

ΨΑ И КУЛТУРА III ΨΑ AND CULTURE III

Ерос и танатос
Eros and Thanatos



Уредници

С. Г. Марковић и Жарко Требјешанин

Editors

S. G. Markovich and Žarko Trebješanin



Centre for
British Studies



ИНСТИТУТ ЗА ЕВРОПСКЕ СТУДИЈЕ
INSTITUTE OF EUROPEAN STUDIES

ΨА И КУЛТУРА III

Уредници:

С. Г. Марковић

Ж. Требјешанин



ΨА AND CULTURE III

Editors:

S. G. Markovich

Ž. Trebješanin

ΨА И КУЛТУРА III – ΨА AND CULTURE III
Ерос и танатос – Eros and Thanatos

Издавачи/Publishers:

Универзитет у Београду – Факултет политичких наука /
University of Belgrade, Faculty of Political Science
Институт за европске студије, Београд /
Institute of European Studies, Belgrade

За издаваче/For the Publishers:

Проф. др Драган Р. Симић/Prof. Dragan R. Simić
Др Миша Ђурковић/ Dr Misha Djurkovich

Рецензенти/Reviewers:

Проф. др Тамара Џамоња Игњатовић/Prof. Tamara Džamonja Ignjatović
Проф. др Ратко Божовић /Prof. Ratko Božović
Проф. др Мирјана Васовић/Prof. Mirjana Vasović

Уредници/Editors:

Проф. др Слободан Г. Марковић/Prof. Slobodan G. Markovich
Проф. др Жарко Требјешанин/Prof. Žarko Trebješanin

DOI: https://doi.org/10.18485/fpn_psi_alfa_kult.2023.3

Извршни издавач/Executive Publisher:

Досије студио, Београд/Dosije Studio, Belgrade

© 2023. Сва права задржана. Није дозвољено да било који део ове књиге буде снимљен, емитован или репродукован на било који начин, укључујући, али не ограничавајући се на фотокопирање, фотографију, магнетни упис или било који други вид записа, без претходне дозволе издавача.

ΨА И КУЛТУРА III

Уредници:
С. Г. Марковић
Ж. Требјешанин



ΨА AND CULTURE III

Editors:
S. G. Markovich
Ž. Trebješanin

САДРЖАЈ – CONTENTS

С. Г. Марковић, <i>Увод</i>	7
S. G. Markovich, <i>Foreword</i>	10

Од ероса ка танатосу/ From Eros towards Thanatos

Жарко Требјешанин, <i>Фројдов појам ероса и његов значај за психоанализу</i> (<i>фундаменталну и примењену</i>) / <i>Freud's Notion of Eros and its Significance for Psychoanalysis</i> (<i>Fundamental and Applied</i>)	15
--	----

Јелена Ђорђевић, <i>Светковине: блиски сусрети Ероса и Танатоса</i> / <i>Ceremonies. A Close Encounter of Eros and Thanatos</i>	25
---	----

Dušan Maljković, <i>Homoseksualnost, eros i tanatos: jedno čitanje „Čovečjeg seksualnog života“</i> / <i>Homosexuality, Eros and Thanatos:</i> <i>A Reading of “The Sexual Life of Human Beings”</i>	37
---	----

Slobodan G. Markovich, <i>The Dystopian Decade (1923–1932) and its Heritage:</i> <i>Rethinking Zamyatin, Freud and Huxley /</i> <i>Десећлеће дистопије (1923–1932) и његово наслеђе:</i> <i>ново промишљање Замјатина, Фројда и Хакслија</i>	51
--	----

Психоанализа, друштво и култура Psychoanalysis, Society and Culture

Petar Jevremović, <i>Martin Papenhajm (zagonetni čovek iz senke) /</i> <i>Martin Papenheim (a mysterious man from the shadows)</i>	81
--	----

Galjina Ognjanov, <i>Doprinos Edvarda Berneja korišćenju emocija</i> <i>u propagandi i odnosima s javnošću</i> / <i>The Contribution of Edward Bernays to the Use of Emotions</i> <i>in Propaganda and Public Relations</i>	99
---	----

Наташа Шофранац, <i>Шекспир и психоаналитичка тумачења</i> <i>/ Shakespeare and Psychoanalytic Interpretations.</i>	125
Dragan Bisenić, <i>Enigma Frojdove sfinge: Frojd, Egipat i islam</i> <i>/ Enigma of Freud's Sphinx: Freud, Egypt and Islam</i>	137
Novica Milić, <i>Frojd i Srbi u XXI veku. Prilog za psihoanalizu mase</i> <i>/ Freud and the Serbs in the 21st Century.</i> <i>A Contribution to Mass Psychology</i>	153
Психоанализа и неуронаука/ Psychoanalysis and Neuroscience	
Slobodan Nikolić, <i>Neuropsihoanaliza – izazov za psihoterapiju u 21. veku</i> <i>/ Neuropsychoanalysis – A Challenge for Psychotherapy</i> <i>in the 21st Century</i>	167
Milan Popov, <i>Tanatos i autobiografski self</i> <i>Thanatos and the Autobiographical Self.</i>	177
Биографије (Biographies)	187

ΨА И КУЛТУРА III – ЕРОС И ТАНАТОС

Септембра 2019. године у Београду је одржан трећи сусрет ΨА и култура. Поклопио се са стогодишњицом Париске мировне конференције која је уследила након Првог светског рата, а назив скупа био је „Ерос и Танатос“.

У марту 1919. Фројд је саставио први нацрт свог дела *С оне сџране начела задовољсџива* (на немачком: *Jenseits des Lustprinzips*). Коначна верзија завршена је у првој половини 1920. године и била је потпуно спремна у јулу.¹ У овој књижици Фројд је представио свој много расправљан и контроверзан концепт *наџона смрџи* који је много година касније назван танатос. На тај начин, он је одбацио свој претходни аксиом да је начело задовољства (*Lustprinzip* на немачком) доминантно начело у менталном животу људи. Новоуведени нагон „постулира жељу да се раствори, да уништи себе“.²

Биографски елемент је могао да има одређеног утицаја на Фројда да формулише појам нагона смрти, мада је он сџм одбацивао све такве тврдње.³ Оно што је јасно је да је искуство Великог рата оставило на њега снажан утисак. Марта и априла 1915. написао је рад „Актуелна размишљања о рату о смрти“ у коме је, по први пут, изразио мишљење да рат „не може да се укине; све док су услови егзистенције међу народима тако различити, а њихова међусобна одбојност тако насилна, мораће да буде ратова.“ Чак је био присиљен да се упита „зар нисмо ми ти који би требало да одустанемо, да прилагодимо себе рату.“⁴ Искуство овог рата „натерало је Фројда да прида већи значај агресији.“⁵ У делу *С оне сџране начела задовољсџива* отишао је и корак даље и тврдио је:

Ако смемо да, као искуство, без изузетка, узмемо да све живо умире из *унуџрашњих* разлога, враћа се у анорганско, онда можемо само да кажемо: ‘Циљ свеџ живоџа је смрџи’, и обрнуто: ‘Неживо је џосџојало џре живоџи.’⁶ (Фројдови италици)

-
- 1 “Editor’s Note”, in *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology, and Other Works, Standard Edition – SE* (London: Vintage, the Hogarth Press and the Institute for Psychoanalysis, 2001), Vol. 18, 3-4
 - 2 Charles Rycroft, *Dictionary of Psychoanalysis* (London: Penguin Books, 1972), 26.
 - 3 Peter Gay, *Freud. A Life for our Time* (London: Max, 2006), 394-395.
 - 4 Sigmund Freud, “Thoughts for the Times on War and Death”, SE, vol. 14, 299.
 - 5 Peter Gay, *op. cit.*, 395.
 - 6 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE, vol. 18, p. 38. Sigmund Frojd, *S one strane principa zadovoljstva. Ja i ono* (Novi Sad: Svetovi, 1994), 39.

Књижица је „стекла репутацију да је главни знак тога како Фројд мења своје мишљење и колико је у томе био смео”.⁷ Увођење нагона смрти нису прихватили многи психоаналитичари, а још мање шира публика. Како је приметио Грегори Зилбург: „Можда је Фројд био у праву, мада нити би биолог нити би теолог сматрао за могуће да се сложи с њим.”⁸ Чак и већина Фројдових сарадника и следбеника није могла да се с њим сагласи око овог нагона. Ипак, било је и утицајних стручњака који су прихватили овај концепт. Међу њима су били психоаналитичари Мелани Клајн и Жак Лакан, као и аутори Херберт Маркузе и Норман О. Браун.⁹

У фројдовском тумачењу ова два нагона су у сталној међуигри. Тако је 1937. закључио да би људски живот могао да се објасни само истовременим дејством ова два изворна нагона: „Само истовременим или међусобно супротстављеним деловањем два изворна нагона – Ероса и нагона смрти –, никада само једним или другим, можемо да објаснимо богато мноштво феномена живота.”¹⁰

Конференција одржана 2019. године била је конципирана на такав начин да се расправља о ова два нагона у фројдовској теорији формулисаној 1920, да се анализирају њихове импликације и антиномије. На конференцији је представљено дванаест радова, а била је организована кроз три панела. Први је носио наслов „Фројд као наш савременик”, други „од Ероса ка Танатосу”, а трећи „нагон смрти и друге теме”. Задржан је општи правац присутан током прве две конференције ΨА и култура да се прате сусрети између културе и психоанализе. Отворено је и ново питање о односима психоанализе и неуронаука.

Девет оригиналних излагања са конференције представљано је у овом зборнику у виду радова, а додата су и два нова прилога. Припреме за објављивање прекинула је пандемија ковида, па је било потребно одређено време да се поново прикупе радови и припреми овај зборник.

Зборник има три дела. Први носи наслов „Од Ероса ка Танатосу”. Почине радом о еросу који је написао проф. Жарко Требјешанин, суоснивач скупова ΨА и култура. У раду се анализира појам ероса и његове одлике. Разматра се важност ероса и за фундаменталну и за примењену психоанализу. Објашњен је и његов значај у супротстављању зарања. Проф. Јелена Ђорђевић анализира је преклапање двају нагона на примеру свечаности. Следећи чланак написао је Душан Маљковић и у њему анализира Фројдов допринос разумевању хомосексуалности и истражује његове односе с еросом и танатосом. Коначно, у раду С. Г.

7 Gregory Zilboorg, “Introduction”, in Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (New York and London: W. W. Norton and Company, 1961), xii.

8 Ibid, xv.

9 S. v. “nagon smrti”, in Žarko Trebješaniin, *Psihonaliza. Mali leksikon* (Beograd: Plato, 1993), 118.

10 Sigmund Freud, “Analysis Terminable and Interminable (1937)”, in SE, vol. 23, 243.

Марковића, Фројд је виђен као дистопијски аутор, а његова најпесимистичнија књига *Нелајодносй у култури*, која је у великој мери користила теме агресије и нагона смрти, анализирана је у контексту дистопијског десетлећа (1923–1932).

Други део зборника у великој мери бави се општом темом свих скупова ЏА и култура, а то је примена психоанализе на разумевање друштва и културе, као и историјски контексти психоанализе. У првом раду проф. Петар Јевремовић истраживао је живот аустријског психијатра Мартина Папенхајма који је на психоаналитички начин водио разговор с Гаврилом Принципом у затвору. Фројд никада није коментаришао овај интервју, а то отвара многа питања о којима је аутор у чланку расправљао. Други рад, који је написала проф. Гаљина Огњанов, бави се деловањем Фројдовог нећака Едварда Бернејза. Његов приступ комуникацији у раду се посматра као резултат његових песимистичких погледа на људску природу које је делио с ујаком. Рад се бави и контроверзама Бернејзовог приступа и неетичким аспектима његових кампања. Трећи рад, који је написала др Наташа Шофранац, даје преглед веома великог значаја Фројда и психоанализе за тумачење Шекспирових дела. У раду Драгана Бисенића разматрају се односи између Фројда, психоанализе и ислама, а у контексту растућег сукоба традиције и модерности у многим исламским друштвима. Последњи прилог у другом делу написао је Новица Милић. Аутор се определио да направи „провокацију“ и покуша да одговори шта би Зигмунд Фројд могао да каже када би анализирао Србе.

Трећи део зборника бави се новином на конференцијама ЏА и култура, а то је расправа о односу између неуропсихоанализе и класичне психоанализе. У првом раду Слободан Николић истражује налазе неуропсихоанализе. Он се залаже за потребу много ближе сарадње ова два поља и сматра да би неуропсихоанализа могла да се користи за валидацију психоаналитичких концепата, али и за њихово одбацивање у случајевима када је то неопходно. У последњем раду Милан Попов користи концепте Антонија Дамасија и проналази неуролошке корелате за неке традиционалне психоаналитичке концепте.

Подстакнути одазивом на претходне три конференције, уредници ове књиге сложили су се да направе планове за четврту конференцију ЏА и култура која би била посвећена психоанализи и религији.

ΨA AND CULTURE III – EROS AND THANATOS

In September 2019, the third meeting ΨA and Culture was held in Belgrade. It coincided with the centennial of the Paris Peace Conference after the First World War and was titled “Eros and Thanatos”.

In March 1919, Freud made the first draft of his work *Beyond the Pleasure Principle* (in German: *Jenseits des Lustprinzips*). However, the final version was finished in the first half of 1920 and fully ready in July.¹ It was in this booklet that Freud introduced his hotly debated and controversial concept: the death instinct or, as it was dubbed many years later, Thanatos. In that way, he rejected his previous axiom that the pleasure principle (*Lustprinzip* in German) was the dominant principle in the mental life of humans. The newly introduced instinct “postulates a wish to dissolve, annihilate oneself”²

A biographical element may have had some influence on Freud to formulate the concept of the death instinct, although he rejected all such claims.³ What is clear is that the experience of the Great War left a deep impression on him. In March and April 1915, he composed his paper “Thoughts for the Times on War and Death” in which he, for the first time, posited that “war cannot be abolished; so long as conditions of existence among nations are so different and their mutual repulsion so violent, there are bound to be wars.” He was even led to ask: “Is it not we who should give in, who should adapt ourselves to war?”⁴ The experience of the war “had also forced Freud to assign enhanced stature to aggression.”⁵ But in *Beyond the Pleasure Principle* he went a step further and claimed:

If we are to take it as a truth that knows no exception that everything living dies for internal reasons – becomes inorganic once again – then we shall be compelled to say that ‘the aim of all life is death’ and, looking backwards, that ‘inanimate things existed before living ones.’ (Freud’s italics)⁶

The booklet “acquired the reputation of a landmark in how Freud changed his mind and how daring he was in doing so”⁷ The introduction of the death instinct was not accepted by many psychoanalysts and elicited even less

1 “Editor’s Note”, in *Beyond Pleasure Principle, Group Psychology, and Other Works, Standard Edition* - SE, Vol. 18, 3-4

2 Charles Rycroft, *Dictionary of Psychoanalysis* (Penguin), 26.

3 Peter Gay, *Freud. A Life for our Time* (London: Max, 2006), 394-395.

4 Sigmund Freud, “Thoughts for the Times on War and Death”, SE, vol. 14, 299.

5 Peter Gay, *op. cit.*, 395.

6 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE, vol. 18, p. 38.

7 Gregory Zilboorg, “Introduction”, in Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (New York and London: W. W. Norton and Company, 1961), xii.

enthusiasm among wider audiences. Gregory Zilboorg noticed: “Perhaps Freud was right, even though neither the biologist nor the theologian would find it possible to agree with him.”⁸ Even the majority of Freud’s associates and followers could not agree with him about this drive. Nonetheless, some influential academics accepted this concept. Among them were psychoanalysts Melanie Klein and Jacques Lacan and authors like Herbert Marcuse and Norman O. Brown.⁹

In the Freudian interpretation, the two drives were in constant interplay. In 1937, he claimed that human life could be explained only by simultaneous activities of the primal drives: “Only by the concurrent or mutually opposing action of the two primal instincts – Eros and the death instinct – never by one or the other alone, can we explain the rich multiplicity of the phenomena of life.”¹⁰

The conference organised in 2019 was conceptualised as a discussion of the two instincts formulated by Freud in 1920 and their implications and antinomies. Twelve papers were presented at the conference in three panels. The first was entitled “Freud as our Contemporary”, the second “From Eros towards Thanatos”, and the third “The Death Instinct and other Topics”. The general line of the first two conferences ΨA and Culture – retracing encounters between culture and psychoanalysis – was maintained. A new issue, the relationship between psychoanalysis and neurosciences, was introduced.

Nine original presentations from the conference are present in the form of papers in this volume, with the addition of two new contributions. The preparations for the publication were interrupted by the Covid pandemic, and it took some time to reassemble the contributions and prepare this collection of papers.

The collection consists of three parts. The first is entitled “From Eros toward Thanatos” and starts with the paper on Eros by Prof. Žarko Trebješanin, co-founder of ΨA and Culture meetings. The paper analyses the notion of Eros and its features and discusses the relevance of Eros for both fundamental and applied psychoanalysis and its significance in countering destruction. Prof. Jelena Djordjević analysed the overlapping of the two drives in the area of ceremonies, rituals and feasts. Dušan Maljković discusses Freud’s contribution to understanding homosexuality and explores its relations to Eros and Thanatos. Finally, S. G. Markovich’s paper sees Freud as a dystopian author, analysing his most pessimistic book, *Civilization and its Discontents*, which heavily employed the topics of aggression and the death instinct, in the context of the dystopian decade (1923–1932).

The second part of the collection focuses on the overarching topic of all ΨA and Culture meetings: how psychoanalysis can help us understand so-

8 Ibid, 15.

9 S. v. “nagonsmrtni”, in Žarko Trebješanin, *Psihonaliza. Mali leksikon* (Beograd: Plato, 1993), 118,

10 Sigmund Freud, “Analysis Terminable and Interminable (1937)”, in SE, vol. 23, 243.

ciety and culture and the historical contexts of psychoanalysis. In the first paper, Prof. Petar Jevremović explored the life of Austrian psychiatrist Martin Pappenheim, who interviewed Gavrilo Princip in prison using the psychoanalytic approach. Freud never commented on this interview, which has given rise to many questions that the author has discussed. The second paper, written by Prof. Galjina Ognjanov, deals with the opus of Freud's nephew, Edward Bernays. His approach to communication is seen as a consequence of his pessimistic views on human nature, which he shared with his uncle. The controversies of Bernays's approach and the unethical aspects of his campaigns have also been discussed. Dr Nataša Šofranac's contribution gives an overview of the immense relevance of Freud and psychoanalysis in interpretations of Shakespeare's works. Dragan Bisenić explores the relations between Freud, psychoanalysis and Islam in the context of the growing conflict between tradition and modernity in many Islamic societies. In the last contribution in this section, Novica Milić makes a "provocation" and tries to answer what Sigmund Freud might have said if he had analysed the Serbs.

The third part brings a novelty at ΨA and Culture conferences: a discussion of the relationship between neuropsychanalysis and classical psychoanalysis. In the first paper, Slobodan Nikolić explores the findings of neuropsychanalysis. He calls for a much closer collaboration between the two fields and believes that neuropsychanalysis could be used to validate or, if necessary, refute psychoanalytic concepts. In the last paper, Milan Popov employs the concepts of Antonio Damasio and finds neurological correlates for some traditional psychoanalytic concepts.

Encouraged by the reception of the previous three conferences, the editors of this volume have agreed to make plans for a fourth conference ΨA and Culture, dedicated to psychoanalysis and religion.

Vienna, October 5, 2023

S. G. Markovich

1. Од ероса ка танатосу



1. From Eros towards Thanatos

Жарко Требјешанин,
Факултет за економију, финансије и администрацију,
Београд

ФРОЈДОВ ПОЈАМ ЕРОСА И ЊЕГОВ ЗНАЧАЈ ЗА ПСИХОАНАЛИЗУ (ФУНДАМЕНТАЛНУ И ПРИМЕЊЕНУ)

Žarko Trebješanin,
Faculty of Economics, Finances, and Administration, Belgrade

Freud's Notion of Eros and its Significance for Psychoanalysis (Fundamental and Applied)

Abstract: According to Freud's dual instinct theory (1920), Eros is one of a pair of antagonistic instincts (the other is the death instinct). Eros unites the instincts of self-preservation of the individual as well as the instincts of the preservation of the species (sexual instincts). The goal of Eros is the renewal, maintenance and multiplication of life. It represents the basis not only of marriage and family, but of every social community and culture. It is constantly mixed with the death instinct, whose action neutralises and creates alloys such as masochism, sadism, "fatal love", fate neurosis, etc. The struggle between Eros and the death instinct is the most important content of life in general, and the development of culture is actually humanity's struggle for life. Eros is a powerful force that opposes hatred, violence, cruelty and all forms of mass aggressiveness, says Freud (1933).

Keywords: Sigmund Freud, Eros, second theory of instincts, narcissism, sexual drive, culture

Апстракт: Према другој Фројдовој теорији нагона (1920), Ерос је један из пара антагонистичких нагона (други је нагон смрти). Ерос обједињује нагоне самоодржања индивидуе тако и нагоне одржања врсте (сексуалне нагоне). Циљ ероса је обнављање, одржање и увећање живота. Он представља основу не само брака и породице, већ сваке социјалне заједнице и културе. Непрестано се меша с нагоном смрти, чије дејство неутралише и ствара легуре као што су мазохизам, садизам, „кобна љубав“, неуроza судбине итд. Борба ероса и нагона смрти је најбитнији садржај живота уопште, а развој културе је заправо борба човечанства за живот. Ерос је моћна сила која се супротставља мржњи, насиљу, окрутности и свим видовима масовне агресивности, каже Фројд (1933).

Кључне речи: Сигмунд Фројд, ерос, друга теорија нагона, нарцизам, сексуални нагон, култура

Са Фројдовим заснивањем теорије *нарцизма*¹, *ио којој сексуални нагон може бити везан и за ејо*, првобитна супротност између овог нагона и *нагона еја* (љубав и глад) постаје неодговарајућа и нестаје, с обзиром да су то само два облика истог (сексуалног) нагона који се може јавити као либидо усмерен на објекте (*објекти либидо*) или као повучен у властити *ејо* (*нарцистички либидо*). Пошто је на овај начин прва дуалистичка теорија нагона доведена у питање, Фројд гради нову, другу дуалистичку теорију, у којој је још оштрија, радикалнија подела на нагон живота и нагон смрти.

Полазећи од појма силе која делује у живој материји, Фројд је у делу *С оне стране принципа задовољства*, постулирао постојање две антагонистичке врсте нагона и то „оних који оно што је живо хоће да одведу смрти /нагони смрти/” и њима супротних, „који стално изнова теже и постижу обнављање живота /нагони живота/”.² Према Фројдовој другој теорији нагона *Ерос* је један из пара вечито супротстављених пранагона.

Нагон животи или *Ерос* обједињује нагоне самоодржања и нагоне одржања врсте, нарцистички и објектни либидо, који се заједно супротстављају *нагону смрти*, односно нагонима за саморазарањем и разарањем, чији је циљ смрт, повратак у неорганско стање. „Опозицију двеју врста нагона можемо да заменимо поларитетом љубави и мржње.”³ Ово Фројдово дуалистичко схватање основних покретача у људској природи, подсећа на мишљење античког мислиоца Емпедокла, који је давно указао на значај бесмртне, вечите, космичке борбе између силе свеуједињујуће љубави и силе сверазједињујуће, раздируће мржње/непријатељства, које владају читавим универзумом.

Два гигантска нагона непрестано су у интеракцији, у дијалектичком односу, који омогућава и одржава животну динамику. Нагони смрти журе напред, каже Фројд, журећи да што пре стигну до крајњег циља – смрти, док нагони живота, на одређеној тачки тог пута застану и враћају се назад како би на тај начин продужили путовање ка неизбежном крају. Нагони смрти теже да што пре окончају, прекину живот, док нагони живота настоје да упркос ометању наставе и што дуже продуже живот.⁴

1 Изворни *нарцизам* је прадавно стање „у коме је либидо испуњавао сопствено Ја и њега узимао за објекат. Овакво стање могло се назвати ‘нарцизмом’ или вољење самог себе. /.../ овакво стање у ствари никада потпуно не ишчезава; у току читавог живота Ја остаје велики резервоар либидо из којег се врши инвестирање објеката и у који либидо може поново да се враћа. Нарцистички либидо претвара се дакле стално у либидо објекта и обрнуто”. Sigmund Freud, *Autobiografija*, *Odabrana dela Sigmunda Freuda* – ODSF, tom 8 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1925]), 61.

2 Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, ODSF, tom 5 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1930]), 309.

3 Sigmund Freud, *Ja i Ono*, у: Idem, *Psihologija mase i analiza ega* (Beograd: Fedon, 2006 [1921]), 107.

4 Sigmund Freud, *S one strane principa zadovoljstva* (Novi Sad: Svetovi, 1994 [1920]), 42.

Појам Ероса, његова природа, циљ и карактеристике

У грчкој митологији се *Ерос* (*Ероџ*), „најлепши међу бесмртним боговима”,⁵ најчешће схвата као божанство које персонификује и слави телесну, чулну љубав. Од њега нам, каже Хесиод, „удови клону, јер бозима свима и људ’ма / он надјачава срце у груд’ма и разумну вољу”. Ерос је моћни бог љубави, пријатељства, који влада читавом природом. У древној Грчкој владао је култ Ероса, а у његову част приношене су жртве и организоване свечаности зване еротиде. Ерос је био и бог утешитељ, који је лечио тугу, па су се отуда на многим надгробним споменицима налазили кипови овог бога.⁶

Ерос је у митологији, филозофији, књижевности и ликовној уметности представа љубави и пожуде, симбол страсти која подједнако обузима богове и људе, неодољива сила која их нагони да успостављају међусобне интимне, „складне и опасне односе” који својим дејством обнављају и „продужују живот космоса.”⁷

Заправо у грчкој митологији постоји не један, него *два Ероса*: први је старији, опеван у најдревнијим митовима, и то је првонастали, самостворени, самоникли бог, један од оних који су постали у најстарије митско време, када су из Хаоса, настали Геја (Земља) и Тартар (мрачно подземље); други, млађи, је, по каснијим митовима, син Афродите, богиње љубави и Ареса, бога сировог насиља и рата.

За Платона, који је у *Гозби*, служећи се гласом Аристофана, наглашавао Еросову божанску сједињујућу, саборну природу, Ерос је персонификација животне силе, љубави и сексуалности, која стреми ка повратку изворној, човековој првобитној целовитости. Вољом Зевса раздвојене половине некада целовитог, андроидног бића чезну да се поново саставе, уједине. Међутим, по речима Платонове пророчице Дијатеме (коју у својој беседи тумачи Сократ), Ерос, син Пора (обиља) и Пеније (оскудице), је нека врста демона, медијатора између бесмртних богова и смртних људи, између небеског и земаљског света.⁸ Тајна љубави је чежња за вечношћу, стремљење човека да се одупре рушилачком току времена. Гоњен страхом од смрти, човек у љубави оживљава себе у другом бићу. Љубав је, дакле, одговор на изазов вечности који произлази из чињенице човекове слабости, крхкости, непостојаности и смртности. Она омогућава достизање ванвременог, божанског постојања као потпуног, целовитог индивидуалног бића. Платон говори о чулној, те-

5 Hesiod, *Postanak bogova / Homerove himne* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1975), 12.

6 В. И. Овчаренко, s. v. “Эрос”, у: П. С. Гуревич (ed.), *Психоанализ: Энциклопедия* (Москва, 1998).

7 Žil Ernst, „Eros i Tanatos – prava ili lažna književna braća”, u *Smrt, nasilje i seksualnost*, biblioteka 20. vek (Beograd: Plato, 1991).

8 Platon, *Gozba ili o ljubavi* (Beograd: Rad, 1964), 46–47.

лесној страни љубави Ероса, али превасходно наглашава његов *духовни аспект*, више облике љубави, особене само за човека, као што су љубав ка науци, сазнању, уметности, лепоти као и усмереност ка бесмртности и добру.⁹

По Фројду, који је, после Платона, од свих мислилаца и психолога, најтемељније и најпроницљивије писао о овом нагону,¹⁰ Ерос је „љубав у најширем смислу речи”, што подразумева и ону *телесну, чулну и ону нежну, бесителесну, романтичну*. Ово проширено психоаналитичко схватање речи „љубав” сасвим одговара Платоновом Еросу и љубави коју слави апостол Павле, каже творац психоанализе.¹¹

Нагон живота или Ерос обједињује све нагоне *најоне самоодржања* индивидуе (глад, жеђ, нагоне ега), с једне стране, и *сексуалне најоне* (теже одржању врсте), с друге. Он непрестано настоји да усложњава (стварањем све сложених целина од делова живе материје) и да одржава живот. Његов главни циљ је, укратко, „сједињавање и везивање.”¹²

Ерос се, дакле, односи како на „прави неспутани сексуални нагон”, тако и на његове изданке настале *сублимацијом* ових сирових нагонских побуда.¹³ По Фројду сви видови љубави, романтична, духовна, пријатељска, родитељска, љубав према себи самоме, љубав према Богу, према вођи, као и разноврсне везаности за објекте (апстрактне идеје, људе, ствари итд.) заправо су изданци телесне, сексуалне љубави, односно либида и, у крајњој линији, имају своју органску, физиолошку основу. *Најон животиња* има свој биолошки корен на нивоу репродуктивних, пол-

9 П. С. Гуревич, *op. cit.*, 567.

10 Сигмунд Фројд је, како оцењује један аналитичар, „након Платона, највећи мислилац љубави“, који је успео да повеже духовну и телесну љубавну страст. К. Luis, „Sigmund Freud i kontraseksualnost: etiologija i patologija”, у *Sigmund Freud – kritičke evaluacije*, ur. Dejan Aničić (Loznica: Karpos, 2006), 95.

11 Занимљиво је да је Фројд за реч „љубав” у том широком смислу, упорно и пркосно користио термин *либидо*, односно *сексуални најон*, а не *ерос*, што је наишло на велике отпоре у стручној и широј јавности. Црвена марама за критичаре био је израз *сексуални најони*. Ево шта он сам о томе каже: „Већина ‘образованих’ људи сматрала је тај назив увредом и осветила се тако што је психоанализи приговорила за ‘пансексуализам’. Ко сексуалност сматра нечим срамним и понижавајућим за људску природу, може слободно да се послужи отменијим изразима *еросом* и *ерошником*. Могао сам и сам, од самог почетка, тако да поступим, и на тај бих начин избегао многе сукобе. Али нисам то желео, јер ја не волим да попуштам плашљивости. Никад не знаш куда ће те тај пут одвести; испрва попушташ у речима, а онда, мало-помало и у суштини.” Sigmund Freud, *Психологија масе и анализа ега*, у: Idem, *Психологија масе и анализа ега. Izabrani spisi* (Београд: Fedon, 2006), 154. Фројд је избегавао да (израз сексуални нагон замени *еросом*, јер је то схватао као еуфемизам којим се избегава право, „незгодно” име нагона и јер конотативно значење *ероса* упућује на „више”, сублиминије изданке сирове сексуалности: v. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize* (Zagreb: Matica hrvatska, 1992), 73–74.

12 Sigmund Freud, “An Outline of Psychoanalysis”, SE, Vol. 23 (London: The Hogarth Press, 1987 [1940 (1938)]).

13 Sigmund Freud, *Ја и Оно*, у: Idem, *Психологија масе и анализа ега* (Београд: Fedon, 2006 [1923]), 104.

них хелија, које теже да се споје, да створе нови живот и да тако наставе свој живот у бескрајном ланцу репродукција, што представља неку врсту бесмртности, сматра Фројд.

Два моћна, супротстављена нагона често се сукобљавају, *боре* један против другог, али се некада и *стайају*, сједињују, преплићу и везују један за други. Не треба заборавити да је по каснијим митовима Ерос син Ареса и Афродите, што указује на блиску везу деструкције и љубави. Ерос се непрестано меша с нагоном смрти, чије дејство неутралише и ствара легуре као што су амбиваленција, мазохизам, садизам, фатална, „кобна љубав” итд.¹⁴ Љубав је тесно повезана и са смрћу. „Избацивање сексуалних супстанци у сексуалном чину одговара донекле раздвајању коме и кличне плазме. Отуд сличност стања које следи након потпуног сексуалног задовољења са умирањем, а отуд и поклапање, код нижих животиња, смрти и са чином копулације.”¹⁵

Појава *амбиваленције* је резултат спајања нагона, које није изведено до краја. Љубав, еротска страст се често претвара у мржњу и деструкцију, а страсна мржња у љубав, као што могу постојати и истовремено у стању амбиваленције. *Садизам* је перверзија која је производ осамостаљивања садистичке компоненте сексуалног нагона.¹⁶ Блискост љубави и *мржње* потиче отуд што оба ова осећања настају из истог корена и налазе се измешана у оним раним (пред)ступњевима љубави (прождирућа, садистичка).

Вечна, дивовска борба Ероса и нагона смрти је темељ и најбитнији садржај психичког живота и живота уопште. Ова борба гиганата, „борба људског рода за живот” током живота води се с променљивим успехом главних актера, али, по природи ствари, у крајњој линији, резултат, крајњи исход се зна. Победник је увек неумитно нагон смрти и деструкције.

Теоријски проблем са Еросом је што се у новој теорији нагона као битна одлика нагона сматра *конзервативносћ*, што одговора природи нагона смрти, али не и нагону живота. Није логично да из исте чињенице, да се живот некада давно развио из неорганске материје, изводи и закључак да је *нагон смрти* конзервативан јер смера враћању органске материје у ово првобитно, неорганско, *беживојно* стање (смрт), али и закључак да је и њему потпуно супротан нагон – *нагон живој* конзервативан јер тежи да се врати у стање првобитног *живој*! Оба нагона су конзервативна по својој природи, „пошто теже да поново успоставе стање разорено настанком живота”, каже Фројд.¹⁷

14 Фројд сматра „да у садизму и мазохизму имамо два одлична примера мешања обе врсте нагона, Ероса са агесијом. Наша претпоставка је да је овакав однос модел и да се све нагонске тенденције које можемо да изучавамо састоје од таквих мешавина или легуре обеју врста нагона” Sigmund Freud, *Nova predavanja za uvodjenje u psihanalizu*, ODSF, tom 8 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1933]), 199.

15 Sigmund Freud, *Ja i Ono*, 112.

16 *Ibid*, 105–106.

17 Ову своју парадоксалну и проблематичну тврдњу он крунише закључком: „Настанак живота био би, дакле, узрок даљем живљењу и у исти мах стремљењу смрти; а

Значај појма Ероса за фундаменталну психоанализу: самозаљубљеност, заљубљеност и љубав

Појам Ероса користан је као темељ за разумевање различитих емоционалних стања и афективних веза попут *заљубљености*, *самозаљубљености* (*нарцизма*) и *љубави*, као и њихових међусобних сложених динамичких односа.

Фројд језгровито дефинише стање *заљубљености* као преображај енергије Ероса, односно „преливање */a flowing-over/ еја либиди* на објект.”¹⁸ У заљубљености, јавља се архаично океанско осећање стопљености с обожавањем особом. „На врхунцу заљубљености чини се да граница између Ја и објекта ишчезава. Не базирајући се на чулне доказе, заљубљени сматра да су Ја и Ти једно и спреман је да се понаша као да је тако.”¹⁹

Главне *карактеристике* заљубљености су: прецењивање вољене особе, стапање алтруизма и еротског запоседања објекта, уздизање обожавањем објекта до бестелесног идеала и умањивање своје личности у односу на њега („Ја нисам ништа, вољени објект је све”). Код заљубљене особе долази до сузбијања телесне љубави и развоја нежности (*сексуалности за зајреченим циљем*). Због потискивања чулне стране, настаје илузија да је вољена особа, бестелесно, искључиво душевно и духовно створење.²⁰

Појам *љубави* видели смо у великој мери одговора појму *Ероса*. „Немарно употребљавање речи ‘љубав’ у говору има своје генетско оправдање. Љубављу називамо везу између мушкарца и жене који су на основу својих сексуалних потреба засновали породицу, али, такође, и позитивна осећања између родитеља и деце, браће и сестара у породици, иако такву везу морамо да опишемо као *љубав са зајреченим циљем*, као нежност. Љубав са *запреченим циљем* је првобитно такође била потпуно чулна и још увек је таква у човековом несвесном.”²¹ Обе те љубави, телесна и са *запреченим циљем*, имају своје објекте и изван породице и тако се успостављају нове емоционално-социјалне везе међу људима. „Генитална љубав води оснивању нових породица, а она са *запреченим циљем* успостављању пријатељства, што постаје важно у односу на културу, јер су та пријатељства слободна од извесних ограничења гениталне љубави, нпр. од њене искључивости.”²²

сам живот био би борба и компромис између тих двеју тежња. Питање о пореклу живота остало би космолошко питање; а на питање о сврси живота одоговорило би се дуалистички.” Sigmund Frojd, *Ја и Оно* [1923], у S. Frojd, *Психологија масе и анализа ега* (Feldon, 2006).

18 Sigmund Freud, “On Narcissism: an Introduction”, *Collected Papers – CP, Vol. 4* (London: Hogarth Press, 1971 [1914]), 99.

19 Sigmund Frojd, *Nelagodnost u kulturi*, 265.

20 Sigmund Frojd, *Психологија масе и анализа ега*.

21 Sigmund Frojd, *Nelagodnost u kulturi*, 308.

22 *Ibid*, 309.

Љубав означава и обухвата различите њене облике и врсте: телесну и бестелесну; инфантилну и зрелу; нормалну и абнормалну; родитељску и партнерску; хомосексуалну и хетеросексуалну. По мишљењу Пола Дила, Ерос је божанство полности у целини, „како у приземном, тако и оплемењеном облику.”²³

Мајчина љубав, као и љубав детета према мајци има важну улогу у душевном развоју детета и формирању личности. Дете у овом дијадном, битном односу са мајком учи да воли и стиче осећање да је вољено и вредно биће. За душевно развијену, зрелу личност једна од битних карактеристика је да је у стању да воли. Љубав је примарно нарцистичка, тек постепено се развија љубав према објектима и алтруистичка љубав. Развој еротског нагона прелази пут од аутоеротске, инфантилне, парцијалне, преко многих прелазних облика, до зреле, гениталне, целовите, несебичне љубави усмерене на објект супротног пола, изван круга породице.

Према Фројду, еротска, полна љубав пружа човеку доживљај највишег и најпотпунијег задовољства и представља *праузор сваке среће*. Па ипак, запажа Фројд, човек не тражи своју срећу према овом обрасцу, на том извору, јер тај пут има својих опасности. „Никада нисмо слабије заштићени од патње него када волимо, никад беспомоћније несрећни него када изгубимо вољени објект или његову љубав”, пише Фројд у *Непалагодности у култури*. Љубав је, дакле, по његовом мишљењу, праузор највеће среће, али и највеће несреће.

Значај Ероса за примењену психоанализу: нелагодност и потискивање Ероса у култури, борба против насиља и рата

Пошто по својој природи Ерос тежи стварању и повезивању јединица живота у све веће целине, као и њиховом очувању, он је психолошка, нагонска основа не само брака и породице, већ сваке социјалне заједнице, друштва и културе.²⁴

Ерос и култура могу бити у синергијском, али и антагонистичком односу. У почетку љубав у виду нежности („љубав са запреченим циљем”) и пријатељства помажу учвршћивању и ширењу различитих социјалних веза међу појединцима и групама, као и унапређењу културе. „Али у току развоја однос љубави према култури губи своју једносмисленост. С једне стране љубав се супротставља интересима културе, а с друге стране култура угрожава љубав осетним ограничењима.”²⁵

23 Pol Dil, *Simbolika u grčkoj mitologiji* (Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991), 137.

24 По Фројду (*Непалагодности у култури*, 1930) култура је „процес у служби Ероса и тежи да сакупи издвојене појединце а касније породице, племена, народе, нације у велике целине (...) Људске масе мора да су међусобно повезане либидинозним везама.”

25 Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, 309.

Сигмунд Фројд је као практичар увидео да друштво и култура својим лицемерним и строгим викторијанским моралом сурово тера појединца да потискује властиту сексуалност не водећи при томе рачуна о његовим способностима да то лишаваче нагона поднесе, не хајући за његово ментално здравље. Он рано открива „да је култура у целини изграђена на гушењу нагона” (оно што ће двадесетак година касније назвати „нелагодношћу у култури”) и као психотерапеут ставља се на страну несрећног појединца: „Искуство нас учи да за већину људи постоје границе преко којих њихова конституција не може следити културне захтеве. Сви који хоће да буду племенитији него што то допушта њихова конституција, западају у неурозу, они би се осећали боље када би било могуће да буду рђавији.”²⁶ Још оштрије о „моралу” говори Фројд у *Уводу у психоанализу*, где експлицитно каже да он као психоаналитичар не може да брани конвенционални сексуални морал нити да високо цени то како наша култура решава проблем човекове сексуалности: „Ми можемо друштву лепо рачуном показати да то што оно назива својим моралом стаје више жртава него што само вреди, и да његово поступање нити почива на истинитости нити сведочи о мудрости.”²⁷ Да би се учврстиле и ојачале социјалне везе, култура ограничава, сузбијаи потискује моћни сирови сексуални нагон и фаворизује „љубав са запреченим циљем”.

Осим тога, уколико појединац у културу улаже више Ероса, то му остаје мање за љубав према партнеру и породици. „Све што утроши у културне сврхе, он највећим делом одузима од жене и сексуалног живота.”²⁸ Супротстављеност, непријатељски однос сексуалности и културе, пише Фројд, „тумачимо тиме што је љубав однос између две особе, где је трећа сувишна или смета, а култура почива на везама између већег броја људи. На врхунцу љубавног односа не преостаје интересовање за околни свет. Љубавни пар је довољан самом себи.”²⁹

Савремени људи су забринути, узнемирени и уплашени, пише Фројд, јер су свесни да им је познавање природних закона омогућило технички моћно, разорно оружје којим могу да се међусобно истребе. У корену масовне агресивности, револуција и ратова, лежи неискоренива агресивност. Фројдова теза, која има далекосежне антрополошке и друштвене импликације, гласи да човеково деструктивно понашање није стечено, научено понашање, већ резултат примарне нагонске потребе, тј. урођене *агресивности*, која је изданак нагона смрти. Он сматра да су велики и крвави сукоби људских заједница, верских групација и држава готово неизбежни, пошто је људска агресивност генетски детерминиса-

26 Sigmund Freud, “‘Kulturni’ seksualni moral i moderna neurotičnost”, у: Sigmund Freud, *Antropološki eseji*, прir. Ж. Требјешанин (Београд: Прoсвeта, 2006 [1908]), 98.

27 Sigmund Freud, *Uvod u psihoanalizu* (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1917]), 406.

28 Freud, *Nelagodnost u kulturi*, 310.

29 *Ibid*, 314.

на и неуништива. У свом писму „Чему рат?” (1932), упућеном Ајнштајну, Фројд један од главних мотива за рат налази у човековој урођеној склоности ка злу и деструкцији која је изведена из *нагона смрти*.

Ако рат и не може да се потпуно искорени, а оно макар могу да се смање могућности за његово избијање. У складу са својом психоаналитичком дијагнозом рата Фројд нуди и неке превентивне мере и терапију. У помоћ против нагона деструкције Фројд призива онај други нагон из пара нагона, а то је *Ерос*, нагон живота. То је разумљиво јер Ерос је она моћна животна сила која може да се *суйројисстави мржњи, насиљу, окривношћии* свим видовима разуларене масовне агресивности,³⁰ пише Фројд у свом чувеном писму Ајнштајну посвећеном психоанализи рата.³¹ Све оно што људе повезује путем симпатије, чулних веза, пријатељства и љубави опире се рату, насиљу и деструкцији. Даље, човекова способност *идентификације* и саосећања са својим ближњима други је лек против рата. Трећи лек за злоћудну агресивност је *сублимација* агресивних нагона (замена првобитног примитивног циља другим, социјално прихватљивим). И, најзад, људски разум је највећа брана мржњи која доводи до грозота рата. Човеков разум као и све оно што ради за развој културе, најважније су полуге у борби против рата.

Ерос, дакле, несумњиво има своју важну улогу као делотворно психолошко средство за обуздавање деструктивности и спречавање избијања рата. „Надајмо се да ће онај други из пара ‘небеских сила’, вечни Ерос, учинити све да изађе као победник из борбе са својим такође бесмртним противником. Али ко може предвидети успех и исход”. Овим не баш утешним речима Фројд завршава своју студију *Неплатодности у култури*.

Библиографија

- Dil, Pol, *Simbolika u grčkoj mitologiji* (Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1991).
- Ernst, Žil, „Eros i Tanatos – prava ili lažna književna braća”, u: *Smrt, nasilje i seksualnost*, biblioteka 20. vek (Beograd: Plato, 1991), 43–62.
- Frojd, Sigmund (Freud, Sigmund), “‘Kulturni’ seksualni moral i moderna neurotičnost”, у Sigmund Frojd, *Antropološki eseji*, prir. Ž. Trebješanin (Beograd: Prosveta, 2006 [1908]), 89–108.
- Idem*, “On Narcissism: an Introduction”, Collected Papers – CP, Vol. 4 (London: Hogarth Press, 1971 [1914]).
- Idem*, *Uvod u psihoanalizu* (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1917]).
- Idem*, *S one strane principa zadovoljstva* (Novi Sad: Svetovi, 1994 [1920]).

30 „У условима културе коју је човек створио, еротски нагони треба много штошта да ублаже и да спрече.” Sigmund Frojd, *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, 207.

31 Sigmund Freud, “Why War?”, CP, vol. V (London: The Hogarth Press, 1971 [1932]), 283–284.

- Idem*, *Psihologija mase i analiza ega*, u: *Idem, Psihologija mase i analiza ega. Izabrani spisi* (Beograd: Fedon, 2006 [1921]), 129–211.
- Idem*, *Ego i id* [1923], u: *Idem, Psihologija mase i analiza ega* (Beograd: Fedon, 2006), 73–125.
- Idem*, “The Economic Problem in Masochism”, Standard Edition (SE), Vol. 19 (London: The Hogarth Press, 1987 [1924]), 155–171.
- Idem*, *Autobiografija*, Odabrana dela Sigmunda Frojda – ODSF, tom 8 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1925]).
- Idem*, *Nelagodnost u kulturi*, ODSF, tom 5 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1930]).
- Idem*, “Why War?”, CP, vol. V (London: The Hogarth Press, 1971 [1932]).
- Idem*, *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, ODSF, tom 8 (Novi Sad: Matica srpska, 1984 [1933]).
- Idem*, “An Outline of Psychoanalysis”, SE, Vol. 23 (London: The Hogarth Press, 1987 [1940 (1938)]), 139–207.
- From, Erih, *Anatomija ljudske destruktivnosti* (Podgorica: Nova knjiga, 2016 [1973]).
- Гуревич, П. С., “Эрос”, у *Психоанализ: Энциклопедия*, (ред.) П. С. Гуревич, Москва, 1998.
- Hesiod, *Postanak bogova /Homerove himne* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1975).
- Laplanche, Jean, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize* (Zagreb: Matica hrvatska, 1992).
- Luis, K., „Sigmund Frojd i kontraseksualnost: etiologija i patologija”, u *Sigmund Frojd – kritičke evaluacije*, ur. Dejan Aničić (Loznica: Karpos, 2006).
- Овчаренко, В. И., “Эрос”, у: П. С. Гуревич (ed.), *Психоанализ: Энциклопедия* (Москва, 1998).
- Platon, *Gozba ili o ljubavi* (Beograd: Rad, 1964).
- Storr, Anthony, *Freud: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2001).

Јелена Ђорђевић,
Факултет политичких наука
Универзитета у Београду*

СВЕТКОВИНЕ: БЛИСКИ СУСРЕТ ЕРОСА И ТАНАТОСА

Jelena Djordjević,
Faculty of Political Science of the University of Belgrade

Ceremonies: A Close Encounter of Eros and Thanatos

Abstract: Ceremonies are a constant feature of social life, but with the emergence of constructivist approaches, they found new interpretations. Denial of any form of universalism and social taxonomies led to the neglect of the metaphorical and conceptual capacities of Eros and Thanatos. Commemorations of “primordial” events tend to deny death and cancel Thanatos, but it remains disputable if they celebrate destruction or procreation. Durkheim and Freud had opposite opinions on this issue, and the latter insisted on their links with destruction. In ceremonies, links between Eros and Thanatos are almost omnipresent. Liminality opens new possibilities for their co-operation. The spectacle of their united forces may look attractive, but it hides various threats that may particularly appear in societies with political monism or with disrupted hierarchical relations. In “societies of the spectacle”, ceremonies still normalise relations between the two opposite powers, but in postmodern conditions, liminality may lose its “curative features”. AI and cyborgs may even challenge the very concept of the existence of Eros and Thanatos.

Keywords: Ceremonies, Eros, Thanatos

Апстракт: Светковине су стална одлика друштвеног живота, али су се с појавом конструктивистичких приступа суочиле с новим облицима тумачења. Порицање било каквог облика универзализма и друштвених законитости довело је до занемаривање метафоричких и концептуалних могућности Ероса и Танатоса. Комеморације „првобитних“ догађаја склоне су томе да поричу смрт и поништавају Танатос, али остаје спорно да ли оне славе деструкцију или стварање. Диркем и Фројд имали су супротна становишта о томе, а потоњи је инсистирао на њиховој вези са деструкцијом. У свечаностима везе Ероса и Танатоса готово су свеприсутне. Лиминалност отвара могућности за њихову сарадњу. Призор њихових уједињених снага може да делује привлачно, али он прикрива разне претње које могу нарочито да се појаве у друштвима с политичким монизмом и поремећеним хијерархијским односима. У „друштвима спектакла“ свечаности и даље нормализују односе између ове две супротстављене силе, али у постмодерним условима лиминалност може да изгуби „куративна својства“. Вештачка интелигенција и киборзи могу чак да доведу у питање и сам концепт хуманости, па самим тим и Ероса и Танатоса.

Кључне речи: свечаности, Ерос, Танатос

* Ауторка је редовна професорка Факултета политичких наука Универзитета у Београду у пензији.

Светковине су константа друштвеног живота у свим епохама и свим религијским, идеолошким и политичким системима света. Имајући порекло у ритуалима архајске заједнице, оне се мењају, умножавају и прилагођавају цивилизацијским, културним и друштвеним условима исказујући се у огроманом броју форми: оне су су и циклички празници везани за култ природе, и античке позоришне свечаности, и средњевековни и модерни карневали, црквене церемоније, дворске свечаности и национални државни празници и породична славља, али и демонстрације, побуне налазећи се тако у самој сржи револуције.¹

Конструктивистичке теорије које доминирају скоро, без преседа, у новијем промишљању културних феномена, склоне су да у светковинама различитих форми и значења, нарочито оних које су везане за ауторитет држава или цркве, али и за мања друштвена и лична славља, превасходно налазе облике моћи одговорне за форму и рецепцију ових важних институција друштва. Истовремено, оне оспоравају сваки универзализам у било којој форми културе тумачећи и светковине искључиво у различитим дискурзивним или реалним контекстима, пренебрегавајући постојање и значај онога што их спаја и на синхронијској, и на дијахронијској равни. Далеко од тога да поменути приступ нема теоријско, епистемолошко и социолошко оправдање, али инсистирањем на контекстуалности избегава се чињеница да многе наоко несамерљиве форме светковања имају „нешто“ што их, с разлогом, подводи под један заједнички појам. Преокупиране сингуларностима, идентитетима, специфичностима, динамиком, сталним променама оспоравају се они појмови који се препознају као ознаке универзалног, процеси који се могу означити као својеврсне друштвене законитости. Сменом теоријских ауторитета који означавају овај помак ка конструктивистичким и деконструктивистичким теоријама културе, нарочито од деведесетих година прошлог века до данас оспоравају се многи увиди који припадају ранијим „универзализујућим“ теоријским школама мишљења. У том теоријском преокрету оспоравани су и многи Фројдови увиди као сувише мушкоцентрични или европоцентрични, а посебно његови наговештаји теорије о функционисању инстиката живота и смрти, Ероса и Танатоса. Ови инстинкти носећи у свом имену богате митске и поетске наслаге из античких времена, могу да се тумаче многоструко не исцрпљујући своје значење на нивоу дубинске психологије. Ерос и Танатос истовремено су и приципи живота, и метафоре континуитета, стварања и разарања односећи се на појединца и на мноштво. Тако их разумем у овом кратком прилогу у којем желим да покажем да се управо у дејству ова два животна принципа може решити загонетка виталности и дуговечности светковања као једне посебно значајне и важне институције у најразличитијим епохама и друштвеним контекстима. Сматрам да Ерос и Танатос имају снажан метафорички али и концептуални капацитет захваљујући којем је могуће превазићи савре-

1 J. Đorđević, *Političke svetkovine i rituali* (Beograd: Dosije/Signature, 1997), 5.

мено теоријско одбијање да се у различитим културама може наћи нешто што превазилази конкретан контекст и сеже до „дна“ у коме се препознаје, данас, одбачено „универзално људско“.

Посебно значајна особитост светковина, која омогућује да откријемо заједничку нит која спаја мноштво различитих форми, је спој супротности: оне су једна од најстабилнијих институција сваког друштва, али и израз непредвидљиве спонтаности. Саздане су на формалности и прецизном пројекту, али су и прилика за креацију и иновацију. Њихова суштина лежи у преступу, рушењу табуа и забрана, али им је функција у потврђивању и очувању поретка. Оне живе од претеривања, преобиља, необузданости, трошења, зато да би обезбедиле скромност и одрицање. Оне су експлозија насиља, лудости и помаме, али и прилика за њихово ослобађање и каналисање. И најзад, оне су плод нагона за деструкцијом – отвореног или подлог мешетарења Танатоса чији је срећни исход тријумф Ероса. Узваност ове две силе у светковинама препознаје се на мноштво начина.

1. Многе форме светковина, одувек до данас, везане су за обнављање неког прадогађаја – друштвеног, религијског, митског, који мора непрекидно да се одржава у свести заједнице тиме што му се кроз понављање увек изнова удахњује живот. Обнављање тих догађаја, великих митских, херојских, па и малих и корпорацијских у данашњем времену, произлази из потребе да се да смисао пролазности и смртности људи, догађаја, институција и ствари. Најчешће се обнавља сећање на неки симболички или реални почетак живота космоса, природе, човековог света, света богова, али и сећање на оснивачке акте и догађаје значајне за политички и друштвени поредак и разне институције. Циљ комеморације је да се животу не дозволи да остари и склизне у заборав и смрт. Могло би се рећи да се, у овој форми светковине, симболички поништавају силе Танатоса које теже да све поврате у стање „постојаности неорганског света“, како то Фројд објашњава. Церемоније у славу овог или оног догађаја који је обележио не само религијску или световну историју, већ и личну, припадају овој форми.

Постоји неслагање око тога шта је садржано у тим значајним првобитним догађајима, којих се сећамо и које обнављамо: Стварање или Деструкција. Од тумачења тог догађаја зависи разумевање природе светковине. Постоје две велике школе мишљења које дају опречне одговоре на ово питање. Прва је социолошка и најбоље је репрезентује Диркем у књизи *Елементарни облици религијске свессти*. Ту се инсистира на оснивачким догађајима, на догађајима стварања који у сваком друштву, на овај или онај начин, могу да прерасту у мит или легенду, узорну причу, а циљ им је да одређеној заједници, кроз регуларно понављање, учврсте идентитет. Подсећањем на те оснивачке чинове кроз светковине и празнике обезбеђује се континуитет и солидарности међу члановима одређеног колектива. Елијаде овај принцип открива у спре-

зи митова и ритуала који се простиру од митова стварања космоса, божанског поретка, природе и људског света до оних везаних за херојске и акте стварања друштвених заједница, обичаја и установа. Слављење Нове године за њега је парадигма таквих светковина. Диркем, опет, нарочито инсистира на комеморативним свечаностима друштва које спајају секуларне и религијске мотиве и услове светковања. У оба случаја светковине славе моћ Стварања, моћ Ероса угрожену силама Танатоса које прете да умртве сећања, да разбију веру и растуре заједнице. Светковине постоје управо због тога да би удахнуле снагу Еросу, да би потсетиле на његову виталност и неуништивост упркос силама ентропије, заорава и нестајања.

2. Друга школа мишљења чији је родоначелник Фројд, нарочито она која се ослања на дело *Тојем и ѿабу*, иницијални догађај који светковине славе налази у „примордијалном убиству“, тачније у чину Деструкције. Ту долазимо до другог начина ка који се Ерос и Танатос увезују у светковине. У том односу примарну улогу игра насиље као инхерентно концепту Танатоса, а с тим у вези открива се незаобилазна улога престапа у светковинама и његова катарктичка моћ. Укратко: светковине имају функцију прочишћења насиља у циљу успостављања континуитета живота и његових колективних и индивидуалних форми испољавања. У овом односу Ерос и Танатос коегзистирају као „стратешки партнери“, а све у циљу добробити друштва у којима дејују. Парадигма тог односа је ритуал жртвовања.

Парадоксално је да *Тојем и ѿабу* представља у антропологији, готово једнодушно одбачену интерпретацију религије и културних творевина које помиње, а нарочито у психологији где се овај рад често пренебрегава у оквиру касније шире Фројдове експликације Едиповог комплекса. Међутим, као интуиција и путоказ, она је открила изузетно значајне елементе светковине и имала је велики утицај и то, нарочито у оквиру тумачења феномена светковања. Фројдови увиди откривају насилну и преступничку страну светковања, као и њена благотворна катарктичка својства. *Тојем и ѿабу*, независно од значаја за индивидуалну психологију, указује на парадоксалне и општеважне везе између свтековина и светог, светковине и престапа, светковине и насиља, и у том смислу представља значајно штиво у пољу културологије.

Имајући у виду да светковине представљају „уметнуто време“ у свакодневни ток „профаног“ живота, Фројд их, као и Диркем, дефинише као конститутивни елемент светог које не може да се појми без престапа, кршење забрана и табуа, то јест без насиља. У насиљу „примордијалног убиства оца“ које се симболички искупљује у ритуалима жртвовања, тако широко распрострањеним у религијским обредима многих древних народа, насиље се представља као родно тле светог. Светковине тако настају из насиља и, сваки пут кад се догађају, поново се претварају у насиље над забранама практичног живота. Фројдова

чувена дефиниција „празник је дозвољени, много пре наређени изгред, свечано кршење забране“² додирује једну од најзначајнијих карактеристика огромног броја светковина: празнично расположење и весеље последица су ослобађања забрањених порива. Тако Фројд експлицира ову незаобилазну везу и каже: „код свих народа, подударују се жртвовања и празници, свако жртвовање носи за собом празник, док се празник не може славити без жртве“. Пратећи овај путоказ, испоставља се да се ова особеност светковања не исцрпљује само у архајском или религијском домену већ се простира кроз многе форме до модерног времена.

На Фројдовом трагу, Рене Жирар у књизи *Насиље и свејто* доказује да ритуали жртвовања имају изузетно значајну функцију као „првобитни облик законодавства“ тако што, симболички понављајући акт убиства, доводе до пражњења негативних енергија, страха, незадовољства присутног у сваком друштву. Ритуал жртвовања, као „ингениозни допринос људског духа“, како каже Рене Жирар, разрешава хибрис примордијалног оцеубиства на симболичкој равни и његова карактеристика је радост ослобађања после ритуалног убиства. Развијајући своју теорију на Фројдовом и Стросовом трагу, Жирар указује на динамику друштвеног насиља – оно је рушилачко и опасно, јер подразумева насиље свих против сваког, неорганизовано, хаотично, али неретко усредсређено на Другог и Другојачијег, одабраног према потреби тренутка. Зато су обреди жртвовања и светковине изникле из симболичких капацитета људског мишљења „театрализована“ замена за реално насиље, и имају велику моћ прочишћања од агресије и незадовољства. Благотворно друштвено насиље, ослобођено у симболичким жртвеним актима, врста су „првобитног законодавства“, а његови одједи налазе се у много каснијим формама законодавства до данашњих дана. То законодавство значи колективно ослобађање од кривице као и од свеприсутног насиља тако што се именује одабрана жртва која на себе презима бремене кривице због почињених злодела у оквору друштва, док чин убиства симболички растеређује колектив. Врхунац овог обреда је једење жртвоване животиње, светковина, у којој се потврђује јединство колектива.

Фројдов увид у насилничку природу светковања у функцији успостављања поретка вариран је на различите начине. Закон светковине да се у њој чини све што се иначе у обичном, свакодневном животу не сме чинити, произлази из поменутих Фројдових увида. Нема забране која не може да буде прекршена и зато се преступ у светковини може да односи на много различитих ствари – од рушења табуа убиства, преко прекорачења сексуалних и економских ограничења, изокретања обичајних и друштвених конвенција, до рушења друштвеног система или политичког режима. Одатле произлази и чињеница да светковине тако жилаво опстају током целокупне историје јер, зависно од контекста,

2 S. Frojd, *Totem i tabu* [1913], ODSF, tom 4 (Novi Sad: Matica Srpska, 1970), 261.

може да се говори о прочишћењу потиснутих сексуалних нагона, ослобођењу индивидуалне и колективне агресије, ослобођењу од страха и кривице или регулацији друштвеног незадовољства. Жртвовање, линч, јавна погубљења, алтруистично жртвовање хероја, егземпларне казне, монтирани политички процеси итд, одувек позивају на славље као на срећан исход колективног „егзорцизма“ и јачање уверења да је живот победио разорне силе зла. Огроман је број примера са свих меридијана да се јавна кажњавања завршавају слављем, оргијама, колективним трансом, после чега долази до опуштања и јачања осећања сигурности у неповредивост поретка. Предузимати кривичне поступке према „тајкунима“ не само као правни, већ и као политички акт носи у себи одјеке „првобитног законодавства“.

Благотворно насиље обреда жртвовања инкорпорирално је у једну дугу традицију светковања у медитеранској и западној Европи, од средњег века до данас. То су карневали који поред веселих поворки и славља у име рађања пролећа неретко укључују и игре изокретања на чијем врхунцу се налази спаљивање (убијање) лутке које симболишу омражене ликове моћи. У време карневала, као и у античким светковинама извртања у којима долази до преократања улога одраслих и деце, жена и мушкараца, господара и робова, подређене друштвене групе добијају моћ. Кроз игру, претеривања, разузданост, у симболичком времену и простору, живи се сан о изгубљеној једнакости и укидају постојеће друштвене хијерархије. Само симболичка смрт као *grand finale* карневалских свечаности може објавити повратак у регуларно стање ствари. Сви ови празници у основи имају идеју смрти зиме и оживљавања природе одвијајући се најчешће крајем фебруара. Комични, весели, креативни, карневали обухватају идеју жрвовања са слављем у славу пролећа одакле потиче и његова дуговечност и распрострањеност обухватајући истовремено егзорцизам друштвене неправде у чину спљивања лутке и превазилажење стање смрти и инертности природе. Ерос и Танатос су у овде у дослуху, а све за добробит друштва. Евоцирајући истовремено акт деструкције и акт искупљења, празник обједињује силе живота и силе смрти и зато је могуће рећи да је: “у празнику смрт увек наговештена, макар и у истанчаним облицима.”³

3. Да је веза између Ероса и Тантоса у светковинама готово свеприсутна показује се у познатој Ван Генеповој схеми/моделу обреда преласка који се, како су многи антрополози показали, налази и у мноштву других симболичких форми као и у реалним формама живота.. Ова схема указује да је свака тотална промена структуре или статуса појединца или колектива могућа само после „смрти“, симболичког поништавања, да би после живе обредне активности могло да се уђе у сасвим нове структуре или статусе. Овде је смрт апсолутни предуслов новог живота. Само симболичка смрт дечака/девојчице у обредима преласка омогућује

3 К. Sikeira, „Ja maska, neko drugi“, *Kultura*, Nos. 73/74/75 (1986), 107.

њихово рађање као зрелих особа. Стављано у други контекст само у потпуности срушени услови једног поретка, у акту побуне, револуције, па чак и рата, рађају нови свет и нов ипоредак.

Тај средишњи део, маргина или лиминално, заправо је простор и време светог, или простор и време светковине у коме се одвија непрекидна игра Ероса и Танатоса. Исходиште те игре јесте смрт стања у коме се у игру ушло, али њу обезбеђују само стваралачке, имагинарне снаге Ероса. Тај простор јесте свет управо због отварања могућности немогућег, другачијег од оног што нуди структура. Тај међупростор, лиминална фаза, као форма антиструктуре, дозвољава да се искажу скривени и неоткривени облици живота, маште, страхова, визија, сећања. У њима је повезана снага хаоса са силама живота. Само кроз урађане у такво искуство могуће је укинути налоге структуре, реалности и свих статуса и хијерархија које оне подразумевају. У тој фази догађа се „тотална трансформација“, смрт онога што је било да би се родило нешто сасвим ново. У тој логици лежи и златно правило сваке светковине да се ради оно што се не ради у профаном животу, да се крше правила и забране, да се претерује у свему, у активностима кроз које свето добија своју друштвену потврду.

У овој форми егзистенције, Виктор Тарнер ће пронаћи родно тле уметности, нарочито позоришта које, како што знамо, има обредно порекло и представља светковину *par excellence*. Пре свега где је рођено, у Атини петог века п.н.е., па у средњем веку где је везано за ускршње литургије, да би те обредне корене светковине позориште тражило у безбројним експериментима данашњице. С друге стране, он говори да је у еволуцији сваког друштва могуће открити периоде који одговарају стању структуре и стању лиминалног које он назива стањем *communitas*. То значи да у функционисању друштвено одређеним правилима, хијерархијама и институцијама које их штите, долази до расцепа када покуља нова енергија незадовољства и жеље за променом чиме покушава да се уруши структура и да се створи нови поредак. Управо због тога што се опире свакој структури, лиминално отвара могућности неоткривеног, потенције живота које тек треба да се актуелизују, превазилазећи све оквире, али и спајајући могуће и немогуће, Ерос и Танатос. Кад је реч о поменутој схеми, или међусобној сарадњи Ероса и Танатоса, она се односи на велики број различитих форми светковања и друштвених феномена. Револуције и побуне најрадикалнији су друштвени примери трансформације једне форме структуре у другу, преко периода у којем су сакупљене све енергије живота и смрти, рушења и стварања, утопије и разарања. У том смислу многи аутори ове врхунске догађаје друштвеног живота стављају у категорију светковина. И не само то, побуне, устанци, револуције покрећу поред насиља и стваралачке потенцијале. Сетимо се само фантастичне креативне и уметничке експлозије која је подржавала совјетску револуцију у међувремену рушења старог режима

до успостављања институција, хијерархија новог или грађанских и студентских побуна 1996. против Милошевићевог режима.

С друге стране, нису само револуције догађаји за које многи аутори сматрају да представљају „светковину на врхунцу“. Кајоа и Батај иду још даље, сматрајући да је рат тренутак таквог тријумфа Танатоса у коме енергије живота до те мере набујају да се претворе у своју дијалектичку сутротност. Рат је у плуралним друштвима данашњице једини „тотални друштвени догађај.“ Он представља имплозију живота, стање апсолутног прекида и поништавања сваког поретка да би се створио нов. И у много блажим формама промене, у свим, мање или више, насилним сменама режима, само укидање старог поретка може да доведе до легитимизације новог. Зато се мењају имена улица и градова, укидају стари празници и уводе и измишљају нови, поништавају се достигнућа или се бацају у заборав узорне личности и догађаји претходног режима да би се покушало са новим.

За разлику од „благоворног“ дејства удружених снага Ероса и Танатоса, светковине у себи крију замку. Предвидљивост овог дејства може да искочи из лежишта и да се светковине претворе у разуларено, ослобођено, неканалисано насиље. Сазнање да поред веселе, животворне лакоће, светковине у себи носе наговештај тмине и ужаса односи се управо на овај значајан остатак у којем се крије увек присутна могућност да се организована структура светковине распукне, под дејством спонтаног насиља. Рене Жирар указује да се то догађа у друштвеним порецима који се налазе у хаосу или у стању недовршене структурације, поремећених хијерархијских односа, или једноумља. Речју, у друштвима и друштвеним стањима лишеним кохерентне културне и идејне основе. У таквим друштвима рађа се „светковина која се изврће на зло“ не успевајући да се одупре насиљу које тиња у колективу. Функционалност катарктичког славља и јединство колектива распада се, и претвара у хистерију, уништење и рат. То су моменти када мирне демонстрације прелазе у крвопролиће, када један испалени метак радости изазове хистерију и стампедо, када празнично претеривање прераста у ступор пијанства или агресију свих против сваког. Много је примера таквих светковина које су се изврнуле на зло и у јавном и у приватном пољу.

4. Видели смо да преступ у светковинама посразумева претеривање у свему – материјално, физичко и емоционално. Прагматички рационализам савременог капитализма и модерне ере покушава да критикује и да се спрда са нерационалним трошењем материјалних ресурса приликом славља. То је врло карактеристично за нашу средину у којој је, у једном моменту, слава могла да подразумева трошење свеукупне уштеђевине једне породице. Били су подједнако исмевани и испраћаји младића у војску, што је 80-тих година прошлог века у СФРЈ на умору, било готово обавезно, а у које се светковине такође улагало више него што се имало. Познати су били спектакуларни „ексцеси“ међу поједи-

ним групама гастарбајтера који нису штедели да плате приватне авионе који су доводили госте на свадбе из земаља у којима су радили. Критика ове „ирационалности“ углавном је уперена на оне који немају много, јер се баснословна потрошња код њих перципира као снажнији ексцес, као преступ или прекорачење онога што материјалистички ум данашњице може да дозволи.

Упркос снази рационалности, претеривање и баснословно трошење остају особеност друштвеног понашања коју је тешко искоренити. Ту врсту претеривања Жорж Батај назива „бескорисним трошењем“ те жећи да открију дубље антрополошке, психолошке и културне разлоге због којих оно опстаје много дуже него што би модернизацијски процеси и пратеће идеологије могле то да објасне. Бескорисно трошење, укључује оне снаге појединаца и колектива који се скривају од моћи разума, које се обуздавају на различите начине у профаном животу и свету економских нужности. Те снаге су богатије, неопходне, увек присутне и Батај их препознаје у основи „хетерогене стварности“ која призива ирационални порив појединаца и друштва да се „расипа, троши, губи и жртвује“ да би ушао у поље у коме не владају ограничења. Трошење је заједничко име за све радње које превазилазе изолованост индивидуалног бића ограниченог и спутаног оковима закона користи. Испољава се у расипању богатства, енергије, животних моћи, подавању, врхунцу стваралачких моћи, жртвовању и саможртвовању. То није „патолошко стање“, како га тумачи рационални, буржоаски ум осиромашеног човека данашњице, већ је то „паралелни живот“ без ког се не могу замислити ни религија, ни уметност, ни светковина, ни ратови, ни револуције.⁴ „Безразложна“ потрошња, прекршај, трошење људских снага не исцрпљује се на нивоу друштвености, већ обухвата различите нивое егзистенције, од сексуалне љубави до религиозне мистике. Тако феномен светковања није изолован, нити га је могуће посматрати само у његовим институционалним обредним, церемонијалним оквирима, већ као облик испољавања Ероса и Танатоса као основицу искуства светог.

5. Као што је напред напоменуто свето, не припада само религијској већ и световној равни. Штавише, у модерном добу претапање, узајамно подржавање Ероса и Танатоса и њихово учествовање у конституисању простора светог најснажније се испољава у оквиру политике, тачније у оквиру тотализирајућих и радикалних националистичких идеологија. Нигде тако снажно ирационални пориви, о којима говори Батај, нису дошли до израза као у нацистичким светковинама крви и тла. Структура и лиминално упоредо постоје и међусобно се подржавају повезујући ирационалност гомиле са рационалношћу политичког пројекта. Степен политизације и управљања животом и смрћу нигде није био већи, а да се више давало на вољу насиљу и деструктивности. Нигде празници нису били организованији и програмиранији, а да су више иза-

4 Ž. Bataj, *Erotizam* (Beograd: BIGZ, 1986), 78.

зивали транс и екстазу – прекорачење дозвољеног. Нигде Танатос није извршио успешнији поход у име прокреације и живота немачке нације. Идеја жртвовања и саможртвовања испуњавала је организоване церемонијале, мистичност и призивање смрти доимале су се као снаге регенерације. У култној комеморацији пуча из 1923, када су се славиле жртве у амбијенту сталне евокације крви и тла у атмосфери погребних свечаности и војних маршева, најављиван је нови живот нације. Зато је ноћ била омиљено време за комеморације жртава у нацистичким обредима. Витализам нацистичке идеологије глорификује животворну снагу природе у циљу што чвршћег укореењивања идеје о неуништивности расе. Ерос, снаге копулације и прокреације покретачка су сила природе која тражи нови живот, нове поданике у сексуалним оргијама хитлерјугенда. Само један кратак опис светковине у славу моћи природе које су замениле традиционални празник Св. Јована и понека ломача открива ово садејство живота и смрти: “Када падне ноћ, кад се упале опијајуће бакље и по која ломача, први младић који повуче девојку, обнажену као и он сам, и прескок преко ватре, изазваће бујицу хајлова. Док ће маса која прекрива дати простор почети да се тресе, да се грли и преплиће, уз пролазни приказ бутине или попрсја, глатког и сјајног од зноја... Пред микрофоном разни гласови коментаришу с усхићењем о ономе што гомила младића и девојака чини, о брзим играма парења, о све сталнијем понављању хајлова од којих се стомак грчи у обамрлости димом и спаривањима на прљавој трави”.⁵ Овај тријумф униженог Ероса само појачава упорност и снагу Танатоса у концентрационим логорима, бојиштима, трговима, кућама, шумама и рекама широм Европе. Само преплављеност смрћу могла је да роди нови свет. У том смислу, могли бисмо се сложити са мишљу Роже Кајоа да је у савременом, секуларизованом свету једино рат „врхунски, тотални друштвени догађај“ на начин на који су у ранијим временима то биле светковине.

Упркос овом гледишту проишлом из ужаса двадесетог века, светковине у разним формама бујају у „друштву спектакла“. Оне и даље имају функцију да насиље држе на одстојању и да Ерос и Танатос уводе у мирну коегзистенцију. Таква коегзистенција обезбеђује одржање структуре склоне ентропији. У савременој култури, упркос мишљењима да је свето нестало, не само под налетом секуларизације него и профанизације живота, светковине запоседају огроман простор – од личних слава, преко државних, религијских, корпорацијских, спортских, друштвених, до медијске забаве целе планете – чува се статус кво, и насиље и незадовољство држе се у подношљивим границама.

С друге стране, данас је лиминално могуће препознати у појмовима *queer*, или хибридно који покушавају да објасне савремену културу. Напуштајући поље светог и могућег, улазећи у *mainstream* једног доба

5 A. Simon, *Les signes et les songes* (Paris: Seuil, 1986), 68.

у коме се руше структуре модерне под утицајем постмодернизма, глобализације и дигиталне револуције, лиминално губи своја „куративна својства“. Исто тако концепт киборга указује на нужност превазилажења хуманистичког концепта човека који, на основу своје специфичности, јесте друго у односу на природу и на технику. Киборг означава идеју новог човека у коме је спојено живо и мртво, тело и машина, дух и алгоритам. Развој вештачке интелигенције поставља, за сад, неразрешиво питање, када ће она заменити живо и да ли ће уопште бити могуће говорити о силама Ероса и Танатоса у будућности. Кад је реч о нашем добу чини се да лиминално није привремено, посредно, друго у односу на структуру, већ да је стално стање ствари, а сами појмови, принципи, или инстинкти Ероса и Танатоса доживљавају деконструкцију у оквиру тоталне демонтаже досадашњег света и знања, и уласка живота у поља виртуелне стварности где нас чека, за сада виртуелна, победа над смрћу.

Библиографија

- Bataille George, *La part maudite, Les oeuvres completes* (Paris: Les editions de minuit, 1970 [1933]).
- Bataj, Žorž, *Erotizam*, (Beograd: BIGZ, 1986 [1957]).
- Dirkem, Emil, *Elementarni oblici religijskog života*, ed. Karijatide (Beograd: Prosveta, 1982 [1912]).
- Đorđević, Jelena, *Političke svetkovine i rituali* (Beograd: Dosije/Signature, 1997).
- Eliade, Mirča, *Mit i zbilja* (Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske, 1970 [1963]).
- Idem, *Sveto i profano* (Vrnjačka Banja: Zamak kulture, 1980 [1965]).
- Frojd, Sigmund, *Totem i tabu*, ODSF, tom 4 (Novi Sad: Matica Srpska, 1970 [1913]).
- Girard, René, *The Violence and the Sacred* (Johns Hopkins University Press, 1977 [1972]).
- Sikeira, Karlos, „Ja maska, neko drugi“, *Kultura*, Nos. 73/74/75 (1986).
- Simon, Alfred, *Les signes et les songes* (Paris: Seuil, 1986).

Dušan Maljković,
Doktorand na Filozofskom fakultetu
Univerziteta u Beogradu

HOMOSEKSUALNOST, EROS I TANATOS: JEDNO ČITANJE „ČOVEČJEG SEKSUALNOG ŽIVOTA“

Dušan Maljković,
PhD student at the Faculty of Philosophy of the University of Belgrade

Homosexuality, Eros and Thanatos: A Reading of “The Sexual Life of Human Beings”

Abstract: During World War One, Freud delivered a lecture entitled “The Sexual Life of Human Beings”, in which he presented two of his most subversive discoveries. The first is that every form of sexuality is “perverse” because it is not exclusively focused on natural reproduction. The second is that childhood is marked by a very diverse experimental oasis of “polymorphously perverse” infantile erotism. In that way, homosexuality becomes a part of denaturalised instinctual sexuality made of the “natural” instinct of Eros, while Thanatos represents a constituent part of every subject regardless of its sexual orientation.

Keywords: homosexuality, Eros, death instinct, revolution, “perversion”, instinct

Apstrakt: Predavanje naslovljeno „Čovečji seksualni život“ Frojd drži u Beču tokom Prvog svetskog rata, predstavljajući dva svoja najsubverzivnija otkrića. Prvo, svaka seksualnost je „perverzna“ jer nije isključivo usmerena ka prirodnoj reprodukciji. Drugo, detinjstvo obeležava šarenolika eksperimentalna oaza „polimorfno perverzno“ infantilnog erotizma. Homoseksualnost tako postaje deo denaturalizovane nagonске seksualnosti obrazovane od „prirodnog“ instinkta Erosa, dok Tanatos predstavlja sastavni deo svakog subjekta bez obzira na seksualnu orijentaciju.

Ključne reči: homoseksualnost, Eros, nagon smrti, revolucija, „perverzija“, instinkt

*I doista dugo mora ponad bregova
poput teške oluje visiti onaj ko jednom
treba da upali svetlo budućnosti.
Fridrih Niče, Tako je govorio Zaratustra*

Uvod u razumevanje (homo)seksualnosti u psihoanalizi

Neka naslov dela *Uvod u psihoanalizu*¹ ne zavede na pogrešan put! Nije reč ni o kakvom sažetom izlaganju „nauke o ljudskoj duši“, već o predsta-

1 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu* (Novi Sad: Matica srpska, 1976).

vljanju celog spektra psihoanalitičke spekulacije, veoma dobro razvijene do akademskih godina 1915–16. i 1916–17. kada je Frojd držao prelegedna predavanja o psihoanalizi na Univerzitetu u Beču.² Otac ove „opasne metode“ – kako je Kronenberg naziva u istoimenom filmu iz 2011. godine, gde posebno ističe nameru osnivača psihoanalize da „donese kugu u Ameriku“ [!] – posredstvom tih predavanja daje njen širok i iscrpan pregled. Sigmund Frojd nalazi se u situaciji koju Kant opisuje kao javnu upotrebu uma u *novinskom članku o prosvetćenosti*³ i tako pokušava da obrazovanu publiku uputi u svom dvadesetom predavanju u ono što naziva „čovečjim seksualnim životom“.⁴ Analogija sa Kantom sastoji se u svojevršnom prevratu: ako je kritički poduhvat nemačkog prosvetiteljskog filozofa dominantno uperen ka religiji, čije se dogme u praktičnom životu zajednice vernika imaju poštovati – ali u teorijskom domenu moraju preispitati kako bi se izašlo iz „samoskrivljene maloletnosti čovečanstva“ – onda je Frojdov cilj da takav pristup primeni na seksualnost i izvede nas iz njenog široko raširenog „infantilnog“ poimanja i dovede do naučnog razumevanja Erosa:

Nešto što je složeno iz vođenja računa o suprotnosti polova, o pribavljanju zadovoljstva, o funkciji rasplodavanja i o karakteru nepristojnoga koje se ima kriti: to će biti dovoljno za sve praktične potrebe. Ali to više nije dovoljno u nauci.⁵

Stoga bečki analitičar započinje pokušajem da definiše seksualnost. Pri tome, nailazi na problem koji predstavlja njeno uobičajeno određenje kao genitalnog odnosa koji kao svoj cilj ima oplodnju odnosno, u krajnjoj liniji, biološku reprodukciju. Kako bi napravio otklon od toga, Frojd, već na početku, u seksualno polje uključuje *homoseksualnost* koja neposredno odstupa od teleologije razmnožavanja. Obeležavajući je „perverzijom“ u smislu od početne (zdravorazumske) norme, on će na početku ove transgresije moralnog, uvođenjem u nauku psihoanalize, stići do i dan-danas najkontroverznije teme dečije seksualnosti, označavajući upravo detinjstvo polimorfno perverznim, najeksperimentalnijim delom ljudskog sazrevanja. „Perverzija“ – da, pod znacima navoda – upravo dolazi iz prvih godina života, iz specifičnog „zadržavanja“ pojedinih seksualnih praksi iz najranijeg doba u zreloom dobu, kada se većina ljudi primiče „zreloj“, genitalnoj seksualnosti. Naglasak treba staviti na reč *primicanje* – ne postoji, naime, seksualnost koja ne bi minimalno odstupila od tog „ideala“, te Frojd insistira na tome da, između ostalog, istopolne seksualne težnje bivaju prisutne kod svih neurotičara, što se nadovezuje na ranije iznetu tezu u radu *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*⁶ o „izvornoj biseksualnosti“.

- 2 Psihoanaliza kao sistemsko mišljenje obrazuje se na samom početku 20. veka prelomnim, temeljnim Frojdovim radom objavljenim 1900. Srpski prevod: Sigmund Frojd, *Tumačenje snova*, Odabrana dela Sigmunda Frojda – ODSF, tom 6 i 7 (Novi Sad: Matica srpska, 1976).
- 3 Imanuel Kant, „Odgovor na pitanje: 'Šta je prosvetćenost?'“ u: *Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države*, Velika edicija ideja (Beograd: Časopis ideje, 1974), 43–48.
- 4 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Novi Sad: Matica srpska, 1976), 283–298.
- 5 *Ibid.*, 284.
- 6 Sigmund Frojd, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, ODSF, tom 4 (Novi Sad: Matica srpska, 1976).

Obraćajući se pred „finom“ bečkom publikom onako kako je uljudno bilo osloviti ih u to – i ne samo u to doba – služeći se frazom „gospode i gospodo“, možda signalizirajući na samom „otvaranju karata“ da mu se komunističko drugarstvo ne dopada, Frojdovo predavanje ipak možemo da pročitamo kao revolucionarno u domenu subverzije onoga što se podrazumeva pod sintagmom građanskog morala. Reč je manevru koga je Frojd u potpunosti svestan upravo uvođenjem homoseksualnosti, te „moralne pošasti“. Njegovo izlaganje se na tom tragu može shvatiti i kao dramski tekst ne samo zbog toga što je svaka situacija predavanja performativna u bitnom smislu, već zato što ono sledi i neke od postavki Aristotelove *Poetike*⁷ koja radnju tragedije smešta između podražavanja (*μίμησις*) i „pročišćenja“ (*καθάρσις*): Frojd će, u početku, nakon humornog ulaska u temu „perverzije“ – pitajući se retorički da li je porođaj nešto seksualno, duhovito dodajući da u svakom slučaju nije ništa nepristojno – oponašati užasnutost kompedijumom perverzih praksi što se nižu kao nakazni demoni – dok kaštiguju svetog Antonija – na slici Petera Brojgela Starijeg iz 1602. godine. Zatim će, u nastavku izlaganja, ovo dvostruko subvertovati, dovodeći nas do pročišćenja od ove inicijalne užasnutosti do prihvatanja „perverzije“ kao nečeg što je normalna pojava u polju seksualnosti. Prva subverzija dešava se neposredno nakon pomenutog navođenja:

Kakav stav da zauzmemo prema ovim neobičnim vrstama seksualnog zadovoljavanja? Sa ogorčenjem, sa izjavom svog ličnog negodovanja i uveravanjem da mi nemamo te požude, nećemo očevidno ništa učiniti. [...] Odbacivanje tih pojava, pod izgovorom da su to samo retkosti i čudnovatosti, moglo bi se i samo lako odbaciti. Naprotiv, u pitanju su vrlo česte, veoma rasprostranjene pojave.⁸

Druga subverzija sledi pri kraju izlaganja:

Znam da ste već odavno hteli da me prekinete, da mi doviknete: dosta tih užasa! Zar izbacivanje izmeta da bude izvor seksualnog zadovoljavanja, koje čak odojče iskorišćuje? Zar izmet dragocena supstanca, čmar neka vrsta polnog organa! [...] Ne gospodo! Vi ste samo zaboravili da sam ja hteo da vam iznesem činjenice infantilnog seksualnog života u vezi sa činjenicama seksualnih perverzija.⁹

Dakle, samo iznošenje istine o seksualnosti u javnost, imenovanje stvari takve kakve zaista jesu i istrajavanje na nauci kao posrednici ove istine koja ne proučava ekstese već opšte tendencije, koje perverzije jesu po svojoj prirodi, predstavlja čin koji temeljno raskida sa prethodnim stanjem: reč je dakle, o *naučnoj i moralnoj revoluciji*.

Revolucionarnost o kojoj govorim bila je prepoznata upravo iz krugova komunističkog pokreta u Rusiji, uprkos Frojdom otvorenom antikomuniz-

7 Aristotel *O pesničkoj umetnosti* (Beograd: Dereta, 2015).

8 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Novi Sad: Matica srpska, 1976), 286.

9 *Ibid*, 294.

mu i raskidom sa Vilhelmom Rajhom „jer je on bio član crvene partije“, gde je na inicijativu Trockog bio preveden, a mnoge njegove ideje bile korišćene u novom seksualnom obrazovanju u najranijem dobu postojanja Sovjetskog Saveza. Sa druge, prekoatlantske strane, tu dimenziju uviđa i Alfred Kinsi, nadahnut upravo ocem psihoanalize. Američki seksolog empirijski utemeljuje i verifikuje Frojdove nalaze o široko rasprostranjenosti homoseksualnosti u radu *Seksualno ponašanje muškaraca*¹⁰ iz 1948. godine – preko 50% muškaraca i 28% žena imalo je neku vrstu homoseksualnog odnosa bar jednom u toku života, dok je, u zaključku, seksualnost viđena kao kontinuum između dve krajnosti na skali od 1 do 6 – „čiste heteroseksualnosti“ (1) i „čiste homoseksualnosti“ (6), gde ovoj poslednjoj pripada oko 4% muškaraca (dok je još 6% bilo između 5 do 6, što ukupno čini danas široko prihvaćenu cifru od 10% homoseksualnih osoba u svetskoj populaciji).

Dvadeset godina kasnije, jedan mali, gotovo neprimetni „komentar“ Romana Polanskog u filmu *Rozmarina beba* iz 1968. godine govori o značaju koji je ovo istraživanje imalo u Americi na pokretanje seksualne revolucije koju je, bez sumnje, dobrim delom misaono inicirao Frojd. U jednom kadru, na svega nekoliko sekundi, u kućnoj biblioteci njujorškog bračnog para pod opsadom satanista, nalazi se i Kinsijeva knjiga! Setimo se da đavo, u jednoj jedinoj sceni u kojoj se pojavljuje, između sna i halucinacije, ima seksualni odnos s protagonistkinjom. Tako se Polanski suptilno podsmeva i dalje dominantom moralističkom pristupu erotici kao đavolskom zamešateljstvu, kao što takvo poimanje seksualnosti suprotstavlja, poput bečkog analitičara 1915. godine, onom naučnom koje jeste revolucionarno. Kinsi i Frojd nepovratno su promenili naše razumevanje seksualnosti u 20. veku i inicirali korenite društvene i političke promene kada je reč o odnosu koji imamo prema njoj.

Homoseksualnost kao sastavni deo opšte seksualnosti

Da ništa više nije uradio sem da je predavanje naslovljeno „Čovečiji seksualni život“ započeo izlaganjem o homoseksualnosti, to bi već bio dovoljno radikalan gest koji implicira – kao što ću objasniti u narednim redovima – da homoseksualnost, kako Badiju kaže, „nije ništa drugo nego jedna sastavnica generičke seksualnosti.“¹¹ Međutim, postavlja se pitanje zašto Frojd to radi, odnosno zašto bira baš homoseksualnost da bi započeo svoju analizu seksualnih raznovrsnosti mišljenih kao odstupanja od pretpostavljene reproduktivne svrhe, budući da i mnoge druge seksualne prakse nju ne ispunjavaju? Njegov tekst sugerise da je reč o „najmanjem“ odstupanju, jer „sad sleduje dug niz abnormalnosti čije se seksualno delanje sve više udaljuje od onoga što se jednom razumnom čoveku čini dostojno želje.“¹² Čini se da ipak nije samo to u

10 Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male* (Philadelphia: W. B. Saunders, 1948).

11 Alain Badiou, „Kriza seksualnosti“ u: *Stoljeće*, Izdanja Antibarbarus (Zagreb, 2008), 76.

12 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Beograd: Matica srpska, 1976), 284–285.

pitanju, već o jednom taktičkom oponiranju „univerzalnoj heteroseksualnosti“ uvođenjem onoga što se na prvi pogled vidi kao njen neposredni opozit. Time se najbolje urušava samorazumljivost reproduktivne teleologije seksualnosti i otvara mogućnost da se iznese lepeza seksualnih objekata i ciljeva koji od nje odstupaju. Takođe, Frojd insistira da su „perverzije“, kao što smo već rekli, prisutne u tolikoj meri da ne mogu da se smatraju pukim ekscesima, te naglašava da one nisu „znakovi degeneracije“, već da se univerzalno javljaju u raznim kulturama i istorijskim periodima, kako pokazuje Ivan Bloh. Otuda je homoseksualnost „sastavnica generičke seksualnosti“, jedna od njenih mogućih formativnih ishoda u „dominantnoj homoseksualnosti“.

S druge strane, ono revolucionarno u Frojdom tekstu nalazi se i u tome *kako* on razume homoseksualnost. Suprotstavljajući se ideji „trećeg pola“ koju krajem 19. veka zastupa Magnus Hiršfeld i njegov Naučni humanitarni komitet o tome da su tela homoseksualaca prelazna varijanta između dva bazična pola, „ženskog“ i „muškog“ – uvodeći tako, nažalost pogrešno, ideju *međupolnog stanja* koja tek poslednjih godina dobija adekvatnu naučnu obradu (pre svega zahvaljujući pokretu za prava interseks osoba) – osnivač psihoanalize tvrdi da je homoseksualna želja prisutna kod svih neurotičnih lica, te sugeriše da ona nije stvar fizičke konstitucije, već pre psihičke dispozicije. Navedena teza mogla bi se razumeti kao „patologizacija homoseksualnosti“ dovođenjem u vezu sa neurozom, ali je priroda ove Frojdove veze drugačija: ako je neurotično ponašanje bitno vezano sa nerealizacijom seksualnosti, jasno nam je da problem nastaje u nemogućnosti ostvarenja homoseksualne želje u društvenom sistemu koji je sankcioniše. U tom kontekstu, psihoanaliza predstavlja kritiku i odstupanje od dominantnog medicinskog i psihijatrijskog modela koji za seksualna odstupanja traži uzroke isključivo u pretpostavljeno prethodećim telesnim modifikacijama. Naprotiv, ova nauka insistira na tome da često postoji i drugačiji smer delovanja: psihičko stanje može menjati – tačnije, uvek-već menja – rad telesnih organa, kao što može i erotizovati različite telesne regije, spoljne i unutrašnje.

Da bismo ovo dodatno razjasnili, razmotrimo na kratko jednu od Frojdovih studija slučaja, popularno poznatu pod nazivom *Doktor Šreber*,¹³ na koji i referira u navedenom poglavlju *Uvoda u psihoanalizu*. U jedinoj analizi koju rekonstruktivno izvodi na osnovu dnevničkih zabeležaka i jednoj koja ulazi u oblast psihoze – jer doktor Šreber veruje da mu se ovo zbiva:

Sada sam potpuno svestan da poredak sveta, hteo to ja ili ne, imperativno zahteva uzimanje moje muškosti, i da mi iz razumnih razloga ne preostaje išta drugo nego da se pomirim sa mišlju svog pretvaranja u ženu. Dalja posledica uzimanja moje muškosti može biti samo oplodnja božjim zracima radi stvaranja nove vrste ljudi.¹⁴

13 Sigmund Frojd, *Paranoja i homoseksualnost* (Beograd: Čigoja štampa, 2003).

14 *Ibid*, 23.

Bečki analitičar nalazi da je njegovo stanje izazvano odbranom – kroz potiskivanje – od sopstvene homoerotske želje, ne tom željom po sebi. Njegova feminizacija izazvana je težnjom da postane sopstvena majka i tako bude objekat želje oca, što predstavlja kršenje dvostrukog tabua: *incestuoznog i homoseksualnog*. Upravo zato se seksualna želja za ocem izmešta u Boga, a istopolna težnja u sopstvenu feminiziranost, prihvatajući da je to nužnost za uspostavljanje poretka novog sveta čiji je Šreberov mesijanski zadatak da ga stvori. Takođe, homoseksualnost se u Frojddovom zaključku pojavljuje kao normalna faza u razvoju seksualnosti, očuvana i nadalje u „zrelom subjektu“, kroz uvek prisutni *autoerotizam i narcizam*.

Ostavljajući po strani koliko Frojd uspeva da se uhvati u koštac sa psihozom – setimo se da na jednom mestu i sam prepoznaje „monotoniju psihoanalitičkih zapažanja“ kada se suoče sa fantazmagorijskim svetom doktora Šrebera – i tako otvara za prostor kritiku koju mu upućuju Delez i Gatari u *Anti-Edipu*¹⁵ da ostaje u okvirima porodične geneze seksualnosti i izučavanja neuroze. On zadržava psihozu u domenu neizlečivog. Važna posledica ovakvog pristupa jeste depatologizacija „psihotičnog subjekta“, pokušaj da se njegovom „ludilu“ ponudi „objašnjenje“ zasnovano na analizi lične istorije i potcrta da je paranoična reakcija na homoseksualnost plod složene društvene situacije, a ne fiziološke degeneracije. Na tom tragu Frojda možemo čitati i kao prvog „velikog“ antipsihijatra.¹⁶

Nagon smrti i homoseksualnost

U nastavku citata koji smo ponudili u prethodnom odeljku Badiju kaže: „Nema ničeg prirodnog ili samorazumljivog u tome da je za nekog subjekta nositelj objekta želje drugi spol.“¹⁷ Zašto nema ničeg prirodnog? U radu *S one strane principa zadovoljstva*,¹⁸ Frojd izvodi nagon smrti (*Todestrieb*) kao opozit principu zadovoljstva (*Lustprinzip*) – dok potonji izlazi iz Erosa u širem značenju te reči, nešto kao kreativnu težnju života za (psiho)fizičkim razvojem, rastom i prokreacijom – a kasnije visokim kulturnim produktima proizvedenim kroz sublimaciju – dotle prvi predstavlja „tendenciju raspada“, težnju ka okončavanju života. Entropija, kao težnja fizičkog sistema da pređe u niže energetske stanje predstavlja i sudbinu svakog živog organizma, jer je to opšta tendencija anorganske materije od koje smo potekli i koja ograničava vremensko trajanje svakog pojedinačnog života. Drugim rečima, u svaku je-

15 Feliks Gatari, Žil Delez, *Anti-Edip. Kapitalizam i shizofrenija* (Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990).

16 Takođe, Frojd potpisuje i peticiju za ukidanje paragrafa 175 nemačkog krivičnog zakona kojim se kažnjavaju istopolni akti, zajedno s Tomasom Manom i Albertom Ajnštajnom, što ga čini jednim od prvih „aktivista“ pre pojave modernog lezbejskog i gej pokreta. To-liko o njegovim zaslugama po svim prethodno navedenim pitanjima.

17 Alain Badiou, „Kriza seksualnosti“ u: *Stoljeće*, 76.

18 Sigmund Frojd *S one strane principa zadovoljstva. Ja i Ono* (Novi Sad: Svetovi, 1994).

dinku ekosistema na Zemlji upisan je, po rođenju, i njen kraj, tako da je svrha života, njegov finalni uzrok odnosno cilj – upravo smrt.

Frojd na taj način, po sopstvenom priznanju, preuzima jednu od temeljnih postavki Šopenhauerove filozofije iznete u knjizi *Svet kao volja i predstava*.¹⁹ Na to se odvažuje iz dva razloga. Prvi je „pozadinski“ – kazaću to ova-ko trapavo, u nedostatku bolje formulacije – i predstavlja njegov narastajući pesimizam u vezi ljudske prirode, posebno s obzirom na Prvi svetski rat i razaranja koje je doneo. Frojda je deprimirala neverovatna količina agresije ispoljena u najgnusnijom zverstvima velikog evropskog vojnog konflikta i imao je potrebu da ponudi objašnjenje za taj fenomen. Drugi je „terapeutski“. Ako mi je dozvoljeno da tako kažem, u radu sa pacijentima, bečki analitičar primećuje prisilnu tendenciju ka ponavljanju, odigravanju istih događaja, nemogućnošću da se „krene dalje“ i prevaziđe ispoljeni simptom. Nagon smrti je upravo ova konzervaciona tendencija koja nas u krajnjoj liniji „vraća“ na početno stanje, a to je za svaki život u konačnici rastakanje u neorganskoj materiji ravnodušnog, besciljnog ekosistema planete.

S druge strane, početak – naš početak, ljudski početak – inherentno je snabdeven Erosom: na ovaj svet dolazimo s određenom količinom „sirove“ životne energije koju obnavljamo hraneći se, uživajući u seksualnim aktivnostima, telesno vežbajući itd. Možemo ovaj princip označiti, po mišljenju istoričara psihoanalize Arnolda Dejvidsona,²⁰ i kao *instinkt*, kako bismo ga pojmovno razdvojili od *nagona*. Prvi predstavlja upravo prirodni energetski potencijal koji dobijamo rađanjem, dok nagoni nastaju tek posledično, u interakciji sa okolinom, pre svega se proizvode „triangulacijom“ unutar porodičnog okvira, složenim interakcijama deteta između majke i/ili oca. Kako je seksualna energija samo *jedna komponenta* Erosa, ona se naknadno vezuje za svoj *objekat* i formira specifičan *cilj* i tako od nediferenciranog instinkta postaje jasno usmeren nagon.

U „Čovečjem seksualnom životu“ Frojd upravo navodi koliko raznovrsnih takvih tendencija poprima seksualna želja, a homoseksualnost, odnosno izbor objekta istog pola, predstavlja inverziju jedino ako pretpostavimo ono što Frojd upravo razgrađuje – da je instinkt života inherentno posednut genitalnim objektom i prokreativnim ciljem seksualnosti. U tome, po Arnoldu Dejvidsonu, leži relevantnost Frojdovog preloma, raskida sa prethodnom paradigmom mišljenja seksualnosti koja se implicitno podrazumevala. Na taj način, dekonstruisana je i „perverzija“, jer nema unapred zadate norme od koje bi seksualni objekat ili cilj odstupio. U vezi sa ovakvom koncepcijom nagona čini se, na prvi pogled, da nema nikakvih problema u pogledu upražnjavanja bilo kakvih seksualnih aktivnosti.

19 Artur Šopenhauer *Svet kao volja i predstava* (Beograd: Grafos, 1990).

20 Arnold Dejvidson, „Kako pristupiti istoriji psihoanalize: Čitanje Frojdove *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*“ u: *QT, časopis za kvir teoriju i kulturu*, Centar za kvir studije (2011), 52–86.

Međutim, dve stvari ograničavaju nesputanu praksu „perverzije“. Prvi je problem etičke granice i Frojd, za razliku verovatno najvećeg seksualnog libertinca Markiza de Sada i njegovih pozicija izloženih u *Filozofiji u budoaru*,²¹ s pravom ne dozvoljava ubistvo u kontekstu realizacije nekrofilnih tendencija.²² Drugi je problem društvenog prihvatanja „perverzije“ – jasno je da simptomi koje imamo kada pripadamo grupama ljudi koji odstupaju od heteroseksualne norme proizvodi moralno proskribovanje erotskih praksi koje iz takve orijentacije proizilaze. Frojd pokušava da objasni da se sa tim malo šta može učiniti: nagon je zalemljen za svoj objekat odnosno cilj i ne može se promeniti. To važi i za homoseksualnost te u *Pismu američkoj majci*, on dodatno precizira:

Moleći me za pomoć, Vi mislite, pretpostavljam, da li ja mogu poništiti homoseksualnost i učiniti da je zameni normalna heteroseksualnost. Odgovor glasi, opšte uzevši, da ne možemo obećati da se to može postići. U određenom broju slučajeva uspeli smo u razvoju uništenih začetaka heteroseksualnih tendencija koje su prisutne u svakom homoseksualcu, ali u većini slučajeva to više nije moguće.²³

Pored toga što u ovom citatu opet nalazimo pretpostavku o „izvornoj biseksualnosti“, primetimo i to da ona može vrlo dobro da se uklopi u širi pojam instinkta kao nečeg bez jasnog cilja (jer ne pretpostavlja pol) i da se vidi kao početna faza u razvoju Frojdovog mišljenja instinkta – ona može da se dovede i u vezu s manifestacijom polimorfne perverzije kod deteta. Još uvek nediferenciran instinkt sada se obrazuje kroz svu raznovrsnost seksualnog istraživanja deteta na sebi i van sebe i posredstvom takvih interakcija izgrađuje se složena seksualna orijentacija jedinstvena za svaku individuu.

Dečija seksualnost kao (polimorfno) „perverzna“ i pedofilija kao sasvim „neperverzna“

Posledice ovakvih nalaza – detaljno vidljive i u slučaju „Malog Hansa“²⁴ – vode preoblikovanju predstave o deci kao o aseksualnim anđelima, te se na prvi pogled mogu pročitati kao afirmacija pedofilije – za šta su i bili optuživani psihoanalitičari.²⁵ Mogli bismo reći: ako deca imaju seksualnog života, zašto ne bi opštili sa odraslim? Međutim, to je iz perspektive psihoanalize promašeno pitanje: dečija seksualnost predstavlja istovremeno *sponu i prelom* u odnosu na seksualnost „zrelih“. Nešto iz formativnog detinjstva prenosimo u

21 Markiz de Sad *Filozofija u budoaru* (Beograd: Rad, 1989).

22 Frojd se toga inicijalno užasava tokom predavanja, zadržavajući na početku izlaganja moralistički otklon, kao da je i sam još nespreman da uđe u naučni diskurs kome se kasnije, kao što je već rečeno, subverzivno prepušta.

23 Ernest Džons, *Život i delo Sigmunda Frojda* (Novi Sad: Matica Srpska, 1985), 368.

24 Sigmund Frojd, *Mali Hans* (Beograd: Čigoja štampa, 2003).

25 Ona se često, naročito u javnom diskursu, dovodi u vezu sa homoseksualnošću. Ovo će biti od značaja za dalji tok argumentacije.

odraslo doba, ali se ulaskom u pubertet seksualnost višestruko menja, od telesnog nivoa do „zrelosti“ shvaćene kao mogućnosti da odgovorno upotrebljavamo sopstvenu i tuđu seksualnost. Reč je, dakle, o tome da su seksualnost dece i odraslih generalno dva povezana, ali višestruko nekompatibilna diskursa.

Takođe, ideja „prljanja“ detinjstva koje više nije tako svetačko već daleko više ispunjeno seksualnim užitkom nosi antipedofilski karakter baš zato što razara popularnu predstavu na kojoj se delimično i temelji seksualna privlačnost dece kada je reč o pedofilskoj želji. Po ispovestima nekih od njih, upravo je nevinost ta koja ih privlači. Na internet forumu *Quora*, samoidentifikovani pedofil, katolik i psiholog Serđo Kortez kaže:

Privlače me deca ne zato što želim da im naškodim, već zato što ih volim. Ona imaju tu posebnu mekoću, krhku nežnost zbog koje izgledaju kao mali anđeli. Njihova ćosava tela su topla, a njihove nevine oči i dubina koju poseduju kao da gledaju u samo Nebo. Ona su čudesna, neukaljana, čista i slatka. Kako je moguće ne voleti ih?²⁶

Jasno je da je ovakva slika deteta lišena bilo kakvog upliva „polimorfne perversije“, kao i da je etički idealizovana: treba li podsećati da deca mogu biti i zla, sebična i okrutna – pardon, ne samo da mogu, već često jesu upravo takva (u nekim aspektima svog ponašanja, dakako)? Drugačiji, ovoj fantaziji suprotstavljen naučni diskurs može potencijalno dekonstruisati ovakvu želju, ukoliko je dovoljno rasprostranjen da „uđe u narod“, poput nekih drugih psihoanalitičkih koncepata – imena koji su postali opšte mesto, kao što je „nesvesno“, „neuroza“, „odbrambeni mehanizam“ itd.

Za razliku od dotadašnjih viđenja dece – onog Dekartovog gde je ono prelaz između psa i čoveka koje treba dresirati i Rusoovog sa kojim počinje „prosvetiteljski“ odnos prema deci – gde ona jesu čista i nevina u svom prirodnom stanju, ali ne manje vredna od odraslog i treba ih sa poštovanjem vaspitavati, dolazi Frojđov gest koji se kritički odnosi prema takvim predstavama. Kod njega najranije obrazovanje seksualnosti predstavlja ono što je formativno za subjekat, obeležavajući i njegovu misao – seksualnost je uvek prisutna kao nesvesni deo odnosno *druga scena* – koji konstituiše fenomene svesti, pa i mišljenje, ma koliko taj uticaj bio sublimiran.²⁷

Rusoova koncepcija stoji u vezi s onim što danas prepoznajemo kao široko raširenu percepciju dece – kako im dajemo sve više digniteta, sve više su izjednačena sa odraslim, tako da se nejednakost između odraslog i deteta postepeno gubi. Ovaj trend posebno je vidljiv u zaštiti dece od zlostavljanja u npr. skandinavskim zemljama, gde se često prijavljuje roditeljsko nasilje nad decom. Svakako ga treba podržati u delu praktičnog sprečavanja zlostavljanja, ali izjednačavanje dece i odraslih, pored toga što infantilizuje odraslog, čini

26 <https://www.quora.com/What-motivates-pedophiles-Why-are-they-sexually-attracted-to-children> (poslednji put pristupljeno 14. 12. 2019).

27 I sam autor ovog teksta to najbolje oseća baš u ovom trenutku – bez libidne investicije u pisanje ovog teksta, strasne i snažne, ne bih napisao ni jedan jedini red, a misao se ne bi – relativno tačna i povezana – slivala na ekran mog računara.

dete odraslijim, ne ume jasno da uspostavi distinkciju na kojoj Frojd insistira kada je reč o relaciji dečija seksualnost – seksualnost odraslih, a u tom „pre-ranom sazrevanju“ deteta potencijalno nudi paradigmatu koja može opravdati (seksualno) nasilje: nije li dete – ma gde bila starosna granica koju postavljamo – sada to koje ima prava da odlučuje o sopstvenim erotskim delatnostima, i nije li to sve vidljivije u rastućoj tendenciji snižavanja tzv. *age of consent*?

Smisao ove analize jeste da pokaže da se „osvetljavanjem predrasuda kojekao senke razgoni luča filozofije“ kako je De Sad voleo da kaže, ono što zdravorazumski izgleda kao promocija pedofilije zapravo predstavlja sredstvo za njenu dekonstrukciju, a ideologija mera sprečavanja nasilja koja se zasniva na čistoti i zrelosti deteta može „podzemnim tokovima“ omogućavati upravo ono protiv čega se deklarativno bori. Navedeno dobro pokazuje primer srpskog bračnog para u SAD kome su 2010. godine privremeno oduzeta deca na osnovu slika iz porodičnog albuma gde su ona bila naga u dobi između četiri i pet godina. Kako je tada izjavio Žarko Korać, pozivajući se na kulturne razlike koje dobrim delom konstituišu percepciju šta je seksualno uznemiravanje, nije bilo ni reči o pedofiliji, jer je to za „naše“, balkanske prostore uobičajeno.²⁸ Roditelji su na kraju oslobođeni optužbe, ali je šteta nesumnjivo načinjena i njima i deci – moralna panika koja se širi danas oko (dečije) seksualnosti i svuda vidi nasilje nesumnjivo je bila konstitutivna za ovaj događaj. Nama, novim viktorigancima, na grbu seksualnosti više ne stoji do grla zakopčana kraljica, ali je to svakako „ime“ – i sve ono što to ime reprezentuje – ime Donalda Trampa.

U kakvoj su vezi ova panika i Frojdova otkrića? Pedofil je, pre svega, esksternalizacija incestuozne želje koja neminovno kruži unutar porodice, figura u koju se projektivno upisuje incestuozna želja. Setimo se Edipovog odnosno Elektrinog kompleksa, ključne razvojne faze, želje koja poseda fazu dečije seksualnosti usmerenu na roditelje. Incest-tabu, kao univerzalno prisutan kulturni razdeobnik od prirodnog stanja, kako zaključuje Levi Stros u *Strukturnoj antropologiji*²⁹ pokušavajući da Frojdovom otkriću podari transkulturni smisao – pokazuje da preusmeravanje želje van porodičnog trougla jeste upravo ono što nas uvodi u kulturu jer internalizujemo ovu zabranu, te se tako, još jednom, naši nagoni dodatno *denaturalizuju*.

Takođe, njega krše ponajviše baš očevi nad sopstvenim kćerima, što pokazuju i istraživanja u Srbiji³⁰ – i to ne zato što su pedofili, već zato što su deca najmanje zaštićena i predstavljaju najlakše žrtve. „Majke ubojice i incestuozni očevi, koji su beskrajno više sudelovali u tome od pedofilskih ubojica,

28 https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=12&dd=20&nav_category=12&nav_id=480642 (poslednji put pristupljeno 13. 11. 2019).

29 Claude Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija* (Zagreb: Stvarnost, 1989).

30 „U periodu od septembra 2009. do septembra 2014, zabeleženo je u proseku sedam prijavljenih slučajeva seksualnog nasilja nad decom nedeljno, podaci su Incest trauma centra. U 100 odsto slučajeva počinitelj je bio detetu poznata osoba. U 78 odsto slučajeva počinitelj je bio član porodice, najčešće biološki otac. Devojčice su bile najčešće mete.“ <https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-50224335> (poslednji put pristupljeno 13. 11. 2019).

teško se mogu naći u na idiličnoj slici obitelji kojom želimo predstaviti nada-sve čudesan odnos roditelja-građana i njihovih anđeoskih mališana.³¹ Tako zaključujemo da je ime „pedofilije“ pogrešno, odnosno da se sinonimno koristi za seksualno nasilje nad decom, te da je stvarna pedofilija još jedna „sastavnica generičke seksualnosti“, još jedna mogućí ishod koji sami subjekti, nosioci ovakve želje ne biraju, već im se kao objekat, kao i svim drugima, nameće formiranjem izbora u nesvesnom. Naravno, sve seksualne prestupnike treba strogo kažnjavati, ali to opšte mesto oko koga postoji konsenzus zapravo ne rasvetljuje ništa, dok psihoanaliza nudi objašnjenje, kao i potencijalni izlaz.

Kako se u ovu priču na kraju upliće homoseksualnosti Tanatos, sa kojim smo počeli? Setimo se da je Frojd prvo odstupanje u „Čovečijem seksualnom životu“ od onoga što se uzima kao normativ, a stoji u vezu sa prokreacijom, naveo inverziju seksualnog instinkta ka istom polu. Sa druge strane života nalazi se smrt: ako se ta „jalovost“ povezuje sa homoseksualnošću – a to se čini bar od konstitutivnog pisma Biblije za judeohrišćansku civilizaciju što danas često koriste neki zvaničnici Srpske pravoslavne crkve kada nas podsećaju da se „svako drvo, koje ne rađa dobra ploda, seče i u vatru baca“³² – onda Frojdova intervencija, koja homoseksualce vidi kao one koji su „često – ne uvek – besprekorno obrazovani, intelektualno i etički visoko razvijeni“³³ te „mnoge veoma poštovane ličnosti starih i modernih vremena su bile homoseksualci, nekolicina najvećih su među njima (Platon, Mikelandelo, Leonardo da Vinči itd.)“³⁴ u stvari istopolnu želju sagledava kao najsublimalniji zamajac stvaralaštva koje proizvodi kulturnu nadgradnju, što po Badijuu dovodi do Frojdovog otkrića „onoga što je u strogom smislu kreativno u homoseksualnoj komponenti mišljenja.“³⁵ Dakle, „homoseksualnost“, najjednostavnije rečeno, nije smrt, nego večni život civilizacijskih dostignuća izdignut iznad repetitivnih ciklusa prirodnog sveta, fizičkog i biološkog.

Kako sam već rekao, imenu homoseksualca se pripisuje i pedofilija, jer je i ona smrt života u najranijem obliku, napad na tek rođeni život deteta. Frojdova ideja etičnosti homoseksualca i tu vezu uspešno dekonstruiše, jasno iznoseći incestuoznu želju kao ono koja obeležava relacije porodične trijangulacije. Njegova dodatna revolucionarna anticipacija da je istopolni Eros nezvan sa telesnim specifičnostima nastavlja se na drugu ideju koju nećemo detaljnije razrađivati. Samo ćemo je konstatovati. Frojd, u nastavku poslednjeg citata, dodaje da homoseksualci „naravno nisu nikakav ‘odbir’ čovečanstva, već kod njih ima u najmanju ruku isto toliko individua manje vrednosti“³⁶ što upućuje da on već tada izlazi iz dihotomije homo/heteroseksualno, što će

31 Alain Badiou, „Križa seksualnosti“ u: *Stoljeće*, 75.

32 Evandjelje po Mateju, 7:15–20 (prevod Emilijana Čarnića).

33 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Novi Sad: Matica srpska, 1976), 284.

34 Ernest Džons, *Život i delo Sigmunda Frojda* (Novi Sad: Matica srpska, 1985), 368.

35 Alain Badiou, „Križa seksualnosti“ u: *Stoljeće*, 72.

36 Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Novi Sad: Matica Srpska, 1976), 284.

se u decenijama koje nadolaze posebno tematizovati unutar teorije društvene konstrukcije počevši od kasnih šezdesetih godina i kvir teorije u nastanku, u razdoblju poznih osamdesetih godina prošlog veka.

Zaključak: seksualnost inicijalno dolazi od prirode, ali na kraju krajeva nije prirodna

Frojd je, dakle, samosvesni revolucionar kada je reč o građanskom moralu, figura koja je temeljno uzdrmla i nepovratno promenila naše shvatanje (homo)seksualnosti u 20. stoleću. Odgovoran u idejnom smislu za seksualnu revoluciju – ne *samo* on, naravno, ali *i* on – osnivač psihoanalize donosi otkrića u vezi s erotskim područjem koja izazivaju i u 21. veku najrazličitije otpore; pokušaje da se revidira izvorno Frojdovo otkriće npr. dečije seksualnosti i svih njenih manifestacija; redukciju nekih fenomena za koje bečki analitičar drži da nisu posredovani kulturom upravo na učinke određenih specifikuma civilizacije, a ne na relativno autonomnu sferu infantilne seksualnosti – kakva je višestruko osporavana „zavist zbog penisa“ koju takođe pominje u „Čovečijem seksualnom životu“ – čije samosvojne mehanizme otkriva upravo psihoanaliza. Kako god stajalo sa tim nesumnjivo spornim postavkama – a debata oko njih traje već preko jednog veka, posebno unutar feminizma i kritika koje on neretko opravdano upućuje Frojdu – za nas je najznačajnije da je Frojd *denaturalizovao seksualnost kao takvu*, otvarajući prostor da istopolni odnosi više ne budu gurani u područje abnormalnog ili isključivo vezanog za nagon smrti (raznopolni subjekti su takođe prožeti Tanatosom).

Na taj način Frojd je pokazao da Eros ne podrazumeva nikakav unapred zadati (prokreativni) cilj, već je on produkt složenih porodičnih uticaja na dete koje obrazuje jedinstvenu seksualnu celinu koja je uvek-već više od svodljivog na standardnu savremenu trihotomiju homo/bi/heteroseksualnost kroz čiju rešetku-prizmu danas dominantno vidimo naše erotske dispozicije.

Bibliografija:

- Aristotel *O pesničkoj umetnosti* (Beograd: Dereta, 2015).
- Badiou, Alain, „Križa seksualnosti“ u: *Stoljeće* (Zagreb: Antibarbarus), 2008, 69–80.
- Dejvidson, Arnold, „Kako pristupiti istoriji psihoanalize: Čitanje Frojdove *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*“ u: *QT, časopis za kvir teoriju i kulturu*, Centar za kvir studije (2011), 52–86.
- De Sad, Markiz, *Filozofija u budoaru* (Beograd: Rad, 1989).
- Džons, Ernest, *Život i delo Sigmunda Frojda* (Novi Sad: Matica Srpska, 1985).
- Frojd, Sigmund, *Tumačenje snova*, ODSF, knj. 6 i 7 (Novi Sad: Matica srpska, 1976 [1900]).
- Idem*, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, knj. 4 (Novi Sad: Matica srpska, 1976 [1905]).

- Idem, Mali Hans* (Beograd: Čigoja štampa, 2003 [1909]). U Standardnom izdanju: S. Freud,
- “Analysis of a Phobia in a Five-Year Old Boy” [1909], in SE, vol. 10, 1–149.
- Idem, Paranoja i homoseksualnost* (Beograd: Čigoja štampa, 2003 [1911]). U Standardnom izdanju: S. Freud, “Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)” [1911]. in SE, vol. 12, 1–81.
- Idem, Uvod u psihoanalizu*, ODSF, tom 2 (Novi Sad: Matica srpska, 1976 [1916–1917]).
- Idem, S one strane principa zadovoljstva, Ja i Ono* (Novi Sad: Svetovi, 1994 [1920 i 1923]).
- Gatari, Feliks, Žil Delez, *Anti-Edip. Kapitalizam i shizofrenija* (Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 1990).
- Kant, Imanuel, „Odgovor na pitanje: 'Šta je prosvetćenost?'“ u: *Um i sloboda – spisi iz filozofije istorije, prava i države* (Beograd: Časopis ideje, 1974), 43–48.
- Kinsey, Alfred C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, *Sexual Behavior in the Human Male* (Philadelphia: W B. Saunders 1948).
- Lévi-Strauss, Claude, *Strukturalna antropologija* (Zagreb: Stvarnost, 1989).
- Šopenhauer, Artur, *Svet kao volja i predstava* (Beograd: Grafos, 1990).

Slobodan G. Markovich,
Faculty of Political Science of
the University of Belgrade

THE DYSTOPIAN DECADE (1923–1932) AND ITS HERITAGE: RETHINKING ZAMYATIN, FREUD AND HUXLEY¹

Abstract: The nineteenth century is usually viewed as the century of progress and optimism for European powers and the United States. It was also the century when belief in God was severely shaken in the European intellectual mainstream. At the end of the century, the first signs of discontent appeared, and the first pessimistic views emerged. The horrors of the First World War led to what the author has termed “the dystopian decade (1923/24–1932)”, the period when three great dystopias were published: *We* by Yevgeny Zamyatin (1923/24), *Civilization and its Discontents* by Sigmund Freud (1930), and *Brave New World* by Aldous Huxley (1932). The first deprives man of freedom, the second of any prospects of being happy in civilization/culture, the third of creativeness, art and literature. In the first, man is just about to become a robot, in the second he is a sinner, in the third he is a programmed being. In the author’s view, all three anti-utopias have, in different ways, shown the antinomy of two notions that man so fervently wants to reconcile: happiness and freedom. The messages of the dystopian decade became topical again at the end of the 20th century when the contemporary man ran out of utopias.

Keywords: Zamyatin, Freud, Huxley, dystopia, anti-utopia

At the beginning of the 20th century in the Euro-Atlantic world there was a widely held opinion that mankind had embarked on a route of scientific, cultural and economic progress. Although many scientists and scholars still believed that man was an aggressive being with a “fighting instinct”,² there were only a few who held that the immediate future could bring about a European or a world war. The bourgeois Victorians of that age throughout Europe “preferred self-control to self-expression, even though they sought

1 In September 2016, a draft of this paper was presented at the Matica Srpska seminar “Contemporary Man and Contemporary World”, and then published in a shorter version in Serbian in 2016.

2 Georg Simmel believed that the fighting instinct was universal, while William James claimed in 1902: “Ancestral evolution has made us all potential warriors.” For more details see Peter Gay’s chapter “Alibis for Aggression” in Idem, *Schnitzler’s Century. The Making of Middle Class Culture* (New York and London: W. W. Norton and Co., 2002), 97–101.

and often found, legitimate channels for letting themselves go.”³ With the exception of the Balkans, Europe witnessed no war on its soil after the Franco-Prussian War of 1870–1871. This encouraged those who viewed the 19th century as the century of progress in their belief. It was firmly believed that the new century that followed after the American and French revolutions also produced a new, more humane, way of behaviour. In this sense, one could retrospectively describe the period between 1815 and 1914 as the period of utopianism in terms of belief in the progress of mankind. The closer one was to 1914, the more utopian the belief in human progress was.

Several decades later the American historian Sidney B. Fay remarked on the concept of progress: “The concept is logically meaningless. It ought perhaps therefore to be shunned by the historian. But it has an accepted popular usage and has profoundly influenced writers on social science.”⁴ Something had happened in the period between *fin de siècle* when the belief in general progress had prevailed and Fay’s conclusion from 1947, when it was already shaken. Contemporary historical events and processes had made the Euro-Atlantic man more cautious about the concept. What had happened was “the Age of Catastrophe,” as the British historian Eric Hobsbawm called it.⁵ A prolonged world war took place between 1914 and 1945. As a result, humanness was put into question to an extreme degree, and the legacies of humanism and Enlightenment were profoundly challenged.

The man of early modernity still lived in the age of faith that was accompanied by eschatological fears inherited from the late Middle Ages. The European mentality that had developed in the late Middle Ages simply continued in early modernity. Waves of fears and anxieties dominated the European mentality between the 13th and 18th centuries. They reached their peak between 1348 and 1660, in other words between the disastrous epidemics of the Black Death, which killed up to a third of the European population, and the waning of the wars between Catholics and Protestants. This was “the period of the greatest anxiety”, as Jean Delumeau termed it.⁶ While the eighteenth century liberated the European man from the yokes of mediaeval Christian pessimism and eschatological anxiety, the nineteenth century brought something rather new: doubts crept into the very foundations of the Christian faith, thereby causing a crisis in the orientation of many European intellectual streams.

In a very inspiring monologue of doubt, the Anglican priest Frederick Robertson as early as 1843 sensed “an awful hour”, a moment when the soul suspects previous props, “when it begins to feel the nothingness of many of

3 *Ibid.*, 101.

4 Sidney B. Fay, “The Idea of Progress”, *The American Historical Review*, Vol. 52, No. 2 (Jan., 1947), 231.

5 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991* (London: Abacus, 1995, 1st ed. 1994).

6 “Une séquence de plus grand angoisse”. Jean Delumeau, *La peur en Occident. XIV^e –XVIII^e siècles* (Paris: Fayard, 1978), 259.

the traditionary opinions”, once held with “implicit confidence.” In a passage anticipating Nietzsche’s concept of the death of God, Robertson echoes similar dilemmas of the Victorian mind facing the temptation: “when this life has lost its meaning, and seems shrivelled into a span; when the grave appears to be the end of all, human goodness nothing but a name, and the sky above this universe a dead expanse, black with the void from which God himself has disappeared.”⁷ Contrary to Nietzsche he finds a way to revive God in himself, but some Victorians could not achieve the same, and they rather became agnostics or even atheists.⁸

The philosopher who finally announced the death of God was Friedrich Nietzsche. In aphorism 125 of his *Gay Science*, entitled “Madman” (1882), he described the insane still in search of God, but confident that institutional faith was in deep crisis:

The insane man jumped into their midst and transfixed them with his glances. “Where is God gone?” he called out. “I mean to tell you! We have killed him,—you and I! We are all his murderers! But how have we done it? ...does not empty space breathe upon us? Has it not become colder? Does not night come on continually, darker and darker? Shall we not have to light lanterns in the morning? Do we not hear the noise of the grave-diggers who are burying God? ...God is dead! God remains dead! And we have killed him! ...It is further stated that the madman made his way into different churches on the same day, and there intoned his *Requiem aeternam deo*. When led out and called to account, he always gave the reply: “What are these churches now, if they are not the tombs and monuments of God?”⁹

Already shaken, the religious ethics of the European man was further undermined by the horrors of the Great War and endless deaths on all European fronts. From February to June 1916, close to six hundred thousand German and French troops were killed in the battle of Verdun. As A. J. P. Taylor aptly summarised it: “Verdun was the most senseless episode in a war not distinguished for sense anywhere.”¹⁰ There were moments in the Great War when in a single day 60,000 casualties were sustained.¹¹ The Western

7 *Life and Letters of Frederick W. Robertson*, vol. 1, 3rd ed. (London: Siph, Eldrer and Co., 1866), 112. Cf. Saul Friedländer, “Themes of Decline and End in Nineteenth-Century Western Imagination”, in: S. Friedländer, G. Hoffer, L. Marx and E. Skolnikoff (eds.), *Visions of Apocalypse. End or Rebirth?* (New York and London: Holms and Meier, 1985), 63.

8 Alec R. Vidler, *The Church in an Age of Revolution. 1789 to the present day* (London: Penguin Books, The Pelican History of the Church, 1974), 112.

9 Friedrich Nietzsche, *The Joyful Wisdom (“La Gaya Scienza”)*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*. The First Complete and Authorised English Translation, tr. Thomas Common, ed. Dr Oscar Levy, volume ten (New York: The Macmillan Company, 1924), 167–169.

10 A. J. P. Taylor, *The First World War. An Illustrated History* (Harmodsworth: Penguin Books, 1966), 123.

11 On July 1, 1916, during the Battle of the Somme the British Army sustained 60,000 casualties including 20,000 fatalities. It was “the heaviest loss ever suffered in a single day by a British army or by any army in the First World War.” A. J. P. Taylor, *op. cit.*, 136.

European man after the Great War was not only shaken in his belief in God, he had trouble believing in humanity as well.

Zamyatin's Dystopia

In the decade that followed after the Great War two dystopias were written based on completely opposite assumptions. One claimed that man could develop his rationality to the point of auto-negation (Zamyatin), while the other postulated that man was not dominantly rational and that irrationality could bring him to self-destruction (Freud). The third anti-utopia that followed was founded on the premises that rational scientific development had to be abandoned at some point for the sake of happiness (Huxley).

In 1920–21, in the wake of the great flux prompted by the Great War and revolutions connected with it, the Russian writer Yevgeny Ivanovich Zamyatin (Евгений Иванович Замятин, 1884–1937) wrote his novel *We* (*Мы*). He was a naval engineer, and his father was an Orthodox priest who thought catechism at a local school. Zamyatin had joined the Bolshevik fraction of social democrats even before the Russian Revolution of 1905.¹² Originally a supporter of the October Revolution, he soon opposed authoritarian tendencies of the new state, particularly in the field of its interference in artistic freedom.

If there was a single state in the world that readily embraced the idea of progress, it was the United States of America. The period between the 1890s and 1920s is remembered as “the Progressive Era”. One of the great names of the period is certainly that of Frederick Winslow Taylor (1856–1915). In his 1911 work entitled *The Principles of Modern Management* he laid the foundations of so-called “scientific management”. In the introduction to the book Taylor insists that there are “wastes of human effort” taking place daily. He regrets that there was still no “agitation for ‘greater national efficiency’”. He is very optimistic that there is a remedy for this inefficiency and that he has found it in the concept of scientific management, which as “true science” rests “upon clearly defined laws, rules, and principles, as a foundation.”¹³ At the end of the book Taylor promises that the adoption of scientific management “would readily in the future double the productivity of the average man engaged in industrial work.” More than that – it would eliminate “almost all causes for dispute and disagreement” between the employers and the workmen. Even the definition of what “a fair day’s work”¹⁴ is, will be a matter for scientific investigation. For Taylor scientific management is a panacea that would bring about completely new relations between workers and employers and would harmonise their relations to a previously inconceivable degree.

12 Mirra Ginsburg, “Introduction”, In Yevgeny Zamyatin, *We* (New York: Harper Voyager, 2012), vi–vii.

13 Frederick Winslow Taylor, *The Principles of Modern Management* (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1919 [1911]), 5–7.

14 *Ibid*, 142–143.

In his managerial Utopia the possibility of conflicts is reduced to a minimum, poverty is alleviated, and each worker is trained to his “highest state of efficiency.”¹⁵

Drawing on the Soviet experience, Zamyatin envisaged Taylorian ideas in their assumed climax in the distant future. He describes a state that has rejected organised religion and in its stead embraced principles of reason; a state that, by application of mathematics, has developed Taylorian assumptions to the point of perfection. His starting point is the mechanical civilisation of the United States combined with the experience of the Soviet one-party state. Therefore his book is an anti-utopia of modernisation, especially of its totalitarian wing.

Although inspired by the disquietude he witnessed daily in Soviet Russia, Zamyatin’s novel was conceptualized from the very beginning as a universal condemnation of politics that suppress creativity. He had the misfortune of not being able to publish his novel in Russia during his lifetime; the revolution he had initially embraced had turned against its critics in the ranks of writers and artists. He did manage to give a public reading of his book at a meeting of the All Russian Writers’ Union in 1923, but this only attracted inimical attention and provoked a series of condemnations.¹⁶ The first version of his book to appear in full was an English translation published in the United States in 1924. It was translated by the future American psychoanalyst and psychiatrist of Russian descent, Gregory Zilboorg (Григорий Зильбург, 1890–1959).¹⁷ In his foreword he was also critical of certain aspects of American culture. “The tragedy of the independent spirit under present conditions is pointed out in a unique way in *We*. The problem of the creative individual versus the mob is not merely a Russian problem. It is as apparent in a Ford factory as under a Bolshevik dictatorship.” Dealing with problems like this, in Zilboorg’s opinion, “seems offensive to anyone who prefers to be a member of a mob or to keep this or that part of humanity in the state of a mob.” For this reason *We* was not published in Soviet Russia, but Zilboorg warns that Zamyatin’s novel “will probably be disliked by those whose spiritual activities are reduced to the mechanical standards of a mechanical civilization which is devoid of original creative effort.”¹⁸

In two of his autobiographical notes published in Soviet Russia Yevgeny Zamyatin mentioned that he was the author of the novel *We*.¹⁹ The publication of his novel in 1924 in the United States in English produced no conse-

15 *Ibid*, 143.

16 *Ibid*, xiii.

17 Eugene Zamiatin, *We* (New York: Dutton, 1924).

18 Gregory Zilboorg, “Foreword”, in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xv.

19 He wrote autobiographical notes in 1922, 1924 and 1929. In 1922 he called *We* “my most serious work”. In 1929 he states: “I wrote the novel *We*, which appeared in English in 1925, and later in translations into other languages; the novel has not yet been published in Russian.” E. Zamyatin, *Soviet Heretic*, ed. Mirra Ginsburg (Evanston: Northwestern University Press, 1992, 1st ed. 1970), 4, 14.

quences. However, when in 1927 *We* appeared in an émigré journal, *Volya Rossii* (Воля России), issued in Prague and later in Paris, censors got upset and Zamyatin faced persecution in the Soviet Union. It was clear to him as early as 1924 that censorship would not allow the publication of his novel in the first communist country. The Soviet Writers' Unions (Федерация объединений советских писателей) and the All Russian Writers' Union (Всероссийский союз писателей) discussed the publication of this work in emigration and condemned Zamyatin. The Leningrad branch of the All Russian Writers' Union was divided in September 1929, but also condemned Zamyatin despite some dissent. After that he resigned his membership in the All Russian Writers' Union.²⁰

In his autobiographical note from 1924 Zamyatin wrote down: "Thus far, I have been in solitary confinement only twice, in 1905–6 and in 1922; both times on Shpalernaya and both times, by a strange coincidence, in the same gallery. I have been exiled three times, in 1906, in 1911, and in 1922."²¹ He had obviously been and remained a heretic, both for Tsarist and for Bolshevik Russia. In his text *On Literature, Revolution, Entropy, and other Matters* from 1923 Zamyatin described the fate of heretic writers in Soviet Russia: "Babeuf was justly beheaded in 1797; he leaped into 1797 across 150 years. It is just to chop off the head of a heretical literature which challenges dogma; this literature is harmful." He also warns that heretical literature "is more useful than useful literature, for it is antientropic, it is a means of combating calcification, sclerosis, crust, moss, quiescence. It is utopian, absurd – like Babeuf in 1797. It is right 150 years later."²²

Yevgeny Zamyatin managed to escape the anti-utopia that he had himself anticipated in his novel. This was facilitated by the unexpected generosity of the Soviet dictator, to whom he sent a letter in June 1931, and who permitted him to emigrate to the West after Maxim Gorky had made an intervention in his favour. In his letter to Stalin he described his position in the Soviet Union and the way the Soviet literary establishment had treated him. "Just as the Christians created the devil as a convenient personification of all evil, so the critics have transformed me into the devil of Soviet literature. Spitting at the devil is regarded as a good deed, and everyone spat to the best of his ability."²³ He ends the letter to the Soviet dictator emphasising his hopeless position in the Soviet Union and states that his reason for leaving has been "the death sentence that has been pronounced upon me as a writer here at home."²⁴

20 Yevgeny Zamyatin, "Letter of Resignation from the Writer's Union (1929)", in *Idem, Soviet Heretic*, ed. Mirra Ginsburg (Evanston: Northwestern University Press, 1992, 1st ed. 1970), 301–304.

21 Yevgeny Zamyatin, "Autobiography (1924)", in *Idem, Soviet Heretic*, 6.

22 Yevgeny Zamyatin, "On Literature, Revolution, Entropy, and Other Matters (1923)", in *Idem, Soviet Heretic*, 109.

23 Yevgeny Zamyatin, "Letter to Stalin (1931)", in *Idem, Soviet Heretic*, 306. Cf. Marc Slonim, "Preface", in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xxii.

24 Yevgeny Zamyatin, "Letter to Stalin (1931)", in *Idem, Soviet Heretic*, 309.

The novel *We* rethinks logical consequences when rational principles and mathematical formulae are applied to state organisation. In his dystopia humans live outside of nature, in a city made of glass separated by the Green Wall from the world of nature. The inhabitants of this dystopian polis have no traditional personal names. Instead they are designated by a combination of letters and numbers. The One State plans their days and manages their happiness, and the name of the hero of the novel is D – 503. He writes a confession about the time when he was ill, and he was ill because a soul appeared in him. The novel is divided into 40 entries, each representing a confession by D – 503. He records what he sees and thinks, or “to be more exact, what we think (precisely so-we, and let this *We* be the title of my record).”²⁵

The plot takes place one thousand years after the One State (Единое Государство)²⁶ had succeeded in conquering the entire world, following the Two Hundred Years’ War in which the city defeated “the primitive peasants” who harboured religious prejudice. The State is headed by the Benefactor. The One State was to a large degree created as an antipode to the Ancients, those who believed in a senseless God or gods; those who had been incapable of applying mathematics to everyday life and unable to organise every second in the life of its inhabitants following rational principles and using exact plans. All the books of the Ancients are banned, only the *Railway Guide* is still read as the “greatest literary monument to have come down to us from ancient days.”²⁷ The One State succeeded in eliminating hunger, but it also subjugated “the other ruler of the world” – love, and reduced it to “mathematical order”.²⁸ But the One State was not able to find “an absolute, precise solution to the problem of happiness.”²⁹

D – 503 is seemingly a perfect inhabitant of this state. He is a mathematician building the Integral – a spaceship that will spread mathematical principles of this polis around the Universe. If there are still any beings “living in the primitive conditions of freedom”, the Integral will subjugate them “to the beneficent yoke of reason.”³⁰ Still, the perfect rationality of D – 503 has its seamy side. He falls in love and his whole world falls apart in just several days. In the One State *Lex Sexualis* has regulated sexual affairs for 300 years. It is based on the following principle: “Each number has a right to any other

25 Yevgeny Zamyatin, *We*, tr. Mirra Ginsburg (New York: Harper Voyager, 2012), 1st entry, 2.

26 Zilboorg translated “Единое Государство” as “the United State”. Eugene Zamiatin, *We*, tr. Gregory Zilboorg (New York: E. P. Dutton, 1959). Mirra Ginburg opted rather for “the One State”, and that seems more appropriate.

27 Yevgeny Zamyatin, *We*, 3rd entry, 12. Zamyatin’s novel also appeared in another English translation by Mirra Ginsburg (1972). The full edition of *We* was printed in Russian only in 1952 and published in New York. Евгений Замятин, *Мы*, (Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952). In the Soviet Union it appeared no sooner than 1988. Quotes are taken from Ginsburg’s translation.

28 Yevgeny Zamyatin, *We*, 5th entry, 21.

29 Yevgeny Zamyatin, *We*, 3rd entry, 12.

30 Yevgeny Zamyatin, *We*, 1st entry, 1.

number, as to a sexual commodity.” The state calculates the sexual hormones of each inhabitant, and they are then provided with “an appropriate Table of sexual days.”³¹ In such a state and with such plans there is no space for romantic love, yet that is exactly what happens to D – 503. Every inhabitant has two hours every day called “the Personal Hours” stipulated by the “Table of Hours.” The Table makes inhabitants precise and exact: “at the same second, we come out for our walk, go to the auditorium, go the hall for Taylor exercises, fall asleep...”³²

Originally an organised and well-mannered inhabitant, D – 503 becomes a sceptic and a man who has dreams. In his usual incarnation D – 503 held the opinions expected from loyal inhabitants of the One State. “The only means of ridding man of crime is ridding him of freedom”, was one of his normal lines of thinking. The first sign that something is out of order is that the engineer of the Integral begins having dreams and in the One State that is considered a sign of mental illness. While he was an orderly citizen, he had the usual perceptions cherished in the One State: “The ancients knew that God – their greatest, bored sceptic – was there. We know that there is only a crystal-blue, naked, indecent nothing.”³³ In his dreaming phase he observes something else: “Now I no longer live in our clear, rational world; I live in the ancient nightmare world, the world of square roots minus one.”³⁴ Finally a doctor tells him that he has contracted an illness that has reached epidemical proportions, his soul appeared!³⁵

He finds out soon that there is a mutiny against the One State, and he becomes ambivalent. He would still like to be loyal to reason and the One State, but he is at the same time attracted to a woman whom he falls in love with, a woman named I – 330. He realises that she is one of the leaders of the mutiny, which proves capable of shaking the very foundations of the (anti) utopian state of reason. The rebels break the Wall, and the organised world of the One State begins to fall apart. But, the State strikes back. Through the only gazette that it issues, the State reports that the State Science has located the centre of imagination in men and also discovered a way to cure men from imagination by triple-X-ray cautery. The proclamation ends with the following words: “You are perfect. You are machinelike. The road to one hundred per cent happiness is free. Hurry, then, everyone – old and young – hurry to submit to the Great Operation.”³⁶ In the end, D – 503 submits to the requests of the One State and goes to the Guardians, who dispatch him to the X-ray operation that makes him devoid of any emotion.

31 Yevgeny Zamyatin, *We*, 5th entry, 21–22.

32 *Ibid*, 3rd entry, 12.

33 *Ibid*, 11th entry, 59.

34 *Ibid*, *We*, 14th entry, 77.

35 *Ibid*, 16th entry, 89.

36 *Ibid*, 31st entry, 180.

The novel ends in uncertainty. The One State may or may not survive. If it survived, it would be able to have any one of its inhabitants, anyone of its numbers, undergo the surgical operation in order to prevent any new epidemics of emotions and the appearance of souls that could lead to a mutiny against it. Another possibility also remains open: that the revolution from the outside might win. The now lobotomised D – 503 gives his last statement in the dystopian city from the symbolic barricades of reason. He states: “And I hope that we shall conquer. More than that – I am certain we shall conquer. Because Reason must prevail.” („И я надеюсь – мы победим. Больше: я уверен – мы победим. Потому что разум должен победить”)³⁷ In this way dystopia reaches its climax at the very end. The highest point of reason leads to a man without a soul, a man on whom the One State has performed a surgical operation in order to destroy even the slightest possibility of him developing emotions, dreams, imagination and a soul. The man who has undergone a kind of lobotomy is the man who fully believes in reason!

Some of the questions addressed by Zamyatin had already been posed by Dostoevsky. The story of the Grand Inquisitor certainly influenced the author of the novel *We*. As D. Richards puts it, he faces “the same problems as Dostoyevsky: the merits of freedom and its compatibility with happiness, and the clash of reason and unreason.”³⁸ In the 36th entry D – 503 is brought to the Benefactor, who is revealed to be a machine. He is actually Zamyatin’s version of the Grand Inquisitor. The Benefactor states that the One State promises its citizens paradise on earth and that it has already given them the promise. “Remember: those in paradise no longer know desires, no longer know pity or love. There are only the blessed, with their imaginations excised (this is the only reason why they are blessed) – angels, obedient slaves of God...”³⁹

While the nineteenth century faced the dilemma on whether there was God, Zamyatin expressed this dilemma in a secularized idiom. The heroine of freedom in this novel I – 330 declares infinity. While D – 503 is of the opinion that the revolution conducted by the One State was the last, I – 330 turns his attention to the fact that there is no finite number, and in the same way as there is no finite number, equally there is no final revolution. “Then how can there be a final revolution? There is no final one. Revolutions are infinite. The final one is for children: children are frightened by infinity, and it’s important that children sleep peacefully at night...”⁴⁰ On the other hand, a scientist from his neighbourhood tells D – 503 of his great discovery: “there is no infinity. If the universe were infinite, then the mean density of matter in it should equal zero. And since it is not zero – we know that! – it means

37 *Ibid*, 40th entry, 232. Евгений Замятин, *Мы*, запись 40-я. Internet edition available at: http://az.lib.ru/z/zamyatin_e_i/text_0050.shtml (retrieved in March 2017).

38 D. Richards, “Four Utopias”, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 40, No. 94 (Dec., 1961), 221. Cf. D. J. Richards, *Zamyatin* (London: Bowes and Bowes, 1962), 54–55.

39 Yevgeny Zamyatin, *We*, 36th entry, 214.

40 *Ibid*, 30th entry, 174.

that the universe is finite... You understand: everything is finite, everything is simple, everything is calculable. And then we shall conquer philosophically – do you understand?”⁴¹ But, it is exactly when infinity emerges that one faces the limits of rational considerations, and therefore D- 503 desperately asks: “out there, where your finite universe ends! What is out there, beyond it?”⁴²

When he wrote his dystopia Zamyatin certainly did not have in mind only Soviet Russia. However, the leaders and censors of the USSR unmistakably recognised themselves and their own practices in this novel, and therefore it remained unpublished in this state almost until its very disappearance. His dystopia was materialised in the practices of the Soviet state.

Freud's civilization/culture as an anti-utopia

While Zamyatin focused his attention on what could happen if the path of the rational and rationalised man devoid of emotions and imagination continued, Sigmund Freud (1856–1939) defined man as an instinctual being who, by entering culture, had to repress his basis, his instincts. Already in his most famous book *Interpretation of Dreams* (1899), the work that brings the contemporary man into the disquietude of the 20th century, he defined humans as beings of unfulfilled desires. After the Great War, in *Beyond the Pleasure Principle* (1920) he assesses that “the aim of all life is death”,⁴³ that in humans concomitantly with the life instinct (Eros) there is another drive that operates with equal force – the death instinct. In this way, he repeats something that had seemed quite obvious to the early Christians and many other subscribers to the concept of *contemptus mundi*. Max Schur argued that Freud had formulated the concept of the death instinct “not only because of his basic adherence to dualistic formulations, but because conceptualizing the wish to die in biological terms enabled him to deal better with his own fear of death.”⁴⁴

In 1927 Freud wrote his second pessimistic manifesto *The Future of an Illusion*. In it he revealed his concept of religion that owed much to Feuerbach's critique. For Freud religious teachings are “neurotic relicts”, and religion is “the universal obsessional neurosis of humanity.”⁴⁵ Therefore it is illusion and illness at the same time. From this one can only conclude that as long as there are many religious believers among humans, humanity will remain in the state of “obsessional neurosis”. Translated into terms of the second half

41 *Ibid*, 39th entry, 230.

42 *Ibid*.

43 S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle* [1920], *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, further SE, tr. James Strachey in collaboration with Anna Freud (London: Vintage, 2001), vol. 18, 38.

44 Max Schur, *Freud: Living and Dying* (New York: International Universities Press, 1972), 344, 373.

45 S. Freud, *The Future of an Illusion*, SE, vol. 21, 43, 44.

of the 20th century, one would have to add the so-called “secular religions” to the list, and would find “obsessional neurosis” as an illness accompanying totalitarian politics as well.

Freud himself wrote a dystopia in which he offered his vision of the direction and aim of human culture/civilisation. He began writing this book in the summer of 1929. The book was published at the end of the same year, although 1930 appears on its cover page. The first suggested title was *Das Unglück in der Kultur* (Misfortune in Culture), but the noun *Unglück* was later replaced by *Unbehagen* (malaise or discomfort), and it was finally published as *Das Unbehagen in der Kultur*.⁴⁶ Freud made no conceptual distinction between culture and civilisation and therefore in the English translation, in which this work was mostly read in the following decades, it appeared as *Civilization and its Discontents*.⁴⁷ The work is focused on the conflict between instinctual demands and cultural restrictions.

In the second chapter Freud points out that the question of the purpose of human life has been raised on countless occasions, yet it has never “received a satisfactory answer and perhaps does not admit of one.” Unable to establish the purpose of life, he focuses on a more modest question dealing with what men “demand of life and wish to achieve in it?” His answer is that they “strive after happiness; they want to become happy and to remain so.”⁴⁸ This suggests that the purpose of life stems from the pleasure principle. Yet, this principle “is at loggerheads with the whole world... There is no possibility at all of its being carried through; all the regulations of the universe run counter to it.”⁴⁹ He finds that man “cannot tolerate the amount of frustration which society imposes on him in the service of its cultural ideals.” In his opinion present-day man “does not feel happy in his Godlike character.”⁵⁰ In the fifth chapter Freud focuses on a truth that “people are so ready to disavow”. It is:

that men are not gentle creatures who want to be loved, and who at the most can defend themselves if they are attacked; they are, on the contrary, creatures among whose instinctual endowments is to be reckoned a powerful share of aggressiveness. As a result, their neighbour is for them not only a potential helper or sexual object, but also someone who tempts them to satisfy their aggressiveness on him...

Like Hobbes before him Freud is ready to repeat *Homo homini lupus*, and to ask “who, in the face of all his experience of life and of history, will have the courage to dispute this assertion?...” He reminds everyone of the atrocities committed in history by the Huns, the Mongols, or by “pious Crusaders”. He

46 Sigm. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930).

47 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. Joan Riviere (London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1930), *Ibid* (New York: Cape and Smith, 1930).

48 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, SE, vol. 21, 75.

49 *Ibid*, 76.

50 *Ibid*, 92.

also does not fail to mention the horrors of the Great War, and concludes that “anyone who calls these things to mind will have to bow humbly before the truth of this view.”⁵¹

In Freud’s opinion, in civilized society “instinctual passions are stronger than reasonable interests”, and society is “perpetually threatened by disintegration.” As a consequence culture/civilization must do everything in its power “to set limits to man’s aggressive instincts.” The commandment “thou shalt love thy neighbour as thyself”, which Jesus Christ called the greatest of all commandments,⁵² is for Freud “really justified by the fact that nothing else runs so strongly counter to the original nature of man.”⁵³

He ridicules the idea advocated by communist ideology that man is essentially good and it was only the institution of private property that corrupted his nature. He describes the psychological premises of communism as illusion. A possible abolishment of private property would yield more negative than positive results. First of all, aggressiveness is older than private property. And even without property sexual relations would remain a key question that is “bound to become the source of the strongest dislike and the most violent hostility among men who in other respects are on an equal footing.”⁵⁴ In Zamyatin’s *One State* sexual relations are regulated mathematically. The quantity of sexual relations of numbers follows the quantity of hormones in their blood. When children are born they belong to the state. Freud also mentioned the possibility of introducing complete freedom of sexual life. Even if that happened, in his opinion, one could expect “this indestructible feature of human nature [he means aggression and violent hostility among men] will follow it there.”⁵⁵ He was aware of the reality of the Soviet Union, where aggression survived and was periodically directed against different undesired groups. Biding together a group of people in love is possible as long as there are other people against whom they can manifest their aggressiveness. Very close communities are engaged in constant feuds. He called this phenomenon “narcissism of minor differences.”⁵⁶ At the end, in a famous sentence, he anticipated Soviet purges: “One only wonders, with concern, what the Soviets will do after they have wiped out their bourgeois.”⁵⁷

In the sixth chapter he discusses one of his most controversial concepts: the death instinct. He acknowledges that it “met with resistance even in analytic circles.”⁵⁸ Where is the source of this rejection? He explains it in the fol-

51 *Ibid*, 111–112.

52 Mark, 12:31.

53 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, SE, vol. 21, 112.

54 *Ibid*, 113–114.

55 *Ibid*, 114.

56 *Ibid*.

57 *Ibid*, 115.

58 *Ibid*, 119. Freud acknowledges that he originally used the views dealing with the death instinct only tentatively, “but in the course of time they have gained such a hold upon me

lowing way: “For ‘little children do not like’ when there is talk of their inborn human inclination to ‘badness’, to aggressiveness and destructiveness, and so to cruelty as well.”⁵⁹ He comments ironically that God created them “in the image of their own perfection,”⁶⁰ and is compelled to summarise his position “that the inclination to aggression is an original, self-subsisting instinctual disposition in man, and I return to my view that it constitutes the greatest impediment to civilization.”⁶¹

Since aggression is an impediment to civilization, how does the latter defend itself? An individual’s aggressiveness is introjected, it is internalised and it splits a part of the ego “which sets itself over against the rest of the ego as super-ego.” This new element takes the form of “consciousness” and implements “against the ego the same harsh aggressiveness that the ego would have liked to satisfy upon other, extraneous individuals.”⁶² The ego is now subjected to the harsh super-ego and in the common language that is called “sense of guilt”. Through this feeling the ego is tormented by the super-ego and the ego feels sinful.⁶³ One of many Freudian paradoxes emerges at this point. The more moral a man is the more powerful is the tyranny of the super-ego over him. It reaches its climax in saints “who reproach themselves with the worst sinfulness.”⁶⁴

Civilisation brings humans to unite “in a closely-knit group”, and it can do that “through an ever-increasing reinforcement of the sense of guilt.”⁶⁵ Hence, guilt is the fundamental problem of civilisation/culture and “the price we pay for our advance in civilization is a loss of happiness through heightening of the sense of guilt.”⁶⁶ In this way man faces a paradox: both defence from aggression and displaying aggression makes man unhappy or in Freud’s words: “What a potent obstacle to civilization aggressiveness must be, if the defence against it can cause as much unhappiness as aggressiveness itself!”⁶⁷ Freud’s man of civilisation is unhappy. Zamyatin also sees the pre-utopian man of his age as unhappy. An acquaintance of D – 503, poet R-13 mentions a legend that the ancients had in Paradise. There was a choice before Adam and Eve: happiness without freedom, or freedom without happiness.

that I can no longer think in any other way.” *Ibid.*

59 *Ibid.*, 120. ‘Denn die Kindlein, Sie hören es nicht gerne’ [“little children do not like”] is a quotation from a poem by Goethe. *Ibid.*, 120, f. 2.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, 122. „Für alles Weitere stelle ich mich also auf den Standpunkt, daß die Aggressionseigung eine ursprüngliche, selbständige Triebanlage des Menschen ist und komme darauf zurück, daß die Kultur ihr stärkstes Hindernis in ihr findet.“ Sigm. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930), 96–97.

62 *Ibid.*, 123.

63 *Ibid.*, 125.

64 *Ibid.*, 126.

65 *Ibid.*, 133.

66 *Ibid.*, 134.

67 *Ibid.*, 143.

“Those idiots chose freedom”, and then “for ages afterward they longed for the chains.”⁶⁸ It’s only in the One State that happiness was retrieved.

Freud’s dystopia does not reflect his ideas on the future state of mankind. It is a description not a forecast. It reflects the human past, as he saw it, in civilisation/culture, and it diagnoses contemporary humankind. In his formula civilisation equals unhappiness. For this reason the core of his dystopia is the civilized man. In this work, Freud’s man is not the man of Enlightenment anymore with huge prospects awaiting him. His man is framed and limited by his instincts, confined by his character, the formation of which he could not have influenced, inhibited by the dynamic structure of personality in which the rational part – the *ego* – represents a small fraction and plays roles written by others.

As with Christian pessimists one faces the same gloomy human description in Freud’s work. What is anti-utopian in both cases is *conditio humana*. As Norman O. Brown put it: “In the new Freudian perspective, the essence of society is repression of the individual, and the essence of the individual is repression of himself.”⁶⁹ Therefore, culture, like religion, is a neurosis. Since all human civilisation/culture stems from the primal parricide and the Oedipus complex, this is not a surprising conclusion from Freud. In other words, he replaced St. Augustine’s pessimism, which viewed the destiny of an overwhelming part of humanity within the concept of *massa damanata*, with his own modernised form that could be called *massa neurotica*.

From this follows that the most civilized man is the least happy man. It is not only that civilization/culture impedes human happiness, it is even worse than that. Further development of it makes humans increasingly unhappy. Based on his field research conducted in Australia and New Guinea, and under the impression of *Civilization and its Discontents*, a leading psychoanalytic anthropologist, Géza Roheim, was prompted to write:

Every day we (humanity) are worse and worse. Culture does not involve happiness; people are happier in the Trobriand Islands or Central Australia than in the Middle Ages. Therefore psychoanalysis can cry its *delenda est tua Carthago* against the excessive tension in civilization. But we need have no fear. The pleasure in the discomfort of civilization, and in the holding of forepleasure tension at a constant level, is so great that we can never win this battle. Hence our courage. For otherwise we should be really more, or less, than human.⁷⁰

Not to be more and not to be less than human is to accept *conditio humana* for both Freud and Roheim. To accept – that means to accept unhappiness as the fundamental human condition. Freud himself had no doubts that his findings from *Civilization and its Discontents* left little space for any hope. In

68 Yevgeny Zamyatin, *We*, Eleventh entry, 61.

69 Norman O. Brown, *The Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History* (London: Sphere Books Ltd., 1970), 16.

70 Géza Roheim, *The Riddle of the Sphinx, or Human Origins* (London: The International Psychoanalytic Library, Hogarth Press, 1934), 236.

February 1939, writing to him disturbed by the rise of Nazi Germany, Arnold Zweig remarks that only Freud's book "explains what we are experiencing: civilisation's discontents are now coming to the surface. The peoples of the West are avenging themselves for centuries of repression."⁷¹ Twenty days later he added: "For I have discovered, and derived a certain consolation from the discovery, that the explanation of the pile of ruins on which we and the dictators now live like rats, is to be found in your work – in your *Civilisation and its Discontents*."⁷² Freud replied in March: "I cannot imagine what 'consoling explanations' you have discovered in my *Civilisation and its Discontents*."⁷³ Freud concluded quite honestly in the last year of his life that the findings of his work on civilisation/culture leave no consolation for humanity. Nine years earlier he had replied in similar manner to Pfister:

The question is not what belief is more pleasing or more comfortable or more advantageous to life, but of what may approximate more closely to the puzzling reality that lies outside us. The death instinct is not a requirement of my life; it seems to me to be only an inevitable assumption on both biological and psychological grounds. The rest follows from that. Thus to me my pessimism seems a conclusion, while the optimism of my opponents seems an *a priori* assumption. I might also say that I have concluded a marriage of reason with my gloomy theories, while others live with theirs in a love-match...

At the end of this letter to Pfister he defined his position regarding reason. Contrary to Zamyatin who had fears that having faith in reason would ultimately limit human freedom, Freud found that there was too little reason in man, and that his lack of reason could lead man to total destruction. An old empiricist, a follower of Enlightenment, a humanist and a political liberal, he fully retreated before facts that he himself had collected, and with some resignation wrote to Pfister:

I personally have a vast respect for mind, but has nature? Mind is only a little bit of nature, the rest of which seems to be able to get along very well without it. Will it really allow itself to be influenced to any great extent by regard for mind?

Enviably he who can feel more confident about that than I.⁷⁴

With this work Freud's overall pessimism reached its peak. Freud closed the first edition of this book with the following sentence: "And now it is to be expected that the other of the two 'Heavenly Powers', eternal Eros, will

71 Arnold Zweig to Sigmund Freud, Mt. Carmel, House Moses, February 6, 1939, in *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, 175.

72 Arnold Zweig to Sigmund Freud, Mt. Carmel, February 27, 1939, *Ibid*, 176.

73 Sigmund Freud to Arnold Zweig, London, March 3, 1939, *Ibid*, 178.

74 Freud to Dr Pfister, Vienna, 07.02.1930, in Heinrich Meng and Ernst L. Freud (eds.), *Psycho-Analysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister*, The International Psychoanalytic Library, book No. 59 (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1963), 132–134.

make an effort to assert himself in the struggle with his equally immortal adversary.” In the 1931 edition he added another sentence: “But who can foresee with what success and with what result?”⁷⁵ Touching upon the additional sentence, his doctor and biographer, Max Schur, posed a dilemma. “One wonders what Freud would have added after Hiroshima?”⁷⁶

Huxley’s anti-rational and anti-progressive Planning

It was already Zilboorg, Zamyatin’s translator, who noticed that *We* refers equally to Soviet Russia and to a Ford factory. Another writer also had factories owned by Henry Ford (1863–1947) in mind when he was composing his dystopia. In 1932 Aldous Huxley (1894–1963) wrote his anti-utopian novel *Brave New World*. In it he depicts humanity living in a society that has abandoned rational foundations, but has kept planning. Rational foundations would request an endless progress of science. Huxley describes a society that has found a balance between human nature filled with passions and technological development. The latter had to be halted so as not to obstruct the achieved balance and stability.

The members of this society enjoy their youth throughout their lifetime which is programmed to last 60 years. Inhabitants of the New World do not have biological parents. They are created through Bokanovsky’s Process which is “one of the major instruments of social stability.”⁷⁷ A single “bokanovskified egg” on average brings 72 persons of one of the five unformed series or castes named after the letters of the Greek alphabet: alpha, beta, gamma, delta or epsilon. The alpha caste is the cleverest, while epsilon deals with the simplest jobs. Every caste is brought up in such a way to make its members more than satisfied for belonging precisely to that caste and they are also programmed to have animosity to others. Children are brought up by State Conditioning Centres, and stability is provided through sleep-teaching called hypnopaedia, “the greatest moralizing and socializing force of all time.”⁷⁸ A child’s mind is conditioned by the endless repeating of the same sentences while the child is asleep. Each caste learns different sets of sentences and accepts them as postulates. There is also a special procedure called death conditioning. It frees the members of this society of the fear of death. It begins at the age of eighteen months when kids spend some time at Hospitals for the Dying where the best toys are kept. As a result: “They learn to take dying as matter of course.”⁷⁹ Education is essentially based on the neo-Pavlovian conditioning of reflexes.

75 S. Freud, *The Civilization and its Discontents*, SE, vol. 21, 145.

76 Max Schur, *Freud: Living and Dying*, 421.

77 Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Vintage, 2004 [1932]), 5.

78 *Ibid*, 23.

79 *Ibid*, 137.

The plot of the novel takes place in A. F. (*Anno Fordi*) 632, since the years are counted by the Ford era. The World State has emerged, and Ford's Day celebrations take place. There are Community Sings, and Solidarity Services.⁸⁰ The past is banned, museums are closed, and all books published before A.F. 150 are prohibited. This state has an important new invention, a new drug called *soma*. It has "all the advantages of Christianity and alcohol; none of their defects."⁸¹ *Soma* provides absence from reality whenever one needs it, and its use enables stability. It is precisely stability that is considered the highest social aim of the World State. To maintain stability, controllers prevent further progress. Science is under control because its findings could endanger the high level of stability that has been achieved through many efforts.

One of the main characters in the book, Bernard Marx, decides to visit one of the rare reservations that have survived – the pueblo of Malpais. It hosts savages as the remnants of the pre-Fordian era. For the society of the 26th century AD, or 7th century AF, people with feelings and biological parents have become a kind of safari. In one such reservation Bernard meets a young man named John who speaks exotic English and introduces himself as "a most unhappy gentleman". His mother Linda is from civilization. She got pregnant, was lost and stayed in the reservation, and the father of her child is "for the Other Place".⁸² Having a baby is so shameful in the World State that she had not dared go back to civilization. She rather stayed with the local Indians, but was deeply unhappy without *soma*. Her son had only a single link with civilization, a dusty old book of the Complete Works of William Shakespeare. He learned long passages from it. Bernard realizes that his director is John's father. In an act of vengeance against him, he takes John and Linda back to civilization. Bernard and John soon become attractions in the World State. Everyone wants to meet "the savage".

"The savage" finally meets one of the ten controllers of the World State, "His fordship", a "Resident World Controller for Western Europe", Mustapha Mond. John is rather surprised that the world that he just entered is not the same as in Shakespeare's *Othello*. Mond replies: "you can't make tragedies without social instability", and he offers a description of the World State:

The world's stable now. People are happy; they get what they want, and they never want what they can't get. They're well off; they're safe; they're never ill; they are not afraid of death; they're blissfully ignorant of passion and old age; they're plagued with no mothers or fathers; they've got no wives, or children, or lovers to feel strongly about; they're so conditioned that they practically can't help behaving as they ought to behave. And if anything should go wrong, there's *soma*.⁸³

80 *Ibid*, 45.

81 *Ibid*, 46.

82 *Ibid*, 99.

83 *Ibid*, 193–194.

Mond clarifies that in his opinion God quite probably exists, but that in his time God “manifests himself as an absence; as though he weren’t there at all.” John holds Mond responsible for this, but the Controller retorts that it is “the fault of civilization”. The reason for this is that “God isn’t compatible with machinery and scientific medicine and universal happiness. You must make your choice. Our civilization has chosen machinery and medicine and happiness.”⁸⁴ After he has heard the principles of the World State, “the savage” John replies that he wants God, poetry, real danger, freedom, goodness and sin. “You’re claiming the right to be unhappy”, was Mond’s reply.⁸⁵ When he returned from the meeting with Mond, John had to explain why he looked ill and whether he had eaten something that did not agree with him. “I ate civilization. It poisoned me, I was defiled...,” exclaimed the young man.⁸⁶

Essentially Huxley depicted three phases in the development of man: barbarity as its past, the age of Shakespeare and Ford as its present and the era of the World State as its future. In *Totem and Taboo* (1913) Freud proclaimed civilization to be a result of the primal murder of the primal father of the horde, and he later reduced religion to an “obsessional neurosis of humanity”. Finally he added that in civilization man cannot be happy (1929/30). Huxley strongly agrees with him and therefore offers a new happy man devoid of religion, art and literature in his state of future. George Orwell summed up the question of the human nature in *Brave New World*: “In Huxley’s book the problem of ‘human nature’ is in a sense solved, because it assumed that by pre-natal treatment, drugs and hypnotic suggestion the human organism can be specialised in any way that is desired.”⁸⁷

New man has a drug available to everyone. Happiness of the man of the New World has been achieved by depriving him of critical insight into reality and into anything that could lead him to be ambivalent. For this reason art and religion have been abandoned. Linda in the meantime is overwhelmed by the possibility of using *soma* after so many years of deprivation. She increases her dozes daily and ends up in the Hospital for the Dying. John only manages to witness her last moments. The savage John who ate civilization ends up in hermitage in an old and abandoned lighthouse. He came there “to escape further contamination by the filth of civilized life.” He becomes a flagellant and is tormented by a sense of guilt. Someone spots him and he becomes a media attraction in the World State. In the end he commits suicide. In Freud’s terminology, he did not escape from civilization. On the contrary: by his last act he reaches the final phase of civilization/culture seen as a constant repression of drives. The repressed instinctual man, overpowered by his sense of guilt, reaches the supreme predicament of civilization/culture – the predicament of

84 *Ibid.*, 206–207.

85 *Ibid.*, 211–212

86 *Ibid.*, 213.

87 George Orwell, *Tribune*, January 4, 1946. Republished in: Donald Watt (ed.), *Aldous Huxley. A critical heritage* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975), 333.

suicide. The World State continues to exist, and the only sincere admirer of Shakespeare in it appropriately ends his life as most of Shakespeare's characters – tragically.

Although *Brave New World* was subsequently regarded as a condemnation of totalitarian movements of the 20th century, it originally emerged not only as reaction to them but also as a response to Anglo-American problems. Huxley got the idea to write this satire after he visited the United States in 1926. He personally shared the concerns of some of his contemporaries about an imminent American global domination. For this reason this novel may be read as a reply to “the widespread fear of Americanisation which had been present in Europe since the mid-nineteenth century”, but it “offers much more than straightforward travesty.”⁸⁸ One should not neglect the context of political crisis in Britain in 1931.⁸⁹ This work may be regarded and read “as the projection of the totalitarian dangers inherent in the corporate state, as it can be taken as a satire on the American bogey.” It may even be seen as the author's support for “scientific planning.”⁹⁰ One of the main characters in the novel, Mustapha Mond, was based on Sir Alfred Mond (1868–1930), the first director of Imperial Chemical Industries Ltd. Scientific planning, described by Huxley in the novel, may therefore be taken to be a way to escape the world of uncertainty of the early 1930s and to arrive instead to the world of certainty of the World State. It is at the same time a satire and a proposal, an anti-utopia and a plan.

The work had a mixed reception. Herbert George Wells angrily remarked in a letter that Huxley had “no right to betray the future as he did in that book”, and Wyndham Lewis assessed it as “an unforgivable offence to Progress.”⁹¹ In her review of the book for *The Daily Telegraph* Rebecca West points out similarities of Bolshevik and Behaviourist movements with the picture of the world provided in Huxley's book, and notices “that this is true even of the least pleasing details.”⁹² She summarizes her view of the novel as follows: “Equally a denunciation of Capitalism and Communism so far as they discourage man from thinking freely, it is a declaration that art is a progressive revelation of the universe to man, and that those who interfere with it leave men to die miserably in the night of ignorance.”⁹³

Bertrand Russell's work *The Scientific Outlook* was published a year earlier and may have served as an inspiration to Huxley. Russell published a review of Huxley's novel in the *New Leader*. At the beginning of it he noticed:

88 David Bradshaw, “Aldous Huxley (1894 – 1936)”, in Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Vintage 2004), xxi.

89 *Ibid.*

90 David Bradshaw, “Introduction”, in Aldous Huxley, *op. cit.*, xii.

91 Donald Watt, “Introduction”, in *Idem* (ed.), *Aldous Huxley. A critical heritage*, 16.

92 Rebecca West, *The Daily Telegraph*, February 3, 1932, 7. Reprinted in Donald Watt (ed.), *op. cit.*, 198.

93 *Ibid.*, 202.

“In the happy days of Queen Victoria men used to write Utopias to suggest the likelihood of even greater happiness in the future. In the unhappy days in which it is our lot to live, Utopias are written in order to make us still more unhappy.”⁹⁴

Although Zamyatin’s novel was written in 1920/21, it was publicly read in Russia in 1923 only, and was published in English in 1924. In this way in the period 1923/24–1932, three powerful dystopias appeared: Zamyatin’s, Freud’s and Huxley’s. The first deprives man of freedom, the second of any prospects of being happy in civilization/culture, the third of creativeness, art and literature. In the first man is just about to become a robot, in the second he is a sinner, in the third he is a programmed being.

The end of history and a new anti-utopia

Freudian theory is a product of the age of Enlightenment and Freud himself was strongly influenced by rationalism. In his worldview there was no possibility for God or for the transcendental. Therefore, his understanding of life’s aim is even more tenebrous than the Christian version. For St. Augustine mankind was *massa damnata* – a multitude of the damned who will not have eternal life. Mankind seen by Freud is *massa neurotica* – the mass of neurotics who are broken under the influence of the repression of culture/civilisation and who are therefore unhappy. The choice detected by Freud is rather unfavourable for humans: the ill man who is a masochist and who marches towards his self-destruction, or the sane instinctual and aggressive man who, under the given conditions of technology, marches towards his all-encompassing destruction: in other words, the choice is between a self-destroyer or an all-destroyer. The world can be destroyed by both sadism and masochism. It can also be saved by balancing between the two opposites, but even Freud was not certain if future would bring the victory of Eros or Thanatos. Zamyatin’s One State is a product of the Two Hundred Years’ War. Huxley world is a result of the devastating Nine Years’ War. Freud’s world is a spectacle of civilisation that in front of his own eyes oscillates between suicide and all-destruction. It is the result of the First World War, and an announcement of the imminent Second World War.

Experience of the Great War undermined hopes in human progress; records of the Second World War brought both despair and readiness to define universal values. The first half of the twentieth century is one of the most brutal periods in the history of Europe. As László F. Földényi put it: “The twentieth century was only the most developed century of European history, registering itself as the peak of unsurpassable progress; it was simultaneously

94 Bertrand Russell, *New Leader*, March 11, 1932, 9. Reprinted in Donald Watt (ed.), *op. cit.*, 210.

undoubtedly European history's most horrific and brutal century."⁹⁵ At the same time the century witnessed great technological advancement. For the first time science reached a level that allowed humans to destroy the totality of human life on earth. This century was above all an era of human power to destroy the visible world. This prompted a new fear, not from a vengeful God, or from nature, but from humanity itself. A disappointed Freud concluded *Homo homini lupus*, and in that way he repeated what Hobbes mentioned and what Schopenhauer accepted. The death instinct as Freud defined it could destroy either external visible civilisation, or it could be internally directed and could destroy man himself. 20th-century pessimism has the same dualism. The world could be destroyed externally by apocalypse in the form of diseases, pollution of nature or a thermonuclear catastrophe. But mankind could be destroyed by the human inner world: by the nothingness in us, the sense that the world has no meaning, by general despair, a sense of futility and aimlessness.

During the course of the nineteenth century, in vast areas of Western mainstream culture, humanity ceased to believe in God and the devil and belief in science emerged instead.⁹⁶ By this act many humans stopped believing in the demonic within humans. God descended to Earth and incarnated himself in the idea of progress. Political history of the twentieth century challenged this belief in progress and demonstrated radical evil in its full content. Jeffrey B. Russell agrees that there is evil in every human, but doubts that "adding together even large number of individual evils" could explain Auschwitz. In his opinion: "Evil on this scale seems to be qualitatively as well as quantitatively different. It is no longer a personal evil, but a transpersonal evil, arising perhaps from a collective consciousness."⁹⁷ What could one do with this kind of Satan in a culture of despair increasingly present in the Western world, the type of culture in which the "ruler of this world" is at home?

The spectacle of Zamyatin's dystopia and the spectacle of human instinctual determinism in Freud's theory both leave an impression of anti-utopian pictures. Happiness induced by narcotics or based on abandoning rational scientific progress is the type of happiness that leaves no room for Shakespeare, God or arts, and that is exactly the kind of happiness that Huxley prophesises. In the foreword to another dystopia, Orwell's *1984*, Erich Fromm concludes: "The negative utopias express the mood of powerlessness and hopelessness of

95 László F. Földényi, *Dostoyevski reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears* (New Haven and London: Yale University Press, 2020), 73.

96 Perhaps this happened in Europe even slightly earlier, by the end of the 18th century. "God and the devil died more or less at the same time – at some point toward the end of the eighteenth century". To put it more precisely, they both "took their leave of their traditional metaphysical theatre." *Ibid*, 71.

97 Jeffrey B. Russell, *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History* (London: Thames and Hudson, 1989), 275. J. B. Russel, who wrote history of the Devil in the form of a tetralogy, offered an even more alarming possibility: "Or, possibly, it is truly transcendent, an entity beyond as well as within the human mind." *Ibid*.

modern man just as the early utopias expressed the mood of self-confidence and hope of post-medieval man.”⁹⁸ All three authors, Zamyatin, Huxley and Orwell, believe in mankind, but Fromm speaks for all of them when he remarks that it is possible to destroy man’s humanity: “with means and techniques which are common knowledge today.”⁹⁹

At the end of the 20th century we have witnessed the emergence of the idea about the inevitable triumph of liberalism, the end of history, but this optimism turned out to have been short-lived. Therefore, the three previous centuries could be described as a series of falls of utopias. Krishan Kumar, in his well-known text on utopia today, warns that utopian ideas had lost much of their persuasiveness by the end of the 20th century. A “debased millenarianism” has emerged, a view that “sees an end without a new beginning.” There is a lack of faith in the possibility of significant improvement of the conditions of mankind. As Kumar sees it, utopia was on the defensive between the beginning of the First and the end of Second World War, but also afterwards. In Kumar’s selection the authors who contributed to this line are: Yevgeny Zamyatin, Nicholas Berdyaev, Aldous Huxley, Arthur Koestler, George Orwell, Karl Popper and Leszek Kolakowski. As the greatest utopia of Enlightenment, socialism “has apparently been a spectacular failure.”¹⁰⁰ Contemporary man has run out of utopias by the end of the 20th century. Kumar sees a serious problem in this because “utopia is not mainly about providing detailed blueprints for social reconstruction. Its concerns with ends is about making us think about possible worlds. It is about inventing and imagining world for our contemplation and delight. It opens up our minds to the possibilities of the human condition.”¹⁰¹

The Age of Enlightenment proved capable of severely challenging Western institutional religious beliefs; the 20th century disputed the idea of progress and universal categories. The period following the Second World War began with a great universal plan. In 1948, the Universal Declaration of Human Rights was adopted by the United Nations. The idea behind it was that the declaration would be valid and applicable to every *homo sapiens* throughout the globe. By the end of the same century, social sciences in the West had challenged any essentialism, and consequently it could mean the universality of human rights as well.

Certain scientific findings had the same effect: there are no eternal categories any more. Decade by decade humans learned that stars were not eternal, that Earth would eventually come to its natural end. Finally, even the Universe lost its essential quality. It would also disappear as well. The great

98 Erich Fromm, “Afterword” to George Orwell, *1984* (New York: The New American Library of World Literature, 1961), 259.

99 *Ibid*, 261.

100 Krishan Kumar, “Apocalypse, Millennium and Utopia Today”, in Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995), 215–216.

101 *Ibid*, 219.

dilemma that Zamyatin's D – 503 wanted to solve has lost meaning. For Stephen Hawking, as well as for many other contemporary theoretical physicists, the destiny of the universe depends on the amount of matter in it. If the amount is above critical level the gravitational attraction will stop the galaxies flying apart. At some point the end of the Universe will come as “the big crunch in which all matter will be sucked back into a vast cataclysmic gravity well.” There is also the opposite possibility of the amount of matter falling below critical level. In this case there would be nothing to stop galaxies from flying apart. The Universe would get increasingly emptier and colder. In that case, the last act of apocalypse is the following: “The long cold whimper in which everything runs down and the last stars flicker out.”¹⁰² In both cases everything visible would disappear. From the two apocalyptic spectacles one could only draw the conclusion that the Universe, whether finite or infinite, has no inherent meaning since in both of its two possible final scenarios it comes unstoppably to its own annihilation.

Jeffrey B. Russell criticised what he termed “academic conventional wisdom”. That wisdom “holds that only things that can be quantified really exist; that the universe had no inherent meaning or purpose”, and that, after all, there cannot be such a thing as evil “precisely because there is no such thing as deliberate, free choice.” As he noted, “if there is no inherent meaning in the cosmos, then absolutely nothing can be absolute good and evil, and everything is relative according to personal view.”¹⁰³ On the other hand, it was precisely relativism that opened up possibilities for new personal freedoms in the Western part of humanity. To further improve the human condition, a balance between relativism and universalism may be equally important as the balance between Eros and Thanatos.

Man believing in some type of general principle appears to be the only force that could oppose a growing pessimism in Western world of our *fin de siècle* and the possible emergence of a post-truth age. This man was severely shaken by Nietzsche, and was made senseless by the late Freud who defined him as a neurotic. His diagnosis was not incorrect, but it has remained an open question what his neurotic man is supposed to do. Freud gave no clear instruction for how mankind could overcome its own neurotic poverty and was satisfied with merely describing it. In his dystopia Zamyatin left a utopian hope in the end – revolution that is endless. For Huxley everything that the man of the old civilisation, the savage John, could do was to self-flagellate and ultimately commit a suicide. Huxley may have not been fully aware of how much he agreed with Freud the pessimist, whose man of civilisation/culture who repressed himself was the supreme masochist. All three analysed

102 Stephen Hawking, *The Universe in a Nutshell* (London and New York: Bantam Press, 2001), 95–96.

103 Jeffrey B. Russell, “The Reality of Radical Evil”, in Predrag Cicovacki (ed.), *Destined for Evil? The Twentieth-Century Responses* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005), 81–82, 85.

anti-utopians clearly stated that mankind could face total disappearance, if by mankind one understands men of humanism and Enlightenment, and not robotised and technologically modified creatures. None of them could dream about artificial intelligence and other technological challenges facing humanity in the first half of the 21st century.

In Zamyatin's view the rational may totally overcome man's humanness and may reduce him to a robot; for Freud, on the contrary, it is the instinctual that could ultimately destroy the entire visible world. In Huxley's novel only members of the alfa caste are still able to reach certain aspects of humanity, but even its members can do it in extraordinary cases only. Herman Hesse observed that in Huxley's Utopian novel only two men were not wholly machines. Only two of them "still have remnants of humanity, of soul, of personality, of dream and passion."¹⁰⁴

Zamyatin announced the emergence of the totalitarian state and its lack of concern for any individual need. Freud described the misfortune that civilisation/culture had already created as well as those that it could eventually create; and Huxley challenged the very notion of progress. If at the beginning of the 20th century many Americans and Europeans seemed to believe that progress had no limits, it was Huxley who set the limits. In order not to be the Freud's neurotic man, Huxley's anti-utopian man had to repudiate freedom in two ways: freedom to constantly progress and freedom to choose between happiness and unhappiness.

Both Zamyatin's and Huxley's dystopias resulted from anticipated prolonged wars. In Zamyatin's version after the Two-Hundred Year War only 0.2% of the world population survives.¹⁰⁵ Freud was a rare admirer of humanism who thought that wars were almost eradicable for humans. In September of 1939, in the last month of his life, he was to endure a year-long agony produced by metastasis of his jaw cancer. Dr. Schur informed him that the Second World War had just begun and asked the confident pacifist: "Do you believe that this is the last war?", to which Freud replied "My last war."¹⁰⁶ This was one of the last great sentences of Freud's, his final anti-utopian message to mankind. War is too congruent with human nature that even the new destructive world war could not be seen as the last that humankind would wage.

The anti-utopian decade (1923–1932) ended with the beginning of modern barbarity in the 1930s: the Nazis came to power and Stalin undertook the gravest purges. In the One State Zamyatin described Gas Bell as a "scientific" method of dealing with enemies. It soon materialised as the gas chamber. Freud announced a series of wars in which mankind might become involved and diagnosed the problem of human aggression that would be very difficult

104 Herman Hesse, *Die Neue Rundschau*, May 1933, supplement, p. 2. Reprinted in Donald Watt (ed.), *op. cit.*, 221.

105 Евгений Замятин, *Мы*, запись 5-я.

106 M. Schur, *Freud: Living and Dying*, 527.

to overcome. Both defence from aggression and aggression itself bring misfortune to man. Huxley reconceptualised the problem of progress. Its permanent advancement brings a series of misfortunes. Its halt could make man happy, but the price that accompanies it is all too high. All three have, in different ways, shown the antinomy of two notions that man so fervently wants to reconcile: happiness and freedom. For Zamyatin and Huxley the two notions do not go hand in hand at all. For Freud man of culture/civilisation can under no circumstances be happy. Man would anyway want to have them both and simultaneously at his disposal, but to paraphrase Freud, modern man who is Godlike cannot achieve this, “all the regulations of the universe run counter to it... One feels inclined to say that the intention that man should be ‘happy’ is not included in the plan of ‘Creation.’”¹⁰⁷

Bibliography

- Bradshaw, David, “Aldous Huxley (1894 – 1936)”, in Aldous Huxley, *Brave New World* (London: Vintage 2004), pp. v-xv.
- Brown, Norman O., *The Life against Death. The Psychoanalytical Meaning of History* (London: Sphere Books Ltd., 1970).
- Delumeau, Jean, *La peur en Occident. XIV^e – XVIII^e siècles* (Paris: Fayard, 1978).
- Fay, Sidney B., “The Idea of Progress”, *The American Historical Review*, Vol. 52, No. 2 (Jan., 1947), 231–246.
- Földényi, László F., *Dostoyevski reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears* (New Haven and London: Yale University Press, 2020).
- Freud, Ernst L., *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, translated by Prof. and Mrs. W. D. Robson-Scott, The International Psychoanalytic Library, book No. 84 (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1970). Original edition in German: Ernst L. Freud (ed.), *Sigmund Freud und Arnold Zweig. Briefwechsel* (Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1968).
- Freud, Sigmund, *Beyond the Pleasure Principle* [1920], The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud, further SE, tr. James Strachey in collaboration with Anna Freud (London: Vintage, 2001).
- Idem*, *The Future of an Illusion* [1927], SE, vol. 21
- Idem*, *Civilization and its Discontents* [1930 (1929)], SE, vol. 21. German edition: Freud, Sigm., *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930).
- Friedländer, Saul, “Themes of Decline and End in Nineteenth-Century Western Imagination”, in: S. Friedländer, G. Hoffer, L. Marx and E. Skolnikoff (eds.), *Visions of Apocalypse. End or Rebirth?* (New York and London: Holms and Meier, 1985), 61–83.

107 Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, SE, vol. 21, 76. “...alle Einrichtungen des Alls widersterben ihm; man möchte sagen, die Absicht, daß der Mensch ‘glücklich’ sei, ist im Plan der ‘Schöpfung’ nicht enthalten.“ Sigm. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930), 24.

- Fromm, Erich, "Afterword" to George Orwell, *1984* (New York: The New American Library of World Literature, 1961), 257–267.
- Gay, Peter, *Schnitzler's Century. The Making of Middle Class Culture* (New York and London: W. W. Norton and Co., 2002).
- Ginsburg, Mirra, "Introduction", In Yevgeny Zamyatin, *We* (New York: Harper Voyager, 2012), pp. x-xx.
- Hawking, Stephen, *The Universe in a Nutshell* (London and New York: Bantam Press, 2001).
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991* (London: Abacus, 1995, 1st ed. 1994).
- Huxley, Aldous, *Brave New World* (London: Vintage, 2004 [1932]).
- Kumar, Krishan, "Apocalypse, Millennium and Utopia Today", in Malcolm Bull (ed.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford: Blackwell, 1995), 200–224.
- Meng, Heinrich, and Ernst L. Freud (eds.), *Psycho-Analysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister*, The International Psychoanalytic Library, book No. 59 (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1963).
- Nietzsche, Friedrich, *The Joyful Wisdom ("La Gaya Scienza")*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche. The First Complete and Authorised English Translation*, tr. Thomas Common, ed. Dr Oscar Levy, volume ten (New York: The Macmillan Company, 1924).
- Richards, D., "Four Utopias", *The Slavonic and East European Review*, Vol. 40, No. 94 (Dec., 1961), 220–228.
- Richards, D. J., *Zamyatin* (London: Bowes and Bowes, 1962).
- [Robertson, Frederick W.] *Life and Letters of Frederck W. Robertson*, vol. 1, 3rd ed. (London: Sith, Eldrer and Co., 1866).
- Roheim, Géza, *The Riddle of the Sphinx, or Human Origins* (London: The International Psychoanalytic Library, Hogarth Press, 1934).
- Russell, Jeffrey B., *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History* (London: Thames and Hudson, 1989).
- Idem*, "The Reality of Radical Evil", in Predrag Cicovacki (ed.), *Destined for Evil? The Twentieth-Century Responses* (Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005), 81–90.
- Schur, Max, *Freud: Living and Dying* (New York: International Universities Press, 1972).
- Slonim, Marc, "Preface", in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xxi-xxv.
- Taylor, A. J. P., *The First World War. An Illustrated History* (Harmodsworth: Penguin Books, 1966).
- Taylor, Frederick Winslow *The Principles of Modern Management* (New York and London: Harper & Brothers Publishers, 1919 [1911]).

Vidler, Alec R., *The Church in an Age of Revolution. 1789 to the present day* (London: Penguin Books, The Pelican History of the Church, 1974).

Watt, Donald (ed.), *Aldous Huxley. A critical heritage* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1975).

Zamyatin, Yevgeny,

Editions in Russian:

Евгений Замятин, *Мы* (Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1952)/
Zamyatin, Yevgeny, *My* (New York: Chehov Publishing House, 1952).

Евгений Замятин, *Мы*, запись 40-я. Internet edition available at: http://az.lib.ru/z/zamjatin_e_i/text_0050.shtml (retrieved in March 2017).

English translations:

Zamiatin, Eugene, *We*, tr. by Gergory Zilboorg (New York: Dutton, 1924, 2nd ed.: New York: Dutton, 1959);

Zamyatin, Yevgeny, *We*, tr. Mirra Ginsburg (New York: Harper Voyager, 2012).

Zamyatin, E., *Soviet Heretic*, ed. Mirra Ginsburg (Evanston: Northwestern University Press, 1992, 1st ed. 1970).

Zilboorg, Gregory, “Foreword”, in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), pp. xiii-xviii.

Idem, “Thirty-five years later”, in Eugene Zamiatin, *We* (New York: E. P. Dutton, 1959), xix-xx.

2. Психоанализа,
друштво и култура



2. Psychoanalysis,
Society and Culture

Petar Jevremović,
Filozofski fakultet Univeziteta u Beogradu

MARTIN PAPPENHAJM (ZAGONETNI ČOVEK IZ SENKE)

Petar Jevremović,
Faculty of Philosophy of the University of Belgrade

Martin Pappenheim (a mysterious man from the shadows)

Abstract: The paper deals with Martin Pappenheim, an Austrian psychiatrist. During World War One, he performed many official psychiatric duties. In 1916–17, he lived in Teresienstadt/Terezín. Gavrilo Princip was serving his sentence there and visited him several times. Apart from a short text in 1919 and a booklet published in 1926, he never wrote about his meetings with Princip. The author describes the work of the Committee for the Investigation of the Breaches of Military Duty established just after the War in Vienna, and Pappenheim was mentioned during hearings of the Committee in a very negative way. Pappenheim's talks with Princip were based on the Freudian method. He conducted his conversations with him like an analyst would do. But his wartime practice with war neurotics was quite different from Freud's. It is important to note that Freud knew Pappenheim personally and, therefore, the author believes that Pappenheim must have told him something about his conversations with Freud. Yet, Freud never mentioned anything about this, not even once. The author concludes that a double foreclosure took place. Both Freud and Pappenheim remained silent about the story, but also Pappenheim himself was erased from the history of psychoanalysis.

Keywords: Martin Pappenheim, Sigmund Freud, Gavrilo Princip, foreclosure

Apstrakt: Rad se bavi Martinom Papehajemom, austrijskim psihijatrom. Tokom Prvog svetskog rata obavljao je mnoge službene psihijatrijske dužnosti. Tokom 1916–17, živio je u Terezijenshtatu/Terezinu. Tamo je služio kaznu Gavrilo Princip i nekoliko puta ga je posetio. Osim kratkog teksta iz 1919, i knjižice objavljene 1926, on nikada nije pisao o svojim susretima sa Principom. Autor opisuje rad „Odbora za istraživanje povreda vojne dužnosti” koji je osnovan neposredno posle rata u Beču, a Papehajm je na saslušanijima Odbora pominjan na veoma negativan način. Papehajmovi razgovori sa Principom bili su zasnovani na frojdoovskoj metodi. Usmeravao je svoje razgovore sa njim na način na koji bi to uradio analitičar. Ali njegova praksa tokom rata s ratnim neurotičarima bila je sasvim drugačija od Frojdove. Važno je da je Frojd lično poznavao Papehajma i stoga autor veruje da mu je Papehajm morao nešto reći o svojim razgovorima s Frojdom. Ipak, Frojd nije pomenuo ništa o tome niti jednom. Autor zaključuje da je došlo do dvostruke forkluzijje. I Frojd i Papehajm su ćutali o priči, ali je i sam Papehajm izbrisan iz istorije psihoanalize.

Ključne reči: Martin Papehajm, Sigmund Frojd, Gavrilo Princip, forkluzijja

Martin Papenhajm je rođen 4. novembra 1881. godine u gradu Presburgu (današnja Bratislava). Medicinu je studirao u Beču, u periodu između 1899. i 1905. godine. Po završetku studija, radiće na psihijatrijskim klinikama u Pragu (u periodu 1906–1907) i Hajdelbergu (zaključno sa godinom 1911). Habilitiraće u Beču godine 1915. Oblasti njegovog interesovanja biće *neurologija* i *psihijatrija*.¹

Od septembra 1916. do aprila 1917. bio je na čelu neurološkog odeljenja vojne bolnice u gradu Pardubice. Po svedočanstvu njegove ćerke Elze, Papenhajm je tada (zajedno sa svojom porodicom) živio u obližnjem gradu Terezinu, u neposrednoj blizini tamošnje bolnice. To je period u kojem će on, u nekoliko navrata (u nepravilnim vremenskim razmacima) razgovarati sa (tamo zatočenim) Gavrilom Principom.²

Iz Pardubica (Terezina) Papenhajm je premešten u grad Lajtmeric (Litoměřice na češkom), u tamošnju bolnicu. Ovde, međutim, ostaje vrlo kratko. Oboleva od španske groznice, te ubrzo biva vraćen u Beč. U Beču će (prvo kao pacijent) biti primljen u vojnu bolnicu u Grincingu. Zanimljivo je da će, ubrzo po svom oporavku, Papenhajm postati upravnik neurološkog odeljenja iste ove bolnice. Tu će ostati do decembra 1918.

* * *

Papenhajm je početak rata dočeka kao mlad i darovit lekar. Počeo je skromno, ubrzo je napredovao. Konačno, kraj rata je sačekao kao čelna figura (neurološkog odeljenja) jedne od prestoničkih vojnih bolnica. Tada je imao 37 godina.³

Sve ovo imajući u vidu, teško je ozbiljno dovesti u pitanje činjenicu da je on tokom rata, nedvosmisleno bio integrisan u, široko razuđeni, sistem austrougarske vojske. Obavljao je funkcije koje su bile u skladu s njegovim kvalifikacijama, napredovao je. Teško je danas po ovom pitanju biti decidan, neko tek treba u arhivama valjano da oprašnja ruke. Ipak moguće je pretpostaviti da bi njegov (sva je prilika brzi) transfer iz Lajtmerica u Beč, između ostalog, mogao govoriti i o tome da je *on* (Martin Papenhajm) *nekom* (kome, ne znamo) bio važan. Ovu tezu (utisak je) dodatno potvrđuje sam Papen-

- 1 Tekst što sledi direktno se nadovezuje na moje prethodno već objavljene radove posvećene Martinu Papenhajmu i pitanju njegovog (eventualnog) uticaja na Frojda. Cf. P. Jevremović, „Sigmund Frojd između princa i arhangela“, *Hermeneutički triptih* (Beograd: Gramatik, 2019), 79–102, te *Idem*, „Sigmund Freud and Martin Pappenheim“, *History of Psychiatry*, 31/1 (March 2020), 82–92.
- 2 Cf. Pappenheim, E., *Hölderlin, Feuchtersleben, Freud. Beiträge zur Geschichte der Psychoanalyse, der Psychiatrie und Neurologie*, herausgegeben und eingeleitet von Bernhard Handlbauer (Graz-Wien: Nausner & Nausner Verlag, 2004), 24–26.
- 3 Vojna bolnica u Grincingu je nastala tokom rata, iz nužde. Sastojala se od brojnih za tu priliku izgrađenih baraka. Po završetku rata bolnica je rasformirana, i tu će se naseliti raznolika sirotinja, izbeglice iz Nemačke i Mađarske, studenti. Jedan od njih je bio Karl Poper. Cf. M. H. Hachen, *Karl Popper-The Formative Years, 1902–1945; Politics and Philosophy in Interwar Vienna* (Cambridge University Press 2010), 90.

hajmov preobražaj od *pacijenta* u *načelnika odeljenja*.⁴ Svakako, bio je rat. U ratu se mnoge mirnodopske procedure skraćuju. Čak i u vojsci, rat (ponekad) relativizuje moć birokratije; pa i hijerarhije. Brže se napreduje. Istini za volju, brže se i propada.⁵

Papenhajm je očigledno bio sposoban čovek. Bio je stručan, preduzimljiv, vredan. Ambiciozan. Mnogo toga ga je zanimalo. Bio je čovek široke kulture. Erudita.⁶ Ako je suditi po njegovim razgovorima s Principom, umeo je sa ljudima. Negdašnji lekari (od Krepelina do Šarkoa) nisu mnogo obraćali pažnju na to šta im pacijenti govore. Nisu umeli da ih slušaju. Čak to nisu ni pokušavali. Papenhajmovo mišljenje je krasila pronicljivost i strpljenje. Van svake sumnje, Principa je umeo da čuje, da ga sasluša. Beležio je njegove reči, nije se razmetao apstraktnom retorikom. Suzdržao se od brzopletog donošenja sudova. Svom sagovorniku dopustio je da on sam govori.

Kako je došlo do toga da Papenhajm razgovara sa Principom? Niko to danas sa sigurnošću ne može reći. Nedostaju nam dokumenti, pouzdana svedočanstva.⁷ Važno bi bilo pročitati njegove zvanične izveštaje o svemu tome. Malo je verovatno da ih nikom nije pisao. Konačno, mnogo bi nam značilo kada bismo bili u prilici da vidimo njegov originalni tekst. To bi nas oslobodilo od svih dilema vezanih za stepen Parežaninove kredibilnosti.⁸ Nedoumi-

- 4 Zanimljivo je, u isto vreme u Grincingu će (kao lekar) raditi i Alfred Adler. Ipak, nije verovatno da mu je Papenhajm (kao načelnik neurologije) bio nadređen. Adler se tada prvenstveno bavio vojnicima obolelim od tifusa. Cf. Stepanesky, *In Freud's Shadow* (Routledge, 1983), 27. Cf. isto tako i H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History* (Basic Books, 1981), 586–587.
- 5 Neoprezno bi bilo (mi smo tome skloni) odveć nekritički glorifikovati uređenost tadašnje Habsburške monarhije. Štaviše, bila je to ozbiljno načeta, glomazna i visoko birokratizovana ruina nekadašnje moći. Svojevremeno je Sv. Grigorije Palama rekao za rimsku Crkvu *da je poput slona; kad jednom padne, teško ustaje*. Isto bi moglo da se kaže i za onovremenu Habsburšku monarhiju. Formativne godine svog života, valja to imati u vidu, Papenhajm je proveo *u prirodnom okruženju dobrog vojnika Švejka*. Dakle, u Češkoj... O Česima u intelektualnom miljeu Habsburške monarhije cf. W. M. Johnston, *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History* (University of California Press, 2000), 265–273.
- 6 To se već moglo naslutiti u njegovoj prvoj objavljenoj knjizi. Cf. M. Pappenheim, C. Grosz, *Die Neurosen und Psychosen des Pubertätsalters* (Berlin: Springer, 1914).
- 7 Postoji mogućnost (doduše nepotvrđena) da je Papenhajmov razgovor sa Principom bio povezan sa njegovim (Principovim) navodnim pokušajem samoubistva. Papenhajm je bio osvedočeni poznavalac psihopatologije mladih. Još pre rata o tome je napisao knjigu: M. Pappenheim, C. Grosz, *Die Neurosen und Psychosen des Pubertätsalters* (Berlin: Springer, 1914). Nije nemoguće da ga je, makar formalno, upravo to preporučilo. Tokom svog *prvog* razgovora sa Papenhajmom, Princip pominje svoj *pokušaj samoubistva peškirom*. Ovo se, navodno, dogodilo mesec dana pre njegovog prvog razgovora s Papenhajmom. Doktor Jan Levit pominje sličan događaj, koji se desio u *garnizonskoj bolnici*. Dobar poznavalac češkog konteksta Principovih zatvorskih dana, S. Buhar, navodi da su u češkim arhivama bili registrovani i zvanični izveštaji o ovim ekcesnim situacijama. Nažalost, ti nam dokumenti više nisu dostupni. Nestali su u istorijskom metežu. Detaljnije o svemu ovome pišaćemo u zasebnom radu.
- 8 Cf. Parežaninov prepis Papenhajmovog teksta: M. Pappenheim, *Gavrilo Princip's Bekenntnisse* (Wien 1926); M. Ković, *Gavrilo Princip. Dokumenti i sećanja* (Beograd: Prometej/Radio-televizija Srbije, 2014), 826–843.

ca je, dakle, mnogo. Nećemo ih brzo razrešiti. Ipak, imamo li u vidu dinamiku njegovih ratnih godina, između ostalog i to kako se i gde se sve kretao, te kako je napredovao, malo je verovatno da ćemo zaključiti kako je sve to bila stvar pukog slučaja. Ili, recimo, njegove individualne radoznalosti, samovolje, (eventualno skrivenog) političkog bunta.

On je (uprkos svojim, vremenom sve vidljivijim, levičarskim određenjima) bio čovek sistema, kretao se u okviru sistema, u njemu je delao. Imamo li, pre svega, u vidu njegov potonji odnos prema institucionalizovanoj psihoanalizi (a onda, verovatno, i onovremenoj jevrejskoj državi u nastanku), možemo pretpostaviti da je u sebi zadržavao pravo na *unutrašnju autonomiju*.

Umeo je da govori. Umeo je i da čuti. Da čuva tajnu. Zanimljiva je njegova nespремnost da akademski (ili već nekako drugačije) kapitalizuje rezultate svojih razgovora sa Principom. Na ovu temu je objavio samo jednu kratku belešku, u bečkom socijaldemokratskom listu *Arbeiter Zeitung*.⁹ Tek treba detaljnije ispitati njegov (Papenhajmov) odnos prema Janu Vlastimilu Hvojki (neobičnoj figuri iz terezinskog zatvorskog miljea), priređivaču (po mnogo čemu zagonetnog) *teksta Principove češke autobiografije*.¹⁰

U svakom slučaju, Papenhajm je bio složena ličnost. Odigrao je važnu epizodnu ulogu na onovremenoj istorijskoj pozornici. Čini mi se da je toga bio svestan. Umeo je da se sačuva, da se prilagodi. Bio je nenametljiv, istovremeno (očigledno) ambiciozan i diskretan u svom nastupu.

* * *

Dva meseca po okončanju velikog rata 19. decembra 1919. godine, sa tada novom (socijaldemokratskom) vlasti na čelu, austrijska skupština je (uz primetan pritisak javnosti) podržala formiranje komisije koja je pred sobom

9 [M. Pappenheim]. "Princip über sein Attentat", *Arbeiter-Zeitung* [Wien], vol. 31, No. 229 (21. August 1919), 5–6.

10 Hvojka je bio terezinski zatvorenik, poznao je Principa. Po ubeđenju je bio levičar (pristalica Klofačeve Narodno-socijalističke stranke), antimilitarista i protivnik austrijske dominacije. U zatvor je dospao zato što je javno pevao himnu *Hej Sloveni!* Posredi je bila u osnovi bezazlena politička figura, terezinski zatvorenik (romantičar) koji je bivao podvrgnut mnogo blažem režimu od ostalih (mnogo manje bezazlenih) zatvorenika. Upravo to ga je i dovelo do statusa pomagača terezinskom osoblju, pre svega lekarima. Sasvim je moguće da je on bivao u kontaktu sa Papenhajmom. Imali su slične političke svetonazore, silom prilika, našli su se na istom mestu. Hvojka je iza sebe ostavio tekst pod naslovom „Gavrilo Princip. Sećanje na mrtvog prijatelja“, i objavio Principov kratki autobiografski zapis pod naslovom „Životopis Gavre Principa“. Posredi je, navodno, veran prevod zapisa (izvorno pisanog na nemačkom jeziku) koji mu je sam Princip dao. Taj zapis je, iz poštovanja prema Principu, Hvojka čuvao kao *relikviju*. Zanimljiva je, lako uočljiva, mada još uvek nedovoljno ispitana, bliskost između Papenhajmovog i Hvojkinog teksta. Papenhajmovo i Hvojkinovo svedočanstvo o Gavrilu Principu, za razliku od drugih njima savremenih, uvode u igru iste činjenice i podatke koji su u tom trenutku još uvek bili nedostupni. Upravo to (nedvosmisleno) svedoči u prilog tezi o postojanju neke (nama danas još uvek nedovoljno poznate) veze između Papenhajma i Hvojke. Ubrzo će, nadam se, Hvojkin tekst (kao valjano priređen i preveden) postati dostupan našoj stručnoj javnosti.

imala krajnje delikatan zadatak: neophodno je bilo utvrditi stepen zloupotreba (komandne moći i autoriteta) u austrijskoj vojsci. Tačan naziv ove komisije je bio *Kommision zur Erhebung militärischer Pflichtverletzungen*. Neophodno je bilo, objektivno, oslanjajući se na struku a ne na političke predrasude, ispitati uznemirujući brojne pritužbe koje su ukazivale na pojave grubih zloupotreba komandnih funkcija.¹¹

Velika prašina digla se oko slučajeva (bilo je i onih među njima koji su se tragično završili) *torture* kroz koju su prolazili na frontu traumatizovani vojnici u vojnim bolnicama. Ono što mi danas prepoznajemo kao *posttraumatski stresni poremećaj* (ili, skraćeno PTSD) teorija i praksa dominantne psihijatrijske doktrine austrougarske monarhije videla je kao puko *simulantstvo*, kao - *dezerterstvo*. U priču je uvedena nauka (*psihijatrija*). Nošena ratničkom arogancijom tradicionalnog moćnika, Habsburška monarhija je od svojih učenih podanika (lekara, neurologa i psihijatara) zahtevala lojalnost. Pitanje vojničkog elana (odnosno, spremnosti vojnika da, uprkos svesti, učestvuje u borbenim dejstvima, da interes sopstvenog preživljavanja ne nadredi interesima monarhije) dobija status problema koji, logikom struke, treba rešavati. Naravno, bilo je i tu dosta lutanja, sporenja, čak nedoslednosti. Ratnički prohtevi države mešali su se s redukcionizmom i pragmatizmom psihijatrijske struke u nastajanju. Paralelno s insistiranjem na *simulantstvu*, tragalo se (uglavnom bezuspešno) za nekom eventualnom formom moguće *neuropatološke eksplanacije ovog fenomena*. Na sceni su bili veliki igrači. Brojni radovi objavljeni su na ovu temu. Nemali broj tada važnih autora, neretko sam krem onovremene medicine, uzeo je učešća u ovim raspravama. Po ko zna koji put, rat se pokazao kao veliki eksperiment. U igri su bile kako prirodne tako i društvene nauke.¹²

Rat je završen. Trebalo je nekako preživeti poraz. Društvo je bilo u krizi. Usledile su brojne kritike. Javnost je bila uznemirena. Govorilo se o teškim ogrešenjima o moralni kodeks lekarske profesije. Medicina je, kaže optužba, konkretno bivajući ovaploćena u sanitetskoj službi, (nedopustivo) bivala na strani militantnih potreba države (monarhije) koja je bila u ratu. Zbog toga su, nedvosmisleno, trpeli pacijenti. Traumatizovani, proglašavani su za dezertere (simulante). Dosledno su bivali izlagani bolnim i neprijatnim procedurama.¹³

11 O radu ove komisije cf. K. Eissler, *Freud as an Expert Witness. The Discussion of War Neurosis Between Freud and Wagner-Jauregg* (International Universities Press, 1986).

12 O svemu ovome detaljnije cf. P. Lerner, *Hysterical Men, War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890-1930* (Cornell University Press, 2003).

13 U onovremenom socijaldemokratskom glasilu *Freie Soldat* (11.12.1918), pojavio se sledeći tekst: „Jedno od najneprihvatljivijih poglavlja u priči o sanitetu Austrijske vojske je ona o tretmanu ratnih neurotika. Ove sjađene žrtve savremenih metoda ratovanja tretirane su na jedan sasvim specifičan način. Mada potpuno izlečenje traži vreme, trud i valjanu negu, a više strukture vojne vlasti nisu bile spremne da ih pruže običnim vojnicima, doktori koji su ih zbrinjavali iznašli su neočekivano brz način razrešenja njihovih neuroloških problema. Električni udari (*Starkstorm*) propuštani su kroz tela... ratnih neurotičara, uzrokujući tako snažan bol od kojeg su mnogi od njih umrli tokom samog tretmana, dok je većina nezalečena potražila spas u begu iz bolnica... U ovom su se tokom rata posebno

* * *

Prvi posao *pomenute komisije* bio je da sakupi sve relevantne pritužbe bivših pacijenata. Uz to, komisija je imala obavezu da, po potrebi, pozove i sasluša relevantne stručnjake (eksperte, konsultante). Insistiralo se na odgovornom (kritičkom) preispitivanju nedavne prošlosti. Na stručnim i etičkim konsekvencama pojedinih (vojno)medicinskih praksi. Jedan od pomenutih eksperata (konsultanata) je, kao što znamo, bio i Sigmund Frojd.¹⁴ On je učestvovao u raspravi posvećenju (zbilja ozbiljnim) optužbama upućenim na račun tada čuvenog neurologa i fiziologa (potonjeg nobelovca) Juliusa Wagner-Jaurega.¹⁵ Legitimno je pitanje, dobro je biti ga svestan, kako je uopšte došlo do toga da Frojd bude pozvan od strane pomenute komisije? Zašto su, dakle, izabrali (*baš*) njega, a ne nekog drugog? Definitivan odgovor nemamo. Verovatnom zvuči pretpostavka da je izbor pao na Frojda prvenstveno zato što je on bio jedan od retkih (sa akademskim pedigreeom) dostupnih neurologa koji nije mogao biti okarakterisan kao Vagner-Jaugerov učenik, sledbenik ili saradnik.¹⁶

Traumatizovani vojnici koji su za Vagnera-Jaurega bili *simulanti* (*dezerteri*) za Frojda su bili *neurotičari*. Njegova argumentacija bila je obazriva (uz sve poštovanje koje je ukazao samom Vagner-Jauregu), bio je decidan u svom kritičkom stavu. Posredi je, veli on, nešto mnogo komplikovanije od pukog (svesnog, namernog, utilitarnog, kukavičkog) *simuliranja bolesti*. Nimalo čudno, tamo gde konzervativna biološka psihijatrija (oličena u Vagneru-Jauregu i njegovoj školi) vidi svesni (utilitarni) pokušaj da se izmakne koman-

istakle Vagner-Jauregova klinika iz Beča i neurološko odeljenje vojne bolnice u Grincingu“. Cf. K. Eissler, *Freud as an Expert Witness*, 14–15.

- 14 Cf. E. A. Danto, “Trauma and the state with Sigmund Freud as Witness“, *International Journal of Law and Psychiatry*, 30 (2016).
- 15 Potomak ugledne porodice, Vagner-Jaureg studirao je i završio medicinu u Beču. Ostaće zapamćen po vrlo uspešnoj akademskoj karijeri. U periodu između godina 1889. i 1893. bio je profesor psihijatrije na Univerzitetu u Gracu. Potom, vraća se u Beč. Posle kratkog perioda provedenog na Internom odeljenju Bečkog univerziteta, on se posvećuje psihijatriji i neurologiji. Objavio je brojne radove koji ga čine važnom figurom u razvoju biološke psihijatrije. Godine 1927. dobiće Nobelovu nagradu na osnovu svog doprinosa razumevanju neurofiziologije sifilisa. Tokom rata on će na svojoj klinici tretirati veliki broj na frontu traumatizovanih vojnika. Primenjivaće *radikalno averzivne metode*, izlagaće ih bolnim elektrošokovima. Ideja je (pojednostavljeno rečeno) bila: lišiti *simulante* (*dezertere*) dobiti koju im njihovo, sa stanovišta vojske neprihvatljivo, ponašanje pruža. Smisao upotrebe averzivno bolne procedure (elektrošokova) upravo je i bio u tome. U suočavanju dezertera s radikalnom nepodnošljivošću njihovog bivanja u (sanitetskom) pribežištu daleko od samog fronta i borbenih dejstava. Zanimljivo je, valja i to pomenuti, Vagner-Jaureg će (kada za to bude došlo vreme) otvoreno koketirati s nacizmom. Sasvim u skladu s nacističkom ideologijom, interesovaće se za eugenetiku. Ironijom sudbine, tako veli jedna priča o njemu, ipak neće biti primljen u Hitlerovu Nationalsocijalističku partiju. Zašto? Žena mu je bila Jevrejka. Cf. W. Neugauber, K. Scholtz, P. Schwartz, *Julius-Wagner-Jauregg im Spannungsfeld politischer Idee und Interessen* (Peter Lang, 2008).
- 16 Ovu tezu zastupa Elizabet An Danto u svom tekstu “Trauma and the state with Sigmund Freud as Witness“.

dnom autoritetu i zahtevima situacije ratnih dejstava, osnivač psihoanalize zapaža nešto sasvim drugo: situaciono-patološki učinak nesvesnih procesa. I - traumatizujuće osujećujućeg dejstva ratnog okruženja.

Za Frojda, dakle, traumatizovani vojnici nisu *simulanti*. Za njega, oni su - *histerici*. Sasvim očekivano, on je (za razliku od Vagner-Jaugera) za njih imao razumevanja. Evo samih Frojdovih reči:

Za mnoge obrazovane ljude bilo je zastrašujuće potčinjavanje vojničkom tretmanu, na mnoge u našoj i u nemačkoj vojsci je uticao loš odnos nadređenih prema njima. U našim nastojanjima da psihoanalitičkim metodom lečimo neuroze zapazili smo da je bunt protiv nadređenih čest uzrok bolesti... ljudi su bili naterani u vojnu službu, niko ih nije pitao žele li da idu u rat ili ne, te stoga moramo razumeti njihovu potrebu da uzmaknu. Lekarima je zapala uloga mitraljezaca koji su stajali iza linije fronta i gonili natrag one koji bi pokušali da pobegnu... Svaki se lekar pojedinačno morao nositi sa ovom ulogom na drugi način. Dodeljen im je bio zadatak nespojiv sa medicinskom strukom. Pre svega, lekar mora zastupati bolesne... Nemoguć je kompromis između /lekareve/ usaglašenosti sa ljudskim vrednostima i prisilne vojne službe.¹⁷

Ugladen ton. Oštre reči. Na prvi pogled, situacija je jasna. Svedoci smo još jedne od bezbroj mogućih konfrontacija između klasične (biologističke) psihijatrije i psihoanalize. Uz to, daju se nazreti i različite političke perspektive viđenja stvari. Linije razgraničenja su jasne: na jednoj strani je imperativni biologistički redukcionizam (praćen svojim naglašeno represivnim potencijalima), na drugoj je (ništa manje imperativna) subverzivnost psihoanalize, njen interes za pitanja smisla i značenja, za složenu dinamiku odnosa svesnog i nesvesnog.

Osnivač psihoanalize nastupa sa stanovišta kritički odnegovanog odgovornog prosvetiteljstva. U prvi plan ističe (za njega nesporne) humanističke vrednosti. Oprezno oponirajući Vagner-Jauregu i njegovoj školi, on, zapravo, nastoji navesti vodu na svoju vodenicu. Očigledno, Frojd je svoje učešće u radu ove komisije, pre svega, video kao dobru priliku da (sada u novim političkim okolnostima, u situaciji u kojoj su njegovi oponenti bili u defanzivi) promoviše sopstvenu stvar: psihoanalizu. Savršeno svestan činjenice da se okruženje u kojem se tada našao teško može smatrati njemu naklonjenim, uz svu svest o delikatnosti situacije u kojoj se tada (posle ratnog poraza i raspada monarhije) nalazilo austrijsko društvo,¹⁸ on nastoji da tu okupljene glave informiše (familiarizuje) sa nastojanjima i delatnostima tada već prilično institucionalizovane (mada zvanično još uvek nedovoljno priznate) psihoanalize.

17 Cf. K. Eissler, *Freud as an Expert Witness*, 60.

18 Društvo je srljalo u ozbiljnu krizu. Evo kratkog opisa atmosfere u Beču (reč je o pismu poslatom 21.05. 1921), iz pera Nikosa Kazancakisa: „Užas Beča koji se raspada ne da se opisati. Naročite policijske snage organizovane su da sprečavaju ljude u njihovim pokušajima da se tokom noći bace u Dunav. Ipak, mnogi im umaknu i uspeju da skoče, čak i majke sa svojom decom. Gomile žena noću se muvaju ulicama i sebe nude ne bi li dobile neki zalogaj. Seks preglednelih.“ Cf. N. Kazantzakis, *The Suffering God* (Caratzas Brothers Publishing, 1979), 47.

U tom smislu Frojd, nimalo slučajno, pominje nedavno (u Budimpešti, 28. IX 1918) održani psihoanalitički kongres. Kongres je bio posvećen, upravo, *pitanju ratnih neuroza*. Osim Frojda, govorili su Ferenci, Abraham i Zimel.¹⁹ Pojednostavljeno rečeno, njegova (implicitna) poruka okupljenima bi se mogla ovako sažeti: biološki redukcionizam i politička (tj. moralna) neodgovornost zvanične psihijatrije su uslovile neuspeh u radu sa traumatizovanim vojnicima; srećom, to nije jedina priča, tu je i njegova priča. Zajedno sa svojim saradnicima on ju je uspešno razvio i to do nivoa efektivne primenljivosti, upravo u slučajevima gde je zvanična psihijatrija pobacila.

Kako je grupa okupljenih na ovo reagovala? Mislim da se lako moglo pretpostaviti: bili su dosledno nedodirnuti Frojdom argumentima. Po ko zna koji put u životu, on je pokucao na zatvorena vrata. Ako se neko još uvek pita kako je na kraju cele procedure prošao sam Vagner-Jaureg, odgovor je sledeći: sa njegovog imena je skinuta svaka (strukovna i moralna) odgovornost.

Frojdove reči ostale su da vise u vazduhu.

* * *

Tako se, znači, govorilo na prepodnevnoj sesiji zasedanja komisije. Uslediće odmor, pa popodnevna sesija. Tu nas čeka nemalo iznenađenje.

Sutradan, svedoči nam Ajsler, Frojd nije bio prisutan. Što se popodnevne sesije tiče, ne pominje ni njegovo prisustvo, ni odsustvo. Šteta. Dobro bi bilo da možemo biti sigurni da li je (ili nije) Frojd bio prisutan. Nažalost, Ajsler nam nudi nebitan podatak, tačno vreme trajanja popodnevne sesije (od 15h do 18h i 45min), a prećutkuje nam (verovatno iz puke nepažnje) nešto potencijalno mnogo važnije.

Bez ikakve najave, stiče se utisak sasvim neočekivano, mimo dotadašnjeg toka rasprave, u priču biva uveden upravo Martin Papenhajm. Do toga će doći posledično pominjanju neurološkog odeljenja vojne bolnice u Grincingu. Kao što znamo, tu je (sasvim logično, na neurološkom odeljenju pome-nute bolnice) Papenhajm (pošto se oporavio od španske groznice) preuzeo mesto upravnika.²⁰

Pomenuće ga Arnold Diring, ugledni fiziolog, kasnije profesor fiziologije na Bečkom univerzitetu. Papenhajm je, podseća nas Diring, na upravljačkom mestu smenio dr Kornfelda. U tom periodu, veli on, (u radu sa traumatizovanim vojnicima) počela su da se događaju upadljiva prekoračenja (uobičajno shvaćene) medicinske prakse. Ovde valja biti obazriv. Na osnovu materijala

19 Cf. S. Ferenczi, *Psycho-Analysis and the War Neurosis* (The International Psycho-Analytical Press, 1921).

20 Indikativno je da je u onovremenoj javnosti, uz Vagner-Jauregovu kliniku, upravo neurološko odeljenje vojne bolnice u Grincingu najčešće bilo dovođeno u vezu s nedopus-tivom praksom (medicinske) torture pacijenata.

koji je Ajsler objavio, te uzimajući u obzir njegove komentare, nije do kraja jasno da li je sam Papenhajm bio taj koji je u Grincing *uveo neprihvatljivu praksu*, ili se on, naprosto, *uklopio u već postojeće šablone rada sa pacijentima*. Inicijalna Papenhajmova grubost, njegova sklonost da pretera, odaje utisak anksioznog čoveka koji (našavši se u novoj sredini) nastoji da se uklopi. Malo je verovatno da bi on, onakav kakav je bio, sebi dopustio rizik takvog jednog (ipak upadljivog) iskoraka iz uobičajeno shvaćene lekarske prakse. U svakom slučaju, ostaje pitanje kako je, uopšte, bilo moguće to da se Hvojkin konspirant iz Terezina (na prvi pogled) tako olako, u Grincingu, izmetne u praktikanta medicinske torture?²¹

Sam Diring, ističe Ajsler, nije bio *apriori* protiv terapije elektrošokovima. Naprotiv. To, dalje, veruje Ajsler, čini njegovu kritiku Papenhajmovih terapeutskih postupaka relevantnijom. Celoj stvari, odmah se da uočiti, Diring pristupa suprotno od Frojda. Frojd, videli smo, u prvi plan ističe interes pacijenta. Diringu je, pre svega, bitan interes vojske. Konačno, ni to nije nebitno, Frojd govori o *pacijentima*, Diring o *simulantima*. Diring kritikuje Papenhajma zbog preterivanja. Njegov argument je, zapravo, počivao na pragmatičkoj tezi: do boljih bi se rezultata došlo da su pacijenti (i za njega oni su simulanti) tretirani blažim metodama. Efekti takve (blaže) terapijske procedure bili bi trajniji. Kao takvi, oni bi bili sposobni da se vrate na front. I, što je najvažnije, ne bi ponovo odatle pokušali da pobegnu. Gde? U bolest.

Konkretno, evo njegovih reči:

Stojim pri onom što sam rekao, metod lečenja dr Papenhajma odmah se pokazao kao grub... Nije mi se dopadalo to što se odmah pristupalo oštrim metodama, jer sam verovao da je moguće tretirati ove ljude i na druge načine. Na kratko ih izlečite grubim metodama, oni nepuste bolnicu... ubrzo budu poslani na front gde opet postaju simulanti...

Moj prigovor je bio taj da on /dr Papenhajm/ koristi odveć veliki intenzitet u svom radu. Suprotstavio sam se jer nisam verovao da je to u skladu sa našim uzvišenim i časnim ciljem... Moje mišljenje razlikovalo se od mišljenja nekih mojih kolega, jer moj pristup stvari je bio utilitaran. Uveren sam da ovakav medicinski pristup može u nekim slučajevima postići značajan terapijski uspeh, no shvativši da među ovim ljudima /misli na pacijente, tj. na frontu traumatizovane vojnike/ ima kako onih čija je volja bila slaba, tako i onih čija je snaga volje izuzetna i koja se održala i tokom faradeizacije, postao sam uveren u pomanjkanje uspeha ove procedure. Taj stav je bio čisto utilitaran, to nije bilo naučno stanovište.²²

Diringovi *uzvišeni i časni ciljevi* podrazumevaju davanje primata interesima vojske. Njegova logika je, kako sam kaže, utilitarna. Takva je bila i njegova kritika Papenhajma. Utisak je, sam Ajsler na njemu insistira, da je

21 Istine radi, valja dodati da će (iz sličnih razloga) Papenhajma prozivati i (psihoanalizi inače poslovično neskloni) Karl Kraus. Cf. Karl Kraus, *Die letzten Tage der Menschheit*, Herausgeber: Eckart Früh (Wien, 1999), 137.

22 Cf. K. Eissler, *Freud as an Expert Witness*, 141–142.

Papenhajm, kao novopridošli upravnik odeljenja, doista pribegavao grubim metodama u svom radu sa pacijentima. No, zaključuje Ajsler, takva je praksa prekinuta posle Diringove intervencije.²³ Vojna bolnica u Grincingu je, makar donekle, postala bolje mesto za svoje pacijente.

* * *

Dakle, pomenut je Papenhajm. Pomenut je u negativnom kontekstu.

Da li je Frojd bio prisutan tokom popodnevne sesije, dakle, ne znamo. Deluje sasvim ubedljivo da nije. Koliko god nama danas njegov odnos sa Papenhajmom bio nejasan, malo je verovatno da ne bi ni jednu reč rekao. Da bi samo ćutao. Ne kažem da bi on, Frojd, nužno, morao braniti Papenhajma. Ako bi se, kojim slučajem, pokazalo da su izrečene optužbe osnovane, obavezale bi ga njegove sopstvene reči (dakle, ono što je istog dana, tokom prepodneva, rekao o Vagner-Jauregu). To bi značilo da bi (nekako) od Papenhajma morao da se ogradi. U svakom slučaju, Frojdova bi nam (eventualna) reakcija dosta toga mogla reći o specifičnoj težini Diringove intervencije. Ipak, kao što rekoh, zasigurno ne znamo da li je on bio (ili nije bio) prisutan. Ovo su samo nagađanja. Međutim, nešto drugo znamo. Papenhajm je u svakom slučaju bio odsutan. Po dva osnova, stvar pojašnjava Ajsler, on nije mogao biti pristan. Prvi razlog je što je Papenhajm tada (kao član misije vojnog saniteta), bio u Rusiji. Znači, službeno je bio odsutan. Drugi razlog je (naravno, ako je verovati Ajsleru) mnogo zanimljiviji: imajući u vidu njegovu (Papenhajmovu) mesto u onovremenoj (vojno-sanitetskoj) hijerarhiji, komisija koja je upravo saslušavala Vagner-Jaurega, a čiji je Frojd bio jedan od konsultanata, nad Papenhajmom nije mogla imati nikakvu jurisdikciju. Odatle sledi da se on, uopšte, ne bi morao odazvati pozivu ove komisije. Ili, da kažem tako, odatle sledi da ga sama komisija ne bi mogla prozvati i pozvati. On se nalazio izvan njenih nadležnosti.

Ajsler nam ništa određenije ne kaže o mestu koje je Papenhajm zauzima u austrijskoj vojsci. Preko cele stvari (nezainteresovan) prelazi. Svakako, na osnovu šireg konteksta priče (tj. na osnovu svega onoga što znamo), nije za pretpostaviti da je Papenhajm bio u nekakvoj naročitoj nemilosti. Bio je oprezan. Umeo je da se čuva. Utoliko i iznenađuje Diringova optužba. Kao što smo videli, tokom rata je nesumnjivo napredovao. Kraj rata dočekao je na mestu upravnika odeljenja jedne od prestoničkih (makar i privremenih) vojnih bolnica. Ubrzo ćemo videti, napredovaće i posle rata: između ostalog, biće upravnik neurološkog odeljenja bolnice u Laincu, postaće profesor medicinskog fakulteta u Beču. Sarađivaće (kao ekspert-konsultant) sa sudom u Beču.

Dobro bi bilo, kako bi se izbegle eventualne mistifikacije, što je preciznije moguće, utvrditi kakav je bio njegov Papenhajmov (kako formalan, tako

²³ *Ibid*, 84.

i neformalan) status u novonastaloj (posleratnoj) situaciji. Koliko znam, do danas je samo Ajsler imao ekstenzivnog uvida u dokumente komisije. Kako sam priznaje, vršio je selekciju. Nije objavio sve. Primarno ga je zanimalo spor između Vagnera-Jaurega i Frojda. Za pretpostaviti je, mnogo toga drugog je ostalo po strani. Upravo to se desilo i sa ovom kratkom epizodom koja je (blagodareći Albertu Diringu i njegovoj intervenciji), na kratko, u priču uvela i Martina Papenhajma.²⁴

Nakratko nam se još valja osvrnuti na, kako veli Ajsler, prvi razlog zbog kojeg Papenhajm nije mogao (ili *mora*) biti prisutan dok se o njemu raspravljalo. Kao što znamo, bio je u Rusiji.

Sam po sebi, i ovaj nam (naoko nevažan) podatak nešto govori. Sve i da ne znamo da li je Frojd bio prisutan tokom popodnevno zasjedanja komisije - a zanimljivo bi bilo znati da li bi ga (kao čoveka, ipak, bliskog njegovom krugu) branio od Diringovih optužbi, ili je (nezainteresovan) naprosto ćutao - zasigurno znamo šta je Papenhajm, vrativši se iz Rusije, radio. Između ostalog, bio je u kontaktu sa psihoanalitičkim udruženjem. Verovatno i sa samim Frojdom.

O tome nam neposredno svedoči kratak natpis objavljen u biltenu Frojdovog (tada već uveliko internacionalnog) psihoanalitičkog udruženja. Tema je: stanje psihoanalize u (*revolucionarnoj*) Rusiji.²⁵

* * *

Tragovi u vremenu što ih je Martin Papenhajm za sobom ostavljao lako mogu da zbune. Imao je širok radijus kretanja. Bavio se različitim stvarima, bio je uspešan (istini za volju, danas mnogo više znamo o njegovim uspesima nego o neuspesima), postao je ugledan lekar, profesionalno ostvaren čovek, profesor univerziteta, društveno je bio aktivan (otvoreno se zalagao za reforme u društvu, samim tim i u psihijatriji), razgovarao je sa Principom, (očigledno mimo tuđih pogleda) došaptavao se sa Hvojkom, odigrao je važnu ulogu u inicijalnom organizovanju i razvoju psihijatrije i psihoanalize u Izraelu (tada Palestini).²⁶

24 Zanimljivo je pomenuti, u prvom (nemačkom) izdanju Ajslerove knjige ova epizoda izostaje. Prvi put će se pojaviti tek u prvom izdanju engleskog prevoda ove knjige. Potom, naći ćemo je u njenom drugom (nemačkom) izdanju. O tome nam svedoči, upravo, sam Ajsler. Cf. K. Eissler, *Freud as an Expert Witness*, 141.

25 Cf. M. Giafer (ed.), *Korrespondenzblatt der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung 1910–1941* (2007), 321.

26 Ova se epizoda iz Papenhajmovog života, izgleda, neslavno završila. Postoje indicije da je on (budući nesklon cionizmu, a sklon levičarstvu) pobudio podozrenje kod njemu nadređenih autoriteta u novonastaloj jevrejskoj državi. To je, izgleda, bilo potpomognuto i *pismom upozorenja*, koje je jevrejska zajednica iz Beča uputila svojoj sabraču u Palestini. O svemu tome detaljnije cf. E. Berman, "Beyond analytic anonymity: On the political involvement of psychoanalysis and psychotherapists in Israel", in J. Bunzul, and B. Belt-Hallahmi (eds.), *Psychoanalysis, Identity and Ideology: Critical Essays on the Izrael/Palestine Case* (Springer, 2010), 157–158.

Imamo li u vidu širi vremenski kontekst Papenhajmovih razgovora sa Principom,²⁷ ono što tu, pre svega, zbunjuje je sam način na koji ih je on (Papenhajm) vodio. Ukratko, on Principu pristupa kao Frojđov učenik. Svojim pitanjima on dosledno prati logiku vođenja analitičke procedure. Sva njegova pažnja je (ne računajući njegovu, sa stanovišta struke teško razumljivu, zainteresovanost za logističku i političku dimenziju atentata u Sarajevu)²⁸ skoncentrisana na (za samu psihoanalizu od krucijalnog značaja) pitanja porodičnih i socijalnih odnosa. Sva druga (medicinska) problematika je naglašeno u drugom planu. Istovremeno, međutim, kako u tekstovima koje je u to vreme pisao, tako i u svojoj medicinskoj praksi u Grincingu, on postupa u skladu sa najdubljim uverenjima Frojđovih opopenata. Bez imalo zazora, ako je verovati Diringu, on pacijente izlaže bolu, svrstavajući se time u grupu upravo onih lekara kojima je (kako veli Frojđ) pripala uloga onih *nečasnih mitraljezaca*.

Iz svega što danas znamo o odnosu između Frojđa i Papenhajma (pre svega, ono malo u arhivama postojećih pisama, te brojnim rasutim svedočanstvima savremenika), nemamo osnova da pretpostavimo da se između njih ikada desio neki ozbiljniji sukob. Praktično do kraja Frojđovog života (Papenhajm je tada već uveliko živeo u Palestini) oni su održavali odnos. Istini za volju, taj odnos je, kako je vreme odmicalo (makar na osnovu onoga što nam je do danas bilo dostupno od arhivske građe), ponajviše bio (kako zbog Frojđove bolesti, tako i zbog udaljenosti) stvar Papenhajmovog kurtoaznog izražavanja poštovanja i naklonosti Frojđu. Uz to, valja i to imati u vidu, Papenhajm je (zajedno sa članovima svoje porodice) održavao kontakte sa članovima Frojđove porodice.

Ovaj podatak (potencijalno) nije bez značaja, imamo li u vidu Frojđovu sklonost da (neretko krajnje eruptivno) prekida odnose sa dotadašnjim sa-

27 Verujem da nećemo mnogo pogrešiti ako njegove razgovore s Principom vremenski lociramo u period između njegovih ranih tekstova o *ratnim neurozama* ("Über Neurosen bei Kriegsgefangenen", *Wiener Medizinische Wochenschrift*, 36 (1916), 1402–1404; "Über Psychosen bei Kriegsgefangenen", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 33 (1918), 518–525), te njegovog dolaska u Grincing (prvo kao pacijent, onda kao načelnik odeljenja). Oba teksta dosledno su neurološki profilisana, obiluju onovremenom tehničkom terminologijom i praktično su u potpunosti oslonjeni na tada aktualne medicinske (teorijske) koncepcije. Drugi tekst, onaj objavljen godine 1918, dodatno je zanimljiv. On je, iz samog teksta se to da naslutiti, nastao za vreme Papenhajmovog rada u Terezinu i Pardubicama (dakle, u isto vreme kada je razgovarao s Principom). Dodatno, ovi tekstovi su danas za nas interesantni i zbog same svoje teme, zbog pokušaja da se (instrumentarijem onovremene akademske medicine) utre put razumevanju epidemioloških specifičnosti različitih etničkih grupa. Sam Papenhajm govori o rasama. U prvom slučaju, u igri su ruski vojnici. Da stvar bude zanimljivija, grupa pacijenata kojom se u svom drugom radu (onom iz godine 1918) bavi su (kako kaže) „Turci“. Zapravo, *bosanski muhamedanci*.

28 Kao što smo već pomenuli, Papenhajm će, kao politički deklarisan levičar, upravo o ovome (o Principovim političkim svetonazorima), objaviti kratak tekst: cf. M. Pappenheim, "Princip über sein Attentat". *Arbeiter-Zeitung* [Wien], Vol. 31, No. 229 (21. August 1919), 5–6.

radnicima (čak prijateljima) koji su zastupali stanovišta koja (u potpunosti) nisu bila u skladu sa njegovim. Zanimljivo je to da Papenhajmovo (na prvi pogled deluje tako) *klackanje između onda zvanične psihijatrije i psihoanalize* kod Frojda nije (bar da mi znamo) pobudilo nikakvo pozorenje. Naprotiv.

Ovaj podatak, pritom, dodatno dobija na važnosti uzmemo li u obzir to koliko je samom Frojdu (a onda i ljudima iz njegovog neposrednog okruženja, pomenuću Ferencija i Abrahama), već negde pred kraj velikog rata, postalo važno da se nekako infiltriraju u onovremeni sistem vojno-sanitetske (psihijatrijske) prakse. Dovoljno je samo setiti se (još jednom) kongresa u Budimpešti.

Ima se o tome još ponešto reći.

* * *

Papenhajm nije bio prisutan na kongresu u Budimpešti. Na prvi pogled, bilo bi za očekivati da se i on tamo pojavi. Zašto tamo nije bio, ne znamo.

Tema kongresa bila je *ratne neuroze*. Tačnije, *šta bi psihoanaliza mogla da ponudi u razumevanju i tretmanu ratnih neuroza?* Istovremeno, ideja kongresa je, ako mogu tako da kažem, bila *povezivanje psihoanalize sa austrijskom vojskom*. A onda i *sa državom*. Mnogi će se začuditi, ali doista je bilo tako, Frojd je, makar u jednom periodu svog života, poverovao u vojsku. U izvesnom smislu, čak, poverovao je i u rat. U vojsci je video šansu; šansu za psihoanalizu. Rat mu se pokazao kao (potencijalno) *pravi trenutak*. Nadao se društvenom priznanju i finansijskoj podršci. Čvrsto je verovao da će on vojsci (državi) ponuditi *nešto* što ona neće moći da odbije.

Papenhajm se bavio *u ratu traumatizovanim vojnicima*. Bio je iskusan vojni lekar, sklon psihoanalizi. Kako je on gledao na rat, ne znamo. Čini se da je, za razliku od Frojda, manje bio sklon iluzijama. Period kongresa u Budimpešti bio je mutno doba u istoriji psihoanalize. Velika pometnja je tu bila posredi. Događale su se mnoge pogrešne procene. Snovi su se mešali sa stvarnošću. Obično se previđa zapanjujuća nekritičnost i naivnost Frojda i njegovog okruženja (pre svih, Ferencija i Abrahama) upravo po pitanju saradnje sa vojskom.²⁹ Abraham će svoje izlaganje završiti direktnom i nedvosmislenom ponudom vojsci. Ponuda je, doduše, izrečena u formi nadanja; nadanja da će

29 Potpuno nadrealno zvuči Ferencijevo pismo upućeno Frojdu 22.10.1918. Monarhija se raspada. Ljudi umiru od španske groznice. Svakog dana (u bolnici u kojoj je Ferenci radio) umre između deset i petnaest ljudi. Potom sledi obrt. Upravnik bolnice pokazuje izvestan interes za psihoanalizu. Ferenci zaključuje: „Iz svega ovoga na kraju možda nešto i ispadne. Lepo bi bilo ako nam *mir* ne bi pokvario plan“. Šta tek reći o Frojdom pismu Ferenciju, napisanom 9.11.1918. Tada je već uveliko svima, pa i psihoanalitičarima, postalo jasno da je rat gotov. Frojdovo pismo odiše rezignacijom: „Sve naše akcije moramo obustaviti. Imali smo vino, nedostajao nam je pehar“. Konačno, 17.11.1918. Frojd ponovo piše Ferenciju: „zainteresovali smo svet za ratne neuroze, a rat se završio. Pronašli smo izvor finansiranja, a on nam je odmah presušio. Loša sreća je deo života. Naše carstvo uistinu nije od ovog sveta.“ Cf. E. Falzeder and E. Brabant with the collaboration of Gi-

vojska uvideti superiornost psihoanalitičkog metoda u lečenju ratnih neuroza.³⁰ Njemu je prethodio Ferenci, sa svojim pokušajem da, logički razrađenim algoritmima psihoanalitičke teorije, misli ratne neuroze.³¹

Ipak, ključna figura bio je - Ernst Zimel.³² Ovaj će mladi psihijatar jevrejskog porekla (inače, upravnik klinike u Posenu), tada samouk u analizi, nesporno vrlo sposoban i hrabar čovek, sistematski pokušati da primeni psihoanalitičke metode i teorijske postavke u svom radu sa traumatizovanim vojnicima.³³ I - u tome će imati uspeha. Postići će (makar je tako tvrdio) dobre rezultate. Sa tim rezultatima će biti spreman da izađe pred svet; pred stručnu javnost, pred predstavnike vojske. Očito, za razliku od Ferencija i Abrahama, Zimel je mogao da se pohvali velikim brojem tretiranih pacijenata. Iskustva drugih analitičara (među njima Ferencija i Abrahama) bila su uglavnom sporadična. Radili su sa malim brojem pacijenata. Uprkos prirodnoj patologiji, formalni okviri njihovog rada nisu izlazili iz sfere (za psihoanalizu inače karakterističnog) kamernog poretka stvari. Kamerna atmosfera je strana duhu vojske. Sredina u kojoj je Zimel radio, kao i broj njegovih pacijenata, predstavljali su *novum* za psihoanalizu. Frojd je bio oduševljen.

Ne čudi, Zimel je dobio poziv da dođe u Budimpeštu. Da tamo (zajedno sa Ferencijem i Abrahamom) govori. Frojd je imao uvodnu reč. Od njih trojice se očekivalo da ispričaju glavnu priču. Frojd je igrao ulogu moderatora. Pokrovitelja. Nezavisno od glavne sesije na kongresu (koja je, kao što vidimo, bila posvećena problematici ratnih neuroza), Frojd će se obratiti skupu. Pročitao će tekst striktno posvećen tehničkim pitanjima terapijske prakse. Naravno, što je bilo za očekivati, na samom kraju izlaganja i on će se dotaći pitanja lečenja *ratnih neuroza*.³⁴

ampieri-Deutsch (eds.), *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, Vol. 2, 1814–1919 (P. Belknap, Harvard 1996), 303, 310 i 311.

- 30 Cf. S. Ferenczi, *Psycho-Analysis and the War Neurosis* (The International Psycho-Analytical Press, 1921), 29.
- 31 *Ibid*, 5–21.
- 32 O tome šta je Zimel sve govorio na kongresu u Budimpešti cf. S. Ferenczi, *Psycho-Analysis and the War Neurosis* (The International Psycho-Analytical Press, 1921), 30–43.
- 33 Zimel će u godinama posle rata biti i sam podvrgnut didaktičkoj analizi. Njegov analitičar će biti Karl Abraham. U periodu između dva rata on će obavljati važne funkcije u okviru rada Berlinskog psihoanalitičkog udruženja. Slično Papenhajmu, Zimel će po svom političkom opredeljenju biti levičar. Kao takav, ostaviće traga u godinama nastajanja i razvitka socijalne psihijatrije. U gradiću Tegelu organizovaće rad sanatorijuma. Frojd će ga tamo, sa velikom radošću, posećivati. Godine 1934. (osetivši pretnju nadolazećeg velikog zla) napušta Evropu, seli se u Ameriku. Tamo će nastaviti svoju uspešnu karijeru psihoanalitičara. Između ostalog, biće jedan od osnivača psihoanalitičkog društva u Los Anđelesu. Nadovezujući se na tada već uveliko klasične Frojdove tekstove, pritisnut sveopštim tragizmom vremena u kojem je živeo, objaviće važnu knjigu o antisemitizmu. Up. E. Simmel, *Antisemitismus* (Frankfurt, Fischer, 2002). Knjiga je prvi put objavljena 1946. Zanimljivo je, vredi i to reći, o Zimelu je pisao i Maks Horkhajmer. Cf. M. Horkheimer, "Ernst Simmel and Freudian Philosophy", *Psyche* (1978), 483–491.
- 34 Cf. S. Freud, S., "Wege der psychoanalytischen Therapie", *Gesammelte Werke*, Vol. 12, 194.

U publici je bilo mnogo vojnih lica. Bilo je tu i zvaničnih vojnih posmatrača. Priča kaže da tada jedino Frojd nije nosio uniformu.³⁵ Teško je oteti se utisku, slika je morala biti groteskna. Psihoanaliza je nudila sebe predstavnicima vrha vojske kojoj se približavao skori poraz. Simptomatično je da to niko nije video. Ni oficiri. Ni psihoanalitičari.

* * *

Papenhajm nije bio u Budimpešti. Zimel je bio. Koliko je zanimljivo to što je Zimel tamo bio, toliko (verujem) može biti zanimljivo i to što Papenhajm tamo nije bio.

Papenhajm i Zimel su (praktično) bili vršnjaci. Papenhajm je rođen godine 1881, a Zimel 1882. Imali su isto (medicinsko) obrazovanje, bili su Jevreji, mladi i ambiciozni. Obojica su bili skloni levičarskim idejama. Jungijanskim rečnikom rečeno, Papenhajm je bio introvertan. Zimel odaje utisak ekstrovertnog čoveka. Frojd je Zimela duboko uvažavao. Uvažavao je i Papenhajma. Uvažavao je i jednog i drugog, ali na različite načine. Zimel je u potpunosti prihvatio psihoanalitičku doktrinu. Učinio ju je svojom budućom vokacijom. Sebe je smatrao psihoanalitičarem. I drugi su ga tako videli. Pre svih, sam Frojd ga je tako video. U Papenhajmovom slučaju situacija je unekoliko bila drugačija. Uprkos blizini, izvesna distanca uvek je postojala. Papenhajm nikada nije bio psihoanaliziran. Zimel, ponavljam – jeste. Zvanično, Papenhajm nikada nije sarađivao sa Frojdom. Zimel, ponovo – jeste. Nezvanično, sasvim je moguće da su Frojd i Papenhajm sarađivali. U svojim objavljenim tekstovima Frojd pominje Zimela. To čini u knjigama *S one strane principa zadovoljstva* i *Psihologija mase i analiza Ja*.³⁶ Papenhajma, bar koliko je meni poznato, ne pominje nigde.

Zimela je, pre svega, preporučilo njegovo (psihoanalitičko) iskustvo u radu sa u ratu traumatizovanim vojnicima. Međutim, ni Papenhajm nije bio čovek bez (različitih, pa i onih ratnih) iskustava. Naprotiv. Zimel je Frojdu ponudio ostvarenje (njegovog, Frojdovog) sna. To je bio san o trijumfu psihoanalize, san o Frojdovom ličnom trijumfu. Frojd je bio ushićen.

Za razliku od Zimela, Papenhajm je raspršio jedan drugi (ništa manje vredan) Frojdov san. To je bio san o *posedovanju znanja*. San o – *valjanoj teoriji*. Poistovećujući se sa Edipom, Frojd je vazda žudeo za znanjem kojim će nadmudriti Sfingu. U jednom trenutku, poverovao je da je to znanje i našao. Tako je nastala njegova teorija.

U onovremenom svetu Gavrilo Princip nije bio tek makar ko. Iza njegovog imena se, za mnoge, skrivalo lice najdubljeg mogućeg košmara. Malo je verovatno (zapravo, mislim da je sasvim neverovatno) to da je

35 Cf. P. Lerner, *Hysterical Men. War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890–1930* (Cornell University Press, 2003), 175.

36 Cf. S. Freud, "Jenseit der Lustprinzips" i "Das Ich und das Es", *Gesammelte Werke*, Vol. 13, 9, 10 i 103.

Papenhajm Frojdu prečutao da je razgovarao sa Principom. Da je u tom razgovoru, upravo, pokušao da primeni njegovu teoriju. Izvesni paralelizam sa Zimelom je očigledan. U oba slučaja neko (Zimel ili Papenhajm) primenjuje Frojdovo učenje. Zimel ga primenjuje na traumatizovane vojnike, Papenhajm na Principa. Traumatizovani vojnici su uvek (ako je rat) poželjna ciljna grupa. Ima ih mnogo. Očajni su. Njihov očaj pritiska vojsku. Vojska bi toga nekako da se reši. U to ime spremna je da čini razne ustupke. Princip nije bio vojnik. On je bio atentator. Svaki vojnik koji krene u rat želi živ da se vrati kući. Princip nije planirao da preživi. I, što je najvažnije, bio je spreman da živi i da umre sa tom svojom odlukom.

Frojd je svoj dug Zimelu obznanio. Svoj (eventualni) dug Papenhajmu nije. Posle svega, ipak, čini mi se verovatnim da je Frojd u svojim rukama mogao (zapravo *morao*) imati original teksta koji mi danas čitamo isključivo blagodareći Parežaninovom prepisu. Ne znam zašto bi tako nešto Papenhajm od njega sakrio. Konačno, po logici stvari, Frojd je morao biti zainteresovan. Između ostalog, tu je u pitanju bila i njegova teorija. Papenhajm Principu, upravo, pristupa kao Frojdiv učenik. Ako je pročitao Papenhajmov tekst, Frojd je u njemu zasigurno mogao da prepozna živ (donekle možda uznemirujući) portret mladog čoveka (Srbina iz Bosne), koji mu se (bivajući ni živ ni mrtav) direktno u lice obraćao glasom koji je (posredstvom Papenhajmovog zapisa) dolazio *sa nekog čudnog mesta*; *sa mesta* koje se nalazilo *negde* (gde god to negde bilo) *s one strane principa zadovoljstva*. Tako nešto Frojda nije moglo ostaviti *indiferentnim*. Naprotiv. Negde duboko u sebi znao je on za Bosnu. I za Hercegovinu. Nekad davno, bio je i on tamo. Sa sobom je odatle poneo neke važne utiske. To je, kako je i sam govorio, bio svet u kojem se *lako umire* i u kojem *žene svoja tela ne uskraćuju muškarcima*.³⁷

Zimel je za Frojda oličavao stanje *maničnog ushita*.³⁸ Papenhajm je, naprotiv, za njega morao biti *glasnik iz jednog sasvim drugog sveta*. Zimel je Frojdu doneo predukus uspeha u svetu kojem je on želeo da pripada. To bi, dakle, bilo neko njegovo *halucinatorno ispunjenje želje*. Svi ljudi imaju svoje slabosti. Neretko, mali ljudi mogu imati sitne, beznačajne slabosti. Veliki ljudi mogu imati velike slabosti. Frojd je za to dobar primer.

Papenhajm ga je, svojim razgovorima sa Principom, morao vratiti u svet u kojem je nekada davno (samo nakratko) boravio. I Frojd je nekada bio mlad. Kao mlad lekar (poput Papenhajma, i on je tada bio član nekakve delegacije) Frojd je posetio Bosnu, bio je i u Hercegovini. Video je Turke. Video je i Srbe. Istini za volju, Turci su za njega bili mnogo vidljiviji. No, svakako, bilo je tu i Srba. Drugim rečima, kada je Frojd (poput Papenhajma) bio mlad,

37 Cf. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Gesammelte Werke, Vol. 6, 17 i dalje. Cf. S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Gesammelte Werke, Vol. IV, 9.

38 Karakteristično je Frojdovo pismo Ferenciju pisano 30.09.1918. godine. Tamo se nalaze sledeće reči: „Plivam u zadovoljstvu, prosvetljen sam znajući da je moje mučeno dete, moje životno delo, zaštićeno i sačuvano za budućnost...“ Cf. *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, Vol. 2, 1814–1919, 296.

on je posetio zemlju odakle je došao upravo on – Papenhajmov atentator. Da stvar bude zanimljivija, sada, posle toliko godina, Papenhajm je pokušao da baš onim što je od Frojda naučio, dakle njegovom teorijom, (nekako) sameri i razume tog čudnog mladog čoveka. I, nije išlo. Frojd je (naravno, ako je čitao Papenhajmov tekst) to sigurno video. Nemoguće je da bi mu tako nešto promaklo.

Ne verujem da je o tome ikome pričao. Zadržao je stvar za sebe. Čutao je on, čutao je i Papenhajm. Paradoksalno, dogodila se *forkluzija*. I to – *dvostruka*. Iz psihoanalitičke priče *izopštena je bila priča o Papenhajmovoju priči* koju je on, svojevremeno u Terezinu, imao sa Principom. Frojd o tome čuti. Ta čutnja je (sasvim u skladu sa logikom *forkluzije*) postala opšta. Izopštenje Papenhajmove priče je postalo ultimativna stvarnost istorije psihoanalitičkog pokreta. Gotovo da je niko (iz Frojdovog plemena, uključujući čak i samog Papenhajma) nikad nije pomenuo. To, međutim, nije sve. Istovremeno, iz psihoanalitičkog poretka sećanja izopšten je i sam Papenhajm. Otud, *dvostruka forkluzija*.

Brojni su Frojdovi biografi i istoričari psihoanalize. Papenhajma gotovo niko ne pominje.

Ostao je izvan istorije. To ga je učinilo *zagonetnim čovekom iz senke*.

Bibliografija

- Berman, E., “Beyond analytic anonymity: On the political involvement of psychoanalysis and psychotherapists in Israel”, in J. Bunzul and B. Belt-Hallahmi (eds.), *Psychoanalysis, Identity and Ideology: Critical Essays on the Izrael/Palestine Case* (Springer 2010),
- Danto, E. A., “Trauma and the state with Sigmund Freud as witness”, *International Journal of Law and Psychiatry*, 30 (2016).
- Freud, Sigmund, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum*, Gesammelte Werke – GW, Vol. 4 [1901],
- Idem, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, GW, Vol. 6 [1905],
- Idem, “Wege der psychoanalytischen Therapie“, GW, Vol. 12 [1919(1918)],
- Idem, *Jenseits der Lustprinzips*, GW, Vol. 13 [1920]
- Idem, *Das Ich und das Es*, GW, Vol. 13 [1923],
- Eissler, K., *Freud as an Expert Witness. The Discussion of War Neurosis Between Freud and Wagner-Jauregg* (International Universities Press, 1986).
- Ellenberger, H., *The Discovery of the Unconsciousness: The History* (Basic Books 1981).
- Falzeder, E., and E. Brabant, with the collaboration of Giampieri-Deutsch (eds.), *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi*, Volume 2, 1814–1919 (Harvard: P. Belknap, 1996).
- Giafer, M. (ed.), *Korrespondenzblatt der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung 1910–1941* (2007), 321.

- Ferenczi, S., *Psycho-Analysis and the War Neurosis* (The International Psycho-Analytical Press, 1921).
- Hachen, M. H., *Karl Popper-The Formative Years, 1902–1945; Politics and Philosophy in Interwar Vienna* (Cambridge University Press, 2010).
- Horkheimer, M., "Ernst Simmel and Freudian Philosophy", *Psyche* (1978),
- Jevremović, Petar, „Sigmund Frojd između princa i arhangela“, *Hermeneutički triptih* (Beograd: Gramatik, Beograd 2019).
- Idem, "Sigmund Freud and Martin Pappenheim", *History of Psychiatry*, 31/1 (March 2020), 82–92.
- Johnston, W. M., *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History* (University of California Press, 2000).
- Kazantzakis, N., *The Suffering God* (Caratzas Brothers Publishing, 1979).
- Kraus, Karl, *Die letzten Tage der Menschheit*, Herausgeber: Eckart Früh (Wien, 1999).
- Ković, M., *Gavrilo Princip. Dokumenti i sećanja* (Beograd: Prometej/Radio-telvizija Srbije, 2014).
- Lerner, P., *Hysterical Men, War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890–1930* (Cornell University Press, 2003).
- Pappenheim, E., *Hölderlin, Feuchtersleben, Freud. Beiträge zur Geschichte der Psychoanalyse, der Psychiatrie und Neurologie*, herausgegeben und eingeleitet von Bernhard Handlbauer (Graz-Wien: Nausner & Nausner Verlag, 2004).
- Pappenheim, M., Grosz, C., *Die Neurosen und Psychosen des Pubertätsalters* (Springer, Berlin 1914).
- [Pappenheim, M.], "Über Neurosen bei Kriegsgefangenen", *Wiener Medizinische Wochenschrift*, 36, 1916, str. 1402–1404;
- Idem, "Über Psychosen bei Kriegsgefangenen", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 33, 1918
- Idem, „Princip über sein Attentat“. *Arbeiter-Zeitung*, Wien, XXXI, Nr. 229, 21. August 1919, 5–6.
- Pappenheim M., *Gavrilo Princip's Bekenntnisse* (Wien, 1926).
- Simmel, E., *Antisemitismus* (Frankfurt: Fischer, 2002 [1946]).
- Stepaneky, *In Freud's Shadow* (Routledge, 1983).

Galjina Ognjanov,
Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu

DOPRINOS EDVARDA BERNEJZA KORIŠĆENJU EMOCIJA U PROPAGANDI I ODNOSIMA S JAVNOŠĆU

Galjina Ognjanov,
Faculty of Economics of the University of Belgrade

The Contribution of Edward Bernays to the Use of Emotions in Propaganda and Public Relations

Abstract: The paper focuses on the influence of Freud's theory of psychoanalysis as well as other relevant socio-psychological theories of the late 19th and beginning of 20th centuries on the design and implementation of manipulative tactics based on the use of emotions for the purposes of propaganda and public relations. Edward Bernays, Sigmund Freud's nephew and one of the founders of modern public relations, took advantage of these theories in his written works and business practices. Building on the criticism of the approach to communication advocated by Bernays, the author views his position on the necessity to manage public opinion as a consequence of his pessimistic view of human nature discussed by Freud. Bernays's contribution is primarily seen in his claims that well-planned communications were a way to manage human behaviour. He believed that appealing to emotions may influence individuals and that their views can be constructively redirected to other aims that benefit society. The paper also deals with the controversies of Bernays's approach and unethical aspects of his campaigns.

Keywords: Edward Bernays, Sigmund Freud, public relations, propaganda, appealing to emotions

Apstrakt: Rad se bavi uticajem psihoanalitičke teorije Sigmunda Frojda i drugih socio-loško-psiholoških teorija s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka na kreiranje i primenu tehnika manipulacije emocijama u propagandne svrhe. U svojim pisanim delima i poslovnoj praksi pomenute teorije zastupao je Edvard Bernejz, nećak Sigmunda Frojda i jedan od osnivača modernih odnosa s javnošću. Polazeći od kritika na račun pristupa komunikaciji koji je zagovarao Bernejz, u radu je izneto mišljenje da je njegov stav o nužnosti upravljanja javnim mnjenjem posledica pesimističkog viđenja ljudske prirode o kojem govori Frojd. Bernejzov doprinos je u tome što je u dobro isplaniranoj komunikaciji video način da se upravlja iracionalnim ljudskim ponašanjem, tvrdeći da se apelovanjem na emocije može uticati na pojedince, a njihovi postupci konstruktivno usmeriti ka ciljevima koji su u interesu društva. Rad se bavi i kontroverzama Bernejzovog pristupa i neetičnim aspektima njegovih kampanja.

Ključne reči: Edvard Bernejz, Sigmund Frojd, odnosi s javnošću, propaganda, apelovanje na emocije

1. Uvod: Sigmund Frojd i odnosi s javnošću

Psihoanalitičkoj teoriji Sigmunda Frojda posvećeni su brojni naučni radovi i publikacije objavljeni posle njegove smrti 1939. godine, dok se u istom periodu relativno mali broj autora bavio analizom primene ovih saznanja u oblasti propagande i komunikacija. Izučavanju ove teme krajem dvadesetog veka najviše je doprineo Stjuart Juen, američki istoričar i autor knjige o razvoju modernih odnosa s javnošću u SAD. U ovoj knjizi Juen je posvetio jedno poglavlje primeni Frojdovih psihoanalitičkih shvatanja u oblasti komunikacije.¹ Uticaj Frojdovog učenja na upravljanje komunikacijom s javnošću, pa i manipulaciju masom, bio je i tema jednog četvorosatnog dokumentarnog serijala u produkciji britanskog javnog servisa BBC. U njemu se, pored profesora Stjuarta Juena, među sagovornicima našla nekolicina poznatih američkih i evropskih psihologa i psihonalitičara koji su govorili o iracionalnom ljudskom ponašanju i mogućnostima manipulacije emocijama putem masovne komunikacije.² Prema rečima autora Adama Kertisa, „fokus serije je na razumevanju kako su pojedinci na vlasti koristili Frojdovu teoriju, pokušavajući da kontrolišu opasnu masu u doba masovne demokratije”.³ Posebna pažnja u ovom dokumentarnom serijalu posvećena je Edvardu Bernejzu⁴ i njegovom specifičnom stilu uticaja na javno mnjenje kreiranjem i vođenjem kampanja komunikacije zasnovanih na poznavanju grupne i individualne psihologije. Ono što posebno intrigira istovremeno ukazujući na značajan doprinos učenja Sigmunda Frojda razvoju odnosa s javnošću, jeste činjenica da je Edvard Bernejz kao jedan od najčuvenijih savetnika za odnose s javnošću dvadesetog veka bio dvostruki rođak Sigmunda Frojda, kao i da je veoma dobro poznao njegovu teoriju.

U istoriji odnosa s javnošću⁵ ime Edvarda Bernejza vezuje se za početak novog perioda u razvoju ove profesije, nazvanog „periodom savetovanja”.⁶ Radikalna promena u načinu komunikacije s javnošću putem masovnih medija do koje je došlo neposredno po završetku Prvog svetskog rata ogledala se u

- 1 Chapter 8: *Unseen Engineer: Biography of an Idea*, v. S. Ewen, *PR! A Social History of Spin* (New York: Basic Books, 1996), 145–173.
- 2 “The Century of Self” (2002), producent i režiser Adam Curtis. Dokumentarni serijal u produkciji BBC, dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=eJ3RzGoQC4s> (pristupljeno 10.4.2021).
- 3 “Happiness Machine” (2002). Prvi deo dokumentarnog serijala “The Century of Self” (2002), op.cit., dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=DnPmg0R1M04> (pristupljeno 10.4.2021).
- 4 Američki izgovor njegov imena je Berniz.
- 5 Prema Skotu M. Katlipu, autoru prve najdetaljnije istorije profesije odnosa s javnošću, njena pojava i razvoj mogu da se prate od XVIII veka, a pojedini periodi razlikuju se prema specifičnim stilovima komunikacije koji su primenjivani u praksi. Videti u: S. M. Katlip, A. H. Senter, G. M. Brum, *Uspešni odnosi s javnošću* (Beograd: Službeni glasnik, 2006), 101–135.
- 6 Pojedini autori period od sredine XVIII veka do početka XX veka nazivaju *periodom agenture za štampu*, period od početka XX veka do kraja Prvog svetskog rata *periodom publiciteta*, kada nastupa *period savetovanja*. Videti u D. L. Vilkoš, G. T. Kameron, H. F. Olt, V. K. Ejdži, *Odnosi s javnošću: strategije i taktike* (Beograd: CID Ekonomski fakultet, 2006), 29–37.

primeni istraživanja u cilju otkrivanja latentnih želja i nesvesnih motiva pojedinaca i uticaju na njihovo ponašanje korišćenjem emotivnih apela. U velikoj meri ovom je doprinelo Bernejzovo iskustvo u domenu oblikovanja javnog mnjenja primenom specifičnih tehnika odnosa s javnošću koje je stekao kao član Komiteta za javno informisanje (engl. Committee for Public Information), popularno nazvanog Krilov komitet.⁷ Tokom dvogodišnjeg postojanja (od 1917. do 1919. godine) zadatak Krilovog komiteta bio je da uz pomoć publiciteta, ali i organizovanjem lokalnih promotivnih događaja i propagandnih kampanja američkoj vladi obezbedi podršku javnosti za učešće američkih trupa u Prvom svetskom ratu na evropskom kontinentu. Edvard Bernejz je u Krilovom komitetu bio zadužen za saradnju s američkim kompanijama koje izvoze na strana tržišta i plasiranje tekstova unutar komercijalnih časopisa s ciljem propagiranja američkog učešća u ratu i njihovih ratnih aktivnosti među stranim biznismenima.⁸ Na temelju uverenja da „ukoliko možemo koristiti propagandu za rat, možemo je koristiti i za mir“⁹ Edvard Bernejz je razvio novi pristup komunikaciji s javnošću, proglašivši sebe „prvim savetnikom za odnose s javnošću“.

Ovim je započela nova faza u razvoju profesije odnosa s javnošću nazvana „periodom savetovanja“. Prethodio joj je tzv. „period publiciteta“ koji se odlikovao specifičnim stilom komunikacije Ajvija Ledbetera Lija, jednog od osnivača modernih odnosa s javnošću. Diplomirani novinar sa Prinston Univerziteta, Ajvi Ledbeter Li bio je autor tzv. „Deklaracije o principima“¹⁰ i snažan zagovornik komunikacije s javnošću koja se zasnivala na pravovremenom i tačnom prenošenju informacija i činjenica putem štampanih medija. Li je karijeru u odnosima s javnošću započeo kao pripadnik „progresivne ere“ novinarstva koja je označila napuštanje senzacionalizma u cilju izveštavanja zasnovanog na činjenicama proisteklim iz novinarskog istraživanja. Po završetku Prvog svetskog rata, kao vešt praktičar koji je još od prvih godina dvadesetog veka pružao profesionalne usluge u oblasti publiciteta brojnim predstavnicima krupnog kapitala, Ajvi Ledbeter Li će spremno prihvatiti promenu u stilu uticaja na javno mnjenje. O Lijevom preispitivanju uspešnosti racionalnog pristupa u komunikaciji i, umesto toga, stavljanju akcenta na emocije, najbolje govori izjava data prilikom intervjua za *Njujork ivning post*, iz 1921. godine. Pomenuti intervju svedoči o tome da je Ajvi Ledbeter Li, Bernejzov stariji kolega i njegov najveći konkurent, bio jedan od prvih stručnjaka za odnose s javnošću koji je eksplicitno istakao značaj Frojdove teorije u ovoj

7 Američki predsednik Vudro Vilson doneo je 1917. godine odluku o formiranju *Komiteta za ratno informisanje* i imenovanju uglednog novinara Džordža Krila da rukovodi opsežnom nacionalnom kampanjom komunikacije. Cilj je bio obezbeđivanje podrške američke javnosti za učešće SAD u ratnim operacijama na evropskom tlu. Cf. G. Crill, *How We Advertised America* (Harper and Brothers Publishers, 1920).

8 G. Crill, *op.cit.*, 266.

9 Izjava Edvarda Bernejza izrečena u intervjuu prikazanom u prvoj epizodi (*Happiness Machine*) dokumentarnog serijala *The Century of Self* (2002), *op.cit.* dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=DnPmg0R1M04> (pristup 10.4.2021).

10 Deklaracija o principima ističe pravila kojih treba da se pridržavaju svi koji se profesionalno bave komunikacijom. Videti u D. L. Vilkoeks et al., *op.cit.*, 37.

oblasti: „Veoma su me zainteresovale Frojdove teorije koje se tiču psihologije podsvenog uma. Publicitet je deo masovne psihologije. Moramo imati na umu da ljude pokreću sentimente više nego razum“.¹¹

Promeni stila u komunikaciji s javnošću, odnosno prelasku iz *perioda publiciteta* u *period savetovanja*, značajno su doprinele sociološke, antropološke, psihološke pa i političke teorije s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka opisane u delima Gabrijela Tarda, te delima Gistava Le Bona (*Psihologija gomile*, 1895), Roberta Ezra Parka (*Gomila i publika*, 1904), Grejama Valasa (*Ljudska priroda u politici*, 1908), Vilfreda Trotera (*Instinkti krda u miru i ratu*, 1916). Analizirajući knjige i članke u kojima je Edvard Bernejz iznosio svoje stavove u pogledu načina upravljanja javnim mnjenjem u cilju pridobijanja podrške javnosti može se uočiti jasan uticaj koji su pomenuti intelektualci, uporedo s učenjem Sigmunda Frojda, ostavili na njegove stavove. Međutim, s obzirom na obilje citata (mada često bez jasnog navođenja izvora) koje navodi kako bi dokazao sopstvene stavove, očigledno je na Bernejza najveći uticaj imao Volter Lipman. Učenik Grejama Valasa, u skladu sa Frojdovom teorijom o nesvesnom, Lipman ističe da se „urođena ljudska psihologija u manjoj meri oslanja na logiku, te da javno mnjenje zapravo pokreću iracionalne sile“.¹² Kao novinara, pisca i političkog komentatora, to će ga podstaći da govori o uticaju na formiranje stavova javnosti i podsticanju željenog ponašanja putem apelovanja na nesvesno, na emocije, umesto na oslanjanje na informacije i njihovu racionalnu obradu. Lipman je između ostalog isticao da „javno mnjenje mora da bude organizovano za štampu, a ne od strane štampe“¹³ što će, uporedo s drugim Lipmanovim tvrdnjama, Edvard Bernejz iskoristiti kako bi istakao značaj uloge savetnika za odnose s javnošću u upravljanju javnim mnjenjem. Uticaj Voltera Lipmana na stavove Edvarda Bernejza bio je toliko jak da ga Mark Krispin Miler, profesor medija i komunikacije sa Univerziteta u Njujorku, naziva njegovim „intelektualnim herojem“.¹⁴ S druge strane, prema kritičkim teoretičarima komunikacije radi se o namernom izvlačenju iz konteksta i iskrivljavanju Lipmanovih tvrdnji, kojim se Edvard Bernejz poslužio da bi ga prikazao kao pobornika primene tehnika kreiranja javnog mnjenja umesto njihovog oštrog kritičara.¹⁵

Edvard Bernejz, sestrić Sigmunda Frojda i jedan od osnivača modernih odnosa s javnošću, bio je snažan pobornik ideje o podsticanju unutrašnjih

11 Originalni citat je preuzet iz S. Ewen, *op. cit.*, 132. U navedenom citatu na engleskom jeziku Li očigledno pogrešno upotrebljava pojam *subconscious* (srp. podsvesno) umesto *unconscious* (srpski nesvesno). Frojd, koji je u svojim ranijim radovima ove pojmove upotrebljavao kao sinonime, kasnije je pojam *podsvesno* u potpunosti odbacio kao nenaučni, kritikujući njegovu široku upotrebu u popularnoj literaturi. Videti u: Ž. Trebješanin, *Leksikon psihoanalize* (Beograd: Zavod za udžbenike, 2012), 254.

12 S. Ewen, *op.cit.*, 148

13 *Ibid*, 151.

14 M. C. Miller, *Introduction*, u: E. Bernays, *Propaganda* (New York: IG Publishing, 2004 – [1928]), 16.

15 S. C. Jansen, “Semantic Tyranny: How Edward L. Bernays Stole Walter Lippmann’s Mojo and got away with it and why it still matters”. *International Journal of Communication*, 7 (2013), 1094–111.

(skrivenih, pa i nesvesnih) emocija u pojedincima u svrhu kreiranja javnog mnjenja i upravljanja masom. Ovakav pristup uporno je primenjivao u svojim kampanjama, u čijoj osnovi su bili apeli na latentne i nesvesne motive ustanovljene primenom psiholoških tehnika i istraživanja. Parafrazirajući jedan od najčuvenijih slogana u istoriji oglašavanja¹⁶ koji je Bernejz popularizovao kroz dobro osmišljene kampanje odnosa s javnošću u cilju povećanja konzumacije cigareta među ženskom populacijom u SAD moglo bi se reći da je „posegnite za emocijama umesto za raciom” bilo i ostalo ključno pravilo kojim se rukovodio i njegova preporuka za sve buduće stručnjake.

U ovom radu opisan je stil komunikacije tipičan za kampanje odnosa s javnošću koje je vodio Edvard Bernejz. Na početku je dat ostvrt na porodičnu istoriju Edvarda Bernejsa, koja je, s obzirom na činjenicu da je bio u bliskim rodbinskim vezama sa Sigmundom Frojdom u najvećoj meri uticala na njegovu fokusiranost na emocije i njihov značaj za postizanje ciljeva kroz upravljanje komunikacijom. Potom je opisan i analiziran pristup komunikaciji koji je negovao i zagovarao Edvard Bernejz, a za koji je on tvrdio da je utemeljen u naučnom pristupu upravljanju javnim mnjenjem na bazi emocija. U posebnom delu izneto je kritičko viđenje prakse koju je primenjivao Edvard Bernejz, zasnovano na upitnoj etičnosti korišćenih tehnika, te slučajnom ili namernom pogrešnom tumačenju teorijskih stavova Voltera Lipmana i ličnoj promociji kroz delo svog ujaka Sigmunda Frojda. Na kraju je opisana jedna studija slučaja koja govori o upotrebi simbola slobode, podsticanju nesvesnih želja i manipulisanju osećanjima kroz primenu saznanja psihoanalitičke teorije u cilju ostvarivanja profita jednog od najznačajnijih Bernejzovih klijenata.

2. Brilljantni nećak Edi

Edvard Bernejz (Edi) rođen je 1891. godine Beču u braku Ane i Elija Bernajza.¹⁷ Njegova majka Ana, rođena Frojd, bila je rođena sestra čuvenog bečkog psihoanalitičara Sigmunda Frojda. Otac Eli Bernajz poticao je iz ugledne jevrejske porodice i bio unuk glavnog hamburškog rabina Isaka Bernajza. Ana Frojd i Eli Bernajz venčali su se 1883. godine. Tri godine kasnije (1886. godine), njen brat Sigmund oženio se Martom Bernajz, Elijevom rođenom sestrom. Na taj način, po svom rođenju 1891. godine, Edvard Bernejz u Sigmundu Frojdu dobija dvostrukog rođaka.

Uprkos čvrstim porodičnim vezama Edvard Bernejz i Sigmund Frojd imali su tek nekoliko životnih prilika da se i lično susretnu. Bernejzovi su se

16 Čuveni slogan *Posegnite za Lakijem umesto za slatikišem* (engl. *Reach for a Lucky instead of a sweet*) korišćen je u promotivnoj kampanji za cigarete *Laki Strajk* (Lucky Strike) koju je pokrenuo Džordž Vašington Hil, predsednik kompanije Ameriken Tobako (engl. *American Tobacco Co.*). Da bi se podstakla i povećala konzumacija cigareta među ženama u SAD, Hil je 1928. godine angažovao Edvarda Bernejsa koji je primenom tehnika odnosa s javnošću doprineo vidljivosti ove kampanje. Videti u: L. Tye, *The Father of Spin: Edward L. Bernays and the Birth of Public Relations* (New York: Owl Books, 2002), 24.

17 Na nemačkom se prezime Berneys izgovara isključivo kao Bernajz, dok je anglofonim zemljama izgovor ili Berniz ili Bernejz.

1892. godine, godinu dana po Edijevom rođenju, trajno preselili u Ameriku. Tokom svoje duge profesionalne karijere od 1917. godine kada je postao član Krilovog komiteta do 1994. godine kada je preminuo u 103. godini, Edi će u SAD steći ugled i slavu „prvog savetnika za odnose s javnošću“, ali i ne tako laskavu titulu „oca spina“. Susreti s Frojdom, kao i intenzivna prepiska koju su vodili u periodu između 1919. i 1930. godine nesumnjivo su doprineli jačanju ličnih odnosa povezanosti između austrijskog doktora i oca psihoanalize i njegovog mladog rođaka, čuvenog američkog spin doktora. Ovo potvrđuje i sama činjenica da će Bernejz mnogo godina kasnije, kao uspešan savetnik za odnose s javnošću, u pokušaju da promoviše Frojdovo učenje u SAD iskovati nadimak *uncle Sigi* (ujka Zigi). Primenom ove svojevrstne *semantičke tiranije* koju je smatrao jednom od korisnih tehnika u odnosima s javnošću¹⁸ u skladu sa sebi svojstvenim stilom komunikacije nadahnute emocijom, Edvard Bernejz je želeo da promeni percepciju o svom ujaku Frojdu kao „nezainteresovanom za porodicu i prijatelje, destruktivnom, uzdržanom kad je reč o pokazivanju saosećanja, egocentriku, koji nije voleo niti se smejao“ nametnutu od strane jednog od njegovih biografa.¹⁹ Utisak je, međutim, da je u pozadini toga bila Bernejzova ideja da opisujući ličnost Sigmunda Frojda, njegovu porodičnu istoriju i lične odnose i čineći ga na taj način zanimljivim i prijemčivim prosečnom američkom građaninu, kapitalizuje njegovo učenje predstavljeno u autorskim delima prevedenim na engleski jezik, istovremeno promovišući sebe i usluge savetovanja u odnosima s javnošću koje je pružao.

Činjenica je da je Sigmund Frojd bio značajna osoba u porodici Edvarda Bernejza. Prema sopstvenom svedočenju²⁰ o ujaku je slušao često od svoje bake, koja ga je smatrala „zlatnim sinom“, jer se isticao svojom saosećajnošću i ljubavlju prema majci i sestrama. Naime, porodica Frojd bila je čest predmet razgovora Bernejzovih, još iz vremena koje je prethodilo njegovom svetski poznatom naučnom i stručnom uspehu. Ovo ne treba da čudi s obzirom na to da su dve Edijeve starije sestre, Judit i Lusi Bernajz po preseljenju porodice u SAD 1892. godine, ostale u Beču sa porodicom Frojd.²¹ Judit je godinu dana provela sa roditeljima svoje majke Ane, Jakobom i Amelijom Frojd, dok je mlađa Lusi živela u domaćinstvu Sigmunda Frojda, ujaka po majci i njihove tetke Marte Frojd, rođene Bernajz. O jačini veza i dubokim emocijama među članovima porodica Bernejz/Bernajz i Frojd svedoče i drugi izvori prema kojima je Frojdova ćerka Ana bila zaljubljena u svog dvostrukog rođaka Edvarda Bernejza, kao i da je jedan od Martinih i Sigmundovih sino-

- 18 D. F. Treadwell, J. B. Treadwell, *Public Relations Writing* (Thousand Oaks: Sage, 2004), 339.
- 19 Navedeni opis Frojdove ličnosti Bernejz nalazi u knjizi Dr Frojd, autora Emila Ludviga, koja je štampana u Nju Jorku 1948. Godine. Videti u: E. L. Bernays, "Uncle Sigi", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 35/2 (1980), 216–220.
- 20 Govor Edvarda Bernejza povodom diskusije o Sigmundu Frojdu u okviru serije predavanja o vodećim doktorima medicine u SAD, održan 4. aprila 1979. godine u biblioteci Kauntvej, videti E. L. Bernays, "Uncle Sigi".
- 21 J. Bernays Heller, "Freud's Mother and Father: A Memoir". *Commentary Magazine* (May 1956), 418–421, dostupno na: <https://www.loc.gov/resource/mss39990.01418/?sp=8> (pristupljeno: 18.5.2021.)

va, Edvardovu mlađu sestru Helu doživljavao kao svoju rođenu.²² Konačno, Sigmund Frojd je sa svoje strane takođe pokazao snažnu naklonost prema svom „brilijantnom sestriću”.²³ O tome nedvosmisleno svedoči izjava „Edi je jedan od mojih sinova”, koju je otac psihoanalize 1923. izrekao pred Edijevom suprugom Doris Flajšman, prilikom njene posete Frojdovoj porodici u Beču.²⁴

Prvu priliku za lični susret s Frojdom, Edi je imao kao devetogodišnji dečak, kada je 1900. godine njegova majka Ana iznajmila seosku kućicu u Tirolu gde im je Sigmund Frojd došao u posetu. Potom su se ponovo susreli 1913. godine kada je Edi kao dvadesetdvogodišnji diplomac Univerziteta Kornel posetio Karlsbad u Austriji. Prema njegovom svedočenju, odnos je bio srdačan kao da nikada nije prekidan. Vreme su provodili u razgovorima šetajući šumom, uz nekoliko zajedničkih ručkova. Tokom svih susreta Frojd, iako već svetski poznati doktor medicine i osnivač psihoanalize, pokazivao je opuštenost i saosećajnost, kao i veliko interesovanje za mladog sestrića, razumevanje njegovih stavova i međusobno poverenje.

Ipak, na razvoj njihovog međusobnog odnosa najviše je uticao događaj koji se odigrao 1919. godine, po završetku Prvog svetskog rata, a povodom održavanja mirovne konferencije u Parizu. Mada nije došlo do ličnog susreta, od tada počinje intenzivna prepiska između sestrića i ujaka, a Edi počinje da radi na tome da popularizuje i promoviše učenje Sigmunda Frojda u SAD. Kao jedan od stručnjaka angažovanih u Krilovom komitetu, Edvard Bernejz našao se u delegaciji poslatoj na Međunarodnu mirovnu konferenciju u Parizu. Budući da je šef ove misije kasnije bio upućen u Beč kako bi učestvovao u razgovorima o ponovnom uspostavljanju saradnje između SAD i Austrije, Edi ga je zamolio da tom prilikom poseti njegovog ujaka u Ulici Bergase 19 i odnese mu na poklon jednu kutiju njegovih omiljenih Havana cigara. U znak zahvalnosti Frojd je svom sestriću poslao spise *Uvodnih predavanja o psihoanalizi* održanih u periodu od 1915. do 1917. godine na Univerzitetu u Beču, na nemačkom jeziku.²⁵ Ovim činom, započinje njihova desetogodišnja intenzivna prepiska i period tokom kojeg će mladi nećak pokušati da promoviše učenje svog ujaka u SAD, a da od imena Sigmunda Frojda napravi brend. Uporedo s tim, međutim, Bernejz će takođe nastojati da pozicionira sebe kao „praktičnog Frojda”,²⁶ tvrdeći da svoj praktičan rad zasniva na „naučnom pristupu” i ujedno vešto skrivajući činjenicu da primenjuje tehnike manipulisanja emocijama radi uticaja na stavove i ponašanje pojedinaca i grupa.

22 L. Davidoff, “The Legacy of the Nineteenth Century Legacy Bourgeois Family and the Wool Merchant’s Son”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 14 (2004), 25–46.

23 Epitet *brilijantnog sestrića*, Edvard Bernejz dobija od čuvenog Frojdovog biografa Ernsta Džounska koji posvećuje značajnu pažnju Edijevom zalaganju da materijalno pomogne svom slavnom ujaku, organizujući prevođenje njegovih spisa u SAD, ali i ugovarajući predavanja i objavljivanje naučno-popularnih članaka u jednom američkom časopisu. Videti u: E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1961), 81.

24 L. Tye, *op. cit.*, 195.

25 E. Bernays, “Uncle Sigi”, 218.

26 S. Justman, “Freud and His Nephew”, *Social Research*, 61/2 (1994), 460.

3. Bernejzov naučni pristup kreiranju saglasnosti

U svojim knjigama, članicima i predavanjima koje je držao na Univerzitetu Njujork,²⁷ Edvard Bernejz je dosledno zagovarao stav da je pojedinac u masi emotivan a ne racionalan subjekt, te da se pravilno osmišljenom komunikacijom, zasnovanom na podsticanju i pojačavanju emocija može uticati na željeno ponašanje. Po Bernejzu efektivna komunikacija zasniva se na upotrebi simbola i stereotipa, kao i isticanju u prvi plan lidera mišljenja s kojim bi se pojedinci u masi identifikovali i kog bi sledili. U tom pogledu, Bernejzovi radovi direktno su se nadovezivali na teoriju Voltera Lipmana, koji je dovodio u pitanje mogućnost pojedinaca da racionalno sagledaju stvarnost, smatrajući da se percepcija i mišljenje formiraju tako što se poruke iz spoljašnje sredine povezuju u stereotipe usaglašene sa interesom i subjektivnim osećajem.²⁸ Lipman je smatrao da je racio podređen stereotipima tvrdeći da: „Stvarni prostor, stvarno vreme, stvarni brojevi, stvarne veze, stvarna težina ne postoje. Perspektiva, uporište i dimenzije akcije zakucane su i zamrznute u stereotipu.”²⁹

Jasno je da se Lipmanovi stavovi koje je zagovarao i sam Bernejz u velikoj meri nadovezuju na teorijska stanovišta Sigmunda Frojda. Međutim, dok Lipman polemše sa stavovima psihoanalitičara koje naziva frojdovcima i citira Frojdovo delo *Tumačenje snova*,³⁰ Bernejz je u tekstovima koje je potpisao retko citirao radove svog ujaka, čak i kada je naglašavao vezu između psihologije i upravljanja javnim mnjenjem. Svoju prvu knjigu *Kristalizovanje javnog mnjenja* objavljuje 1923. godine kod američkog izdavača *Boni i Livrajt*, svog dugogodišnjeg klijenta koji je na njegovu inicijativu 1920. objavio u SAD prvi prevod Frojdovih *Uvodnih predavanja o psihoanalizi*. U predgovoru te knjige Bernejz navodi da su principi koje propagira i primenjuje u radu s klijentima zasnovani na saznanjima čuvenih psihologa, sociologa i profesionalnih novinara, uključujući Bejkera, Blejera, Čajlda, Dejvisa, Givena, Irvina, Lupa, Lipmana, MakDugala, Trotera, Vilara i drugih, ali nigde ne pominje Frojda³¹. Ipak, u svojoj drugoj knjizi pod naslovom *Propaganda* objavljenoj 1928. godine, prvi put će se direktno pozvati na Frojdovo učenje: “Uglavnom su psiholozi Frojdove škole bili ti koji su istakli da mnoge čovekove misli i akcije predstavljaju dopunske zamene za želje koje su prinuđeni da potiskuju. Neka stvar može da bude željena ne zbog svoje vrednosti ili korisnosti, već zbog toga što u njoj pojedinac podsvesno vidi simbol nečeg drugog, a što ga je sramota da prizna samom sebi.”³²

27 Prema sopstvenom svedočenju, Edvard Bernejz je 1923. godine održao prvi kurs iz oblasti odnosa s javnošću na Univerzitetu Njujork, videti: E. Bernays, “Emergence of the Public Relations Counsel: Principles and Recollections”, *The Business History Review*, 45/3 (1971), 315.

28 C. García, “Searching for Benedict de Spinoza in the history of communication: His influence on Walter Lippmann and Edward Bernays”, *Public Relations Review*, 41/3 (2015), 322.

29 W. Lippman, *Public Opinion* (New York: Free Press Paperbacks, 1922 [1997]), 100.

30 *Ibid*, 17, 100.

31 E. Bernays, *Crystalizing Public Opinion* (New York: IG Publishing, 2011[1923]), 44.

32 E. Bernays, *Propaganda*, 75.

Bernež u svom pristupu komunikaciji kao sredstvu za upravljanje javnim mnjenjem očigledno akcenat stavlja na emocije. On sledi Frojldovo učenje o čoveku kao iracionalnom biću koje pokreću skriveni (nesveni) motivi. Takođe, sledi i Troterovo učenje o instiktima kao pokretačima ponašanja, posebno u grupi. Međutim, posebno mesto kod Bernejza zauzima Lipmanov koncept upotrebe stereotipa u cilju stvaranja poželjne slike, odnosno podržavajućeg javnog mnjenja. Literatura o odnosima s javnošću sugerije da je u osnovi teorije i prakse odnosa s javnošću, u interpretaciji Edvarda Bernejza, ukorenjeno pesimističko shvatanje ljudske prirode svojstveno Lipmanu i Frojdu, pod uticajem filozofske teorije Baruha de Spinoze.³³ Pesimistička antropologija Sigmunda Frojda utemeljena je u stanovištu da emocije imaju prevagu nad raciom, gde mogućnost ponovnog ustanovljenja „diktature razuma“ Frojd ostavlja jedino kao „utopijsku nadu“.³⁴ Sve ovo reflektuje se u stavovima Edvarda Bernejza da su ljudi lišeni mogućnosti racionalnog mišljenja i ponašanja podložni ubeđivanju (tj. manipulaciji) na osnovu podsticanja njihovih emocija upotrebom odgovarajućih simbola i stereotipa. Ipak, za razliku od Frojda čiji je pesimizam bio u toj meri dubok da nije video mogućnost za dostizanje stanja zadovoljstva pojedinaca, Bernejz je smatrao da potrošačko društvo zapravo predstavlja odgovarajući lek jer omogućava pojedincu da barem simbolički zadovolji svoje nesvesne želje posedovanjem materijalnih proizvoda.

Da bi se razumeo Bernejzov naučni pristup odnosima s javnošću, njegove praktične sposobnosti, ali i dubina ličnog odnosa koji je imao sa svojim čuvenim ujakom, te očigledna težnja da u oblasti komunikacije i sam dostigne slavu koju je Frojd stekao u medicini, potrebno je detaljnije sagledati aktivnosti Edvarda Bernejza kroz prizmu njihovih ličnih kontakata i saradnje. Međutim, treba takođe naglasiti da je ta saradnja uglavnom bila inicirana od strane nećaka i na svesnom nivou motivisana njegovom željom da živeći spostveni *američki san* pomogne ujaku koji je živeo u ratom razorenoj Evropi. Nesumnjivo da je u pozadini toga dominirala Bernejzova praktična dovrtljivost, koja je uvek podrazumevala povezivanje različitih interesa pojedinaca za koje i s kojima je radio sa sopstvenim interesima i ličnim ciljevima. Tako je, primivši na proleće 1919. godine od Frojda njegov rukopis *Uvodnih predavanja o psihoanalizi*, preduzimljivo ponudio ujaku da organizuje prevođenje teksta na engleski jezik, te ubedio izdavača Horejšioa Livrajta, svog klijenta, da ga objavi pod naslovom *Opšti uvod u psihoanalizu*.³⁵ U javnom obraćanju iz 1979. godine povodom skupa posevećenog doprinosu Sigmunda

33 C. García *op.cit.*, 320.

34 S. G. Marković, *Pesimistička antropologija Sigmunda Frojda* (Beograd: Dosije, 2014), 143.

35 Prvo američko izdanje na engleskom jeziku, objavljeno je pod naslovom *A General Introduction to Psychoanalysis*. Ernst Džouns navodi da je za prevod rukopisa Bernejz zadužio nekoliko postdiplomaca sa Univerziteta Kolumbija, kao i da je Frojd bio vrlo nezadovoljan prevodom, zbog čega je žalio što je dozvolio objavljivanje, uprkos dobrim prihodima koje mu je ono obezbedilo u situaciji oskudice u kojoj je živeo, navedeno prema: E. Jones, *op.cit.*, 387.

Frojda razvoju medicine,³⁶ Edvard Bernejz navodi da je izdavanje ove knjige donelo Frojdu pravo na 15% od prodaje svakog primerka u vrednosti četiri američka dolara. Osim toga, Bernejz navodi da je na njegovo insistiranje izdavač organizovao i promociju knjige na kojoj je govorio čuveni G. Stenli Hol – predsednik Univerziteta Klark na kojem je Frojd dobio prvu počasnu diplomu, osnivač *Američkog psihološkog časopisa* (engl. *American Journal of Psychology*) i predsednik Američkog udruženja psihologa (engl. *American Psychological Association*), što je značajno doprinelo popularizaciji Frojdovog učenja u SAD. Međutim, očigledno u ulozi sopstvenog savetnika za odnose s javnošću, prilikom svog javnog obraćanja u čast Frojdu citira i dva pisma u kojem čuveni doktor izražava zahvalnost svom sestruću. U prvom iz 1921. godine Frojd piše: „Duboko sam dirnut nesebičnom revnošću po ovom pitanju koja nije mogla da ti donese bilo kakav profit već je jednostavno izražavala tvoju blagonaklonu želju da mi pomogneš, kao tvom ujaku, u ovim teškim vremenima.“ U drugom pismu iz 1923. godine stiže nova Frojdova pohvala: „Istina je da si ti moj jedini rođak koji mi je ikada ili barem tokom proteklih mnogo godina, učinio bilo kakvu uslugu.“

Edvardu Bernejzu očigledno su mnogo značile pohvale i priznanja koje je dobio od svog ujaka, ali isto tako nije propustio ni da ih iskoristi u cilju lične promocije. U želji da sam dostigne slavu svog čuvenog ujaka predano je radio na promociji sopstvene stručnosti i ličnog imena, izgradnji konsultantskog posla i pozicioniranju sebe kao prvog savetnika u odnosima s javnošću. Kako bi to postigao, shvatio je da najpre mora da promoviše odnose s javnošću kao uglednu profesiju, u čijoj osnovi je, prema njegovom uverenju, bilo upravljanje masom putem dobro osmišljene svrsishodne komunikacije zasnovane na emocijama. Ovakav stav zagovara Stjuart Džastmen, autor koji je u svom naučnom članku iz 1994. godine³⁷ detaljno opisao odnos Frojda i njegovog nećaka uporedivši njihove ličnosti i profesionalne doprinose u dve potpuno različite discipline. Džastmen ističe da je Bernejz tokom dugogodišnje karijere nastojao da odnosima s javnošću osigura status ugledne profesije, te da nikad nije prestao da zagovara ideju o potrebi uvođenja licence, baš kao što je to slučaj s medicinom. U prilog tome navodi citat iz autobiografije objavljene 1965. godine gde Bernejz izjavljuje: „Moj ujak Sigmund Frojd, suočio se s gotovo nepremostivim preprekama u pogledu prihvatanja psihoanalize. Odlučio sam da u javnosti obezbedim podršku za posao kojim sam se bavio i uspeo sam tokom godina da stvorim novo zanimanje.“³⁸

Sve ovo navodi na zaključak da se Bernejz u velikoj meri identifikovao sa svojim čuvenim ujakom gradeći po uzoru na njega sopstveni uspeh u jednoj sasvim različitoj oblasti. U skladu s tim, isticao je značaj poznavanja psihologije i primene psiholoških metoda i tehnika u cilju uspešnog upravljanja javnim mnjenjem. Smatrao je „da inovator, lider, specijalni apologeta novih

36 E. Bernays, „Uncle Sigi”, *op. cit.*, 218.

37 S. Justman, „Freud and His Nephew”, *Social Research*, 61/2 (1994), 457–476.

38 E. L. Bernays, *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel* (New York: Simon and Schuster, 1965), navedeno prema S. Justman, *op. cit.*, 462.

ideja iz potrebe razvija novu tehniku – psihologiju ubeđivanja javnosti³⁹, kao i da „specijalista koji utiče na javno mnjenje koristi saznanja iz introspektivne psihologije“⁴⁰.

Edvard Bernejz je čvrsto verovao u to da se javnim mnjenjem mora i može uspešno upravljati, te da je za to neophodna primena naučnog metoda. Najdetajniju razradu metoda upravljanja javnim mnjenjem izložio je u svom članku pod nazivom „Inženjering saglasnosti“, objavljenom 1947. godine.⁴¹ Objasnjavajući sam pojam *inženjeringa saglasnosti*, Bernejz navodi da je to „akcija zasnovana na dobrom poznavanju situacije, primeni naučnih principa i isprobanih praksi u cilju pridobijanja podrške ljudi za određene ideje i programe“.⁴² U ovom duhu dalje ističe značaj upoznavanja publike, tj. pojedinaца čiju podršku mora da pridobije svako ko namerava da sprovede u delo neku akciju, bilo da se radi o političkim programima, socijalnim idejama ili poslovnim inicijativama. Da bi se ti pojedinci putem precizno osmišljene i isplanirane kampanje komunikacije usmerili u pravcu realizacije određenog cilja, neophodno je najpre upoznati njihove postojeće stavove i mišljenja, način na koji se informišu, ko su drugi pojedinci koji mogu da utiču na njihovo mišljenje, te kakvi su njihovi motivi koji bi ih pokrenuli na akciju. Bernejz se zalagao za primenu saznanja iz oblasti individualne psihologije u oblasti upravljanja javnim mnjenjem. Uporedo s tim, po uzoru na sociologe i teoretičare grupne psihologije na čije se stavove pozivao u svojim ranijim delima, posebno imajući u vidu Troterovo poimanje instinktivnog ponašanja i pripadnosti grupi (tj. *instinkt krda*), Bernejz je naglašavao i značaj grupnog razmišljanja i delovanja, te prepoznavanja istaknutih pojedinaca čija uloga može da bude uloga „lidera mišljenja“.

Interesantno je zapaziti da je hronološki gledano, Bernejz najpre u svom prvom delu *Kristalizovanje javnog mnjenja* objavljenom 1923. godine opisao značaj upravljanja komunikacijom s javnošću, definisao ulogu savetnika za odnose s javnošću, te zagovarao potrebu za pružanjem ovakve vrste usluga američkim korporacijama, političkim figurama i svima koji pretenduju da javno mnjenje okrenu u sopstvenu korist. Promovišući dalje značaj ove profesije, u svojoj knjizi *Propaganda* iz 1928. godine učinio je svojevrstan iskorak u pokušaju da ovaj pojam oslobodi negativnog prizvuka koji je dobio tokom Prvog svetskog rata. Ipak, ovo će ostati jedan od malobrojnih ciljeva koji do kraja života Bernejz nije uspeo da realizuje, tako da ga je, pomalo nevoljno, zamenio onim prihvatljivijim – *odnosi s javnošću* – pod kojim će 1952. godine objaviti još jednu knjigu.⁴³ S druge strane, pošavši od toga da je zanimanje savetnika za odnose s javnošću već postalo prepoznatljivo i prihvaćeno, svoj

39 E. Bernays, “Manipulating Public Opinion: The Why and The How”, *American Journal of Sociology*, 33/6 (1928), 959.

40 *Ibid*, 961.

41 E. L. Bernays, “The Engineering of Consent”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 250/1 (1947), 113–120

42 *Ibid*, 114.

43 E. L. Bernays, *Public Relations* (Norman: University of Oklahoma Press, 1952).

čuveni esej „Inženjering saglasnosti“ iz 1947. godine, u potpunosti je posvetio razradi metoda koji je primenjivao u svojim kampanjama za klijente za koje radio, a koji je smatrao naučnim.

Bernejzu je takođe svojstveno to da je vrlo pažljivo birao, pa i kreirao nove pojmove koje je koristio u naslovima svojih radova i koje je potom u njima detaljno obrazlagao. Pažljiv odabir pojmova u cilju kreiranja odgovarajućih simboličkih slika i emocija prema onome što treba da opišu sam Bernejz je kasnio nazvao „semantičkom tiranijom“. Naslove svojih knjiga Bernejz je birao s očiglednom svrhom propagiranja nove profesije odnosa s javnošću, tražeći inspiraciju u radovima istaknutih teoretičara i publicista s kraja devetnaestog i početka dvadesetog veka, među kojima je Lipman imao najistaknutije mesto. Tako, zagovarajući precizno odabrane stavove Lipmana iznete u njegovoj knjizi *Javno mnjenje* iz 1922. godine, Bernejz u naslovu svoje prve knjige dodaje pojam *kristalizovanje* (engl. crystalizing). Stuart Juen⁴⁴ smatra da se radi u Bernejzovom namernom korišćenju naučnog jezika. Pojam *kristalizacije* (engl. crystalization) preuzet iz fizičke hemije označava proces pretvaranja materije iz gasovitog ili tečnog stanja u čvrstu materiju, koja time dobija željeni oblik. Međutim, po svemu sudeći ovaj pojam jedan je u nizu onih koje je Bernejz preuzeo od Lipmana. Naime, u uvodnom delu Lipman navodi da će u narednim poglavljima knjige razmotriti „kako se pojedinačna mišljenja kristalizuju u ono što nazivamo javnim mnjenjem“.⁴⁵

Sju Kari Džansen,⁴⁶ jedna od najvećih kritičarki knjiga Edvarda Bernejza i stavova koje je u njima zagovarao, smatra da je naslov knjige odabran isključivo iz oportunističkih razloga. Ovakav zaključak izvodi na osnovu citata iz Bernejzove autobiografije gde on navodi: „predložio sam Horejšiou Livrajtu da objavi knjigu o odnosima s javnošću... Želeo sam da naslov sadrži reči javno mnjenje. Lipmanova knjiga je podstakla raspravu o javnom mnjenju. Da smo upotrebili reči odnosi s javnošću, tek malo pojedinaca bi imalo ideju o čemu se radi.“

Prema Sju Kari Džansen, *Bernejzov Lipaman je oportunistički*. Obilato citirajući delove njegove knjige *Javno mnjenje*, Bernejz zagovara stav da se javnim mnjenjem može manipulirati. Međutim, svesno ili nesvesno izostavlja činjenicu da je Lipman bio žustar kritičar propagande i cenzure kao i da je osuđivao svaki pokušaj onih koji su se time profesionalno bavili da primenom ovih starinskih metoda upravljaju javnim mnjenjem. Nasuprot tome, Bernejz ubeđuje svoje čitaoce da su savetnici za odnose s javnošću zaslužni za kreiranje javnog mnjenja obezbeđujući podršku za pojedinačni interes, ali povezujući ga s interesom društva u celini. Da bi to postigli, savetnici za odnose s javnošću moraju dobro da razumeju javno mnjenje, kao i da vladaju tehnikama putem kojih se na njega može uticati. Po Bernejzu savetnik za odnose s javnošću na osnovu saznanja iz individualne i grupne psihologije

44 S. Ewen, *Introduction*, in E. Bernays, *Crystalizing Public Opinion*, 12.

45 W. Lippman, *op. cit.*, 19.

46 S. Jansen, *op. cit.*, 1097.

manipuliše javnim mnjenjem, ali pri tome konroliše masu i usaglašava privatni s javnim interesom. On dakle ne samo da ne beži od pojma *manipulacije javnim mnjenjem* već daje vrlo precizna praktična uputstva savetnicima za odnose s javnošću kako da utiču na kreiranje stavova usmeravajući pojedince i kontrolišući masu.

No, treba takođe imati u vidu i činjenicu da je Bernejz bio svestan toga da njegov metod za koji je tvrdio da je u interesu društva, može da se upotrebi i na njegovu štetu. Da je ipak osećao određenu odgovornost za ono o čemu je pisao i šta je praktikovao, svedoči njegovo viđenje značaja „moderne komunikacije kao moćne sile uperene ka dobrobiti društva ili mogućem zlu”.⁴⁷ I pored toga, do kraja života nastavio je da brani integritet profesije i njen značaj u demokratskim društvima, snažno se zalažući za uvođenje profesionalnih standarda i licenciranja pojedinaca koji mogu da je obavljaju.

Lipmanove ideje i stavovi bili su takođe osnova za mnoge kasnije tekstove Edvarda Bernejza, uključujući i naslov njegovog najzrelijeg dela objavljenog sredinom dvadesetog veka, *Inženjering saglasnosti*. Govoreći o tome da su mogućnosti za manipulisanje javnim mnjenjem otvorene za sve one koji dobro razumeju proces „proizvodnje saglasnosti“ (engl. *manufacture of consent*) Lipman, između ostalog, kaže sledeće: „Kreiranje saglasnosti nije nikakva nova umetnost. Naprotiv, veoma je stara i za očekivati je bilo da će odumreti sa pojavom demokratije. Ali zapravo je ona značajno uznapredovala u pogledu tehnike i danas se zasniva na analizi, a ne samo na iskustvu.”⁴⁸

Međutim, za razliku od Lipmana za kojeg je smatrao da se uticanjem na javno mnjenje putem komunikacionih tehnika i masovnih medija bavio suviše akademski i apstraktno,⁴⁹ Bernejz je sebe video prvenstveno kao praktičara. Zbog toga njegov rad *Inženjering saglasnosti* u najvećoj meri sadrži konkretna uputstva o tome koje aktivnosti treba preduzeti da bi se uticalo na javnost u cilju pridobijanja podrške za određene ideje i/ili aktivnosti. Očigledno preuzimajući ideju o kreiranju saglasnosti, Bernejz će namerno iskoristiti pojam *inženjering*, naglašavajući značaj precizno planiranih postupaka i uklapanja pojedinačnih delova u celinu. *Inženjering saglasnosti* zapravo predstavlja metod kreiranja određene slike u javnosti, koja treba da bude privlačna za tu javnost kako bi se osigurao njen pristanak i podrška za to što joj se nudi. Ne treba međutim zanemariti ni podatak da je Harold Lasvel, govoreći o tehnikama propagande u Prvom svetskom ratu u svojoj knjizi iz 1927. godine, za

47 E. L. Bernays, *The Engineering of Consent*, 113.

48 U knjizi *Javno mnjenje* objavljenoj 1922. godine, Lipman koristi dva izraza – proizvodnja saglasnosti (engl. *manufacture of consent*) i kreiranje saglasnosti (engl. *creation of consent*) kako bi objasnio proces uticaja na formiranje javnog mnjenja koje treba da pruži podršku nekoj političkoj opciji ili ideji. Videti u W. Lippman, *op. cit.*, 248.

49 U tom smislu, Bernejz kaže sledeće: “Lipman se odnosio prema javnom mnjenju s čisto teorijskog stanovišta. Nikada nije govorio o tome kako ga možemo promeniti. Govorio je o njemu kao da sociolog diskutuje o kastinskom sistemu u društvu... apstraktno. A ja sam se tome čudio. On je bio čovek koji je radio u medijima.” Videti u: S. Ewen, *op. cit.*, 159.

pojedince koje ih primenjuju upotrebio termin „nevidljivi inženjeri“.⁵⁰ Stoga, stiče se utisak da je upravo Lasvel, a ne Lipamn, bio autor koji je inspirisao Bernejza da i sam upotrebi pojam inženjering u pokušaju da dodatno istakne značaj profesije odnosa s javnošću i njen naučno-praktični karakter.

4. Otac spina

Uz nesumnjiv doprinos Edvarda Bernejza razvoju teorije i prakse odnosa s javnošću, nesporno je da je u velikoj meri bio i kontroverzna ličnost. Po njegovoj smrti, sa nesmanjenim interesovanjem, propagandne kampanje koje je kreirao nastavile su da intrigiraju stručnu javnost u različitim oblastima. Iz današnje perspektive teško je poreći da su njegovi stavovi i kampanje koje je potpisao upitni sa stanovišta etičnosti i prava na istinito informisanje. Stoga se brojni kritičari koji odnose s javnošću vide kao ubeđivačku (tj. manipulativnu) komunikaciju u svojim radovima fokusiraju na stil Edvarda Bernejza koji ocenjuju kao obmanjujući i neetičan. Pojedini takođe osporavaju njegov lični doprinos razvoju profesije, smatrajući da je Ajviju Ledbeteru Liju kojeg je nadživio više od pola veka, nepravedno uskratio titulu prvog savetnika za odnose s javnošću, pripisujući je sebi.⁵¹ Uporedo s titulom „oca modernih odnosa s javnošću“ koju je sam sebi osigurao i koja mu se svakako mora priznati bez obzira na kritiku, Leri Taj će mu ironično nadenuti još jednu – „otac spina“.⁵²

Potrebno je, međutim, biti vrlo oprezan u osporavanju etičnosti Edvarda Bernejza. Činjenica je da je temi etičnosti u odnosima s javnošću Bernejz posvetio celo jedno poglavlje svoje prve knjige *Kristalizovanje javnog mnjenja*.⁵³ Osim toga, prema svedočenju nekoliko istoričara i poznavalaca razvoja profesije odnosa s javnošću Bernejz je uvek naglašavao značaj etičnog ponašanja, kao i potrebu za uvođenjem standarda. U prilog tome govori i podatak da je napustio jednog od svojih najvažnijih klijenata iz industrije cigareta kada je saznao da su štetne za zdravlje.⁵⁴ Jedan od mitova koji se prepričava u teoriji i praksi odnosa s javnošću kaže da je Hitlerov ministar propagande, Jozef Gebels, ponudio Bernejzu da bude konsultant za komunikaciju za potrebe Rajha, kao i da je obilato koristio Bernejzovu knjigu *Kristalizovanje javnog mnjenja* za oblikovanje nacističke ratne propagande.⁵⁵ Mada jasnih dokaza o tome nema, znamo da je Bernejz bio pogođen takvom mogućnošću o kojoj je čuo od jednog svog poznanika. O tome svedoči poglavlje koje je posvetio

50 Pojam *unseen engineers* (srpski “nevidljivi inženjeri”) Lasvel upotrebljava ističući da *demokratijom (i društvom u celini) upravljaju skriveni inženjeri*, videti u H. D. Lasswell, *Propaganda Technique in the World War* (Ravenio Books, 1927).

51 D. L. Vilkoaks *et al.*, *op. cit.*, 39.

52 L. Tye, *op.cit.*

53 *Part IV: Ethical Relations*, videti E. Bernays, *Crystalizing Public Opinion*, 175–204.

54 M. C. Miller, *Introduction*, u: E. Bernays, *Propaganda*, 16.

55 L. Franczak, “The Century of Spin: In the formative days of public relations, elites imagined a ‘guided democracy’”, *The Baffler*, 44 (2019), 92–104.

Gebelsu u svojoj autobiografiji objavljenoj 1965. godine u kom između ostalog kaže: „Oni su koristili moju knjigu kao osnovu za destruktivnu kampanju koju su vodili protiv Jevreja u Nemačkoj. Ovo me je šokiralo, ali znao sam da svaka ljudska aktivnost može da se koristi za dobrobit društva ili da se zloupotrebi protiv njega.“⁵⁶

Ne može se osporiti da je, kao tipični predstavnik profesije koju je promovisao, Bernejz u svojim kampanjama koristio tehniku slikanja slika one realnosti za koju je želeo da obezbedi podršku javnosti. Stoga je javnost informisao isključivo o onom što je išlo u prilog ciljevima koje je želeo da postigne, saopštavajući samo pojedine delove priče i stvarajući kontekst, tj. pseudo-okruženje koji će pogodovati ubeđivanju. Edvard Bernejz je bio vešt i u tome da prethodno dobro odmerenu i odabranu priču zavrti kroz medije s kojima je saradivao, ne ostavljajući mnogo prostora drugima da percepciju realnosti koju je on nametao javnosti prikažu drugačijom. Nesporna je dakle titula *oca spina* koju mu je nadenuo Leri Taj potkrepljujući je analizom brojnih Bernejzovih kampanja. Prema Taj, zajedničko svim tim kampanjama, naizgled vođenim prvenstveno u društvenom interesu, bilo je što je u osnovi svake stajao skriveni motiv – profit pojedinca za kog je u tom momentu Bernejz radio ili njegov lični interes.

Tako je, na primer, jedna od njegovih prvih kampanja kojom je promovisao pozorišnu predstavu *Oštećena roba* (engl. *Damaged Goods*) bila zasnovana na stvaranju medijskog konteksta plasiranjem tekstova o seksualno prenosivim bolestima i rušenju tabua. Potom, nagovorio je svoju dugogodišnju partnerku Doris Flajšman na venčanje u tajnosti, bez razmenjivanja burmi koje je smatrao simbolom ropstva. Upisao ju je u istoriju kao prvu ženu kojoj je izdat američki pasoš pod njenim devojačkim prezimenom. No, čak i u ovom slučaju, povezao je lični sa profitnim interesom. Događaj sopstvenog venčanja sa ženom u koju je bio zaljubljen iskoristio je za sticanje publiciteta za račun jednog od svojih klijenta. Njujorški mediji objavili su vest da se mladi bračni par sa različitim prezimenima registrovao u najlepšem apartmanu hotela *Valdorf Astorija*. Dalje, pod velom borbe za prava žena, plaćen od strane kompanije *Ameriken Tobako*, lansirao je kampanju za promociju konzumacije cigareta među ženskom populacijom. U sličnom stilu, naizgled brinući o zdravlju nacije, u ime svog klijenta velikog proizvođača slanine pozvao je lekare da napišu popularne tekstove o značaju izbora energetskog doručka i uspeo da ubedi američku javnost da su jaja sa slaninom sinonim za zdrav doručak. Takođe, kampanja pod sloganom *Zlatni jubilej svetla*⁵⁷ ostaće zabe-

56 Citat iz Bernejzove biografije objavljene 1965 godine: E. L. Bernays, *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel* (New York: Simon and Schuster, 1965). Citat prema *The Manipulation of the American Mind: Edward Bernays and the Birth of Public Relations*. Authored by Richard Gundryman. The Conversation, 9th July 2015, dostupno na <https://theconversation.com/the-manipulation-of-the-american-mind-edward-bernays-and-the-birth-of-public-relations-44393> (pristupljeno 15. jun 2021.)

57 *Zlatni jubilej svetla* predstavlja još jedan primer upotrebe tehnike *semantičke tiranije* u čijoj osnovi je bilo davanje odgovarajućih naziva, tj. *etiketa* kreiranim događajima (tzv. pseudo-događaji).

ležen kao jedna od najuspešnijih kampanja koja je otkrila gotovo neshvatljivu moć odnosa s javnošću. Za potrebe ove kampanje, u čast Tomasu Edisonu, povodom proslave pedesetogodišnjice od pronalaska električne sijalice, Edvard Bernejz uspeo je da ubedi ugledne ličnosti i građane u SAD i širom sveta da u istom momentu isključe svetlo.

Na listi Bernejzovih klijenata većinom su se nalazili privrednici i predstavnici velikih korporacija u SAD. Ne treba međutim zaboraviti da je zanat stekao u političkoj propagandi, kao član Krilovog komiteta tokom Prvog svetskog rata, te da je tokom karijere pružao usluge savetovanja u odnosima s javnošću američkim predsednicima i političarima. Da mu politička komunikacija nije bila strana, svedoči i kampanja koju je sredinom pedesetih, u tihoj sprezi sa Vladom SAD vodio protiv novoizabrane vlade Gvatemale, organizujući, u svom stilu, širenje informacija na teritoriji jedne strane zemlje. No, da je Edvard Bernejz bio i ostao prevashodno apologeta odnosa s javnošću u korporativom svetu dokaz je to što je i ovu kampanju vodio svog poslovnog klijenta Junajted frut (engl. United Fruit), jednu od najvećih američkih kompanija.

Poštovaoci dela Edvarda Bernejza navode njegov doprinos očuvanju kulturnih vrednosti kroz podršku koju je pružio grupi izdavača koji su se suprotstavili ideji uspostavljanja masovne proizvodnje i prodaje knjiga pod geslom *knjiga za dolar*. Analizirajući njegov doprinos u promociji kulture čitanja i izdavaštva, Ana Hoglend napominje da je on „nastojao da kreira promene za dobrobit javnosti, istovremeno rešavajući probleme svojih klijenata“.⁵⁸

Kritičari i poštovaoci dela Edvarda Bernejza očigledno su saglasni oko toga da se njegove kampanje mogu analizirati s različitih aspekata, te da su njihovi efekti bili višestruki. No, nezavisno od toga da li je koristio javno dobro za potrebe promocije klijenata ili obrnuto, izvesno mu se može pripisati da se tokom svoje karijere u najvećoj meri rukovodio makijavelističkim pristupom gde cilj opravdava sredstvo. Stručna literatura Lipmana takođe posmatra kao „makijavelističku figuru“ jer je „zagovarao potrebu kontrolisanja mase primenom simbola, reči i slika, čemu su vični pojedinci koji se profesionalno bave odnosima s javnošću“.⁵⁹ U suštini, Bernejzovi stavovi i njihova implementacija kroz kampanje kojima je rukovodio u filozofskom smislu odisali su makijavelističkim realizmom, svojstvenim Lipmanu koji mu je bio najveći uzor u sferi komunikacije, ali i njegovom ujaku Frojdu na čijoj je teoriji zasnivao svoj naučni pristup upravljanju odnosima s javnošću. No, za razliku od Frojda koji je pesimističku ljudsku prirodu opisivao i s kojom se u izvesnoj meri pomirio, Edvard Bernejz je tvrdio da se primenom ubeđivačke komunikacije iracionalnom i neinteligentnom masom može upravljati, ostavljajući stručnjacima za odnose s javnošću konkretna uputstva kako da to i čine.

Veštinu spinovanja Bernejz je primenio i u odnosu prema Lipmanu, kao i prema svom ujaku Sigmundu Frojdu. Ovaj neprikosnoveni spin doktor

58 A. Haugland, "Book Propaganda: Edward L. Bernays's 1930 Campaign against Dollar Books", *Book History*, 3 (2000), 231–252.

59 C. García, *op. cit.*, 324.

suptilno je uklopio Lipmanove kritičke stavove prema manipulaciji javnim mnjenjem iz njegove knjige *Javno mnjenje* koje citira u svojoj knjizi *Kristalizovanje javnog mnjenja* iskoristivši ih da promovise novu profesiju savetnika za odnose s javnošću. Oštro kritikujući Bernejzovu perfidnu insinuciju da je Lipmanovoj teoriji dao praktičnu vrednost, Sju Kari Džensen smatra da je svojom „namernom“ pogrešnom interpretacijom stručnoj javnosti nametnuo stav da je „Lipman bio apologeta PR-a“.⁶⁰ Ovu tvrdnju Džensen dokumentuje činjenicama da je Bernejz na više mesta „u tekstu iskoristio Lipmanove stavove istrgnute iz konteksta, dok je ponekim suptilnim prekrajanjem reči i promenom puntuacije promenio značenje, a neke delove ili rečenice čak i lično kreirao pripisujući ih Lipmanu.“ Po mišljenju Džensen, Bernejz je veštini spinovanjem, ali i „semantičkom tiranijom“ iskoristio stavove Lipmana – „žestokog kritičara propagande koji je osuđivao fabrikovanje saglasnosti (eng. manufacture of consent) od strane stručnjaka za odnose s javnošću u vreme nastanka ove profesije“ – kao ključne argumente za ono što je sam propagirao, a to je širenje vesti i priča, pa i vešto kreiranje vesti i događaja, kako bi se upravljalo javnim mnjenjem i pridobila podrška javnosti.

Interesantno je, a što navodi Džensen, da mada su Lipman i Bernejz savremenici koji su u istom periodu živeli u Njujorku, ne postoje svedočanstva o tome da su se poznavali i susretali, niti šta je Lipman mislio o Bernejzovoj knjizi *Kristalizovanje javnog mnjenja* i interpretaciji sopstvenih stavova. Sa stanovišta Lipmana koji se bavio deskripcijom a ne preskripcijom, moglo bi se pretpostaviti da je razlog taj što je on sam bio uveren da „nebesa ne izgledaju isto jednom astronomu i jednom zaljubljenom paru“, odnosno da „način na koji vidimo stvari predstavlja kombinaciju onog što zaista postoji i onog što očekujemo da pronađemo“.⁶¹ S druge strane, imajući u vidu Bernejzov oportunistički pristup koji se ogledao u popularizaciji i komercijalizaciji teorijskih stavova intelektualaca za koje je smatrao da mogu da se primene u poslu kojim se bavio, ne treba zanemariti ni to da je eksploatišući Lipmanove stavove nesumnjivo doprineo da njegova teorija postane poznata i u drugim, ne nužno usko naučnim krugovima. Na sličan način Bernejz je za sopstvene ciljeve iskoristio i teorijsko učenje Sigmunda Frojda. Dakle, ako je „Bernejzov Lipman oportunistički“ kao što tvrdi Džensen, onda bi to moglo da se konstatuje i za *Bernejzovog Frojda*.

Dobro shvatajući značaj Frojdrovog imena i porekla svoje porodice, „blijantni nećak Edi“ ponudio je pomoć u popularizaciji psihoanalitičkog učenja u Americi. U svom stilu da ono što je dobro za ujaka može biti dobro i za naučnu i stručnu javnost ali i njega lično, organizovao je prevođenje Frojdrovih Uvodnih predavanja u psihoanalizu na engleski jezik i izdavanje prvog prevoda ove knjige u SAD, 1920. godine. Kasnije će se ispostaviti da je Frojld pokušao da spreči štampanje ove knjige, kao i da je bio nezadovoljan njenim

60 S. C. Jansen, *op. cit.*

61 W. Lippman, *Public Opinion* (New York: Free Press Paperbacks, 1997 [1922]), preuzeto iz: S. Jansen, *op. cit.*, 1094.

prevodom, ali je Edvard Bernejz ipak do kraja sproveo u delo svoju zamisao. Pored toga Edvard Bernejz je, istina na predlog samog Frojda, ugovorio s magazinom *Kosmopolitan* (*Cosmopolitan*) objavljivanje nekoliko naučno-popularnih članaka koji bi Frojda učinili poznatim u široj američkoj javnosti.

Umesto početne Frojdove ideje u vezi s temom članka, urednik časopisa predložio je drugačije popularne naslove prijemčivije američkim domaćicima i opštoj javnosti, a broj članaka koji će biti objavljeni uslovio reakcijom čitalaca. Ovo je snažno razljutilo Frojda koji je odbio saradnju i rezignirano uputio pismo svom sestriću: „Da sam ja od početka karijere uzimao u obzir to što utiče na odluke tvog urednika siguran sam da ne bih postao poznat ni u Americi niti u Evropi.”⁶² Kritika, pa i donekle grube ujakove reči, posle pomoći koju mu je pružio u pogledu sticanja dodatnih prihoda od prodaje prevoda knjige u SAD, nisu razljutile Edvarda Bernejza. Naprotiv, citirao je Frojdova pisma u kojima je video isključivo hvalu bez obzira na dozu cinizma s kojom je slavni ujak iz Beča gledao na profesionalne aktivnosti američkog sestrića. Tako, neposredno pošto su nastupili problemi oko prevođenja Frojdovih *Uvodnih predavanja u psihonalizu* i objavljivanja popularnih članaka, javljajući svom sestriću da je posredstvom izdavačke kuće Boni i Livrjat primio njegovu prvu knjigu *Kristalizovanje javnog mnjenja*, Frojd piše da ga je ona „kao jedna čisto američka produkcija veoma zainteresovala”.⁶³

Očigledno predan svom cilju da promoviše novu profesiju odnosa s javnošću i sebe kao njenog osnivača Edvard Bernejz nastavio je da doprinosi širenju saznanja i izgradnji pozitivnog imidža o Frojdovoj psihoanalitičkoj teoriji u SAD. U svojim sećanjima na *ujka Zigija* Bernejz govori o porodičnoj poseti Frojdu 1925. godine u njegovom letnjikovcu u Zimeringu. Zajedno sa svojom suprugom i poslovnom partnerkom Doris Flajšman predložio je ujaku da postane predsednik jedne internacionalne psihoanalitičke fondacije osnovane u cilju prikupljanja novca za sprovođenje istraživanja. U svom tipičnom stilu odmah se pobrinuo da javnost o tome obavesti. Ugledni *Njujork tajms* objavio je 14. jula 1925. godine tekst pod naslovom „Doktor Frojd će predvoditi svetsku fondaciju” u kojem se navodi da je fondacija posvećena psihologiji zasnovanoj na Frojdovom učenju i borbi protiv lažne psihoanalize za koju se tvrdilo da buja u SAD.⁶⁴ Međutim, fondacija je ubrzo ugašena pošto američka javnost u tom momentu još uvek nije bila spremna da je podrži svojim donacijama.

Kao neko ko se nikad ne predaje pred pojedinačnim neuspesima, Edi Bernejz je 14. maja 1931. godine, u čast ujakovog 75. rođendana, upriličio gala proslavu u hotelu Ric Karlton u Njujorku na koju je pozvao ugledne američke psihoanalitičare i druge poštovaoce Sigmunda Frojda. Po Frojdovoj

62 E. Jones, *op. cit.*, 397.

63 E. L. Bernays, *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel* (New York: Simon and Schuster, 1965), navedeno prema S. Justman, *op. cit.*, 465.

64 E. L. Bernays, “Uncle Sigi”, 219.

smrti 1939. godine, Bernejz je nastavio da insistira na promociji njegovog imena i dela, te činjenice da je on sam bio njegov „voljeni sestrić“, s očiglednom namerom da na osnovu toga kapitalizuje sopstveno priznanje i prestiž u profesiji odnosa s javnošću za koju je tvrdio da je on lično ustanovio. I uspeće u tome u meri u kojoj će tokom čitavog dvadesetog veka, pa i danas, svi njegovi biografi, kritičari i podržavaoci bez izuzetka nastaviti da dovode u vezu njegove kampanje s psihoanalitičkim učenjem Sigmunda Frojda, a pojedini će Bernejzu pripisati i kvazi-naučnu ulogu „psihoanalitičara za problematične korporacije.“⁶⁵

6. Manipulacija emocijama u propagandne svrhe: studija slučaja o cigaretama kao bakljama slobode u doba jačanja feminizma i razvoja liberalne tržišne privrede u SAD

Baklje slobode (engl. *Torches of Freedom*) naziv je jedne od najpoznatijih i najuticajnijih kampanja Edvarda Bernejsa. Ova kampanja izazvala je poseban interes među istraživačima, kritičarima i u široj javnosti jer je kreirana prema savetu koji je Bernejz dobio od najčuvenijeg američkog psihoanalitičara, dr Abrahama A. Brila. U jednom televizijskom intervjuju iz osamdesetih godina prošlog veka Edvard Bernejz izjavio je da se prilikom osmišljavanja ove kampanje obratio za savet profesoru Brilu, sledbeniku psihoanalitičke škole Sigmunda Frojda u Americi. Na pitanje novinara zbog čega nije kontaktirao svoj ujaka Frojda, Bernejz je zdravorazumski odgovorio – „zato što je bio u Beču“.⁶⁶ Priča o tome kako je nastala ova kampanja, na koji način je izvedena i koje je efekte dala nastavlja da intrigira stručnu javnost, posebno u delu koji se tiče mogućnosti manipulacije emocijama zarad ostvarivanja profitnog cilja.

Kampanja Baklje slobode realizovana je 1929. godine kao sastavni deo aktivnosti odnosa s javnošću za koje je Džordž Vašington Hil, predsednik duvanske kompanije Ameriken Tobako, godinu dana ranije angažovao Edvarda Bernejsa. Hil je smatrao da za povećanje tržišta cigareta nije dovoljno da se pažnja usmeri samo povećanje konzumacije cigareta među muškarcima, već je neophodno cigarete promovisati među ženama. Stoga je, u vreme kada je vitka figura ponovo ušla u modu lansirao oglasnu kampanju pod sloganom „For Slender Figure – Reach for a Lucky, instead of a sweet“ („Za vitku figuru – Posegnite za Lakijem, umesto za slatkišem“). Da bi ovaj slogan učinio vidljivijim ženskoj populaciji kao i da bi ih ubedio da povećaju konzumaciju cigareta, posebno na javnim mestima, ponudio je Bernejzu posao njegovog savetnika za odnose s javnošću. Bernejz je dakle trebalo da pojača ovu ogla-

65 S. Cutlip, *The unseen power: Public Relations: A History* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1994), prema C. García, *op. cit.*, 321.

66 “The Century of Self: Part One Happiness Machine” (2002). Produced and directed by Adam Curtis. BBC Four.

snu kampanju kroz dodatni publicitet, a za to je prvenstveno bilo potrebno privući pažnju medija i drugih segmenata uticajne javnosti.⁶⁷

Za razumevanje značaja i punog dosega kampanje *Baklje slobode* kao tipično bernejzovski zasnovane na neskrivenoj manipulaciji emocijama u propagandne svrhe, neophodno je uzeti u obzir ne samo tadašnji ekonomski, već i društveno-politički kontekst. U ekonomskom smislu, period nastanka ove kampanje odgovarao je periodu jačanja tržišne privrede i razvoja liberalne demokratije. U ovim procesima američke korporacije posle Prvog svetskog rata imale su vrlo značajnu ulogu. Razvoj liberalne demokratije doprineo je i tome da su posle višedecenijske borbe sifražetkinja i jačanja feminističkog pokreta, čija je pripadnica bila i Bernejzova supruga Doris Flajšman, 1920. godine žene u SAD konačno dobile pravo glasa. Međutim, njihov položaj u društvu tokom dvadesetih još uvek nije mogao da se okarakteriše kao potpuno ravnopravan. Na primer, početkom druge decenije dvadesetog veka konzumiranje cigareta, posebno na javnim mestima, još uvek se smatralo društveno neprihvatljivim. Mada je u trećoj deceniji tržište cigareta u ženskoj populaciji značajno poraslo, ono je i dalje bilo malo u poređenju s delom tržišta na kojem su dominirali muški konzumenti.⁶⁸ Kad su žene bile u pitanju, cigarete su u to vreme konzumirale po pravilu viđenije ličnosti, poput javnih i istaknutih društvenih ličnosti, među kojima su bile glumice, pevačice, društvene aktivistkinje i pripadnice feminističkog pokreta. Znajući da i mnoge druge američke žene ipak konzumiraju cigarete skrivene od očiju javnosti, Hil je bio ubeđen da će tržište porasti ukoliko se važeći stereotip promeni. Taj zadatak je poverio Edvardu Bernejzu, zahtevajući od njega da ubedi Amerikanke da je sasvim prihvatljivo da slobodno i javno konzumiraju cigarete, na isti način kao što to čine muškarci.

Prema sopstvenom svedočenju, Edvard Bernejz se, u dogovoru s Hilom, obratio za pomoć dr Abrahamu A. Brilu, američkom psihijatru jevrejskog porekla, rođenom u Austriji, koji je bio zaslužan za osnivanje Njujorškog psihanalitičkog društva i instituta 1911. godine i širenje Frojdrovog učenja u SAD. Od dr Brila tražio je savet kako da ubedi Amerikanke da konzumiraju cigarete u javnosti. U skladu sa psihoanalitičkom teorijom, dr Bril je objasnio da je očekivano i normalno to da žene žele da konzumiraju cigarete. Po dr Brilu, ova „suzbijena želja“⁶⁹ posledica je njihove emancipacije i toga da mnoge

67 Osim kampanje *Baklje slobode*, Bernejz je, u cilju promocije konzumacije cigareta u ženskoj populaciji takođe uspeo da ubedi vlasnike njujorških restorana da se u ponudi među dezertima na meniju nađu cigarete koje bi mogle da se naruče *umesto slatkiša*. Zanimljiv detalj je i to da je tridesetih godina, ne uspevši da Hila ubedi da promeni zelenu boju pakovanja Laki Strajka, ubedio modne dizajnere da zelenu boju proglasne modernom. Svog drugog dugogodišnjeg klijenta, hotel Valdorf Astorija, iskoristio je 1934. godine da organizuje *Zeleni bal*, na koji su dame pozvane da dođu obučene u zeleno, kako bi se njihove toalete slagale sa bojom njihovih omiljenih cigareta.

68 L. Tye, *op.cit.*, 24.

69 U *Biografiji* objavljenoj 1965. godine (navedeno prema L. Tye, *op. cit.*, 28) Bernejz citira (parafrazira?) navedeno Brilovo objašnjenje, pri čemu u originalu na engleskom jeziku upotrebljava pojam *suppressed*, koji bi mogao da se prevede kao *svesno odbacivanje*, a ne

od njih obavljaju iste zadatke kao i muškarci, ne rađaju uopšte ili barem ne onoliko mnogo dece kao što su to nekad činile. Stoga, u simboličkom smislu konzumacija cigareta znači punu emancipaciju koja ženama donosi slobodu, te cigarete kao „baklje slobode“ simbolički predstavljaju „ekvivalent za bujan penis koje bi mogle da pokažu u javnosti bez suzdržavanja, oslobađajući se na taj način muške dominacije”.⁷⁰

Edvard Bernejz, za koga Stjuart Juen⁷¹ smatra očiglednim da je „psihološki način razmišljanja nasledio putem majčinog mleka“, u duhu freudovske teorije bio je uveren da su stavovi i ponašanje posledica unutrašnjih želja koje potiskuju: „Čovek koji kupuje automobil može da veruje da to čini zbog kretanja, dok činjenično stanje može da bude da bi radije hodao zarad zdravlja. On može zaista da želi taj auto zato što predstavlja simbol socijalnog položaja, dokaz da je uspeo ili način da udovolji svojoj ženi.”⁷² Međutim, shodno njegovom viđenju, potrošačko društvo zapravo doprinosi smanjenju tenzije uzrokovane potiskivanjem želja i to sticanjem materijalnih dobara kojim se one mogu zadovoljiti. Stoga, ne čudi što je momentalno prigrlio Brilovo psihološko tumačenje želje za konzumiranjem cigareta i simboliku „baklji slobode“. Ono je Bernejza nagnalo na ideju da kreira jedan *pseudodogađaj* kako bi privukao pažnju javnosti i medija i plasirao poruku da je konzumacija cigareta u javnosti sastavni deo borbe za jednakost, a žene koje to čine su slobodne i zadovoljne.

Bernejš je sračunato odabrao Uskršnju paradu u Njujorku, koja se te 1929. godine održala 31. marta, budući da je spadala u red najznačajnijih društvenih događaja. Znao je da će Uskršnja parada da privuče veliki broj posmatrača na ulicama Njujorka i da će dobiti značajan publicitet. Interesovanje američkih urednika i novinara uvek je bilo veliko u vezi sa svim sličnim manifestacijama povodom različitih praznika i proslava, pa nije postojao rizik da izostane ni u ovom slučaju. Ipak, Bernejz nije bio neko ko bi se zadovoljio tek usputnim publicitetom. On nije tek sakupljao i arhivirao, već instrumentalizovao ono na šta je nailazio za postizanje svojih ciljeva. Stoga je ovaj društveni događaj iskoristio da unutar njega kreira sopstveni *pseudodogađaj*, kako bi preusmerio pažnju novinara i javnosti na ono što je on želeo da im poruči. Angažovao je grupu od tridesetak debitantkinja da prošetaju u povorci njujorškom Petom avenijom, sa zapaljenim cigaretama u rukama ili ustima, neke u pratnji partnera sa kojima su simbolički, na taj način, postale potpuno ravnopravne. Kreirao je pravi scenario koji je precizirao kada i na

repressed u duhu freudovskog *Die Verdrängung* (engl. *repression*) koje znači *potiskivanje*. Bez obzira na to koji je od ova dva pojma Bril zaista upotrebio objašnjavajući Bernejzu motive koji bi mogli da utiču na žene da konzumiraju cigarete u javnosti, gotovo je izvesno da je aludirao na nesvesno, a činjenica je da je u kasnijim radovima i sam Freud isticao da je *sve potisnuto nužno ujedno i nesvesno, ali da to ne znači da važi i obrnuto*, videti u Ž. Trebješanin, *Šta Freud zaista nije rekao* (Beograd: Službeni glasnik, 2016), 156.

70 É. Roudinesco, *Freud in his Time and Ours* (Harvard University Press, 2016), 229.

71 S. Ewen, *op. cit.*, 159.

72 E. Bernays, *Propaganda*, 75.

kojim mestima debitantkinje vade cigarete iz tašnica, ugledajući se na one koje ih već imaju upaljene u rukama, ko će im prići i ponuditi upaljač, kada i kako se priključuju povorci. Isto tako, angažovao je sopstvene fotografe koji je trebalo da ovekoveče odabrane trenutke i scene i naprave fotografije koje će biti dostupne urednicima uglednih njujorških listova, u slučaju da njihovi foto-reporteri eventaulno nešto tako „značajno“ ne primete. Bernejz je želeo da činjenica da žene u grupi, po prvi put slobodno konzumiraju cigarete dok šetaju gradom, bude prepoznata kao najvažnija vest koju će sigurno želeti da prenesu svi mediji, a sudeći na osnovu broja članaka i objavljenih fotografija u sutrašnjim novinama bilo je očigledno da je u tome uspeo.

Da bi postigao takav publicitet, Bernejz je pre održavanja same Parade preduzeo brojne aktivnosti, u skladu sa sopstvenim pristupom upravljanju odnosima s javnošću koji je opisao u svojim pretežno preskriptivnim tekstovima. Smatrajući ga „naučnim pristupom komunikaciji“, Bernejz je tvrdio da jedna uspešna kampanja odnosa s javnošću uključuje četiri osnovna koraka, odnosno ključnih aktivnosti koje treba preduzeti: 1. sprovođenje istraživanja, 2. kreiranje okolnosti, 3. obezbeđivanje podrške lidera zajednice i 4. korišćenje simbola kojim se apeluje na emocije. U kampanji *Baklje slobode* istraživanje je sprovedeno tako što je angažovan dr Bril koji je dao psihoanalitičko tumačenje, ali za potrebe svojih kampanja Bernejz je često primenjivao kvalitativna istraživanja zasnovana na psihološkim tehnikama (fokus grupe, dubinske intervjuje).

Za kreiranje okolnosti, koje je podrazumevalo stvaranje povoljnog konteksta koji utiče na ispoljavanje emocija, kako bi se unutar njega plasirala poruka, koristio je direktnu i indirektnu komunikaciju sa debitantkinjama koje je odabrao uz pomoć jedne svoje prijateljice koja je radila za ugledni ženski časopis *Voug*. Njih trideset sa liste koju su zajedno sačinili, primile su telegram čiji je tekst napisao Edvard Bernejz, a potpisala ga je njegova sekretarica Berta Hant koja je i sama trebalo da se nađe među učesnicama Parade: „u interesu jednakosti polova i borbe protiv još jednog seksualnog tabua, ja i druge mlade žene upalićemo još jednu baklju slobode, pušeći cigarete dok šetamo Petom Avenijom na Uskršnju nedelju. Učinićemo to da bismo pobedile glupu predrasudu da su cigarete pogodne za kuću, restoran, taksi, lobi bioskopa i pozorišta, ali nikad, ne nikad, za pločnike grada. Žene koje puše cigarete prošetate u pratnji između Četrdesetdevete i Pedesetčetvrte ulice u periodu od jedanaest i trideset do jedan sat posle podne.“⁷³ Da bi sve bilo ubedljivije, osim ličnih telegrama, plaćen je jedan broj oglasa u njujorškim novinama, gde je sličan tekst potpisala Ruta Hejl, jedna od vodećih feministkinja, supruga Hejvuda Brauna, kolumniste *Njujork vorlda*. Time je primenjeno još jedno pravilo *bernejzovskog* pristupa odnosima s javnošću koje je, zasnovano na Troterovom konceptu instinkta krda, podrazumevalo obavezno obezbeđivanje podrške treće strane.

73 Preuzeto iz: L. Tye, *op. cit.*, 29.

Bernež je u svim svojim kampanjama uvek koristio ugledne ličnosti, formalne i neformalne lidere mišljenja, odnosno članove zajednice na koje su se rado ugledali oni pojedinci koji su imali ulogu sledbenika, a na čijoj je podršci Bernež gradio uspeh za svoje klijente. U kampanji *Baklje slobode* bilo je očekivano da se obratio glumicama i vodećim predstavnicima feminističkog pokreta tog doba. Karakter teme bio je kontroverzan, te se Bernež potrudio da celu priču stavi u odgovarajući kontekst znajući da će upravo na taj način najlakše privući pažnju urednika i novinara. Upravo zato za simbol kampanje, što je predstavljalo četvrti korak u njenom kreiranju, odabrao je *baklje slobode*. Dr Bril je upotrebio ovaj pojam u psihoanalitičkom tumačanju simbolike koju konzumacija cigareta ima za žensku populaciju, ali za Berneža on je verovatno bio i više od toga. Naziv kampanje *baklje slobode* još jedna je perfektna *semantička tiranija* u stilu Edvarda Berneža, etiketa koja je obeležila jedan pseudo-događaj, kreiran da sruši stereotip o neprihvatljivom ženskom ponašanju. Ona je bila savršeno skovana da probudi emocije, podstaknute ženskom željom za slobodom i ravnopravnošću. Stvarala je mentalnu sliku Statue Slobode, žene koja je decenijama unazad pompezno stajala u njujorškoj luci, sa visoko uzdignutom bakljom u desnoj ruci, na ponos američke nacije. Time je Bernež izgleda poslao još jednu, skrivenu poruku o besmrtnosti borbe za slobodu, hrabrosti i časti onih koji su u njoj učestvovali, stvarajući utisak da je pre svega pripadala ženama, istovremeno podstičući snažne emocije u delu populacije čiju je saglasnost, rečeno u Lipmanovom stilu, *želeo da fabrikuje*.

Zaključak

Bez direktne namere da bilo u teorijskom ili praktičnom pogledu utiče na pitanja u vezi sa tehnikama kreiranja javnog mnjenja kroz propagandu i komunikaciju, psihoanalitičko učenje Sigmunda Frojda je ostavilo dubok trag na razvoj profesije odnosa s javnošću. Ovaj uticaj se prvenstveno odražava kroz publikacije i brojne kampanje odnosa s javnošću koje je potpisao njegov američki sestrić Edvard Bernež. Bernež je, na početku svoje karijere, dosta stidljivo pominjao teorije svog ujaka u knjigama koje je potpisao, dok je u kasnijim radovima, naročito po Frojdovoj smrti, otvoreno govorio o njihovom ličnom odnosu i uticaju Frojdovih psihoanalitičkih stavova na metod koji je primenjivao u osmišljavanju kampanja komunikacije za račun američkih korporacija. Trudeći se u velikoj meri da popularizuje Frojdovo psihoanalitičko učenje u SAD, Bernež je istovremeno promovisao i novu profesiju odnosa s javnošću, kao i sopstvenu ulogu u njenom razvoju. Stiče se utisak da je na ovaj način sebi želeo da obezbedi slavu u oblasti odnosa s javnošću koja bi mogla da se uporedi sa stečenom slavom njegovog svetski poznatog ujaka, doktora medicine, u oblasti psihoanalize. Istovremeno, stavljajući pečat *naučnog* sopstvenom metodu rada u oblasti komunikacije povezujući ga sa psihoanalitičkom teorijom Sigmunda Frojda, Bernež je sebi obezbeđivao brojne

klijente, američke korporacije kojima je naplaćivao usluge savetovanja u cilju rešavanja poslovnih problema s kojima su se suočavali.

Bernejszov pristup, utemeljen u sociološkim i psihološkim teorijama devetnaestog i početka dvadestog veka, te stavovima jedne grupe autora, među kojima je uporedo s Frojdom, Volter Lipman imao najistaknutije mesto, zasnivao se na shvatanju čoveka kao iracionalnog bića kog pokreću unutrašnje sile i čije je ponašanje u velikoj meri instiktivno, a motivi nesvesni. No, za razliku od Frojda i Lipmana koji su se primarno bavili opisom uočenog stanja, Bernejsz je poudario praktično uputstvo kako da se ono promeni primenom komunikacije koja treba da ubedi pojedince u masi da se ponašaju na konstruktivan način. Po Bernejszu, konstruktivan način ponašanja je onaj koji je u interesu društva, te stoga i uticaj pripadnika društvene elite na kreiranje javnog mnjenja kroz kreirane kampanje odnosa s javnošću (tj. *propagandu*) on vidi kao najadekvatniji način da se kontrolišu demokratski procesi. Osim toga, Bernejsz je verovao da zadovoljenje skrivenih potreba putem pribavljanja materijalnih dobara koje je propagirao za račun svojih klijenata, može da smanji tenziju kod pojedinca što takođe indirektno može da predstavlja dobrobit za društvo u celini. I na kraju, Bernejsz je bio zagovornik privatnog kapitala, liberalnog kapitalizma, koji je društveni progres snažno povezivao sa ekonomskim uspehom privatnih korporacija kojima je pružao usluge u oblasti komunikacije.

Da li je u tome bio iskren, te da li je u dovoljnoj meri bio etičan na način kako bi se to smatralo nužnim iz današnje perspektive? Ovo pitanje postavili su brojni kritičari oblasti koju je Bernejsz nazvao odnosima s javnošću, a koja se vekovima pre toga nazivala propagandom i čiji je cilj da se primenom tehnika komunikacije pridobije podrška javnosti za neku ideju, događaj ili proizvod. U osnovi te kritike ističe se mogućnost manipulacije javnim mnjenjem koju autori vide u primeni tehnika komunikacije zasnovanih na otkrivanju i podsticanju nesvesnih emocija radi postizanja skrivenih ciljeva pojedinca ili grupe koja upravlja komunikacijom. Bernejsz je otvoreno zagovarao i primenjivao upravo takve tehnike, pozivajući se na psihoanalitičko učenje Sigmunda Frojda i stavove Voltera Lipmana, koje je koristio kao ključne argumente za ono što je sam predlagao. Zagovarao je primenu tehnika komunikacije za koje je tvrdio da su izvedene na osnovu saznanja o iracionalnoj ljudskoj prirodi, psihologiji mase, načinima ponašanja pojedinca pod uticajem mase i njenog lidera, te drugih poznatih sociološko-psiholoških teorija s početka dvadesetog veka.

Bernejsz je insistirao na potrebi obučavanja i angažovanja stručnjaka koji će kontrolisati masu i kanalisati je u pravcu u kojem društvene elite žele tu masu da vode. Očigledno je da on sam nije mnogo verovao u mogućnost neobrazovanih pojedinaca da donesu ispravnu odluku, smatrajući da se demokratijom mora upravljati, te da su odnosi s javnošću odnosno propaganda kao pojam od kojeg on nikad nije u potpunosti odustao, najbolji način za to. Ipak, on sam nije imao iluziju da ove tehnike komunikacije ne mogu da budu

upotrebljene i na štetu društva, ali je kao jedino rešenje video uspostavljanje standarda profesije i licenciranje onih koji bi imali prava da se njom bave. U tom smislu, njegova etičnost ne može biti upitna, već bi se pre moglo reći da je, poput njegovog čuvenog ujaka, prihvatio pesimističko viđenje ljudske prirode. Ipak, otišavši korak dalje u praktičnom pogledu, Bernejz je probao da pronade način da upravlja iracionalnim ljudskim ponašanjem putem dobro isplanirane komunikacije.

Na kraju, imajući u vidu sve što je prethodno istaknuto na osnovu analize radova Edvarda Bernejza, njegovih kritičara, kao i kampanja koje je osmislio, čini se da je u mnogo čemu bio i ostao u pravu. Neupitno je da ljudi teže da pripadaju grupi, a mnogi su skloni da se u masi ponašaju iracionalno, sledeći vođu koji im je nametnut. S druge strane, da bi se prenela poruka koja treba da izazove promenu stavova i ponašanja pojedinca ili grupe, korisno je upoznati nesvesne motive i kreirati apel koji će ponuditi njihovo zadovoljenje. Apelovanje na emocije daje naročito dobre efekte kada treba da se utiče na ponašanje pojedinaca čija su saznanja o nekom događaju, ideji ili predmetu ograničena. Brzina prenošenja poruke uslovljena je upotrebom simbola i stereotipa koji su laki za razumevanje. Bernejz je tvrdio da treba posegnuti za emocijama kako bi se uticalo na pojedince, a njihovi postupci konstruktivno usmerili ka ciljevima koji su kako u njihovom tako i u interesu društva. Jer oni će, primarno vođeni emocijama o čemu nas uči psihoanaliza, i dalje slediti i činiti ono na šta ih u datom momentu podstiču drugi događaji i pojedinci koji mogu biti izvan kontrole i kao takvi pogubni po društvo.

Bibliografija

- Bernays, Edward, *Crystalizing Public Opinion* (New York: IG Publishing, 2011 [1923]).
- Idem*, *Propaganda* (New York: IG Publishing, 2005 [1928]).
- Idem*, "Manipulating Public Opinion: The Why and The How", *American Journal of Sociology*, 33/6 (1928), 958–971.
- Idem*, *The Engineering of Consent. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 250/1 (1947), 113–120.
- Idem*, *Public Relations* (Norman: University of Oklahoma Press, 1952).
- Idem*, (1971). "Emergence of the Public Relations Counsel: Principles and Recollections", *The Business History Review*, 45/3 (1971), 296–316.
- Idem*, "Uncle Sigi", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 35/2 (1980), 216–220.
- Bernays Heller, Judith, "Freud's Mother and Father: A Memoir", *Commentary Magazine* (May 1956), 418–421.
- Crill, George, *How We Advertised America* (Harper and Brothers Publishers, 1920).
- Davidoff, Leonore, "The Legacy of the Nineteenth Century Legacy Bourgeois Family and the Wool Merchant's Son", *Transactions of the Royal Historical Society*, 14 (2004), 25–46.

- Ewen, Stuart, *PR! A Social History of Spin* (New York: Basic Books, 1996).
- Franczak, Liz, "The Century of Spin: In the formative days of public relations, elites imagined a 'guided democracy'", *The Baffler*, 44 (2019), 92–104.
- García, César, "Searching for Benedict de Spinoza in the history of communication: His influence on Walter Lippmann and Edward Bernays", *Public Relations Review*, 41/3 (2015), 319–325.
- The Manipulation of the American Mind: Edvard Bernays and the Birth of Public Relations*. Authored by Richard Gundryman. The Conversation, 9th July 2015. (<https://theconversation.com/the-manipulation-of-the-american-mind-edward-bernays-and-the-birth-of-public-relations-44393>)
- Haugland, Ann, "Book Propaganda: Edward L. Bernays's 1930 Campaign against Dollar Books", *Book History*, 3 (2000), 231–252.
- Jansen, Sue Curry, "Semantic Tyranny: How Edward L. Bernays Stole Walter Lippmann's Mojo and got away with it and why it still matters", *International Journal of Communication*, 7 (2013), 1094–1111.
- Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1961).
- Justman, Stewart, "Freud and His Nephew", *Social Research*, 61/2 (1994), 457–476.
- Katlip, Skot M., Alen H. Senter, Glem M. Brum, *Uspešni odnosi s javnošću* (Beograd: Službeni glasnik, 2006).
- Lasswell, Harlod D., *Propaganda Technique in the World War* (Ravenio Books, 1927).
- Lippman, Walter, *Public Opinion* (New York: Free Press Paperbacks, 1997 [1922]).
- Marković, Slobodan G. (2014). *Pesimistička antropologija Zigmunda Frojda* (Beograd: Dosije, 2014).
- Roudinesco, Élisabeth, *Freud in his Time and Ours* (Harvard niversity Press, 2016).
- Trebješanin, Žarko, *Leksikon psihoanalize* (Beograd: Zavod za udžbenike, 2012).
- Idem, Šta Frojd zaista nije rekao* (Beograd: Službeni glasnik, 2016).
- Tye, Larry, *The Father of Spin: Edward L. Bernays and the Birth of Public Relations* (New York: Owl Books, 2002).
- Vilkoks, Denis L., Glen T. Kameron, Filip H. Olt, Voren K. Ejdži, *Odnosi s javnošću: strategije i taktike* (Beograd: CID Ekonomski fakultet, 2006).

Dokumentarni filmovi:

- "The Century of Self", produced and directed by Adam Curtis, BBC Four, 2002.

Наташа Шофранић,
Филолошки факултет Универзитета у Београду
anglistika@fil.bg.ac.rs

ШЕКСПИР И ПСИХОАНАЛИТИЧКА ТУМАЧЕЊА

Nataša Šofranac,
Faculty of Philology of the University of Belgrade

Shakespeare and Psychoanalytic Interpretations

Abstract: The paper analyses the importance of psychoanalysis in the interpretation of Shakespeare's works. Shakespeare is seen as a proto-psychoanalyst. Sigmund Freud himself made attempts to analyse works of fiction and often discussed Shakespearean themes, in particular *Hamlet*, followed by other psychoanalysts. The author sees Freud's particular contribution to the understanding of dysfunctional families that are so present in Shakespeare's plays. She pays special attention to gender roles and feminist criticism, but also to Jungian interpretations.

Keywords: Shakespeare, psychoanalysis, dysfunctional families

Апстракт: У чланку се анализира значај психоанализе у тумачењу Шекспирових дела. Шекспир се посматра као протопсихоаналитичар. Сам Сигмунд Фројд покушао је да анализира књижевна дела и често расправљао о темама из Шекспирових дела, а посебно о Хамлету. То су следили и други психоаналитичари. Ауторка види посебан допринос Фројда када су у питању дисфункционалне породице које су толико присутне код Шекспира. Посебну пажњу даје родним улогама и феминистичкој критици, али и јунговским тумачењима.

Кључе речи: Шекспир, психоанализа, дисфункционалне породице

Увод – Шекспир као први психоаналитичар

Значај психоанализе за проучавање Шекспировог опуса је такав да се шекспирологија може поделити на периоде пре и после психоанализе. Попут ултразвука у медицини, увид који психоанализа даје и светло које баца на скривене дубине несвесног драмских јунака, али и самог аутора, неизоставни су за формирање комплетне слике и закључака. По речима чувеног харвардског професора Стивена Гринблата, Шекспира су од породичних односа највише занимали братоубице и компликовани односи између очева и ћерки. То оставља простор за истраживање

Шекспировог односа са сопственим ћеркама, нарочито по повратку у Стратфорд, али и са браћом по којима је, индикативно, назвао своја два највећа зликовца (изузмено ли прогонитеља Мавара, Сантјага де Ком-постелу, коме макијавелиста Јаго дугује име): Ричардом и Едмундом.

Претечом психоанализе у шекспирологији и, уопште, у проучавању књижевности, сматра се енглески романтичарски песник Семјуел Тејлор Колриџ. Стотинак година пре Фројда, његово занимање за људску психу и несвесно трасирало је пут психоаналитичкој критици. *Тумачењем снова, Тошмом и шабуом* и другим делима од значаја за разумевање, ако не и дешифровање Шекспирове мисли, Фројд је означио револуцију у шекспирологији. Чињеницом да је Фројд имао бројне пацијенте из дисфункционалних породица у којима је био присутан инцест објашњава се његово интересовање за ову појаву и тумачење породичних односа у Шекспировим драмама. Као идеалне студије случаја послужиле су велике трагедије *Хамлеј* и *Краљ Лир*. Чини се да је тек његов следбеник Ернест Џоунс, елаборацијом теме о Едиповом комплексу у свом делу *Хамлеј и Едип*, учврстио данас прилично уврежено мишљење да се психоаналитичко тумачење Шекспира своди на либидо и инцест. Али, по речима Џулије Лаптон, Шекспир је више од пасивног књижевног извора за психоанализу и одбија да служи за потврду теорије. Иако нуди фигуре за психоаналитичку теорију, Шекспир то чини активно, као интертекстуални учесник, постајући тако и предмет проучавања психоанализе и субјекат који изазива психоаналитичко посматрање.¹

Заједничке теме

Још 1895. године, у студији о хистерији коју је написао са Бројером, Фројд констатује да су многи досијеи његових пацијената написани као приче и да им недостаје озбиљан научни печат. Шекспировим јунацима, као и идентитетом самог Шекспира, бавио се нарочито у *Тумачењу снова*, док су га фасцинирали односи и слике Јенсеновог романа *Градива* из 1907.² Харолд Блум, иако противник Фројдове мисли, слаже се с његовим стављањем ликова у први план. Блум каже да је Шекспир заправо отац психоаналитичког тумачења људског карактера, док је Фројд само његов наследник, „закаснио реторичар“.³ Шекспир чини управо оно што Хамлет говори као упутство гостујућим глумцима – држи огледало природи да се огледа. Ти карактери нису типски и не могу се увек уклопити у категорију или дијагнозу, што су психоаналитичари често покушавали. У писму колеги Вилхелму Флису 1897. године, Фројд каже да је и код себе примећивао оно што сматра универзалним у детињству – љу-

1 Reinhard Julia Lupton and Kenneth Reinhard, *After Oedipus – Shakespeare in Psychoanalysis* (Ithaca, Cornell University Press, 1991), 2.

2 Philip Armstrong, *Shakespeare in Psychoanalysis* (London: Routledge, 2001), 18.

3 *Ibid.*, 40.

бав према мајци и љубомору на оца.⁴ Хамлет управо и делује тако снажно на публику јер и они препознају код себе ту борбу са универзалним жудњама. И Фројд и још један психоаналитичар уметности, Ернст Крис сугеришу да уметност код нас покреће два дела – *ид* и *ејо*. Ид су љубав, мржња, љубомора, инцест, убиство... све оно што се на сцени и прикаже. Его је изазвано дивљење према поетици, форми и структури драме. Аналитичар Фратароли⁵ 1990. године додаје и трећи део – *суперејо*, што је за њега онај критички глас који се бори против ида и утиче на его, али не само као савест и строгања према себи, већ истинско настојање да будемо свеснији себе и света око себе, а самим тиме и бољи, слично Фројдовом идеалном „ја“.

Ако су, каже професор Филип Армстронг са Новог Зеланда, снови онај краљевски пут за откривање несвесног, *Хамлејт* је свакако сматран путем за откривање Шекспира.⁶ То није први закључио Фројд. Цело столеће пре њега, оксфордски професор Бредли написао је да је највећи светски песник у Хамлета удахнуо сопствену душу.⁷ Бредли је и Хамлетову неодлучност објашњавао на начин донекле сличан Фројдовом: меланхолијом, материнским и брачним инцестом. Због чега је Фројду било важно да своје закључке тако тесно повеже са књижевношћу и у њој нађе њихово утемељење? Светски класици, а још више архетипови из митологије, учвршћују опсервације из личног или клиничког искуства. Тако Фројд и у *Микеланђеловом Мојсију* (1914) тврди да се мистерија *Хамлејта* током претходна три века није могла објаснити без психоанализе.⁸ По његовом мишљењу, Хамлет типизира „секуларно напредовање репресије у емотивном животу човечанства“. По том антихуманистичком и антипросветитељском ставу, који ће преузети Ранк и Лакан, Фројд се највише и удаљава од Бредлија, који велича стално напредовање човечанства.⁹ Тридесетих година ревидираће и свој став о аутору, износећи сумње да човек из Стратфорда није постојао, а свакако није написао сва та дела која му се приписују. То ће се поклопити са структуралистичком „смрћу аутора“, – да ли по тој логици и оца? –, па ће се све више трагати за значењем које дело производи другде, а не оригинално у уму самог аутора.

Ернест Џоунс, Фројдов биограф, враћа се Бредлијевом тумачењу ауторовог ума кроз дела, али сматра да Хамлет није демонстрација човекове интелектуалне моћи, већ, напротив, њене немоћи пред силама

4 *Ibid*, 18.

5 *Ibid*, 25.

6 Michael Jacobs, *Shakespeare on the Couch* (London: UKCP, 2008), 6. v. E. Frattaroli, *Reflections on the absence of morality in psychoanalytic theory and practice*, У W; S. Akhtar, *Guilt: Origins, Manifestations, and Management* (New York: Jason Aronson, 2013).

7 *Ibid*, 13.

8 *Ibid*, 21.

9 *Ibid*, 28.

несвесног.¹⁰ Хамлет пати од психонеурозе са којом се бори већина човечанства, притиснута несвесним делом ума. Ото Ранк сматра да је психотерапеутска вредност уметничког стваралаштва у томе што истовремено открива и потискује „несвесне жеље и страхове, који омогућавају не само аутору, већ и већини нормалних особа, на психички хигијенски, а тиме и друштвено одобрен и високо вреднован начин, оне емоције које сањар понекад живи у свом унутрашњем животу, а параноик не може сасвим да савлада.“ То би била психоаналитичка верзија Аристотелове катарзе и културолошке функције драме, чему је даље допринео и Бахтинов појам карневала и Марксов концепт идеологије. Касније ће Шошана Фелман (1977) термин примена психоанализе у књижевној критици заменити импликацијом једног од ова два домена другим. Књижевност, каже Фелман, функционише као несвесно у психоанализи¹¹. А Шекспирова реторика даје кључну синтаксу за језик сна. Тај лингвистички аспект психоанализе преузеће и разрадити Жак Лакан,¹² стављајући нарочито тежиште на однос ривалства између ега и ја-идеала, лика и огледала.

То је, додуше, очигледно и код Фројда, који у једном од писама Флису каже да је механизам фикције исти као механизам хистеричне фантазије и сна.¹³ Силе маште најактивније су у таквим стањима, код умоболника, љубавника и песника, закључује Шекспиров Краљ Тезеј у *Сну леишње ноћи*.¹⁴ И сан и лудило су машта одвојена од разума. Стога се Шекспиров комад може анализирати на исти начин као неуротичар из Фројдове праксе, а сами механизми снова добрим делом потичу из књижевних техника. Тако се кондензација и измештање могу упоредити са метафором и метонимијом; пројекција, интројекција, идентификација и декомпозиција са персонификацијом; порицање и потискивање са иронијом и парадоксом.¹⁵ Бенет Сајмон излаже тезу да је лудак драмски писац *tapqué*, јер су лудило и драми заједнички: 1) илузија и реалност; 2) рационално и ирационално и питање улоге надахнућа и разума у уметничком стварању („песничко лудило“) и 3) традиција или стереотип на супрот иновацији.¹⁶ Модерна мишљења о психози укључују и тезу да потискивање нагона и страсти, као претерана рационалност, могу да буду матрица из које настаје психоза.

Фројд износи своју најпознатију тврдњу о Хамлету у поређењу Хамлета и Едипа, где пореди степен репресивности и каже да је цивилизација постала репресивнија: „У Едипу дететове фантазије се остварују

10 *Ibid*, 29.

11 *Ibid*, 42.

12 *Ibid*, 47.

13 *Ibid*, 43.

14 „Умоболник, љубавник и песник“, V. i.

15 Armstrong, *op. cit.*, 45.

16 Simon, *Tragic Drama and the Family: Psychoanalytic Studies from Aeschylus to Beckett* (New Haven, Yale University Press, 1993), 146.

као што би се оствариле у сну. У Хамлету оне остају потиснуте; и – као у случају неурозе – сазнајемо о њеном постојању само кроз њене инхибирајуће последице“...¹⁷ И професор Хуго Клајн сматра да је Хамлет Едипов комплекс прилично савладао преневши своја негативна осећања из амбивалентног односа према оцу на стрица, као што је првобитну еротичну љубав према мајци пренео на Офелију.¹⁸ Чини се да једино Хамлет и дух његовог оца у Гертрудиној преудаји виде инцест, што указује на Хамлетову опседнутост мајчином сексуалношћу. Отуда му је стриц-очух ривал, чију насилну смрт наговештава и представом „Мишоловка“, иако је њоме желео да докаже Клаудијеву кривицу: у тој драми унутар драме, нећак убија стрица, а не брат брата, што само збуњује посматраче, уместо да расветли краљев злочин. Но, има и мишљења да Хамлет није осећао едипалне нагоне према мајци и да није из тог разлога мрзео очуха. Занимљиво је, каже Марк Шел у *Деци земље*¹⁹, што Хамлет не убија Клаудија све док му је мајка жива. Сузан Роуланд краљицу Гертруду види у миту о матријархалној монархији, како влада у име велике богиње. Она за брачног друга бира човека кога ритуално убија његов наследник, што је њен инстинктиван поступак, каже Роуланд²⁰. Клаудијева смрт запечаћена је мачем (фалусни симбол) и отровом (оралним оружјем), што враћа целу драму у Фројдову интерпретацију.

У свом делу *Шекспир и човештво*, Хуго Клајн сматра да не смемо одбацити савест као разлог што Хамлет оклева и замера Ернесту Цоунсу што превиђа исцелитељску моћ освете.²¹ Тиме Клајн враћа морална питања у психоаналитичку шекспирологију која је од друге половине двадесетог века била под доминантним утицајем едиповске теорије.

Дисфункционалне породице

Фројдов допринос проучавању Хамлета није класична едиповска теорија, иако та теорија јесте потекла од фусноте у *Тумачењу снова* посвећене сновима о смрти блиске особе. Далеко кориснија је „Жалост и меланхолија“, у којој се ослонио на понашање у жалости да би објаснио стање меланхолије, или како га данас обично зовемо, депресије. Када је Фројд формулисао теорију коју је представио у „Жалости и меланхолији“, најпре је приметио претерано самопрекореваче код пацијента и поставио ментални агенс који је задужен за самопрекор – *суйереџо*. Ако је самопрекореваче и оптуживаче прекомерно, онда над-ја не функционише како треба. Кажњавање предмета (или некадашњег предмета) љубави је стање самокажњавања, које је дао Фројд у етиологији меланхолије:

17 Armstrong, *op. cit.*, 27.

18 Хуго Клајн, *Фројд, психоанализа и лијерајтура* (Нови Сад: Матица српска, 1991), 332.

19 Bloom, *Hamlet – Poem Unlimited* (New York, Riverhead Books, 2003), 418.

20 Rowland, Susan, *Hamlet Beyond Oedipus: Freud Jung and Shakespeare*, 335.

21 Хуго Клајн, *Шекспир и човештво* (Београд: Нолит, 1964), 26.

Избор неког предмета, везивање либида за неку одређену особу, постојало је некада; потом, услед извесног разочарања у вољену особу, однос према том предмету је уништен. Резултат није нормалан, у смислу повлачења либида са тог предмета и његово премештање на неки други, него нешто другачије... повлачење у его где помаже поистовећивању ега са напуштеним предметом.²²

У часопису *American IMAGO*, Бартон Мелник вуче паралеле са конструкцијом уметника Тинглија, *La Vacche Suisse* (1990). У глави мртве краве украшеној цвећем, аутор види израз огорчења што није давала довољно млека, али и што је одсутна – мртва.²³ Следећи Фројда, то осећање се може применити и на Хамлетов став према мајци, јер се страх од тровања повезује са страхом од ускраћивања подоја. Тровање је као подој који наноси зло. Дух помиње млеко причајући о сипању отрова (IV.v.68–70). Хамлетова згађеност над мајком можда потиче од дечијих оралних фрустрација. А Клаудијева смрт је, на крају, запечаћена и фалусним (мач) и оралним (отров) оружјем. Но, уколико нисте Фројдов следбеник, задовољићете се логичним објашњењем Хамлетове депресије и повремених пасивно-агресивних излива гнева: изненада је изгубио оца, мајка му је ступила у „прерани и родоскрвни“ брак и то ни мање ни више него са својим девером, каиновски завидним братом на кога је Хамлетова „пророчка душа“ одувек сумњала као на убицу. Да Гертруда није била тако „необавештена“, упркос (наизглед) искреног ишчуђавања и забринутости за синовљево ментално здравље, иако нема ниједне директне оптужбе или доказа за њено саучесништво у злочину, можда најбоље показује професор Хуго Клајн, велики психоаналитичар, критичар и драматург, који управо у њеном порицању препознаје кривицу. Њену неспособност (или одбијање?) да види Духа у својој одаји, усред напетог разговора са Хамлетом који сматра да је добио шта је хтео – доказ о Клаудијевој кривици – Клајн назива негативном халуцинацијом. Она одбија да види очигледно, признавши и сама да поглед у душу, где јој га Хамлет усмерава, открива тамне мрље.²⁴

Теорија о трауми наглашава индиректно саопштавање онога што се не може упамтити или безбедно испричати. Хамлет не може јавно да каже оно што је чуо од Духа, па се појављује пред Офелијом и од ње чујемо како је изгледао и како се понашао (2.1. 81–83). Офелија не може да исприча колико је потресена, искоришћена, бесна и занемаривана, па пева о очевој смрти и о љубави према Хамлету. Хамлет прича Хорацију о свом плану и „Мишоловки“, што је један начин да се попуни оно неизрециво. Прича које се не може директно испричати у наратив-

22 Зигмунд Фројд, „Жалост и меланхолија“, у, *Ауџиобиографија / нова издавања – ауџиобиографија*, том 8 (Нови Сад: Матица српска, 1979), 149 и 150.

23 Burton Melnick, “‘To This Favor She Must Come’: Tingly’s Cow and Hamlet’s Mother”, *The American Imago*, 68/1 (2011), 49–57.

24 Хуго Клајн, „Дух Хамлетовог оца“, Сарајево, *Израз*, 8/5 (1964), 74.

ном дискурсу налази свој израз у измештању, симболизацији и акцији, како је написао Фројд у чланку „Подсећање, понављање и елаборација” (1914).²⁵ Сећања се можда не могу изразити речима него невербално, кодирана као телесна искуства. „Дисоцијација” ближе него „репресија” описује разне начине на које се знање помеша и негира у трауматичном стању.²⁶ Односи очева и ћерки тема су двадесет и једне од 37 драма у Шекспировом опусу, а харвардски професор Стивен Гринблат примећује да се у сложеној „породичној граматици“ Шекспир највише бавио убилачким ривалством између браће и односом отац-ћерка.²⁷ Отац и ћерка су два најудаљенија краја породичног спектра, биолошки и социолошки, јер је у патријархалном друштву ћерка која је рано остала без мајке била препуштена вољи и утицају другог родитеља, који није активно учествовао у њеном одгајању. У периоду буђења сексуалности, ћерка се или буни против очевог ауторитета или се повлачи назад у детињство, што је више анализирао Јунг, назвавши тај процес психичком револуцијом.²⁸ Корделија је по Фројду смрт која односи мртвог јунака с бојног поља, као германска Валкира. Бирајући Корделију, Лир бира смрт, што је Фројд образложио у свом „Есеју о три ковчежића“, где обрађује значење избора оне која ћути од три жене у миту о Парису и златној јабуци, о бајци Пепељуга, Лировим ћеркама и Суђајама.²⁹ Но, у истом есеју Фројд каже и да, будући да највише желимо да избегнемо смрт, богињу смрти претварамо у богињу љубави. Можда је зато, пише Фројд, Шекспир одлучио да једна од ћерки спутаних дужношћу према оцу, Порција у *Млењачком њрловцу* буде срећна и да се ова трагедија заврши као комедија.³⁰

Од доба Сигмунда Фројда, постало је уобичајено међу психоаналитичарима да се Лир сматра и старцем и дететом. Као старац, Лир „гаји инцестуозне жеље према својим ћеркама”, доводећи до појаве појма „Лиров комплекс”, који је лансирао Арпад Понч а по коме „отац елиминисе своју жену и жени се ћеркама”³¹. Најмлађа ћерка, Корделија, Лирова је љубимица; када одбије да воли само њега (дакле, инцестуозно), он регресира до нивоа детета, показујући „немоћан бес детета”. Бес у Лировој психотичној епизоди, као и симболика саме драме, по анали-

25 Sigmund Freud, “Remembering, Repeating and Working through”, 1914, (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* – SE, Vol. 12 (1911–1913): The Case of Schreber, Papers on Technique and Other Works, 145–156.

26 Bennet Simon, “Hamlet and Trauma Doctors: an Essay at Interpretation”, *American Imago*, 58/3 (2001), 707–722.

27 Oliver Ford Davies, *Shakespeare’s Fathers and Daughters* (London, Bloomsbury, 2017), 1.

28 *Ibid*, 5.

29 Sigmund Freud, “The Theme of the Three Caskets”, in SE, vol. 12, 289–301.

30 Michael Jacobs, *op. cit.*, 38.

31 Pauncz, Arpad: „Psychopathology of Shakespeares *King Lear*“, *American Imago*, 9 (1952), 57–78.

тичарима обилује сексуалним алузијама. Инцест наговештен у *Краљу Лиру* најексплицитније је обрађен у *Периклу*, драми пуној супротности, од чедности до проституције, од губитка целе породице и очајничког лутања до поновног окупљања и повратка у краљевство. *Перикле* нам нуди низ различитих видова очинства (а по неким тумачењима то су начини владавине, од аутократског, преко анархичног, до демократског, што је било значајно за Енглеску чији је трон преузео шкотски краљ Џејмс I.³² од инцестуозног у Антиохији, преко љубоморног и на убиство спремног у Тарзу, до исцељеног Перикла који прихвата чињеницу да је његова ћерка одрасла и да је време да се уда, иако одмах по дирљивом сусрету након шеснаест година раздвојености, који је Т. С. Елиот опевао у песми „Марина“.³³ Поновни сусрет са супругом за коју је веровао да је мртва, након исто толико године, не може се поредити са овим првим по емотивном набоју и усхићењу.

Борба полова

То нас доводи до теме мушко-женских принципа и битке између полова, где се феминистичка критика у великој мери настављала на психоанализу. Жене, као непозната и, самим тим, претећа сила, морају се елиминисати са сцене (и из живота) да би мушакрци повратили или консолидовали свој статус и способност да делају. Та теорија „ограничавања“ женске моћи („containment“), како ју је назвала Валери Трауб, објашњава да су за мушкарце жене најбезбедније као лешеве или статуе.³⁴ Тек тада изражавају љубав и дивљење према њима, све оно што нису за њиховог живота – примери су Хамлет, Леонт из *Зимске бајке*, Перикле, Отело, Магбет.

Бенет Сајмон каже да, као у *Лиру*, и у *Макбету* постоји страх од зависности од жене.³⁵ Царски рез, односно нераћање, подсећа на Аполонову фантазију-теорију да жена није права мајка детета, већ само суд или корито. За разлику од Лаја, који чувши пророчанство хоће да убије своје дете, *Макбет* креће у убијање туђег потомства – Банковог и Дан-

32 Kristin Bezio, “From Rome to Tyre to London: Shakespeare’s Pericles, leadership, anti-absolutism, and English exceptionalism“, *Leadership*, 13/1 (2017), 48–63. <https://doi.org/10.1177/1742715016663753>

33 “...let me
Resign my life for this life, my speech for that unspoken,
The awakened, lips parted, the hope, the new ships.
What seas what shores what granite islands towards my timbers
And woodthrush calling through the fog
My daughter“.
<https://www.poetrynook.com/poem/marina-0>

34 Valerie Traub, “Jewels, Statues and Corpses: Containment of Female Erotic Power in Shakespeare’s Plays“, in Deborah Barker and Ivo Kamps (eds.), *Shakespeare and Gender: A History* (London: Verso 1995), 120–41.

35 Bennett Simon, *op.cit.*, 142.

кановог. Ту је и страх од доминације жене над мушкарцем и дефиниција мушке моћи и у војном и у репродуктивном смислу. Леди Макбет га провоцира доводећи у питање његову мушкост. Слика у којој разнесе мозак беби коју доји, заправо представља оно што она ради Макбету пред нашим очима, али то ради и себи, тонући у лудило. Макбет ће касније разнети Банков мозак. Халуцинација ножа и пропратни говор додају нова значења убиству. Крвави нож је снажан сексуални симбол, који одговара слици убиства као силовања.

Професор Владета Јеротић у есеју „Страх од жене као психопатолошки и митски знак” наводи постутералну ембрионску везу на којој мајке често инсистирају у периоду када се дете осамостаљује, тежећи да продуже „мистичну партиципацију“ (Леви-Брил) која се развија у њиховом односу у току прве године дететовог живота, преносећи је са биолошког на психолошки план³⁶. У таквим случајевима, дете се боји мајке и ту бојазан може да прошири на жене уопште. Пошто сви у себи носимо и женски принцип, односно Аниму, и мушки, односно Анимус, претерано инсистирање на једноме доводе до супротстављања у виду наглашавања оног другог. У породицама где влада патријархат, са бојажљивом и поводљивом мајком, дете обично јача своју „женску“ црту. Хамлет је типичан пример тог нежног, помало феминизираниог принца, за разлику од Отела или Макбета које увек замишљамо на бојном пољу или у некој акцији. Чини се, пак, да ни Отелов процес сазревања и осамостаљивања од постутералне везе није довршен: она је материјализована у виду марамице коју му је поклонила мајка, а он поверио супрузи на чување и чији ће губитак бити кобан по Дездемону.

Професор Метју Фајк подсећа на четири фазе еротизма, оличене у четири архетипске женске фигуре (Сибила/Софија – анима која пружа мудрост и смернице, Чаробница/Јелена Тројанска – анима која заводи и зачара, Девица Марија/Отелова мајка – материнска анима која негује, али и гуши и Ева/Дездемона – супружничка анима и достојно партнерство).³⁷ С обзиром да је марамицу добила од египатске чаробнице, која ју је, опет, наследила од пророчице (сибиле), Отелова мајка је предаје Дездемони, односно завештава његовој будућој жени, чиме се процес аниме завршава и развој у смислу психолошког сазревања је заокружен. Отело није успео да прође кроз све ове фазе до краја. Будући да његовом психом управља *participation mystique*, Отело у марамици види све друго осим оно што она стварно представља – кржаве чаршаве након прве брачне ноћи. Јунг нам разрешава дилему да ли је Отело уопште стигао да ужива у првој брачној ноћи, закључком да „неангажовање чини либидо неконтролисаним“, односно потиснуто се испољава у патолошком виду, што је врло фројдовски коментар. То је оно чудовиште које помињу и Отело и Дездемона. Отело је усмеравао свој либидо, и сексуални и сваки други, на ратовање против Турака, те сада није у стању да ужива свој

36 Милисав Савић (ур.), *Најлепши есеји Владете Јеротића* (Београд: Просвета, 2002), 99.

37 A. Matthew Fike, *A Jungian Study of Shakespeare* (London, Palgrave Macmillan, 2009), 111.

брак. Кривицу коју осећа због немоћи он пројектује на Дездемону. Јагове сугестије његову перцепцију Дездемоне мењају из јунговске музе (*femme inspiratrix*), у најгору супротност. Велики победник над „примитивним“ Турцима преузима њихову бруталност у породичном животу. Да ли је ту, на свесном, „површинском“ нивоу, пресликао Јагово опхођење према Емилији, брак без љубави и поверења, уз грубости и вулгарне изразе? Могло би се рећи да је Отело прижељкивао да буде Јаго, односно оно што сам није био и на чему му је завидео – белац, Млечанин, искусан и мудар, добар познавалац прилика у Венецији, нарочито кад је реч о менталитету и женама. Неко ко је несигуран у себе ван бојног поља, неће бити свестан својих вредности и супериорности у односу на друге кома завиде на мање вредним стварима.

Закључак – Шекспир наше психе

Шекспир се није налазио у процепу између Библије и Њутна, па није био оптерећен императивом универзалне законитости и типологије, већ је посматрао и описивао појединце. Да ли је Фројд савремена научна верзија Шекспира, пита се британски професор филозофије Колин Мегин.³⁸ Код Шекспира је веома битна морална компонента, зато је он, каже, морални психолог. Можда је то недостајало професору Харолду Годарду који је иритиран, узвикнуо, парафразирајући Хамлетово обраћање Хорацију: „Много је тога више на небу и Земљи, драги Зигмунде, него што твоја психологија може и да сања!“. Годард одбацује Фројдово тумачење Хамлета, тврдећи да је цела та едиповска верзија све што Хамлет заправо није: „За Фројда је уметност тек илузија, филозофија објекат интересовања тек неколицине са врха интелектуалне лествице, а религија покушај да се стварност замени светом из снова“.³⁹

Велики утицај на модерне интерпретације и адаптације Шекспира имали су и имају редитељи представа и филмова заснованих на његовим делима. Планетарно популарни глумац и редитељ Лоренс Оливије, на пример, био је велики следбеник Фројда и зато се његов Хамлет у чувеној сцени у мајчиној одаји ваља са њом по кревету, док се у режији Тајрона Гутрија Дејвид Сашет као Јаго у последњој сцени баца на Бена Кингслија као мртвог Отела и морали су да га буквално одвуку са позорнице.⁴⁰ Таква читања отворила су путеве за ЛГБТ Шекспира, за потенцирање хомосексуалности или хомоеротизма код Антонија и Басанија у *Млејшачком тирјовцу*, другог Антонија и Себастијана у *Бојојављенској ноћи*, Кориолана и Ауфидија, или Јага и Отела.

38 Collin Mc Ginn, *Shakespeare's Philosophy*, (New York: HarperCollins Publishers, 2007), 3.

39 Harold Goddard, *The Meaning of Shakespeare* (Chicago, University of Chicago Press, 1951), 354.

40 Stanley Wells, *Shakespeare, Sex and Love* (Oxford University Press, 2010), 176.

За крај, с обзиром на то да смо на Факултету политичких наука и да сагледавамо најшири друштвени контекст данашње теме, желим да скренем вашу пажњу на књигу *Хамлејтови снови* јужноафричког професора Дејвида Шалквика, сада предавача у Лондону.⁴¹ Књига говори о Шекспировим сабраним делима која су читали политички затвореници злогласног затвора на јужноафричком острву Робен, дописујући своје мисли и бележећи најзанимљивије делове – то је својеврсни палимпсест или фројдовска бележница Нелсона Манделе и стотина других сужања који су певали слободи речима енглеског барда, као некада Лајош Кошут или чартиста Томас Купер.⁴²

За наше разумевање књижевних ликова и поступака, али пре свега себе самих и других око нас, психоанализа је допринела много више: меланхолија, хистерија, љубомора, анксиозност, траума... цео спектар емоционалних и менталних стања налази се у галерији ликова коју нам је оставио Шекспир, а који само психоанализа може да деконструира до краја. И, попут Роршахових мрља, такав „скенер“ може понекад да каже више о посматрачу него о посматраном, али нису ли једнако субјективна и лимитирана и остала тумачења, попут презентизма, новоисторизма или феминистичке критике? Једно је несумњиво: Шекспир без Фројда не би био Шекспир. Видели бисмо врх леденог брега, али не и цео брег.

Библиографија

- Armstrong, Philip, *Shakespeare in Psychoanalysis* (London, Routledge, 2001).
- Barker, Deborah, & Kamps, Ivo (eds.), *Shakespeare and Gender: A History* (London: Verso 1995)
- Bezio, Kristin, “From Rome to Tyre to London: Shakespeare’s Pericles, leadership, anti-absolutism, and English exceptionalism”, *Leadership*, 13/1 (2017), <https://doi.org/10.1177/1742715016663753>
- Bloom, Harold: *Hamlet – Poem Unlimited*, New York, Riverhead Books, 2003
- Davies, Oliver Ford, *Shakespeare’s Fathers and Daughters* (London, Bloomsbury, 2017).
- Eliot, T.S., “Marina”, 1930, <https://www.poetrynook.com/poem/marina-0>
- Fernie, Ewan, “Shakespeare for Freedom”, предавање одржано у априлу 2016. године, Београд, центар „Сава.“
- Fike, Matthew, *A Jungian Study of Shakespeare* (London, Palgrave Macmillan, 2009).
- Freud, Sigmund, “Remembering, Repeating and Working through (further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis II)” [1914]], in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – SE*, Vol. 12 (1911–1913), 145–156.

41 David Schalkwyk, *Hamlet’s Dreams* (London: Bloomsbury, 2012).

42 Предавање професора Јуана Фернија у Београду априла 2016. године, у склопу турнеје „Шекспир живи“ поводом 400 година од песникове смрти.

- Idem*. "The Theme of the Three Caskets" [1913], in SE, vol. 12, 289–301.
- Idem*, *Nova predavanja za uvođenje u psihoanalizu*, u: ODSF, том 8 (Нови Сад: Матица српска, 1979 [1940]).
- Goddard, Harold, *The Meaning of Shakespeare* (Chicago, University of Chicago Press, 1951).
- Jacobs, Michael, *Shakespeare on the Couch* (London: Karnac Books, 2008).
- Клајн, Хуго, *Фројд, психоанализа и лијература* (Нови Сад, Матица српска, 1991).
- Idem*, „Дух Хамлетовог оца“, у: *Израз*, 8/5 (1964).
- Idem*, *Шексџир и човејство* (Београд: Просвета, 1964).
- Lupton, Julia Reinhard and Kenneth Reinhard, *After Oedipus. Shakespeare in Psychoanalysis*, (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
- Mc Ginn, Collin, *Shakespeare's Philosophy* (New York: HarperCollins Publishers, 2007).
- Rauncz, Arpad, "Psychopathology of Shakespeares *King Lear*", *American Imago*, 9 (1952), 57–78.
- Савић, Миљасав (ур.). *Најлејши есеји Владејте Јеројића* (Београд: Просвета, 2002).
- Schalkwyk, David, *Hamlet's Dreams* (London: Bloomsbury, 2012).
- Simon, Bennet, "Hamlet and Trauma Doctors: an Essay at Interpretation", *American Imago*, 58/3 (2001).
- Idem*, *Tragic Drama and the Family: Psychoanalytic Studies from Aeschylus to Beckett* (New Haven: Yale University Press, 1993).

Dragan Bisenić,
Beograd

ENIGMA FROJDOVE SFINGE: FROJD, EGIPAT I ISLAM

Dragan Bisenić,
Belgrade

Enigma of Freud's Sphinx: Freud, Egypt and Islam

Abstract: Ancient Egypt and antiquities were among the obsessions of Sigmund Freud, who often compared psychoanalysis to archaeology. He was particularly focused on the Egyptian pharaoh Akhenaten. In Freud's last book, *Moses and Monotheism*, he proclaimed that Moses had been Akhenaten's follower. After World War Two, some influence of psychoanalysis appeared in the Arab world, and even Sayyid Qutb expressed some interest in it. In addition to the fact that Freud and psychoanalysis have been rejected in the Arab world due to Freud's ethnicity, the secularism of psychoanalysis emerged as another problem. Freud's view that religion was an illusion made another barrier. In the Muslim world, mental illnesses have largely remained the realm of imams and not of psychotherapists. Muslim psychotherapists who accepted the "Western" mainstream in psychotherapy have been criticised by influential Muslim thinkers. Since the 1980s, there has been an ongoing clash in the Muslim world between modernity and tradition. This has led to a new identification with religion, but it has also brought many Muslims into conflict with the modern world. A sense of guilt also emerged as a result of this clash.

Keyword: Egypt, Islam, psychoanalysis

Apstrakt: Stari Egipat i starine bile su među opsesijama Zigmunda Frojda koji je često upoređivao psihoanalizu s arheologijom. Posebno je bio usredsređen na egipatskog faraona Ehnatona. U Frojdovoj poslednjoj knjizi Mojsije i monoteizam, tvrdio je da je Mojsije Ehnatonov sledbenik. Posle Drugog svetskog rata postojao je određeni uticaj psihoanalize u arapskom svetu i čak je i Sajid Kutb pokazivao određeno interesovanje za nju. Pored toga što su Frojd i psihoanaliza odbačeni u arapskom svetu zbog Frojdovog etničkog porekla, sekularnost psihoanalize javila se kao dodatan problem. Posmatranje religije kao iluzije stvorilo je još jednu barijeru. U muslimanskom svetu mentalne bolesti su, u mnogome, ostale u domenu imama, a ne psihoterapeuta. Muslimanski psihoterapeuti koji su prihvatili "zapadni" mejnstrim u psihoterapiji pod kritikom su uticajnih muslimanskih mislilaca. Od 1980-tih u muslimanskom svetu je u toku sukob modernosti i tradicije. To je proizvelo novu identifikaciju s religijom, ali je dovelo i mnoge muslimane u sukob s modernim svetom. Kao rezultat ovog sukoba pojavilo se i osećanje krivice.

Ključne reči: Egipat, islam, psihoanaliza

Do sredine oktobra 2019. godine u londonskom Frojdovom muzeju trajala je izložba „Između Edipa i sfinge: Frojd i Egipat“¹ koja skreće pažnju na porozne granice između psihičnog iskustva, sakupljačkih navika i teorijskih konstrukcija. Ova izložba ne ostavlja sumnju koliko je stari Egipat uticao na jednog od najvećih modernih mislilaca.

Egipat je igrao važnu ulogu u Frojdovom ličnom životu i pisanju. Od susreta u detinjstvu s Filipsonovom Biblijom, preko psihobiografije Leonarda da Vinčija, u kojoj je egipatska boginja Mut postala ključ za umetnikov seksualni i kreativni identitet, do njegovog poslednjeg rada *Mojsije i monoteizam* u kojem je naveo skandaloznu tvrdnju da Mojsije nije bio Jevrejin, nego Egipćanin.² U Frojdovom opusu prepliću se egiptomanija, seksualnost, smrt i psihoanaliza. Uprkos svemu ovome, Frojd nikada nije posetio Egipat.

Kada je 1938, posle „anšlusa Austrije“ napustio Beč, on je za razliku od drugih izbeglica, poneo sa sobom većinu svojih stvari i preselio ih u London. Među njima, isticalo se oko 2.000 antikviteta. On je živeo godinu dana u Mersfield Gardensu, do smrti 1939, a kasnije je do 1982. u kući živela njegova kćerka Ana Frojd. Prema njenoj želji, danas je to Frojdov muzej, gde se, u atmosferi radne sobe i privatnog stana, izlaže njegova, dugo vremena veoma tajanstvena, kolekcija starih predmeta.

Edipova slika koji se sreće sa sfigom visi iznad Frojdovog kauča u muzeju. Edipov značaj u Frojdovom razvoju veoma dobro je poznat, ali prisustvo sfinge osvetljava manje poznato i čuveno Frojdovo interesovanje za Egipat i druge stare neevropske kulture. Frojd ima veoma obimnu kolekciju egipatskih antikviteta, a veoma često je pisao o Egiptu u svojim psihoanalitičkim radovima. U pismu nemačkom lekaru, Vilhemu Flisu, Frojd je napisao: „Egipatski antikviteti... ti predmeti me dovode u dobro raspoloženje i govore o dalekim vremenima i zemljama“.

Frojd je opsesivno skupljao egipatske artefakte. Imao ih je oko 600, kako je svedočio jedan od njegovih najčuvenijih pacijenata, Sergej Pankejev. Kada je ruski plemić Sergej Konstantinovič Pankejev počeo 1910. svoje tretmane kod Frojda, on je zapazio da ga Frojdova ordinacija više podseća na arheološki studio, nego na doktorsku ordinaciju.³ Frojd ga je nazvao „čovek – vuk“, a njegovi snovi imali su ogromnu ulogu u Frojdovoj teoriji psihoseksu-

1 “Between Oedipus and the Sphinx: Freud and Egypt”.

2 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1939), 13.

3 Sergej Konstantinovič Pankejev (ruski: Сергей Константинович Панкеев, transliterovan u tekstovima na nemačkom i engleskom kao Sergei Konstantinovič Pankejeff, 1886–1979) bio je ruski plemić iz Odese koji je poznat po tome što je bio pacijent Zigmunda Frojda, koji mu je dodelio pseudonim „čovek vuk“ kako bi zaštitio njegov identitet, pošto je Pankejev sanjao drvo puno belih vukova. O tom slučaju objavio je studiju sam Frojd 1918, a istu je napisao 1914: S. Freud, “From the History of an Infantile Neurosis”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – SE* (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1957), vol. 17, 1–120. Kasnije je psihoanalitičarka Muriel Gardiner objavila memoare čoveka-vuka: Muriel Gardiner, *The*

alnog razvoja, koja je jedna od njegovih najvažnijih teorija. Istovremeno, bio je to najduži poznati tretman u psihoanalizi, jer je zajedno s Frojdom i njegovim sledbenicima trajao šest decenija, sve do smrti Pankejeva 1979. godine, u 92. godini. Pankejev je svedočio da je Frojd često poredio psihoanalizu s arheologijom. „Psihijatar, poput arheologa, mora da otkriva sloj po sloj psihe pacijanta, pre nego što nađe najdublje i najvrednije blago”, naveo je Pankejev Frojdove reči. Psihologija je bila arheologija ljudske psihe, smatrao je Frojd.⁴

Frojdom se na mnogo mesta pozivao na arheologiju. U „Analizi slučaja histerije (Dora)” tvrdio je: „U slučaju nezavršenosti mojih analiza, nisam imao drugih izbora nego da sledim primere onih arheologa koji su imali sreće da na svetlo dana, posle dugog vremena, iznesu neprocenjive antikvitete. Ja sam morao da obnovim ono što nedostaje, uzimajući najbolje modele iz drugih nalaza koje znam, ali kao savestan arheolog, ja nisam smeo da zaboravim da napomenem u svakom slučaju gde se završava autentični deo i počinje moja konstrukcija”.

Posebno jaka strana izložbe jeste odluka da se izlože predmeti kolekcije britanskog arheologa i pionira „naučne arheologije” Flindersa Pitrija (1853–1942), zajedno sa predmetima njegovog mnogo slavnijeg savremenika. Pitri, prvi profesor arheologije u Velikoj Britaniji, koji je imao najvažniju ulogu u iskopavanju arheoloških ostataka faraona Akenatena/Ehnatona u njegovom kratkotrajnom glavnom gradu carstva Amarni. Time je pomogao da se otkrije monoteistički karakter njegove vladavine. Frojd je svoje poglede na arheologiju formulisao zajedno s Pitrijem, a obojica su delila fascinaciju Ehnatonom. „Ehnaton je verovatno najoriginalniji mislilac koji je živio u Egiptu i jedan od najvećih idealista u svetu”, smatrao je Pitri.

Pitrijevi antikviteti predstavljaju izazov binarnoj Frojdovoj diskusiji o Egiptu: monoteizam – politeizam; razum – osećanost i muško – žensko. Na jednoj od njih, krečnjačkoj statueti Ehnatona pored kraljice Nefretiti i njihove kćerke, faraon je predstavljen sa zapanjujuće bezobraznim torzoom. Skrećući pažnju od androgenog aspekta Ehnatonovog predstavljanja, autori izložbe pomerili su Frojdovo razumevanje egipatskog monoteizma, nudeći različitu perspektivu od one koja je predstavljena u njegovim tekstovima.

Kada pažljivo pogledamo Frojdove predmete u svetlu Pitrijevih, pojavljuje se slična kompleksna slika. Šarmantna mermerna statueta boga Tuta u obliku babuna bila je jedan od omiljenih Frojdovih predmeta: sedeća, s pažljivo zakrivljenim linijama i tajanstveno dugim penisom, ona isijava tihi i primamljivu senzualnost. To je navedeno u pratećim beleškama na zidu, na kojima se navodi da je Tut bio bog uma i pisanja, pa je mogao da utiče na Frojda „jer je predstavljao ravnotežu između instinkta i intelekta”.

Wolf-Man and Sigmund Freud (London: Routledge, 1971). Prevod na srpskohrvatski objavljen je 1981: Muriel Gardiner (ur.), *Čovjek vuk o čovjeku vuku* (Zagreb: Naprijed, 1981).

4 Alfredo González-Ruibal, *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity* (Routledge, 2013), 57.

Ehnatonov monoteizam i Mojsije

Jedan od najfascinatnijih predmeta ove izložbe je Frojdova kopija Filipsonove Biblije, izdanja koje je nemački Jevrejin i rabin, Ludvig Filipson, završio 1854. Predstavljajući hebrejski tekst zajedno s nemačkim pevodom, knjiga je tada sedmogodišnjem Frojdu dala prvi kontakt sa starim egipatskim svetom. Paradoks ovog izdanja je da je tekst praćen ilustracijama egipatskih bogova. Tu se može primetiti Frojdova „produktivna napetost” između slavljenja judaizma kao „višeg spiritualizovanog doživljaja boga” u *Mojsiju i monoteizmu* i snažan stimulus njegove imaginacije koji su mu dale rane slike egipatskog politeizma.

Ehnaton je bio heroj Frojdovog poslednjeg velikog dela *Mojsije i monoteizam* (1939).⁵ Može se reći da ova knjiga na svoj način predstavlja sublimaciju svih ranijih Frojdovih radova i vraća dug svom, nikada upitnom jevrejstvu, na neočekivan i skandalozan način. Na početku, Frojd poput Sokrata, kaže da mu je „drag Platon, ali istina još draža”. „Međutim, nijedno razmatranje neće me navesti da odbacim istinu u korist pretpostavljenih nacionalnih interesa” piše Frojd.

U ovoj knjizi Frojd tvrdi da Mojsije nije bio Jevrejin, nego Egipćanin. Frojd spekulise da je Mojsije bio egipatski plemić koji je istovremeno bio Ehnatonov sledbenik. Ehnaton je ukinuo tradicionalni egipatski politeizam i prvi put uveo monoteizam u istoriji Egipta i religije uopšte. Jedini bog bio je bog sunca, Aton. Frojd je verovao da Ehnatonov monoteizam stoji iza jevrejskog prihvatanja monoteističke religije. On je, osim toga, tvrdio da su Jevreji, nezadovoljni oštrom strukturom svoje monoteističke religije, ubili Mojsija. U istoriji starog jevrejstva nalazi se „edipovsko ubistvo” čije posledice je jevrejski narod osećao tokom njegovog života. Važno je istaći da je knjiga objavljena 1939. u vreme kada su u Hitlerovoj Nemačkoj na snazi nacistički antijevrejski zakoni i kada je stigmatizacija Jevreja zahvatili i zapadni svet.

Frojd počinje odbacivanje ideje da je Mojsije reč koja potiče iz hebrejskog i prihvata se tumačenja da potiče iz staroegipatskog jezika. On navodi tadašnju Brestedovu *Istoriju Egipta* koja se smatrala autoritativnom: „Važno je primetiti da je njegovo ime Mojsije bilo egipatsko. To je jednostavno egipatska reč ‘mose’ što znači ‘dete’ i predstavlja skraćenje punijeg oblika takvih imena kao ‘Amen-mose’ što znači ‘Amon-dete’ ili ‘Ptah-mose’, što znači ‘Pta-a-dete’. Ovi sami oblici predstavljaju slične skraćenice za potpuni oblik Amon- (ima-dao) –dete ili Ptah- (ima-oprošteno) – dete. Skraćenica ‘dete’ rano je postala pogodan brzi oblik za puno ime, a ime ‘Mose’ – ‘dete’, nije neuobičajeno na egipatskim spomenicima. Mojsijev otac, bez sumnje, prefiksirao je svojim sinovima ime egipatskog boga poput Amona ili Ptaja, i ovo božansko ime je postepeno izgubljeno u trenutnoj upotrebi, sve dok se dečak nije zvao ‘Moses’. (“S” na kraju je dodatak koji je nastao iz grčkog prevoda Starog zaveta. To nije hebrejski, koji ima ‘mosheh’),” naveo je Frojd.⁶

5 Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, 18.

6 *Ibid*, 13.

Razmatrajući zašto niko nije povukao paralele između utvrđenog egipatskog porekla imena i etničke pripadnosti, Frojd ja zaključio da, „koliko zna, nijedan istoričar nije izvukao zaključak u vezi s Mojsijem”, čak ni jedan od onih koji su poput Bresteda spremni da pretpostave da je Mojsije „spoznao svu mudrost Egipćana”, već se “čini monstroznom svaka pomisao da je Mojsije bio išta drugo osim Hebrejca”.⁷ Frojd ističe da su mitovi veoma važni za nacionalnu egzistenciju: „Oto Rank je, dok je bio pod mojim uticajem, na moju sugestiju 1909. objavio knjigu *Mit i rođenje heroja*. Ona se bavi činjenicom ‘da su skoro svi značajni civilizovani narodi rano tkali mitove i u poeziji veličali svoje junake, mitske kraljeve i knezove, osnivače religija, dinastija, carstava i gradova, ukratko svoje nacionalne heroje”.

Ehnaton (Akenaten) pripada moćnoj liniji faraona, poreklom iz Tebe, koji su vladali Egiptom kao 18. dinastija i koji su sahranjeni u Dolini kraljeva. Njegov otac bio je Amenhotep III, graditelj retkog dela hrama u Luksoru, kolosa Mamuna. Majka mu je bila kraljica Tiju. Njegova supruga bila je Nefretita (Nefretari).

Koristeći veliku vlast i bogatstvo koje su mu bili na raspolaganju, Ehnaton se udaljio od tradicionalne faraonske karijere. On je želeo da zameni kompleksnu i šarenoliku teologiju, koja je postojala više od 2.000 godina kultom jednog jedinog boga, boga sunca, Atona. Njegova predstava je u obliku diska iz kojeg idu brojni zraci, koji se svi završavaju u maloj ruci. Aton je smatran univerzalnim stvaraocem života koji je slavljen u himnama koje se nalaze u okolnim grobnicama. Solarni disk je postao jedino božanstvo u Ehnatonovog kraljevstvu. U Ehnatonovoj viziji religija je radikalno pojednostavljena. Egipćani su poštovali čak hiljadu bogova, ali Ehnaton je bio odan samo jednom. On i Nefertiti funkcionisali su kao jedini posrednici između naroda i Atona, preuzevši tradicionalnu ulogu sveštenstva. Nefertiti je imenovana savladarem i premda nije jasno da li je imala političku moć, njen verski i simbolični status bio je neuobičajen za kraljicu. Sve to sigurno je ugrozilo sveštenike starog poretka, koji su služili Amonu. Nakon nekoliko godina života u Amarni faraon je zatražio da se sve slike Amona uklone iz hramova. Bio je to neverovatno hrabar čin: prvi put u istoriji jedan kralj napao je boga. Ali revolucije našu način da se okrenu protiv svojih najvećih entuzijasta, pa je to nasilje naposljetku progutalo i ono što je sam Ehnaton stvorio.

Za Ehnatona, Amarna je bila nešto čisto i duboko vizionarsko. „Nijedan zvaničnik nije me savetovao u vezi s tim”, faraon je ponosno napisao o svom osnivanju nove prestonice. Mesto za grad, širok potez netaknute pustinje iznad istočne obale Nila, odabrao je jer nije bilo prethodno oskrnavljeno poštovanjem nekog drugog božanstva. Umesto ranijih mračnih i tamnih tradicionalnih svetišta, Ehnaton je u svojoj novoj prestonici izgradio otvorena svetišta sa oltarima i platformama na kojima je mogla da se slavi nova solarna religija. Na vrhuncu Ehnatonove vladavine, u Amarni

7 *Ibid*, 14.

je bilo više od 30 000 stanovnika. Sve to dovelo je do ogromnog slabljenja uloge sveštenstva u Egiptu. Oni koji nisu prišli vladaru, postali su njegovi otvoreni neprijatelji.

Ehnaton je umro u 17. godini svoje vladavine. Nerazjašnjene su godine odmah posle njegove smrti, u kojima se kao važna pojavljuje uloga oficira, generala i vojnika, koji čine prelazan period do pojave novog faraona, danas čuvenog Tutankamona. On je ponovo vratio prestonicu u Memfis i posle dve godine sasvim napustio slavljenje boga sunca, Atona, a sledbenici boga Amuna bili su posebno kivni na predašnjeg vladara. Horemheb i njegovi naslednici, uključujući Ramzesa Velikog, ispraznili su kraljevske građevine i svetišta u Amarni. Uništili su statue sa predstavama Ehnatona i Nefertiti i uklonili imena jeretičkog kralja i njegovih naslednika iz zvaničnih popisa egipatskih vladara. Taj čin zatiranja sećanja (lat. *damnatio memoriae*) bio je tako efikasan da je to jedan od razloga što je Tutankamonova grobnica u Dolini kraljeva izbegla veće pljačkanje. Njegova grobnica možda čak skriva još neke tajne. U faraonsko doba naraštaji pljačkaša „češljali” su takve grobnice, ali Tutankamonova je ostala većim delom netaknuta. Ljudi su jednostavno zaboravili da je tu. Poslednji vladar 18. dinastije bio je general Horemheb, koji se smatra vladarom koji je sasvim obnovio tradicionalni život u Egiptu i vratio ga vekovnim običajima, dok su vladari posle njega, takođe poticali iz vojničkih porodica sa severa u vreme čije vladavine su procvetali stari oblici religije.

Projekat Amarna, koji organizuje istraživanja na lokalitetu, ima kancelariju u Kairu, nedaleko od Trga Tahrir. Amarna (Tell el-Amarna) nalazi se na istočnoj obali Nila, 60 kilometara severno od grada Minje i 312 kilometara južno od Kaira. Ostaci nekadašnje prestonice najvećim delom pokriveni su peskom i u lošem stanju. Ni jedan od kamenih hramova nije opstao, pošto su bili uklonjeni nakon Ehnatonove smrti. Amarna je okružena poljoprivrednim zemljištem. Najbliže naselje je lokalno selo koje u letnjim mesecima živi usporenim životom. Na početku nekadašnje prestonice nalazi se Centralni grad u kome su ostaci glavne palate, hram sunca i razne upravne zgrade. Idući dalje ka stenovitim uzvišenjima, prolazi se kroz Severni grad u kojem su najvažniji ostaci Severne palate. Istraživači i arheolozi koji rade u 20. veku, smatraju da je sačuvane delove najbolje ponovo pokriti peskom, kako bi bilo garantovano njihovo očuvanje za naredne vekove. Iznad gradskih ostataka, na kamenim uzvišenim stenama do kojih se ide uzbrdo oko 500 metara, nalaze se grobnice u kojima su sahranjeni članovi Ehnatonove porodice, njegova majka i srodnici njegove supruge.

Sećanje na Ehnatona živo je u današnjem Egiptu. „Neki ljudi kažu da je Mursi kao Ehnaton, a Sisi kao Horemheb. Horemheb je oslobodio Egipat od teokratske vlasti koja je neprestano slabila. I pripremio je teren za doba Ramzesa, XIX i XX dinastiju, koje su najveće u egipatskoj istoriji. Tako je sa Sisi-jem – on priprema Egipat da opet postane veliki,“ zaključio je autor *National*

Geographic-a.⁸ Taj stav – o pripremanju Egipta da opet postane veliki – mnogo je stariji od Sisija ili čak Ehnatona. U drevnom Egiptu, nakon razdoblja slabljenja ili razjedinjenosti, vođe bi često objavili „wehem mesut“, doslovno „ponavljanje rođenja“ – renesansu. Okrenuli bi se drevnim simbolima i iskoristili staru slavu obećavajući budući uspeh. „Wehem mesut“ proglasio je prvo Tutankamon, a zatim je to učinio i Horemheb. Ali ta strategija postoji i danas. Marginalizovane grupe širom sveta, od aktivista za gej prava do afrocentrista, gravitiraju ka liku Ehnatona.

I Zigmund Frojd često se doticao Ehnatona. Jednom se onesvestio tokom žučne rasprave sa švajcarskim psihijatrom Karlom Jungom o tome da li je egipatski faraon patio od preterane ljubavi prema majci. Frojdova dijagnoza bila je da je Ehnaton imao Edipov kompleks gotovo hiljadu godina pre Edipa.

Egipatski koreni psihoanalitičke biografije Leonarda da Vinčija

Frojd nalazi egipatske korene u psihoanalitičkoj biografiji Leonarda Da Vinčija koju je kao esej objavio 1910. pod naslovom „Leonardo da Vinci and the Memory of his Childhood“ – „Leonardo da Vinči i sećanje na njegovo detinjstvo“.⁹ Frojd je zaključio: „Imajući u vidu istorijsku verovatnoću da se Leonardo u životu ponašao u osećanjima kao homoseksualac, postavlja se pitanje da li ova fantazija ne ukazuje na uzročnu vezu između Leonardovih detinjskih odnosa prema svojoj majci i kasnije manifestne, makar samo idealne, homoseksualnosti“.¹⁰

Frojd polazi od toga da je egipatska boginja Mut lik potpuno bezličnog karaktera, izražen u Drekselovom članku u Rošerovom leksikonu, često bila spojena sa drugim majčnim božanstvima „žive individualnosti“ poput Isis i Hator.¹¹ Ovakav zaključak Frojd je izveo na osnovu tumačenja egipatske boginje Mut, koja predstavlja dvopolnu, hermafroditску prirodu, a kojoj Frojd daje značenje korena reči „Mutter“ (majka) na nemačkom, čime ukazuje da umetnikova homoseksualnost verovatno potiče iz njegovog ranog odnosa prema majci i njenog doživljaja kao dvopolnog bića koje u Leonardovoj fantaziji ostvaruje spoj istih majčinskih i očinskih karakteristika.

Frojd je smatrao da „mitologija može da ponudi objašnjenje da je falus koji je dodat ženskom telu trebalo da označi stvaralačku primitivnu silu pri-

8 Peter Hessler, „Meet King Tut’s Father, Egypt’s First Revolutionary“, *National Geographic Magazine* (May 2017).

9 Sigmund Freud, „Leonardo da Vinci and the Memory of his Childhood“, in SE (ed. James Strachey), Vol. 11 (London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London, 1957), 63.

10 *Ibid*, 102.

11 *Ibid*, 93.

rode i da sve ove hermafroditske deističke formacije izražavaju ideju da samo sjedinjenje muških i ženskih elemenata može dati dostojan prikaz božanske savršenosti“, ali „nijedno od ovih zapažanja ne objašnjava psihološku zagonetku, naime, da fantazija muškaraca ne predstavlja uvredu zbog činjenice da figura koja bi trebalo da predstavlja suštinu majke treba da ima obeležje muške moći koja je suprotna majčinstvu“. ¹²

Frojd i Islam

Frojd, kao i celokupna psihoanaliza, ostali su do danas u velikoj meri nepoznati ili skriveni u islamskom svetu. U prvoj fazi, odmah posle Drugog svetskog rata, postojao je kratak prodor Frojdovog učenja u muslimanskim zemljama, ali budući da one tada nisu bile sasvim nezavisne ili su bile u potpunom kolonijalnom položaju, ne može se reći da afirmacija Frojdovog učenja proističe iz autohtonog i autonomnog „islamskog društva“.

I pored osnovnog nerazumevanja, Frojd je, u određenoj meri, bio prisutan u prvim posleratnim godinama u Egiptu. Za njega su se interesovali naučnici, stručnjaci, pisci, advokati, nastavnici. Profesor kriminalističke psihologije u Kairu, Mohamed Fathi, svom snagom je 1946. branio važnost Frojdovih teorija nesvesnog u sudnici, posebno prilikom razumevanja motiva počinjenog ubistva.

Nagib Mahfuz je 1948. u delu *Miraž* opisao Edipov kompleks, uranjanjem u svet njegovog glavnog junaka – patološki erotski vezanog i fiksiranog na njegovu posesivnu majku. ¹³ Sam Mahfuz je govorio da je ovo autobiografsko delo. Do 1951. godine Frojdove teorije bile su toliko poznate u Egiptu da je nastavnik filozofije u srednjoj školi predložio psihološke ispite kako bi se sprečili nesrećni brakovi zbog nerešenih Edipovih kompleksa!

Stručnjaci koji su se doticali pitanja psihoanalize i islama, usmeravali su se na njih kao na problem, smatrajući da su psihoanaliza i islam „obostrano nepoznati“ jedno drugom, a kada su „postavljali islam na kauč“, zaključivali su da je „otporan“ na sekularnu nauku psihoanalize. Profesorka s Kalifornijskog univerziteta, Omneja el Šakri (Omnia El Shakry), u knjizi *Arapski Frojd*, nastojala je da pokaže da postoji kreativni, a ne samo problematični odnos Frojda, psihoanalize i islama, iako priznaje da „frojdzizam“ u islamskom svetu nikada nije postojao u čistoj formi, nego kao „politivalentna tradicija i šira arapska debata koja se povelala oko mesta nesvesnog u psihičkom životu“. Frojdovo *Timačenje snova* preveo je na arapski 1956. lakanovski analitičar, Mustafa Safouan. ¹⁴

12 *Ibid*, 94.

13 Naguib Mahfouz, *The Mirage* (Cairo: AUC Press, 2016), 12.

14 Omnia El Shakry, *The Arabic Freud – Psychoanalysis in Islam and Modern Egypt* (Princeton University Press, 2017), 1.

Značajno je da je nova nauka o vlastitosti nastala iz frojdzima i drugih psihoanalitičkih tradicija kao i preko ključnih islamskih mislilaca, poput Avisine (Avicenna, umro 1037), Abu Hamid al-Gazalija (umro 1111), Fakri al-Dina al-Razija (umro 1209) i najviše od Ibn Arabija (umro 1240). To osavremenjavanje islamskih tekstova, koje je koegzistiralo i mešalo se s psihoanalitičkim modelima, omogućava da se prati njihov epistemološki odjek kada je psihoanaliza došla u kontakt s tom tradicijom. Posredstvom mešanja ključnih psihoanalitičkih koncepata s klasičnim islamskim konceptima, egipatski mislioci nastojali su da istraže uticaj između psihoanalitičkih i predpsihoanalitičkih tradicija kako bi stvorili teorije o ličnosti koje bi bile u skladu s heterogenim tradicijama evropskog mišljenja.

Prema mišljenju pripovedača i dramskog pisca Teufika al Hakima (Tawfiq al-Hakim), impuls za mešanje tradicija ide unatrag do neoklasicističkih kontemplacija Abu Nasr al Farabija (Abu Nasr al-Farabi) o Platonovoj *Državi*, preko koje su grčke ideje stigle u islamsku filosofiju i arapsko mišljenje preko literature, epistemologije i ontologije.¹⁵

Omneja Al Šarki tvrdi da u posleratnom periodu nije bilo nepremostivih razlika između psihoanalize i islama već su se psihoanalitičke teorije često bojile klasičnim islamskim konceptima nesvesnog. Kada je 1945. preveden Frojdov koncept nesvesnog, pojam korišćen na arapskom bio je „al-la-shu‘ur,” koji je preuzet od srednjevekovnog mističnog filozofa Ibn Arabija, koji je bio poznat po svom naglašavanju kreativne imaginaciju u islamskoj duhovnosti. Učinio je to Jusuf Murad u novoformiranom časopisu *Majallat ‘Ilm al-Nafs* (Journal of Psychology) gde je pozajmio „al-la-shu‘ur,” za pojam nesvesnog od islamskih mistika. Murad je koji je dve godine ranije predstavio osnovne pojmove psihologije i njene škole koje su do tada postojale. Reč „nafs” znači „duša”, „duh”, „psiha” dok islamski koncept „al-la-shu‘ur” ima smisao „poznato – nepoznato”. Ako je „nafs” prostor gde se božanstvo manifestuje, onda je to prostor potencijalne transformacije „duše”. Pitanje je kako se taj prostor manifestuje unutar islamske prakse?

Islamski mislioci dalje su naglašavali sličnosti Frojdrovog i islamskog tumačenja snova, a odnos „terapeut – pacijent” poimali kao identičan sufističkoj tradiciji odnosa „učitelj–učenik”, što dovodi u vezu islamski misticizam i Frojdrovu psihoanalizu. U obe tradicije pacijent je trebalo da otkrije svoje „nesvesno” uz pomoć svoga „šejha” (duhovnog vođe) ili analitičara. Oboje je obeleženo odnosom s drugima koji je posredovan nesvesnim. Obe tradicije pokazuju brigu za odnos onoga što je vidljivo i onoga što je skriveno u psihi i religioznom životu, obe su preokupirane erosom i ljubavlju i „poseduju visokospecijalizovani vokabular“.

U Frojdrovim delima na nemačkom na mnogo mesta pominje se „duša” (*Seele*), gde se psihoanalitičari poimaju kao „sekularni propovednici duše”. Psihoanaliza je na arapski prevedena kao „tahlil al-nafs”—analiza „nafs-a”,

15 *Ibid*, 2.

duše, psihe i ima duboku religioznu konotaciju. Tokom 20. veka bilo je psihoanalitičara koji su bili prijemčivi za religiju i misticizam, poput Marion Milner ili Sudhir Kakar.

Razumevanje Frojda oblikovalo je i književnu kritiku. Tada afirmisani islamski mislilac i pisac, Sajid Kutb, raspravljao je 1947. o heurističkoj vrednosti psihološkog i posebno psihoanalitičkog pristupa književnoj kritici, koja je sama defnisana kao pokušaj da se literatura razume kao „izraz čulnog iskustva u jednoj iskustvenoj slici”.¹⁶ Kutb je demonstrirao svoj psihoanalitički pristup preko detaljnog razmatranja Frojdrovog shvatanja Leonarda Da Vinčija. Kutbovo upoznavanje s Frojdom došlo je direktno preko stranica časopisa *Majallat 'Ilm al-Nafs*, kao što je i navedeno u njegovoj referenci za korišćenje termina „al-la-shu‘ur” za pojam nesvesnog kao i za pojam „al jinsiyya almithliyya” koji se odnosi na seksualnost. Oba pojma preuzeta su iz časopisa *Majallat 'Ilm al-Nafs*.¹⁷

Dve psihoanalitički orijetisane studije pojavile su se 1953. kada su u Egiptu objavljene poeme abasidskog pesnika Abu Nuwasa koji je bio široko poznat zbog svoje homoerotske poezije.¹⁸ Književni kritičar Muhammad al-Nuwayhi i pisac i pesnik Abbas Mahmud al-‘Aqqad bili su veoma zabrinuti zbog novog objavljivanja Abu Nuvasovih psihoseksualnih varijacija. I irački sociolog Ali Al Wardi pisao je 1954. o važnosti Frojda i nesvesnog koje je “ukorenjeno u psihološkim i društvenim uslovima”.¹⁹

Tuniski psihoanalitičar i profesor psihopatologije na Univerzitetu Pariz VII, Feti Benslama navodi da se islam suprotstavlja psihoanalizi, jer islam vidi mentalne bolesti sasvim različito od Zapada. Psihologija kao predmet gotovo da se ne uči u arapskim zemljama. Osnovi razlog je verski. Psihoanaliza je nauka koju je stvorio jedan čovek – Jevrejin, Zigmund Frojd. „Muslimani smatraju psihoanalizu jednom formom jevrejstva, a zbog arapsko – palestinskog sukoba, arapski svet odbacuje sve što je u principu jevrejsko”.²⁰

16 Jacques Lacan, The Seminar of Jacques Lacan, Book III: *The Psychoses*, 1955–1956, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg (New York: W. W. Norton, 1993), 267–68.

17 Sajid Kutb kasnije je evoluirao i postao najtvrdi kritičar Zapada i zapadne kulture. U vreme Naserove vladavine u Egiptu osuđen je na smrt i kazna je izvršena. Kutb je danas intetelektualni izvor svih radikalnih i ekstremističkih islamskih pokreta, uključujući Islamsku državu i „Al Kaidu“ i inspiracija radikalnim islamskim misliocima.

18 Abū Nuwās al-Salamī ili Abū Nuwās (756– 814), bio je klasičan arapski pesnik, rođen u gradu Ahfazu, u današnjem Iranu. Otac mu je bio Arapin, a majka Persijanka. On je ušao i u narodnu tradiciju, jer se nekoliko puta pojavljuje u *Hiljadu i jednoj noći*. Njegova dela bila su u slobodnoj prodaji do početka XX veka, kada se u Kairu 1932. pojavila prva moderna, ali cenzurisana verzija njegovih dela. Egipatsko Ministarstvo kulture u januaru 2001. naredilo je da se uništi oko 6.000 primeraka njegovih zbirki pesama, a posebno je cenzurisano prilikom navođenja u *Saudi Global Arabic Encyclopedia*.

19 Ibrahim Al-Haidari, “Ali Al-Wardi and his critique of the human mind”, *Contemporary Arab Affairs*, 8:1 (2015), 39–53; Sara Pusley, “Ali al-Wardi and the Miracles of the Unconscious”, *Psychoanalysis and History* (2018), 337–351.

20 Fethi Benslama, *Psychoanalysis and the Challenge of Islam* (University of Minesota Press, 2009), 43.

Pošto je Frojd dovodio u pitanje sve religije, drugi razlog islamskog odbacivanja Frojda, nalazi se u uverenju da Frojd propagira ateizam. Način na koji muslimani vide mentalnu bolest drugačiji je nego na Zapadu. Dominantna teorija je da su mentalno bolesni, u stvari, posednuti od „džinova“, pa se ne šalju na tretman kod psihologa, nego kod imama. To je uobičajena forma tretmana. Mentalna bolest se ne shvata kao medicinski problem, nego kao neprirodni fenomen. Ili, lekar prepisuje lekove protiv depresije, bez pratećeg lečenja i terapije.

Treći razlog je ocena islamskih psihologa, da Frojd zagovara amoralnost, odnosno neverovanje u postojanje „dobra“ i „zla“, budući da „nesvesno“ upravlja ljudskim postupcima, pa pošto je delovanje „nesvesno“, onda ljudsko biće ne može ni da bude odgovorno za svoje postupanje. Islam, za razliku od ovoga, ima razvijenu skalu za razlikovanje dobrih i loših postupaka.

Frojd gotovo ni da nije pominjao islam. Za razliku od hrišćanstva i judaizma, islam je za njega bila religija bez posebne težine, ali ono što se odnosilo na druge religije odnosilo se i na islam. On je religije smatrao iluzijom i konstrukcijom. Bensalma navodi da je „Frojd smatrao da Bog nije ništa drugo nego idealizovana figura oca od koga se očekuje zaštita i spasenje“. Tako da Jevreji nazivaju Boga ocem, a hrišćanstvo čak i da je Bog ljudski sin. Islam, na drugoj strani, negira svaku vezu između Boga i očinske figure. Nigde se u Koranu Bog ne spominje kao „otac“. U islamu, ljudi nisu božja deca. Umesto toga, Koran navodi: „Bog nije rođen, niti rađa.“ Ne postoji direktna linija između Boga i ljudske vrste. Tu se islam suprotstavlja Frojdovoj tezi.²¹ Bensalma navodi da „islam zahteva nešto što u principu ide protiv psiholoških potreba ljudi.“ Ljudi moraju da se oslobode od infantilnih potreba. Svako dete, čak i muslimansko, doživeće svoga oca kao Boga. Ali, islam odlučno negira tu „podetinjenu ideju Boga“, pa tako postaje veoma apstraktna religija. Bog je veoma udaljen od ljudske vrste zato što ne može da se poredi ni na koji način s čovečanstvom. Božanska koncepcija, poput Isusa, bila bi nezamisliva u islamu, zaključuje Bensalma.²²

Većina islamskih stručnjaka, poput profesora Međunarodnog instituta za islamsku misao i civilizaciju (ISTAC) u Kuala Lumpuru Malika Badrija, smatra da su „moderno savetovanje i psihoterapija bazirane na antireligioznoj materijalnoj filosofiji“.²³ On nespojivost Frojda s islamom, temelji na moralnim načelima hrišćanstva i judaizma, koja su strana islamskim društvima. Badri ističe da Frojd ne poznaje „dobro“ i „zlo“, pa je protiv da se muslimanski „savetodavci“ i „terapeuti“ ponašaju u skladu sa ovim „sekularnim“ postavkama, koje su sasvim „strane muslimanskom društvu“.

Badri polazi od toga da istorija pokazuje da će „bez objavljene božanske upute, ekstremi u socijalnom i etičkom ponašanju uvek rezultirati osvetnič-

21 *Ibid*, 78.

22 <https://en.qantara.de/content/islam-and-psychoanalysis-a-tale-of-mutual-ignorance>

23 Malik Badri, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: Islamic Book Trust, 2018), 36.

kim antagonističkim merama“. On uzima za primer crkvenu istoriju, kada su, od pada Rimskog carstva do XV veka, crkvene vlasti primoravale hiljade Evropljana da priznaju da su imali seksualne odnose s đavolom. Posle priznanja, bili su javno, živi spaljivani, pa su celokupna sela u Švajcarskoj i južnoj Nemačkoj bila istrebljivana na ovakav nemilosrdan način. Osveta protiv ovakve prakse bila je jednako ekstremna. Renesansa je došla s eksplozivnom anti-crkvenom i antireligijskom žestinom koja je gurnula klatno do krajnje sekularizacije, seksualne revolucije i „oslobađanja“ zapadnog čoveka od svih svetih ili duhovnih autoriteta. Smatralo se da je ovo jedini način da se pokrene naučna revolucija i njeno oslobođeno sekularno društvo. Zapad je imao zadatak da svrgne s vlasti Crkvu, da bi umesto nje krunisao novu religiju „naučne desantifikacije“. U ovoj novoj, sekularnoj religiji, nauka i tehnologija novi su apstraktni bog, a beli čovek sin je toga boga. Razvoj različitih nauka, nekim svojim eksplozivnim teorijama o kosmosu i ljudskom životu, koje su bile u neslozi s dugostojećim crkvenim verovanjima, imao je ogroman uticaj na zapadne religije, npr. Kopernikova revolucija i Darvino-va evolucija.

Prva i najvažnija uloga filosofije, psihologije i drugih disciplina bila je da oslobodi zapadnog čoveka od moralne i intelektualne crkvene tiranije. Kako hrišćanska dogma fanatično naglašava da je čovek rođen s grehom, da je seks zlo, da je čovek odgovoran za sve što uradi ili čak pomisli unutar tame njegovog unutrašnjeg bića, da se spas može postići samo slepim sleđenjem strogih, nepopustljivih crkvenih naredbi i njenih filozofskih i „naučnih“ učenja čak i kad razum i iskustvo ne uspevaju da ih podrže. Potrebna promena bila je ništa manje nego antireligijska revolucija. To je revolucija koja ima svoje mučenike među naučnicima koji su priznavali da su imali seksualne odnose s đavolom ili onima koji su praktikovali sodomiju i blud. Mnogi među njima bili su živi spaljeni, dajući tako seksualnoj, racionalnoj i intelektualnoj slobodi zajednički podsticaj.

Da bi se praktikovala psihoterapija u društvu koje je izgubilo veru u svoje religijske institucije, društvu koje je proganjano ružnom religijskom prošlošću inkvizicije i spaljivanja stotina hiljada nevinih žrtava, društvu koje je bilo u stanju da napreduje tek kad je odbacilo religiju, u takvom društvu razumljivo je da savetodavcu i terapeutu treba dati savet da se drže podalje od sramnih religioznih naslova i da slede sekularnu moralnu putanju nadmoćne većine.²⁴ To što neko ne može shvatiti jeste zapravo zašto savetodavci i psihoterapeuti muslimani „smeteno oponašaju“ ove materijalističke sekularne pojmove u svojim postupcima kad rade sa svojim pacijentima muslimanima.

Jako je teško pronaći zapadnjaka koji ima apsolutnu veru u „Boga kao Jednog, Jedinog, Svemoćnog Stvaraoca svemira, Večnog, Apsolutnog, Koji nije rodio niti je rođen, Onoga Koji zna tajne i unutrašnje misli Svojih stvorenja, Onoga Koji zna kad svaki suvi list otpadne ili kad svaka semenka proklija u tami zemlje, Onoga Jedinog Koji stvarno kažnjava i nagrađuje na Ovome i Budućem svetu“, navod Badri. S druge strane, onaj ko bi hteo da pronađe

24 *Ibid*, 48.

pravog ateistu u muslimanskom svetu, bio bi sličan onome koji traži „iglu u plastu sena.“ Pre par godina bilo je dokumentovano da se čak i marksisti i komunisti u arapskim zemljama striktno pridržavaju posta u mesecu ramazanu i učestvuju u svim muslimanskim tradicijama u svojim pojedinačnim društvima. To je zbog toga što islam, zapravo, nije religija sa uskim pogledom na svet. To je način života sa svojim sveobuhvatnim pogledom na svet u kojem duhovno međusobno deluje sa ekonomskim, socijalnim, psihološkim i svim ostalim aspektima života.

Tako bi moderni savetodavac-musliman trebalo da bude svestan da je ovo celokupno pitanje sekularizacije prilično strano muslimanskim društvima. Tokom svoje istorije, muslimani nisu iskusili crkvenu moralnu diktaturu, ni varvarska smaknuća inkvizicije. Čak je i pojam božanske naknade i kazne predstavljen najoptimističnijim, milostivim i racionalnim pojmovima. „Časni Kur'an jasno kaže da je Božija kazna na Ovom svetu namenjena da suzbije buduće teže bolove i agonije i da primora grešnika da se pokaje i postigne Božiji oprost“, opisuje Badri, navodeći deo Kurana: "I Mi ćemo učiniti da blažu kaznu iskuse, pre one najveće, ne bi li se pokajali."

On ovo razmatranje zaključuje ocenom da „posle mnogo godina ponižavanja religije i duhovnog aspekta čoveka“, nekoliko „mudrih zapadnih psihoterapeuta“ počinje da shvata ovu manjkavost. Oni tvrde da kod čoveka religija oblikuje način na koji on gleda na svet. S obzirom na to da svaka osoba ima jedinstven pogled na svet, onda svako ima neki vid religije, a nikakva terapija, ustvari, ne može biti uspešna bez pogodne promene pacijentovog pogleda na svet.

Badri zatim kritikuje Frojda. On kaže prvo za Frojda da je „bez sumnje bio najuticajniji mislilac u ovom pogledu“, koji je „javno izjavio da je njegova psihološka škola oslobodila čoveka od iluzija, obmana i religijskih zabluda, koje je smatrao univerzalnom neurozom.“ Tako, prema Frojdu, kako to Badri tumači, pojmovi kao što su „dobro i zlo“ s „etičko-religioznog stanovišta ne postoje zbog toga što je čovek nužno sebičan i agresivan po prirodi.“ Ako je čovek po prirodi zao i ako je vođen nesvesnim nagonima, nagonima nad kojima nema svesnu kontrolu, onda on ne treba da bude osuđivan zbog nemoralnog ponašanja koje religija i društvo osuđuju, predočava Badri.

Na osnovu toga što čovek šta god uradi, ne može biti „dobro“ ili „loše“ jer su ove vrednosti diktirane od strane društva i one nisu važne za njegovu pravu motivaciju, te „tvrdeći da je čovekova priroda zla i agresivna, Frojd je potpuno obrnuo hrišćansku dogmu zla i prvobitnog greha“. U hrišćanstvu, čovek je nasledio prvobitni greh od Adama, i on treba da se kaje i traži spas zbog svojih grehova do kraja svoga života, a prema Frojdu, čovek je instinktivno i prirodno sebičan i zao, i stoga neminovno motivisan svojim nesvesnim seksualnim nagonima. Ne postoji način da se promeni ovakva priroda. Ako se čovek prepušta promiskuitetnim seksualnim običajima i drugim nemoralnim aktivnostima, on samo sluša svoju prirodu. Ako misli da radi dobra dela, on ustvari vara samoga sebe tako što izvrće i negira svoje mehanizme za odbranu ega kao što su racionalizacija i sublimacija.

Islam i psihoterapija

Islam, se sasvim razlikuje od osvih pogleda. Badri tvrdi da „od ranog detinjstva muslimani gde god da su primaju ogromnu moralnu sadržinu halala (dobra) i harama (zla)“, napominjući još da „mnogo dece, zapravo, dobija prekomernu dozu straha od činjenja harama (lošeg).“ Sva ljudska dela muslimana fakih su pažljivo kategorisali u *farz* (dobra dela i obavezne religiozne dužnosti), *mustehab mustehab* (dobra dela koja nisu obavezna), *halal* (dela koja nisu zabranjena niti su nužno nagrađivana), *mekruh* (dela koja su kritikovana) i *haram* (zabranjena i jasno zla dela). Zaista bi bilo jako žalosno ako terapeuti muslimani slede zapadnu paradigmu „nema zla“, „nema dobra“ i odbacimo našu bogatu psiho-spiritualnu moralno pročišćenu etiku, koja može biti jako korisna u procesu terapije, sumira Badri.²⁵

On potencira da „amoralna etička neutralnost zapadne paradigme ne može biti etički ili racionalno branjena.“ Uspešna islamska terapija nudi odgovor i za pacijente koji osećaju preteranu krivicu zbog učinjenog „harama“. Nije dobro ukoliko sebe ocenjuju kao nepopravljive slabiće. Badri smatra da je naročito opasno „ako postaju ravnodušni prema blagim savetima ili čak moralno orijentisanoj terapiji i postepeno gube svoje islamske osećaje krivice i samooptuživanja i postaju tvrde sociopate ili kriminalci.“ To je zbog toga što je krivica varljiva „rabota“, jer „posedovanje ogromne krivice osobu čini neurotičnom; osećaj male krivice učiniće nekoga poremećenim sociopatom“. Balans između nečijeg osećaja krivice i optimizma i nade u Božiju milost, ljubav i praštanje, mora uvek da postoji, smatra Badri.

Benslama smatra da, od 80-tih godina prošlog veka, islam potresa sukob između „modernosti i tradicije“, što mnogi muslimani doživljavaju kao „katastrofu“. Muslimani se okreću religiji, pokušavajući da u njoj nađu odgovor na izazove „modernizacije“, ali to okretanje religiji, „samo intenzivira sukob s modernim svetom“. Benslama ocenjuje da tako u islamu jača „osećaj krivice“, jer „život više ne korespondira s diktatom njihove religije“. Polazeći od Frojdove ocene da je religija osnova društvenog života, Benslama smatra da je žrtvovanje jedan od načina uklanjanja osećaja krivice, koji se u najesktremnijim slučajevima ispoljava kod bombaša – samoubica.²⁶

Bibliografija

- Al-Haidari, Ibrahim, “Ali Al-Wardi and his critique of the human mind”, *Contemporary Arab Affairs*, 8:1 (2015), 39–53.
- Badri, Malik, *The Dilemma of Muslim Psychologists* (London: Islamic Book Trust, 2018).
- Benslama, Fethi, *Psychoanalysis and the Challenge of Islam* (University of Minnesota Press, 2009).

²⁵ *Ibid*, 36.

²⁶ Benslama, Fethi, *Un furieux désir de sacrifice: le surmusulman* (Paris: Seuil, 2016), 80.

- Idem, *Un furieux désir de sacrifice: le surmusulman* (Paris: Seuil, 2016).
- El Shakry, Omnia, *The Arabic Freud – Psychoanalysis in Islam and Modern Egypt* (Princeton University Press, 2017).
- Freud, Sigmund, “Leonardo da Vinci and the Memory of his Childhood“, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud – SE* (ed. James Strahey) (London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London, 1957 [1910]), vol. 11, 59–138.
- Idem, “From the History of an Infantile Neurosis“, SE (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1957 [1918]), vol. 17, 1–120.
- Idem, *Moses and Monotheism: Three Essays*, in SE (London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1957 [1939]), vol. 23, 1–138.
- Gardiner, Muriel, *The Wolf-Man and Sigmund Freud* (London: Routledge, 1971).
Prevod na srpskohrvatski objavljen je 1981: Muriel Gardiner (ur.), *Čovjek vuk o čovjeku vuku* (Zagreb: Naprijed, 1981).
- González-Ruibal, Alfredo, *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity* (Routledge, 2013).
- Hessler, Peter, “Meet King Tut’s Father, Egypt’s First Revolutionary“, *National Geographic Magazine* (May 2017).
- Lacan, Jacques, The Seminar of Jacques Lacan, Book III: *The Psychoses*, 1955–1956, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Russell Grigg (New York: W. W. Norton, 1993).
- Mahfouz, Naguib, *The Mirage* (Cairo: AUC Press, 2016).
- Pusley, Sara, “Ali al-Wardi and the Miracles of the Unconscious“, *Psychoanalysis and History* (2018), 337–351.

Online izvori:

<https://en.qantara.de/content/islam-and-psychoanalysis-a-tale-of-mutual-ignorance>

Novica Milić,
Fakultet za medije i komunikacije,
Univerzitet Singidunum, Beograd

FROJD I SRBI U XXI VEKU PRILOG ZA PSIHOANALIZU MASE

Novica Milić,
Faculty of Media and Communications,
University Singidunum, Belgrade

Freud and the Serbs in the 21st Century. A Contribution to Mass Psychology

Abstract: The author has attempted, by way of “a provocation”, to answer what Sigmund Freud would say if he analysed the Serbs. He lists the traumatic events that took place in the territory of former Yugoslavia and sees the breakup of Yugoslavia as a huge loss of libidinal energy for the Serbs, who needed to find new objects for libidinal investments. These objects were found in religion and myths. The author analyses Freud’s view of masses and their relation to leaders. Like other Balkan nations, the Serbs invested their libidinal energy in leaders. But, concurrently with this turn to nationalism, global changes took place. They include the emergence of an Exo-ego based on a worldwide internet network and the challenges of AI. Finally, the author concludes that Freud might have had two messages for the Serbs: that they should read his works rather than national epic poetry and that they should be cautious before digital tools in the same way as they should be cautious before Eros and Thanatos.

Keywords: Serbs, Freud, libidinal energy, mass psychology, Exo-ego

Apstrakt: Autor je pokušao da putem „provokacije“ odgovori na pitanje šta bi Sigmund Frojd rekao kada bi analizirao Srbe. Pobrojani su traumatični događaji na prostorima bivše Jugoslavije, a raspad Jugoslavije autor vidi kao veliki gubitak libidinalne energije za Srbe kojima je bilo potrebno da pronađu druge objekte libidinalnog ulaganja. Ovi objekti pronađeni su u religiji i mitovima. Autor analizira Frojdovo razumevanje masa i njihov odnos prema vođama. Poput drugih balkanskih naroda i Srbi su uložili svoju energiju u vođe. Istovremeno s ovim okretanjem ka nacionalizmu dogodile su se i globalne promene. Među njima je pojava egzo-ega koji je zasnovan na globalnoj internet mreži, i izazovi veštačke inteligencije. Na kraju, autor zaključuje da bi Frojd mogao da ima dve poruke za Srbe: da bi oni trebalo da čitaju njegove radove pre nego narodnu epsku poeziju, i da treba da budu oprezni pred digitalnim alatima, na isti način, kao što treba da budu oprezni prema erosu tanatosu.

Ključne reči: Srbi, Frojd, libidinalna energija, psihologija mase, egzo-ego

Moje je pitanje šta bi Frojd, da se svi mi Srbi položimo na njegov kauč, rekao o nama danas. Kako to ne možemo znati, ostaje mi da se poslužim određenim njegovim spisima kao što su *Masovna psihologija i analiza ega* (1921), *Totem i tabu* (1913), *Ego i id* (1923) pre svega, imajući još u vidu i *Uvod u narcizam* (1914) i *S onu stranu načela zadovoljstva* (1920); za nas su to temeljni spisi psihoanalize. Tu i tamo ću citirati, ali ne mnogo. Rad je pisan kao poziv – provokacija – za mišljenje, i ne pretenduje na viši stupanj objektivnosti; njegove mu pretpostavke čine zaključke hipotetičkim. Razlog što ga podastiremo drugima leži u potrebi da se o Srbima, i ne samo Srbima, misli na različite načine, pa i iz ugla psihoanalize jednog Frojda.

Reč je najviše o formiranju grupe, tj. mase, gomile, čak rulje. Svakako, nisu svi Srbi rulja ili gomila. Srba ima raznih, i kao pojedinica i kao grupa. Moja polazna pretpostavka je da je najčešća i najkompaktnija masa ona koja se kreće oko polovine ukupne populacije, ponekad možda i više od polovine. Ta je većinska masa prihvatila, pristajala ili odobravalala odluke svojih političkih vođa tokom poslednjih decenija, naročito tokom devedesetih, čini to i danas.

Kratko podsećanje na ovaj period: Srbi su izgubili četiri rata u roku od osam godina – u Sloveniji, Hrvatskoj, Bosni i na Kosovu. Imali smo sankcije Ujedinjenih nacija, a i danas smo pod prismotrim velikih sila. Iseljavanje je ogromno, ekonomija loša, uslovi za život nimalo sjajni. Intelektualna elita je potisnuta, a radna snaga bedno plaćena. Mediji su najvećim delom dirigovani, nacionalna temperatura (nacionalizam) visokog stupnja, populizam i autoritarizam su osnovna matrica i politike i svakodnevice.

Jednu bih činjenicu izdvojio i kratko je komentarisao; ona je, mislim, od velike važnosti za uvod. Početkom i tokom devedesetih, pa i sredinom prve decenije ovog veka, kad se i Crna Gora odvojila i Srbija na pravdi Boga postala samostalna, Srbi su izgubili državu koja se zvala Jugoslavija. U tu tvorevinu, koja je trajala oko sedam-osam decenija, politički, kulturno, emocionalno i na svaki drugi način – a pre svega onaj identitetski – investirali su mnogo. Libidinalna kateksija, da se poslužim Frojdom terminom, bila je snažna i dugotrajna. Tim više što je ta država – kao oblik zajedničkog života – bila stvorena i obnovljena silom, u ratovima, i uglavnom učešćem Srba. Počinjeni su zločini i žrtve su podnete, veoma velike, najviše u ratovima, a u miru su takođe podnošene, odustajanjem od demokratije, prihvatanjem autoritarne matrice, izborom vođa koji su bili veći ili manji manipulanti i, da citiram Slobodana Jovanovića iz njegovog poslednjeg eseja („Jedan prilog za proučavanje srpskog nacionalnog karaktera“), „Srbi nisu imali potrebne sposobnosti [...] u sporoj i sračunatoj igri političkoj šaha“, najpre prema Slovencima i Hrvatima, a onda i drugima.¹

1 Slobodan Jovanović, „Jedan prilog za proučavanje srpskog nacionalnog karaktera“, u: *Sabrana dela Slobodana Jovanovića*, knj. 12 (Beograd: BIGZ, 1991), 558. Taj je ogleđ napisan 1957. godine. Uz ovo se može dodati kolektivni narcizam u preuveličavanju sopstvene veličine i snage.

Raspad Jugoslavije je označio i ogroman gubitak libidinalne energije, odnosno njeno razbijanje i premeštanje. Ako je kroz više generacija identitet bio srpsko-jugoslovenski, sa prilično jakim naglaskom na ovo potonje, sada se „nacion“ našao bez te identifikacije, pa su počele regresije, traženje u prošlosti, najpre u predjugoslovensko vreme (politički: Pašić ili Ljuba Davidović; kulturno: pisci i pesnici s kraja XIX i na početku XX veka), potom prema knezu Milošu i Karađorđu, pa onda unazad sve do Nemanjića (državna televizija i drugi mediji su pratili ovaj trend). Razume se da je ovakav regresivni slom identiteta i traženje novog u starom imao za posledicu bujanje nacionalizma – kod mnogih i previše. Libido je tražio nove objekte, a da ni njegov subjekt nije bio siguran u sebe. Nesigurnost, praćena strahom raznih vrsta („strah je izazvan prekidom emocionalnih veza (libidinalnih kateksija)“, kaže Frojd,² ovde, dodajem, konkretizovan kao strah za život, za porodicu, budućnost, posao itd.) imao je za pratioce agresivnost, ponekad fizičko a svakako simboličko nasilje, bahatost, uz grabež i sveopšte laktanje.

Ako se upitamo šta se desilo sa libidinalnom energijom, naglo razbijenom i fragmentizovanom, odjednom izokrenutom i posuvraćenom, lišenom oslonca i cilja, – pa, ona je morala, ući nas Frojd, poči u traganje za novim objektima ili za obnovom starih u novim oblicima. U religiji, na primer, Srbi su se od komunističkih uverenja vratili pravoslavnoj veri, ali malo kroz jevanđelja i novozavetne poslanice, a najviše kroz toteme i pagansko obožavanje badnjaka ili (prehrišćanskog) Vida, odnosno obnovom jedne ideološke izmišljotine stare manje od jednog stoleća, tzv. svetosavlja kao praktične religijske politike. Mitovi su obnovljeni ili su se ponovo javili u novom komponovanju. Tako je ova religijska srpska restitucija išla uz mitove o junacima, o slavnoj prošlosti, o tome da nas ne vole („jer smo dobri“, „jer smo najbolji“), što znači da je libido jednostrano usmeren, u stalnoj oskudici i neuzvraćenosti, da ne nalazi odgovora, da je sam upitan, odnosno problematičan. Njegovi „narrativi“, vidi se to iz potrebe umnožavanja i, još više, nužde prekomponovanja, nisu zadovoljili ove transformacije kolektiva iz jednog u drugo stanje.

Vrlo je lako sad primeniti Frojdovu shemu o formiranju psiho-mase, iako ostaje pitanje gde ćemo smestiti tu shemu i njene posledice. Masu vodi jedna horizontala – kad jačaju emocionalne veze između pojedinaca kroz gomilu u koju se uvršćuju – i jedna vertikalna – kad svoj libido vežu za ideju, personifikovanu kroz vođu, koji ih podjednako voli (ili se takvim predstavlja), a koji im doznačuje glavne vrednosti za održanje u masi i kroz masu.³ Taj spoljašnji faktor ubrzo se interiorizuje, introjeksijom prelazi unutra, ovladava subjektom tako da se ego razdvaja na pojedinačni ego i na ovaj kolektivni ideal ega, *Ichideal*, koji ne samo da obećava ljubav, jednaku prema svima, već još dosta toga, naime filter kroz koji će nadalje učesnici mase gledati na sebe

2 Sigmund Frojd, *Psihologija mase i analiza ega*, u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi*, prev. B. Zec (Beograd: Fedon, 2006), 159. Tu i tamo, zarad naših analitičkih potreba, modifikovaćemo postojeće prevode.

3 *Ibid*, 170–173.

i na svet, na svoje potrebe i na želje. *Ichideal* će kasnije Frojd, u tzv. drugoj topici, preimenovati u super-ego, koja je instanca koja egu određuje šta da radi sa energijama, nagonima i sadržinama ida; ta instanca nije svest, već komanduje svesti i u dubljem savezu je sa nesvesnim. U pitanju je instanca ne samo zabrana, nego i dozvola, cenzure ali i usmeravanja. Na tu se instancu prenosi odgovornost, odnosno savest se više ne mora držati u individualnom, ličnom posedu. Nekadašnja horda koja je ubila oca sada je horda koja ima novu paternalističku figuru, sledi upute te figure i po potrebi ih ispunjava drugim licima, unutar iste matrice autoritarnog psiho- i socio-sklopa. I ne smetnimo s uma Frojdiv uvid da tzv. ego-nagoni jesu i konzervativni, ne samo za očuvanje života, već i na putu ka smrti.⁴ To je, po mom mišljenju, najvažniji doprinos Frojdiv iz ogleđa *S onu stranu principa zadovoljstva*. Frojd će ići i dalje u *Ego i idu*, kad bude rekao da – recimo kod melanholijske, kad je izgubljeni objekt zamenjen u unutrašnjem procesu nadoknade stvarnog fikcijom – da super-ego može postati „čista kultura nagona smrti“;⁵ ali bliže ispitivanje tog mesta ostavljam sad po strani.

Kakva je tako formirana masa ovim spolja nametnutim ego-skupom? Šta je sada priroda tog erosa izokrenutog ili možda prepuštenog tanatosu? Evo citata iz Frojda: „pojedinačeva nesloboda u masi“; potom: „objekt [interiorizovani objekt u ideal ega, tj. u super-ego] takoreći je pojeo ego“; „duša mase“ [...] „strasno želi autoritet, [...] ona žudi za potčinjavanjem“; „nestaju individualne tekovine pojedinaca“, [...] „ono što je heterogeno tone u ono što je homogeno“; „osećanja mase uvek su vrlo jednostavna i vrlo preterana, masa ne poznaje ni sumnju ni kolebanje“; „kod svakog pojedinca snižava se svest o odgovornosti za svoje dela“; „takva masa je vrlo razdražljiva, impulsivna, strasna, nepostojana, nedosledna, neodlučna a pritom u svojim postupcima spremna na krajnost, dostupna samo grubljim strastima i jednoličnim osećanjima, neobično povodljiva, lakomisljena u svojim rasuđivanjima, brzopleta u svojim sudovima, prijemčiva samo za najprostije i najnesavršenije zaključke i argumente, lako usmerljiva i uzdrmljiva, lišena samosvesti, samopoštovanja i osećanja odgovornosti, ali spremna da dopusti da je svest o sopstvenoj snazi podstakne na takva nedela kakva očekujemo samo od apsolutne i neodgorne sile. Ona se, dakle“, zaključuje Frojd (i ja sa njim), „ponaša pre kao nevaspitano dete ili nenadzirani strasni divljak u situaciji koja mu je strana, u najgorim slučajevima njeno ponašanje više liči na ponašanje čopora divljih životinja nego na ponašanje ljudskih bića“.⁶

Dovoljno je citata, lako je prepoznati domaću masu, ne samo srpsku, već hrvatsku, bosansku, kosovsku, kratko balkansku. Pošto sam odao oduška svom „autošovinizmu“, odnosno vlastitom „kritičkom nacionalizmu“, da sad pređem

4 S. Frojd, *S onu stranu principa zadovoljstva*, u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi* (Beograd: Fedon, 2006), 68.

5 S. Frojd, *Ego i id*, u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi* (Beograd: Fedon, 2006), 119.

6 Svi navodi iz *Psihologije mase i analize ega*, 158, 181, 177, 176, 193, 147.

sa ovih opisa geneze mase i njenog mentaliteta, tj. subjektivnosti, na par stvari koji su mi veoma značajne; podjednako me zanimaju kao i „Srbi u XXI veku”.

Naime, Frojd se – u spisima koje sam naveo na početku – nije ustezao da instance „ideala ega”, odnosno super-ega, prikaže kao socijalne instance. Recimo u *Totemu i tabuu* on kaže da „tabu nije neuroza već socijalna formacija”.⁷ Takođe, ono čime se Frojd bavi, na svim ovim mestima, tiče se strukture i položaja subjekta, tiče se pitanja teorije, odnosno filozofije subjektivnosti. Frojdovi doprinosi ovom poslednjem polju su ogromni, ali se filozofija subjektivnosti dosta razvila nakon Frojda, takođe u vezi sa pitanjima teorije zajednice. Nameće se potreba da se Frojd razume i u okviru tih doprinosa socijalne filozofije i filozofije subjekta. Na prvoj strani, u tumačenjima društva i istorije, ne mogu se izbeći jedan Talkot Parsons, ili jedan Niklas Luman, odnosno Mišel Fuko. S druge strane, ne smemo zanemariti spekulacije o Frojdu jednog Lakana, niti misao – koja se takođe tiče Frojdovog razumevanje subjekta, jednog Deride⁸, Liotara⁹ ili Žila Deleza¹⁰. Ne ulazim u detaljnije razrade, već samo skrećem pažnju na to da je već kod Frojda bilo terminoloških zamena, poput već pomenutog „ideala ega” koji postaje kasnije „super-ego”, a da je potrebno ubaciti u igru mišljenja nove izraze, kategorije, pojmove, figure, ne da bismo odbacili Frojda, već da bismo dalje išli putem koji je prokrcio.

Uzmimo, na primer, jednu trijadu koju je Lakan povezao sa jezikom, motivom koji je već itekako prisutan kod Frojda, pa i sa trijadama Frojda (dinamika nesvesno – predsvesno – svesno, potom topika id, ego, super-ego). Lakan razlikuje tri funkcije ili registra govora: simboličko, imaginarno i realno. *Simboličko* je po pravilu upotreba oznaka i značenja u uobičajenom, konvencionalnom smislu: kad se zajednički slažemo da je ovaj sto što i naša konvencionalna predstava o stolu. *Imaginarno*, pak, više je vezano za individualne fantazme, za pojedinačne uplive želja, poriva, nagona, pa i nesvesnog. Treća funkcija, *registar realnog*, kod Lakana je pomalo mističan (neki su, poput Žižeka, napravili karijere čeprkajući po tajnama realnog kod Lakana; još je Frojd te „stvari“, čiji je izvor u nagonima, za psihu u nesvesnom, nazvao „najvažnijim i najmutnijim elementom psihološkog istraživanja”¹¹), a u stvari je to područje jezika – jer je i realno registar jezika – gde stoje stvari koje u samom govoru čute. Iz raznih razloga čute, kao stvari-oznake (Frojd je već imao izraz za to: razlikovao je *Sachvorstellung* od *Wortvorstellung*, predstavu stvari od predstave reči¹²), jer su potisnutih značenja, jer su zabranjene od strane super-ega, te introjektovane „socijalne formacije” koja je došla spolja

7 S. Frojd, *Totem i tabu*, u: ODSE, tom 4, prev. P. Milekić (Novi sad: Matica srpska, 1984), 194.

8 Više je Deridinih dužih eseja o Frojdu. Pisani su celom dužinom Deridine misaone karijere. O tome v. René Major, *Lacan avec Derrida* (Paris: Flammarion 1991).

9 Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974).

10 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe* (Paris: Seuil, 1972).

11 S. Frojd, *S onu stranu principa zadovoljstva*, 37.

12 To je važna postavka u oglelima *S onu stranu principa zadovoljstva* i *Ego i id*, u: S. Frojd, *Psihologija mase I analiza ega. Izabrani spisi*, 84–85.

da bude unutra (o tome spolja i unutra uskoro ću nešto više), ili su uzroci trauma, delovi simptoma, odnosno činioci sindroma koji se ne mogu osvestiti i prevesti imaginarnim u simboličko, tj. pojedinačnim ličnim naporom u socijalno jasnija i prihvatljivija značenja. Ono što hoću da kažem jeste da nam kasniji doprinosi mišljenja, poput ovog Lakanovog¹³, mogu pomoći da se bolje razaberemo oko subjektivnosti, a usput i da dublje razumemo Frojda.

Da se na trenutak vratim našem početnom motivu. Srbi, uz sve svoje specifične probleme poljuljanog identiteta i novih libidalnih investicija u vođe,¹⁴ u nove imaginacije i u staro realno kojima ne mogu da ovladaju, nisu izuzetak.¹⁵ Već sam pomenuo da su i drugi Balkanci tu negde, naravno kroz

13 Najzrađenije u: Jacques Lacan, *R.S.I. – Le séminaire XXII 1973–74*.

14 Ako bih postavljao dijagnozu za većinu naših političkih vođa, dakle populista levih i desnih, i to tokom skoro celog XX veka, od Pašića do danas, i to činio u Frojdomom ključu pošao bih od simptoma narcizma, povremenih histeričnih ispada, uz odgovarajući paranoju, i od njegovog iskrivljenog smisla za realnost (kad laže, on, kako se kaže, „iskreno laže“). Reč je simptomima za koje se tada koristila dijagnoza parafrenije, o parafrenicima, jer su to simptomi koji vode u ludilo veličine, u delirijum vlastite važnosti, i u oštećenje čula za realnost oko sebe, tj. o povlačenju libida u početno, primarno, infantilno stanje, o regresiji Ja libida, uz „pokušaje restitucije bilo na način histerije, bilo na način prisilne neuroze (paranoje) koje iznova libido spajaju s objektima“ (Frojd u *Uvodu u narcizam*, takođe i na nekim mestima u *Budućnosti jedne iluzije*). To objektno spajanje, objektni libido, uvek je privremeno, nedovršeno, a paranoična restitucija tera ga stalno traga za novim objektima, za „neprijateljima“. Realnost se ima prilagoditi ovim potrebama parafrenika, inače je nema, nije važna. Pravi objekt je sam subjekt, on sam je veći deo, tako reći ceo svet, što je sama struktura narcizma kao poremećaja. Ova parafrenija nije neozbiljan poremećaj subjekta. Naše vođe su u potrazi za ljubavlju, oni politiku razumeju na osi „vole me – mrze me“. Time se umanjuje racionalnost, odnosno potčinjava je potrebama ove političke erotike.

15 Pojam ideala ega, *Ichideal*, nastao je kod Frojda u vrlo određenom trenutku, može se lako dokumentovati. To je odmah posle kritike Adlera u *Uvodu u narcizam*, a Adlerova psihološka koncepcija „muškog protesta“, tj. odnosa snaga među muškarcima, zapravo je socijalna, pa čak i politička. Frojd ne deli tu politiku, niti tu koncepciju socijalnih relacija, i ideal ega je upravo njegovo nastojanje da socijalne relacije razume kao „socijalne formacije“, kako sam kasnije kaže. To jest, pitanje snage i moći po njemu treba razumeti iz konteksta psihoekonomije i psiho-dinamike, iz libida kao snage i kretanja: predajemo energiju idealu ega, jer smo libidinalne investicije odvojili od objekata na kojima mi mogli naći zadovoljnije, zamenili takve objekte vlastitim fantazmom o vođi koji nas sve jedako voli, odnosno otvorili puteve za manipulaciju subjektom. Tek se odatle mogu izvlačiti socijalni i politički zaključci, a ne pre toga, ne u polazištu za razumevanje subjekta i njegovih svetova. Ukratko, polazište čini psihološki (psihoanalitički) uvid a ne ideološka ili politička teza.

Zašto je to značajno? Evo zašto. Kod nas – ako je to „kod nas“ zaista ovde – Jovan Rašković, prvobitni vođa Srba van Srbije, naročito onih u Hrvatskoj, kao psihijatar imao sledeće teze: Srbi su, pisao je devedesetih u knjizi *Luda zemlja* (Beograd: Akvarijus, 1990), 128–131, prošli kako valja genitalnu fazu, oni su se edipalizovani kako valja, oni ne trpe autoritet, odnosno traže autoritet u državi, hrabri su i spremni da nametnu autoritet drugima, državotvorni su narod; za razliku od njih Hrvate je kastrirao katolicizam, nesposobni da imaju autoritet, i maskiraju svoju sramotu navodno velikom kulturom. Muslimani u Bosni, Bošnjaci, pak, pate od analne frustracije što tih odvodi u štedljivost i skupljanje blaga, a opsesija higijenom u fanatizam. – Ovde imamo frojdoski rečnik, ali zapravo je to samo prenos, prevod na frojdzizam jedne ideološke projekcije, nacionalizma. Simptomatično je (ali tumačenje tog simptoma prepuštam terapeutskim ekspertima) da su vođe Srba u

drugačije „sudbine nagona” – deo su jedne planetarne promene, globalne mutacije koja je manifestno oličena u novoj tehnološkoj revoluciji, a latentno u transformaciji socijalne komunikacije. Tehnološka revolucija je vezana za digitalizaciju sveta i života, za novu algoritimizaciju pojedinaca i zajednica,¹⁶ a komunikacija je promenjena i po sredstvima – medijima, posrednicima – i po svrhama. Više se informacije ne prenose, već se produkuju: istina se ne dojavljuje novinama, radijom, ekranom, istina je produkt novog vremena, doba „post-istine”,¹⁷ istina je u prvom redu ekran (ili „medij je poruka”, kako je pre više od pola veka rekao Makluan¹⁸).

Te su promene epohalne, a skloni smo izgleda da ih potcenjujemo, jer smo još na početku te epohe. Kratko upućujem da Lumana, Niklasa Lumana, nemačkog mislioca društva (ne baš naročito poznatog, osim u užem krugu specijalista). Za Lumana je „svet” skup socijalnih sistema i podsistema, društvo, odnosno zajednica je komunikacija tih podsistema diferencijacije (*communio* je prvobitno latinsko ime za zajednicu, pa stoga i *communicatio* nije ma kakva razmena poruka, već sistem zajedničkog oblikovanja značenja i smisla u zajednici). Za Lumana su, tj. za nas ovde, dve stvari ključne. Komunikacija je formiranje smisla, a smisao nije što i metafizički, ili logiko-filozofski pojam pojma, tj. suština nekog značenja dovedenog do svog koncepta, već je smisao ukupni horizont svih semantičkih varijacija ili značenja koji ga grade, odnosno razgrađuju. Društvo komunicira u sebi tako što gradi, produkuje, stvara i obnavlja smisao da se postoji u zajednici, da ima smisla živeti zajedno uprkos, a zapravo zarad diferencijacija.¹⁹

Šta kad se taj smisao-da-se-živi zajedno, taj *Sinn von Zusammensein*, naruši ili čak razori? Kad zajednica više ne komuncira pozitivan smisao pojedincima, već ga uskraćuje? Pa, recimo, onda se svake godine 50 hiljada ljudi odseli odavde nekud u svet, jer ne vide više svoj smisao-da-se-živi zajedno ovde. Ili šta kad ga komunikacija tako uobličava da je iskrivljen,

prelomnim devedesetim bili dvojica psihijatar (Karadžić u Bosni i Rašković u Hrvatskoj) i jedan političar iz suicidalne porodice (Milošević u Srbiji).

- 16 C. Springer, *Electronis Eros – Bodies and Desire in the Postindustrial Age* (Austin: University of Texas Press, 1996).
- 17 Frojd je o „post-istini”, u značenju snage iluzije – koju razlikuje od zablude – spekulisao u svojoj *Budućnosti jedne iluzije* (najviše posvećene temi religije, ali su zaključci šireg obima): „iluzija ne mora nužno biti lažna, tj. neostvarljiva ili u protivrečnosti prema stvarnosti”, jer je ona „izvedena iz ljudske želje”. S. Frojd: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, prev. B. Buden (Zagreb: Naprijed, 1986), 339–40. – O prelomu u koncepciji istine savremenog doba – mutaciji paradigme koju je prvi naslutio Niče – v. Novica Milić, *Istina apokalipse – Književnost i filozofija na „poslednjem sudu”* (Čačak: Gradac, 2003) i *Idem, Od znaka do smisla* (Beograd: FMK, 2007).
- 18 Marshall McLuhan, *Understanding Media – The Extensions of Man* (Cambridge: The MIT Press, 1994), 7–21. V. takođe E. Showalter: *Histories – Hysterical Epidemics and Modern Media* (New York: Columbia University Press, 1997), gde se daju *case-studies* masovnih „histerija“ izazvanih medijskim uticajem u XX veku.
- 19 Suma Lumanove teorije je u: Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1998), I-II.

pervertovan, destruktivno se obnavlja (jer smisao nije fizička stvar da se skroz uništi, on nema „dno“, „dno dna“)? Tada se valjamo u blatu vlastite socijalnosti. U blatu vlastite zajednice. U zajednici našeg blata. Sledeći Frojda, društvo ne samo da može da gradi smisao za zajednički život, već i da razara, naročito ako je posredi slučaj vođe koji navodi masu na destruktivne težnje (kad se pojavi „slep bes razaranja nije mogužno prevideti da je njegovo zadovoljenje povezano sa izvanrednim velikim narcističkim uživanjem, jer svome Ja ispunjava stare želje svemoći“, tanatološki uviđa Frojd²⁰ funkciju vođe kad indukuje destrukciju kod mase kojom vlada).

Druga stvar kod Lumana je za njega ključni odnos između spolja i unutra (to je i jedan od ključnih Frojdovih motiva diferencijacije): mi ovu razliku – spolja i unutra – po navici kojoj je strahovito teško umaći, uzimamo kao tzv. binarnu opoziciju: što je spolja nije unutra, i obratno. Ali već je nas Frojd naučio (ako nas je naučio) da neko spolja može preći unutra i da unutra ima svoja spolja i unutra. Stvari su komplikovane, a Lumanova socijalna distinkcija služi tzv. redukciji kompleksnosti, jer je previše složeno voditi računa o tolikim prelazima. Kako god to kod Lumana bilo, kod Frojda je konstituisanje mase intruzija jednog spolja „ideala“, njegov prodor „unutra“, interiorizacija.

Šta se, pak, dešava (i to ostavljam za kraj, kroz niz pitanja na koje nemam odgovore, već samo slutnju da su od ogromne važnosti) kad ovaj frojdovski egzo-ego mase postane jedan *egzo-brain*, egzo-mozak, egzo-pamet? Mi danas imamo početke – i to krupne – takve instance u digitalnom egzo-mozgu koji formiraju net archive, pletora pohranjenih i trenutno dostupnih informacija, na dohvat prsta. Digitalno je naš novi egzo-ego, to važi globalno. Kao što ste verovatno svesni, naše studente manje zanimaju informacije koje im mi, kao profani, nudimo; mi ih smaramo, a trpe nas zbog diplome koju treba da im damo i time, možda, omogućimo neku vrstu socijalne promocije. Ali su kod novih generacija tekuće socijalne promocije mnogo važnije ako dolaze iz sfere digitalnog egzo-ega, sa neta, tzv. socijalnih mreža, kroz nove medije i njihove umnožene ekrane. To je generacija instant poruka, surfa po slikama (koji se zovu linkovi), pokolenje mobilne komunikacije (mobilne i kao pokretne i kao promenljive, nepostojane, *la donna e mobile*), a vrlo malo, i po nuždi, verbalnog teksta, čitanja i bibliotečkih resursa znanja i kulture.

Mi smo na početku epohe digitalno ustrojene kulture, u fazi kad slika (vizualnost) potčinjava sebi tekst (verbalnost). Slika, u Frojdovom nemačkom *Bild*, nije samo prikaz izgleda stvari ili pojave, već i uzor, model, obrazac, koji stiče neka svojstva onoga što je bio pojam, *conceptus*, zamisao. Kod jednog – i ne malog – broja ljudi, naročito mlađih, mišljenje u pojmovima, tj. apstraktno mišljenje, nadodređuje se mišljenjem u slikama, jer slike mogu poslužiti umesto verbalnih apstrakcija. Time ne kažemo da je ta zamena (nepotpuna, ali ipak delatna) ni valjana, niti pogrešna – stanje kulture slika, ili „ekranske kulture“ kako neki zovu ovu fazu istorije, ne dopušta takve procene, već samo

20 S. Frojd, *Nelagodnost u kulturi*, prev. Đ. Bogićević, ODSF, tom 5 (Novi Sad: Matica srpska, 1984), 329.

konstatacije. Da li slike misle (prenose, doznačuju, omogućuje nam misao), pitanje je koje je pokretano u poslednje vreme,²¹ i još uvek nema zadovoljavajući odgovor, iako od tog odgovora zavisi kuda će se kultura dalje kretati. Tim pre što slike kao obrasci, modeli, laki uzori igraju sve važniju ulogu kod masa ljudi.

Dajem primer. Poznato je, i kod Frojda, a već još od Cicerona, ako ne i pre njega, da svako ima nekoliko „persona”, figura, likova ili lica, „maski” koje nosi i istura pred sebe kao svoju sliku za razne situacije. Ciceron²² kaže da je jedna persona koju imam za svoje najbliže, u porodici ili među prijateljima, druga je persona koju isturam u poslu ili poslovnom krugu, treća pred formacijama moći ili vlasti, četvrta koju negujem u sebi i za sebe (on razlikuje „opštu”, „pojedinačnu”, „prigodnu” i „izabranu”). Sve to čini individuu kompleksom personalnih slika, a ta se i tolika personalizacija takođe, po Lumanu, mora redukovati, svesti, pojednostaviti: niko od nas nije toliki glumac sa preobiljem maski, tj. lica. Kako se današnje mlade – a i ne samo mlade – generacije personalizuju, kako grade svoje ciceronovske persone? Preko jedne digitalne alatke koja im je i egzo-mozak i egzo-ideal, a ta alatka nije personalni kompjuter na stolu, već jedan super-kompjuter koji se zove net (sa svojim raznim medijima, posrednicima) čiji je glavni priključak (ili „otključak”, ključ za nove simptome i sindrome, i sam simptom i sindrom nove tehnologije),²³ ono što još po navici nazivamo mobilnim telefonom.

Ta sprava koja se doživljava lično i stoga važno (na poziv s mobilnog se odmah reaguje, taj se ružan običan normalizovao, postao socijalno i kulturno prihvatljiv), jedan je od velikih, možda i najvećih medija današnje planetarne personalizacije.²⁴ Čitave se generacije, mase ljudi, ne milioni, već milijarde, personalizuju na mobilnom.²⁵ Tu im se nude gotovi obrasci ponašanja, vladanja, oblikovanja, obrazovanja, samooblikovanja i samobrazovanja, ukratko – sve one socio-kulturne formacije o kojima je Frojd govorio kao instancama egzo-ega koji je nova „duša mase” („duša mase” je Frojdov izraz). Sve to se trudi da nametne obrasce i obraze,²⁶ niz klišea koji su poželjni – a to znači da formiraju i usmeravaju želju, libido, novi-stari klišei zapravo, jer je nova forma kroz koje kolaju stare sadržine, tehno-algoritmi za odnose pojedinaca

21 Ron Burnett: *How Images Think* (Cambridge: The MIT Press, 2004).

22 U poznatom spisu *De officiis*, I, 107–115.

23 V. J. A. Flieger, *Is Oedipus Online? Siting Freud after Freud* (Cambridge: The MIT Press, 2005), posebno poglavlje 7 (“Fractal Freud: Subject as Replicant”), 182–221.

24 R. Barglow, *The Crisis of the Self in the Age of Information* (London: Routledge, 1994).

25 V. istraživanja psihoanalitičarke Šeri Terkl sa M.I.T.-ija. Na pr. Sherry Turkle: *Alone Together – Why we expect more from technology and less from each other* (New York: Basic Books, 2012); takođe njena studija *Simulation and its Discontents* (Cambridge: The MIT Press, 2009). Izvesna psihologija, i u njenom okrilju psihoanaliza digitalne subjektivnosti još je u povoju.

26 Formiranje socio-kulturnih obrazaca proučavao je italijanski filozof Maurizio Ferraris (Maurizio Ferraris) u svojoj knjizi *Dove sei? Ontologia del telefonino* (Milano: Bompiani, 2005), prevedenoj i na srpski: M. Ferraris, *Gde si? Ontologija mobilnog telefona* (Beograd: Fedon, 2011).

prema sebi samima, jednih prema drugima, svih pojedinačno i svih zajedno prema zajednicima u koje su uključeni, gomila klišeja za novo ukalupljivanje gomila, masa, digitalno upravljivih hordi, ovde, kod Trampa, Borisa Džonsona iz „klauning strita 10”, kod Sija, Putina i na mnogim drugim mestima ove planete koja već gori od želje da nas strese sa sebe. Pred tolikim preobiljem informacija kojima bivamo bombardovani,²⁷ mi takođe redukujemo, sužavamo izbor na izvore koji udovoljavaju našoj želji, iako je, iza naših leđa, često predoblikuju. Kao pripadnici digitalne mase, pojedinačno smo anonimni ili skriveni iza persone (sada „maske“) pseudonima, avatara, lišeni lične odgovornosti i slobode da demonstriramo svoju agresivnost, destruktivnost ili dole potisnute nagone asocijalnosti. „Algoritamska kultura“²⁸ nas više određuje, nego što mi možemo nju.

Mi ovde ne samo da smo suočeni sa vlastitim problemima tzv. nacije (tzv. jer malo verujem da su ovde narodi zaista dosegli stupanj političkog naroda, tj. nacije, još su to samo etnije, velika plemena, grupe klanova i slične gomile), nego smo suočeni sa ovim planetarnim globalizacijskim trendovima ego-pameti klišetiranih personalizacija, individuacija, kolektivizacija, dakle socijalizovanja i mondijalizovanja. S tzv. veštačkom inteligencijom kojoj ustupamo vlastitu.²⁹

Jedna od opasnosti koja se češće navodi, jer je приметnija, neposrednija i širi se predstavlja pojava kontrole upotrebom digitalnih oruđa. Taj je nadzor pre svega u rukama tradicionalnog protivnika slobode pojedinca, države, odnosno političkih moći i njihovih službi. Digitalni panoptikon³⁰ je obuhvatniji i prodorniji od starog, a podaci koji se njime prikupe podložni su raznim obradama, za razne svrhe. Međutim, postoje i nadzori, prikupljanjem ličnih i tzv. metapodataka, od strane velikih digitalnih kompanija, konglomerata biznisa i marketinga. Oni mogu poslužiti kao sredstva snažnog uticaja (poznati su najnoviji slučajevi kampanje Trampa i podataka koje je sa Fejsbuka prikupila, a onda ciljano usmeravala kompanija Kembridž analitika; to se isto dogodilo i u Britaniji, oko tekućeg slučaja tzv. Bregzita). Zapravo, mi smo, kao tzv. net korisnici, ili klijenti digitalnih globalnih mreža, na meti svakodnevnog upliva, koji se ne ograničava samo na marketing, nudeći nam pomoć pri izboru robe, već nam, takođe u ime marketinga kao sugestije, zapravo oblikuje želju za predmetima koje nismo imali nameru da kupimo, i time usperava naš potrošački libido. Još je značajniji, iako skriveniji, barem za sada, uticaj

27 Paul Virilio, *La bombe informatique* (Paris: Galilée, 1998).

28 Izraz je skovao američki profesor Ted Strifas (Striphias), koji, kao protivreakciju, istraživanja objavljuje na svom veb sajtu: <https://www.thelateageofprint.org/category/algo-rithmic-culture/> (20.09.2019).

29 D. R. Hofstadter, *Fluid Concepts and Creative Analogies – Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought* (New York: Harper Collins, 1995).

30 Veliku temu nadziranja i kontrole otvorio je još Mišel Fuko svojom knjigom *Nadzirati i kažnjavati*, prev. A. Jovanović (Beograd: Prosveta, 1997), koja je objavljena u izvorniku kao *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975). U velikim gradovima mi smo na meti digitalnih kamera, njihovih mreža i servera stotinama puta u toku dana.

mreža na naša ponašanje, karaktere i personalizacije onaj koji skoro neuočljivo – i zato delatnije – pruža obrasce, preprogramirane izbore, paradigme za ljudski svet njegovom ubrzanom algoritimizacijom.³¹

Na kraju, šta bi Frojd rekao da mu se srpski nacion opruži na analitički kauč u *Berggasse 19*? O srpskoj „duši mase”, pritisnutoj iznutra nesavladivim traumama prošlosti, a spolja sluđenoj opasnom budućnošću u koju srlja svet? Mislim da bi Zigi dugo, dugo ćutao, a onda dao dva kratka saveta. Rekao bi najpre: čitajte moje knjige, a ne više tzv. narodne pesme vaših nadarenih slepaca koje uzimate i za vođe i za tumače istorijske istine; ne verujte da su pesmarice što i stvarna istorija.

A drugi savet bi bio onaj koji bi dao svima, a ne samo nama: budite oprezni pred digitalnim alatka, kao što ste oprezni pred erosom i tanatosom.

Bibliografija

- Barglow, R., *The Crisis of the Self in the Age of Information* (London: Routledge, 1994).
- Burnett, Ron, *How Images Think* (Cambridge: The MIR Press, 2004).
- Ciceronis *De officiis*, I.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe* (Paris: Seuil, 1972).
- Ferraris, Maurizio, *Ontologia del telefonino* (Milano: Bompiani, 2005). Izdanje na srpskom: Mauricio Feraris, *Gde si? Ontologija mobilnog telefona* (Beograd: Fedon, 2011).
- Flieger, J. A., *Is Oedipus Online? Siting Freud after Freud* (Cambridge: The MIT Press, 2005).
- Frojd, Sigmund, *Totem i tabu* [1913], u: ODSF, tom 4, prev. P. Milekić (Novi sad: Matica srpska, 1984).
- Idem*, *On Narcissism. An Introduction* [1914], in SE, vol. 14.
- Idem*, *S onu stranu principa zadovoljstva* [1920], u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi* (Beograd: Fedon, 2006), 5–71.
- Idem*, *Psihologija mase i analiza ega* [1921], u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi*, prev. B. Zec (Beograd: Fedon, 2006), 127–211.
- Idem*, *Ego i id* [1923], u: S. Frojd, *Psihologija mase i analiza ega – izabrani spisi* (Beograd: Fedon, 2006), 73–125.
- Idem*, *Budućnost jedne iluzije* [1927], u: *Idem*, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, prev. B. Buden (Zagreb: Naprijed, 1986).
- Idem*, *Nelagodnost u kulturi* [1930 (1929)], prev. Đ. Bogićević, ODSF, tom 5 (Novi Sad: Matica srpska, 1984).
- Fuko, Mišel, *Nadzirati i kažnjavati*, prev. A. Jovanović (Beograd: Prosveta, 1997). Francusko izvorno izdanje: Foucault, Michel, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

31 Kad Frojd kaže – imajući u vidu upliv tehnike u život – da je „čovek postao neka vrsta boga sa protezama” (*Nelagodnost u kulturi*, ODSF, tom 5, 295–6), možemo navesti suprotnu, ali komplementarnu misao: danas čoveka „obezbožuju” najviše njegove digitalne proteze.

- Hofstadter, D. R., *Fluid Concepts and Creative Analogies – Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought* (New York: Harper Collins, 1995).
- Jovanović, Slobodan, „Jedan prilog za proučavanje srpskog nacionalnog karaktera” [1964 (1957)], u: *Sabrana dela Slobodana Jovanovića*, knj. 12 (Beograd: BIGZ, 1991), 541–582.
- Lacan, Jacques, R.S.I. – *Le séminaire XXII 1973–74*.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1998), I-II.
- Lyotard, Jean-François, *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974).
- McLuhan, Marshall, *Understanding Media – The Extensions of Man* (Cambridge: The MIT Press, 1994).
- Major, René, *Lacan avec Derrida* (Paris: Flammarion 1991).
- Milić, Novica, *Istina apokalipse – Književnost i filozofija na „poslednjem sudu”* (Čačak: Gradac, 2003).
- Idem*, *Od znaka do smisla* (Beograd: FMK, 2007).
- Rašković, Jovan, *Luda zemlja* (Beograd: Akvarijus, 1990).
- Showalter, E., *Histories – Hysterical Epidemics and Modern Media* (New York: Columbia University Press, 1997).
- Springer, C., *Electronis Eros – Bodies and Desire in the Postindustrial Age* (Austin: University of Texas Press, 1996).
- Turkle, Sherry, *Alone Together – Why we expect more from technology and less from each other* (New York: Basic Books, 2012).
- Eadem*, *Simulation and Its Discontents* (Cambridge: The MIT Press, 2009).
- Virilio, Paul, *La bombe informatique* (Paris: Galilée, 1998).

Internet izvori:

<https://www.thelateageofprint.org/category/algorithmic-culture/> (pristupljeno 20.09.2019).

3. Психоанализа
и нейронаука



3. Psychoanalysis and
Neuroscience

Slobodan Nikolić,
Centar za dubinsko istraživanje snova
– Imago

NEUROPSIHOANALIZA – IZAZOV ZA PSIHOTERAPIJU U 21. VEKU

Slobodan Nikolić,
Centre for Depth-Psychological Dream Analysis – Imago, Belgrade

Neuropsychoanalysis – a Challenge for Psychotherapy of the 21st Century

Abstract: Neuropsychoanalysis is a multidisciplinary science-based approach to the phenomena of the mind, which combines the knowledge of neuroscience and psychoanalysis. In 2019, the Serbian public was introduced to some aspects of neuropsychoanalysis for the first time in the book *The Brain and the Inner World* by Mark Solms and Oliver Turnbull. Neuropsychoanalysis implies the return of psychoanalysis to neuroscience for objective validation of its hypotheses. It is this approach that brings a new scientific evaluation of psychoanalytic theory and practice and demonstrates its effectiveness in psychotherapy and psychopharmacotherapy. This path of validation started from neuropsychological explanations of the brain mechanisms of dreaming, which was one of the key assumptions in Freud's theory, largely confirming it. Research indicates that psychoanalytic treatment brings about physiological and anatomical changes in the functioning of the brain in a part that has functions similar to those that Freud attributed to the ego. We also need to be careful and look critically at psychoanalytic theories and try to harmonise them with other existing theories derived from psychoanalysis if they are more correct.

Keywords: psychoanalysis, neuropsychoanalysis, Mark Solms, depth psychology, dream analysis

Apstrakt: Neuropsihoanaliza je multidisciplinarni naučni pristup fenomenima uma, koja kombinuje znanja neuronauke i psihoanalize. Javnost u Srbiji se prvi put upoznala s jednim delom neuropsihoanalize – knjigom *Mozak i unutrašnji svet*, Marka Solmsa i Olivera Turnbula, objavljenom 2019. Neuropsihoanaliza podrazumeva trenutka povratak psihoanalize neuronaukama radi objektivne validacije njenih hipoteza. Upravo taj pristup donosi novo naučno vrednovanje psihoanalitičke teorije i prakse i pokazuje njenu delotvornost u psihoterapiji i psihofarmakoterapiji. Ovaj put validacije krenuo je od neuropsiholoških objašnjenja moždanih mehanizama sanjanja, što je i bila jedna od ključnih postavki u Frojdovoj teoriji. Ona je u velikoj meri potvrđuje. Istraživanja ukazuju na to da se psihoanalitičkim tretmanom ostvaruju fiziološke i anatomske promene u funkcionisanju mozga u delu koji ima funkcije slične onima koje Frojd pripisao ego. Potreban je i oprez da se kritički sagledaju psihoanalitičke teorije, te se one usklade i s postojećim drugim teorijama nastalim iz psihoanalize, ukoliko su one ispravnije.

Ključne reči: psihoanaliza, neuropsihoanaliza, Mark Solms, dubinska psihologija, analiza snova

Biologija je zaista teren bezgraničnih mogućnosti. Možemo očekivati da nam pruži najne očekivanije informacije i ne možemo ni pretpostaviti koje će odgovore pružiti nakon nekoliko desetina godina... Možda budu i takvi da oduvaju celu veštačku strukturu naše hipoteze.

Sigmund Frojd, *Sa one strane principa zadovoljstva*¹

Opšte o neuropsihoanalizi

Neuropsihoanaliza je multidisciplinarni naučni pristup psihičkim fenomenima. Kao što već njeno ime nagoveštava, ona kombinuje znanja i metode neuronauka i psihoanalize u jedan sveobuhvatan sistem koji ima za cilj da objasni ljudski mentalni aparat u celini. U ovom nastojanju, neuropsihoanaliza zauzima filozofsku poziciju dvoaspektnog monizma. Prema njoj, mozak i um su jedno i isto (monizam), ali je različita perspektiva posmatranja (dvoaspektno). Jedna od perspektiva pretenduje na objektivnost – to su neuro-nauke, dok se druga bavi teško uhvatljivim svetovima subjektivnog iskustva – to je psihoanaliza. Mogli bismo reći da se neuropsihoanaliza pojavljuje na mestu susreta objektivne i subjektivne tačke gledišta na ljudski um. Teško da možemo da prenglasimo važnost ovakve zajedničke perspektive. Ona dopunjuje i povezuje, potvrđuje ili osporava jednostrane zaključke i hipoteze. Iz ovakvog „Checks and Balances“² modela najviše koristi imaju oni za čije je dobro to znanje i najpotrebnije – psihijatrijski i neurološki pacijenti i korisnici usluga psihoterapije.

Neuropsihoanaliza postoji već više od dvadeset godina. Njen nastanak vezuje se za devedesete godine dvadesetog veka. Tada je oformljena prva studijska grupa pri Psihoanalitičkom institutu u Njujorku.³ Na mesečnim sastancima grupe, otvoreno se diskutovalo o problemima od obostranog značaja, iz oba naučna ugla koji danas čine neuropsihoanalizu. Sve je počelo kada je nekolicina odvažnih naučnika pozvala svoje zainteresovane kolege da se pridruže u ovom poduhvatu. Na veliko iznenađenje inicijatora, među kojima je bio i dr Mark Solms,⁴ veliki deo njih bio je zainteresovan i odazvao se tom pozivu. Koliko je ovaj poduhvat doneo nauci govori i činjenica

1 Navedeno prema prevodu iz knjige Mark Solms i Oliver Turnbull, *Mozak i Unutrašnji svet* (Beograd: Clio, 2019).

2 U političkom sistemu SAD, to je sistem međusobne kontrole i ograničavanja između tri poluge vlasti – izvršne, zakonodavne i sudske, kako bi se obezbedilo da nijedna ne dobije suviše moći, na štetu celog sistema.

3 Više informacija u Mark Solms i Oliver Turnbull, *Mozak i Unutrašnji svet* (Beograd: Clio, 2019), 272.

4 Mark Solms je južnoafrički psihoanalitičar i neuropsiholog, najpoznatiji po otkriću moždanih mehanizama sanjanja.

da je u julu 2019. godine održan dvadeseti godišnji kongres Međunarodnog udruženja neuropsihoanalitičara. Neuropsihoanaliza nametnula se kao pristup koji traje. To je i godina kada se na srpskom jeziku pojavio prvi prevod jedne knjige iz ove oblasti. To je knjiga *Mozak i unutrašnji svet*, koju potpisuju dr Mark Solms i dr Oliver Turnbull.⁵ Iako sa zakašnjenjem od oko 20 godina, ova knjiga je dragocena jer predstavlja pravi uvod u široko polje koje neuropsihoanaliza zahvata i treba da bude polazna osnova za dalje izučavanje neuropsihoanalize u Srbiji.

Trenutak povratka

Kako je uopšte došlo do razdvajanja psihoanalize od neurologije, kada je njen začetnik, Sigmund Frojd, bio, pre svega, lekar – neurolog? Prema Marku Solmsu, objašnjenje za ovaj razlaz daje nam sam Frojd u svom delu *Tumačenje snova*, ali njegov tadašnji poziv psihoanalitičarima nije shvaćen na pravi način. Frojd je zaista sam pozvao na *privremeno* odvajanje psihologije i neurologije i predložio svojim sledbenicima da napuste neurobiološke uvide dok se ne formira sistem koncepata o psihičkom životu koji danas znamo kao psihoanalizu. Solms ovo naziva „trenutkom prelaska“, kako i glasi jedan od Frojdovih ranih neuronaučnih radova. On je imao razloga za ovakav poziv jer su mogućnosti za neuronaučna istraživanja na prelazu iz 19. u 20. vek bile veoma skromne. To nikako nije značilo da je Frojd odbijao ideju da je ljudski um suštinski utemeljen u nervnim strukturama koje čine mozak, a i nervni sistem u celini. Štaviše, Frojd je insistirao na tome da se kroz „nekoliko desetina godina“ kada bude zaokružen psihoanalitički rad potvrde tog rada potraže u neurobiologiji. U svom delu *Sa one strane principa zadovoljstva* Frojd direktno i kaže da je biologija ta koja treba da da odgovore da li je čitava veštačka struktura psihoanalitičkih hipoteza održiva ili ne.

Zašto se onda povratak psihoanalize neuronauci nije desio „nakon nekoliko desetina godina“, kako je sam Frojd zahtevao? Odgovornost za ovo snose i sam Frojd i njegovi učenici. Da nije imao težak put da se sa svojom novom i za to vreme revolucionarnom psihologijom probije u naučne krugove, možda Frojd ne bi bio toliko ljubomorno ponosan i fiksiran za svoju teoriju. To ga ne oslobađa odgovornosti za to što je dozvolio da to umanji njegovu naučnu objektivnost. On je insistirao da se njegovo učenje slepo prati, takoreći od naučnog pristupa stvorio je doktrinarni pristup, a izražavanje sumnje u psihoanalitičke postavke je od nekadašnjih učenika stvaralo otpadnike. Nauka je ustupila mesto religiji. Vera u ispravnost psihoanalitičkih koncepata bila je slepa za neuronaučne dokaze, osim ako nisu potvrđivale psihoanalitičke hipoteze. Kao dobri učenici, kakvima ih je sam Frojd stvorio, psihoanalitičari su, većinom, ostajali verni izvornom Frojdovom učenju. Ovo je dodatno uda-

5 Oliver Turnbull (Turnbull) je britanski neuropsiholog koji se najviše bavi proučavanjem emocija, kao i kliničar koji radi pretežno s pacijentima s neurološkim povredama.

ljilo psihoanalitičare od neuronaučnika, stvarajući jaz tamo gde je bilo neophodno interdisciplinarno povezivanje i uzajamno proveravanje i korigovanje.

Ako je Frojdiv poziv predstavljao trenutak prelaska sa neurobiologije na psihologiju, onda nastanak neuropsihoanalize treba da shvatimo kao dugo čekani „trenutak povratka“ psihoanalize neuronaukama. Ovaj proces je zahtevan, on traži od naučnika iz obe discipline da budu skromni i ponizni prema značajnom korpusu znanja o kome znaju malo ili nimalo. I jedni i drugi treba da budu jednako svesni svojih doprinosa, ali i svojih ograničenja. Ta ograničenja, međutim ne treba da im budu prepreka da nastave da se međusobno verifikuju i odstranjuju iz nauke suvišne i neodržive hipoteze. Usaglašavanjem terminologije i pronalaženjem adekvatne metodologije otvaraju se vrata prvom pravom objektivnom izučavanju subjektivnog sveta uma.

Neuropsihoanaliza spasava psihoanalizu

Momenat ponovnog okretanja psihoanalize ka neuronauci bio je i *conditio sine qua non* njenog opstanka. Sedamdesetih godina dvadesetog veka, Američkim udruženjem psihijatara dominirali su psihoanalitičari, ali su nova istraživanja neprekidno bacala senku sumnje na ključne psihoanalitičke postavke. Jedna od tih postavki je bila i Frojdova teorija snova, koja je ujedno bila i temelj psihoanalitičke terapije. U njima je on pronašao utemeljenje mnogih svojih najznačajnijih koncepata – teorije neuroze, mehanizama odbrane, nagona, super ega i drugih. U prilog tome govori i činjenica da je svoju knjigu *Tumačenje snova* objavio 1899. godine, ali je tražio od izdavača da stavi 1900. kao godinu izdanja, želeći time da simbolično označi početak *novog veka* u nauci koji donosi psihoanalizu.

Za Frojda je san predstavljao neinhibirano ispunjenje jedne prikrivene, nesvesne želje, pre svega seksualnog ili agresivnog karaktera. Ukoliko je Frojd bio u pravu, neuronaučna istraživanja mehanizama sanjanja, trebalo je da pokažu da se moždana aktivnost u toku spavanja odvija upravo u onim delovima mozga koji upravljaju tim željama. Ipak, izgledalo je kao da prva istraživanja snova koje su sproveli Eugen Aserinski i Nataniel Klajtman⁶ na Univerzitetu u Čikagu, kada su snovi poistovećivani sa REM fazom spavanja, upućuju na zaključke suprotne Frojdivim.

Dalja istraživanja snova i spavanja mogla su da dovedu do toga da snovi budu presudni u skoro potpunom odbacivanju psihoanalize sedamdesetih godina prošlog veka kada su teorije vodećih neuronaučnika Alana Hobsona i Roberta Makarlija bile široko prihvaćene. U njima se tvrdilo da su snovi tek usputna pojava jednog primarno fiziološkog i motivaciono neutralnog proce-

6 Istraživanja su rađena 50-tih godina dvadesetog veka, nakon slučajnog otkrića specifičnih očnih pokreta kod usnulih beba. Na osnovu buđenja učesnika u eksperimentima i upadljivo boljeg sećanja snova kod onih koji su buđeni u REM fazi (Skraćenica od *rapid eye movement* – brzi pokreti očiju, u prevodu sa engleskog), zaključeno je indirektno da je to ujedno i faza sanjanja.

sa – REM faze spavanja. Prednji mozak, sedište viših mentalnih funkcija čoveka, prema njima, ima tek sporednu ulogu u mehanizmima snova. Temeljna postavka psihoanalize da su snovi „kraljevski put u nesvesno“ i sve potisnute sadržaje u njemu, izgledala je neodrživo. Psihoanalitičari su bili skoro sasvim nemoćni da se odbrane pred naizgled objektivnim neuronaučnim dokazima jer je psihoanaliza suštinski orijentisana na subjektivno iskustvo. Ispostavilo se, ipak, da i objektivnost ima ograničenja, a da je i subjektivnost dragoceni izvor saznanja.

Proučavajući moždanu aktivnost pri sanjanju, dr Mark Solms je, pomoću klilničko – anatomske metoda, nedvosmisleno utvrdio da oštećenja na delu mozga koji stvara REM spavanje ne znače nužno i prestanak sanjanja. Snovi se mogu javiti u REM fazama, ali i izvan njih, a među snovima iz različitih faza nema značajnih razlika. Čak se i Alan Hobson složio sa Solmsom po ovom pitanju, iako je to direktno ugrožavalo njegovu teoriju „aktivacione sinteze“⁷. Ovo Solmsovo otkriće opovrglo je ranije postavljenu jednakost između snova i REM spavanja. Od tog otkrića je prošlo dvadesetak godina, ali se i danas vrlo često, čak i u stručnoj literaturi, sanjanje i dalje pogrešno poistovećuje s REM fazom spavanja. Osim što je neurofiziološki i neuroanatomski netačno, ovo poistovećivanje održava pogrešnu sliku i o tome koje su psihičke funkcije snova.

Solmsovi nalazi utvrdili su da su tokom sanjanja neaktivni oni delovi frontalnog korteksa, u kojima se nalaze „funkcionalni sistemi za programiranje, regulaciju i verifikaciju aktivnosti“⁸. Sanjanje pokreće emocionalni sistem POTRAGE (prema Panksepu)⁹, a okidači za to mogu biti sama osećanja, misli od prethodnog dana, promene u unutrašnjem stanju organizma i sl. Umesto da se preduzimaju aktivnosti u spoljnom svetu, javljaju se snovi i u njima doživljaji emocija, i istraživanje i povezivanje prošlih i sadašnjih iskustava. Sve to odvija se pomoću vizuospcijalnog predstavljanja – tj. stvaranja slika i predstava. Ovakva mišljenja, opažanja i osećanja koja se javljaju u snovima nisu sputana inhibitornim svesnim funkcijama budnog ega, zbog čega su često bizarna, uznemirujuća i neshvatljiva racionalnom sudu budne osobe. Kako je i Frojd rekao, izgleda kao da snovi rastavljaju misli na njihove sirove sastojke, što zapravo predstavlja suštinski regresivnu prirodu sanjanja.

Iako su sadržaji snova vrlo slični onome što psihotične osobe doživljavaju u budnom stanju, ostaje pitanje da li su snovi zaista *samo* „ludilo normalnog čoveka“. Ako i jesu, da li je to „ludilo“ nešto što je patološko po sebi, ili

7 U pitanju je druga teorija o spavanju i snovima Hobsona i Makarlija, koja je usledila posle teorije „naizmeneičnog aktiviranja“. Dok je teorija „naizmeneičnog aktiviranja“ bila shvaćena kao teorija koja objašnjava REM spavanje, teorija „aktivacione sinteze“ pretendovala je na to da da objašnjenje procesa sanjanja.

8 Pojam funkcionalnih sistema u nauku je uveo čuveni ruski neuropsiholog Aleksandar Romanovič Lurija, koji je u mladosti bio zainteresovan i za psihoanalizu, ali se njome nije bavio zbog političke klime u Staljinovoj Rusiji.

9 Jak Panksep (Jaak Panksepp, 1942–2017) je estonski neuronaučnik i psihobiolog, poznat po istraživanju sistema za upravljanje bazičnim emocijama.

su snovi samo neophodne dopune svesnog „racionalnog, realnošću ograničenog i izvršnog“ funkcionisanja ega koji ima ulogu da inhibira naše nagone? Da li su snovi „dozirano ludilo“ koje treba da bude integrisano u svesno funkcionisanje i da time zadovolji snažnu silu naših potreba i nagona? Iz ugla psihodinamske psihoterapije, odgovor bi bio potvrđan, a nalazi neuronauka u najvećoj meri su saglasni s tim stavom. Kao što je Frojd ispravno pretpostavio, razumevanje snova i njihovih funkcija put je do razumevanja psihičkih poremećaja, ali i put do punije integracije psihičkih funkcija ličnosti.

Neuropsihoanaliza i psihoterapija

Jedan od neuronaučnika, koji je bio izuzetno angažovan u razvoju neuropsihoanalize je i Jak Panksep. On je osmislio i termin „afektivne neuro-nauke“ za onaj deo ovog naučnog polja koji se bavi neurobiološkim istraživanjem emocija kod ljudi i drugih sisara. On je utvrdio neurobiološku osnovu 7 bazičnih emocija,¹⁰ od kojih izuzetno veliki udeo igra sistem POTRAGE. Bazične emocije o kojima govori Panksep nisu isto što i emocije ili osećanja kako o njima mislimo u svakodnevnom i laičkom govoru. To su zapravo glavni pokretači ljudske aktivnosti, pa ih on stoga i naziva „e-motions“ (e-mocije ili evolutivne kretnje) ili *sistemi za upravljanje bazičnim emocijama*. Upravo je jedan od njih – sistem POTRAGE – taj koji može biti ključan za razumevanje depresije, od koje danas pati veliki broj ljudi.

Osnovna uloga sistema POTRAGE je da pomoću njega istražujemo svoju okolinu u potrazi za svime što nam pomaže da opstanemo. To može biti bilo šta, od hrane koja nam je potrebna, do danas tako „neophodnog“ bežičnog interneta. Ovaj sistem podstiče istraživanje, radoznalost, zanimanje i očekivanje. Čim se probudimo, budan je i sistem POTRAGE – kako da utišam budilnik, gde je toalet, zašto nema kafe i tako dalje. Posredstvom neurotransmitera dopamina, ovaj sistem omogućava našem mozgu da je u neprekidnom traženju. Kod depresije se ovaj sistem isključuje i to je prirodan odgovor na gubitak vezanosti za objekat, kako bi to objasnila teorija afektivnog vezivanja Džona Bolbija. Iz ugla klasične psihoanalize, mogli bismo reći da se sa objekta povlači kateksa. Umesto zdravog dekatektiranja i pomeranja katekse na drugi objekat u skladu s realnošću, u depresiji se razvija neurotska adaptacija, a neurobiološki, to je sistem PANIKE – tuge koji je reakcija na gubitak vezanosti za objekat.

Kada se aktivira sistem PANIKE – tuge, sistem POTRAGE slabi ili se potpuno isključuje. Neuspelo pomeranje katekse je znak da ego nije uspeo da se izbori sa situacijom i da je podlegao gubitku objekta. Ego, koji je racionalan i ograničen realnošću ne može da nađe drugi, adekvatan objekat i

10 Prema Panksepu to su sistemi POTRAGE, POŽUDE, BESA, STRAHA, PANIKE, IGRE i BRIGE. Više informacija u knjizi Mark Solms i Oliver Turnbull, *Mozak i Unutrašnji svet* (Beograd: Clio, 2019).

zato se prepušta tugovanju. Tugovanje i sa njim vezana ponašanja imaju svoju bio–psihološku svrhu da podstaknu druge da se pobrinu o nama. Ukoliko se energija poremećena gubljenjem katekse za objekat ne preusmeri i ponovo pokrene sistem POTRAGE u novo traženje, nastaje depresija. Ego, naročito ako je suočen s višestrukim gubicima vezanosti za značajne objekte, igra presudnu ulogu – on šalje povratnu informaciju moždanim sistemima da POTRAGA nema svrhu i stanje tuge se prolongira. Sve ovo odigrava se upravo u onim delovima mozga koje je Lurija nazvao „funkcionalni sistemi za programiranje, regulaciju i verifikaciju aktivnosti“. Kada taj sistem zakaže, on pogrešno reguliše naše aktivnosti i daje nam, u slučaju depresije, informaciju da je svaka aktivnost besmislena i da nikako ne možemo da utičemo da se situacija u kojoj smo promeni, što u velikom broju slučajeva može da bude netačno.

Depresija je odziv *tanatosu*, kao nagonu smrti. Ipak, da li je tanatos nagon za sebe ili je on u stvari samo odraz osujećenog nagona za životom, *erosa*? Ono što nauka danas kaže, pre upućuje da je tanatos defekt *erosa*, nego zaseban nagon. Drugim rečima, kada je *zov eros* suviše bolan, da bi se dalje bol izbegao, podleže se pod uticaj *tanatosa*. Tanatos ne srećemo u čistom obliku, već samo kao reakciju na suviše bolne zahteve *eros*a, kao rezultat nemogućnosti *ega* da odgovori prevelikim zahtevima koje *eros* postavlja.

Osoba koja dolazi na psihoterapiju žali se na osećanje bezvoljnosti, besmisla i beznada. Ništa što želi da uradi joj ne uspeva, zbog čega je očajna. Klinički, ona je depresivna, a neuropsihoanalitički, njoj ne funkcioniše sistem POTRAGE. Zadatak rada sa ovakvim klijentom bio bi jačanje *ega* radi ponovnog preuzimanja kontrole nad sistemom PANIKE–tuge i upuštanje u rizik novog otkrivanja. To jačanje *ega* u stvari je „proširenje polja njegovog dejstva“ na situacije i objekte koji do tada nisu bili pod njegovom kontrolom. Psihoanaliza ovo zove osveščivanjem, što je, u neuronaučnom smislu, zapravo funkcionalna promena u nervnim putevima koji se nalaze u prefrontalnim režnjevima kore velikog mozga, gde je neuralni korelat „racionalnog, realnošću ograničenog i izvršnog“ funkcionisanja *ega*.

Veliki broj neuronaučnih¹¹ istraživanja procesa psihoterapije svedoči upravo o tome da je ova promena ključna za ishod psihoterapije. I ne samo to, potvrđuju da je ona funkcionalna i bazično lokalizovana u prefrontalnom korteksu. Osim toga, psihoanaliza nije jedini oblik psihoterapije kojim se to ostvaruje, ali jeste jedan od njih.

Na koji način uopšte dolazi do ove promene? Dva su načina – prvi je *jezik*, a drugi *internalizacija*. Jezik je veoma efikasno sredstvo koje služi da po-

11 Za pregled istraživanja upućujem na knjigu Mark Solms i Oliver Turnbull, *Mozak i Unutrašnji svet* (Beograd: Clio, 2019), 263.

našanje prilagodimo programima aktivnosti¹². Internalizacija, odnosno nesvesno usvajanje tuđih modela ponašanja, biva, najverovatnije, podstaknuto regresivnom prirodom transferne veze između klijenta i terapeuta. „Terapija razgovorom“ je naziv koji je skovao Frojgov učitelj i saradnik Jozef Brojer, i on se i danas čini prikladnim, kada uzmemo u obzir neuronaučne studije psihoterapije.

Osim lečenja razgovorom, neuropsihoanaliza može biti od velike pomoći u otkrivanju novih i adekvatnijih medikamenata za tretman psihijatrijskih bolesti. Dobro nam je poznato da veliki broj ljudi danas, ponekad i čitave grupe, opstaje koristeći antidepresive, koji stvaraju zavisnost i uveliko postaju „legalna droga današnjice“. Ponovo bi istraživanja Jaka Panksepa mogla da budu od velikog značaja. On je istraživao antidepresiv pod ranijim nazivom GLYX-13, koji se danas razvija kao Rapastinel i Apimostinel. To je brzo delujući dugotrajni antidepresiv koji podstiče pokretanje sistema POTRAGE, a uz to poboljšava učenje i pamćenje. Prva istraživanja ovog antidepresiva ukazuju na to da nema nus-pojava. Svakako da je mnogo godina istraživanja i u psihoterapiji i u psihofarmakoterapiji još pred nama, ali prvi rezultati sudelovanja neuropsihoanalize u njima su veoma obećavajući.

Završne napomene

Stremi li neuropsihoanaliza potvrđivanju originalnih Frojgovih teorija? Odgovor je nedvosmislen – da, ali ne po svaku cenu. Iako se neuropsihoanalitičari ne odvažuju lako da ospore Frojdove pretpostavke, to može biti neizbežno, a i sam Frojd je iznosio takva očekivanja od razvoja nauke. Hoće li psihoanaliza biti manje vredna ukoliko neuropsihoanalitičari pokažu da neke njene hipoteze nisu ispravne? Neće, ali to je gorka pilula za naučni narcizam koji vlada među psihoanalitičarima, ali i ne samo među njima. Potrebno je priznati sebi da nešto nije nužno tačno samo zato što verujemo da jeste. U tome je razlika između vere i nauke.

Psihoanalitičar može, na primer, verovati da je Frojd u pravu kada govori da je manifestni san izopačen funkcijom cenzure koja štiti ego od neprihvatljivih seksualnih ili agresivnih želja sadržanih u latentnim mislima sna. Solmsova istraživanja su pokazala da moždani mehanizmi koji su aktivni pri sanjanju mogu biti dovoljni da objasne zašto je manifestni san često nelogičan ili čak bizaran, dok ono što otkriva latentni san nije ni najmanje nelogično. Prema nalazima neuronauka, već bi sam način funkcionisanja mozga u stanju sanjanja mogao biti dovoljan da objasni da mehanizmi rada sna u snovima

12 Iz ovakvog shvatanja o jeziku nastaju i savremeni psihoterapijski pravci, kakav je logosinteza Vilema Lamersa. Prema teoriji logosinteze koja se oslanja i na psihoanalizu i analitičku psihologiju, reči, i to jasno definisane reči, i rečenice imaju dovoljnu snagu da preusmere psiho-fiziološke procese u organizmu i oslobode energiju zarobljenu u traumatskim sećanjima, fantazijama i pogrešnim uverenjima i preusmere je u smeru razvoja ličnosti.

zapravo ne predstavljaju posledicu dodatne funkcije cenzure, već pre spontan proizvod nervne aktivnosti nesputane inhibitornim funkcijama prefrontalnih režnjeva. Ovde se neuropsihoanalitički nalazi više približavaju načinu na koji je Karl Gustav Jung, Frojđov učenik, a kasnije najčuveniji otpadnik od psihoanalize, razumeo snove. On ih je smatrao „čistim produktima nesvesnog“, što možemo i neuropsihoanalitički shvatiti kao čiste izraze uma nesputane inhibicijama budnog, realnošću ograničenog ega.

Čini se očiglednim da neuronaučna objašnjenja mehanizama sanjanja u mozgu više idu u prilog Jungovoj ideji. Sada je i prilika da se ujedine i druge škole nastale iz psihoanalize – Jungova, Adlerova, Fromova i druge. Frojđ je bio na tragu mnogo čega što je konačno otkriveno posle njega. Uočio je da postoji nešto što je nazvao „jezgrovno nesvesno“, čije je sadržaje prepoznao kao arhaične ostatke i kojima nije pridao mnogo važnosti, a o čemu je Jung kasnije pisao kao o kolektivnom nesvesnom i arhetipovima. Uvideo je i da postoje specifični snovi predaka, ali ih nije do kraja razumeo. Njegov znatno mlađi savremenik, švajcarski lekar mađarskog porekla, Leopold Sondija je kasnije otkrio i familijarno nesvesno čiji su sadržaji ovakvi snovi. Svemu tome je Frojđ bio na tragu, ali sve su to konačno otkrili oni koji su izašli izvan okvira psihoanalize, iako su se na nju u mnogome oslanjali. Sondija, kao lekara, više je zanimao uticaj genetike, Junga više antropološki i duhovni aspekt, Froma socijalni i sl. Sve su ovo gledišta koja se međusobno dopunjuju, a ne isključuju, osim ako ih ne ospore neuropsihoanalitička istraživanja. Možda će neuropsihoanaliza uspeti da krene i u smeru ostvarivanja velikog sna Leopolda Sondija o trodimenzionalnom pristupu ljudskoj psihi kroz integraciju njenih jezgrovnih pravaca – psihoanalize, analitičke psihologije i šizal–analize u jedinstvenu školu dubinske psihologije. Iako se to sada može učiniti kao daleki cilj, nadajmo se da će jednom, kada dokazi neuropsihoanalitičkih istraživanja budu dovoljno pouzdani to biti dovoljno i za ovakvu integraciju unutar dubinske psihologije.

Za sada, neuropsihoanaliza je ta koja više otvara pitanja nego što daje konačnih odgovora. Slično onome što je i sam Frojđ radio pre više od jednog veka. U rukama neuropsihoanalitičara nalaze se alati koji mogu da daju definitivne odgovore na mnoga od tih pitanja, samo je na njima da ih odgovorno i pošteno koriste, ne radi potvrđivanja pogrešnih teorija, već radi donošenja istinitih zaključaka. Potencijal neuropsihoanalize najbolje je ocenio Erik Kendl, dobitnik Nobelove nagrade za medicinu, 2001. godine. On je vidi kao „novi intelektualni okvir za psihijatriju u 21. veku“. U toj tvrdnji leži velika odgovornost za sve koji se upuste u neuropsihoanalitička istraživanja, ali to je ujedno i najbolji način da se oduže Frojđu za „besmrtnu zaslugu“ koju mu priznaje i Jung, za sve što je uradio da bolje razumemo ljudski um.

Literatura:

- Bolbi, Džon, *Sigurna baza* (Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2011).
- Frojd, Sigmund, *S one strane principa zadovoljstva/Ja i ono* [1920, 1923] (Novi Sad: Svetovi, 1994).
- Idem*, *Tumačenje snova* [1900], *Odabrana dela Sigmunda Frojda* – ODSE, to-movi 6 i 7 (Novi Sad: Matica Srpska, 1970).
- Jung, Karl Gustav, *Dinamika nesvesnog, Odabrana dela 1* (Novi Sad: Matica srpska, 1977).
- Kandel, Erik Richard, “Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited”, *American Journal of Psychiatry*, No. 156 (1999), 505–524.
- Nastović, Ivan, *Psihologija snova i njihovo tumačenje* (Novi Sad: Prometej, 2012).
- Panksepp, Jaak, *Affective neuroscience of the emotional Brain Mind: evolutionary perspectives and implications for understanding depression*, *Dialogues in Clinical Neuroscience*, Vol 12, No. 4 (2010).
- Panksepp, Jaak, *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions* (W. W. Norton & Company, 2012).
- Solms, Mark, Turnbull, Oliver, *Mozak i unutrašnji svet. Uvod u neuronaučno proučavanje subjektivnih iskustava* (Beograd: Clio, 2019).
- Solms, Mark, *The Neuropsychology of Dreams* (New York: Psychology Press, 1996).
- Solms, Mark, Saling, Michael, *A moment of Transition – Two neuroscientific articles by Sigmund Freud* (London: Routledge, 1991).
- Sondi, Leopold, *Učenje o familijarnom nesvesnom* (Novi Sad: Prometej, 2011).
- Trebešanin, Žarko, *Leksikon psihoanalize* (Beograd: Zavod za udžbenike, 2012).

Milan Popov,
Institut za Filozofiju i interdisciplinarne studije,
Novi Sad

TANATOS I AUTOBIOGRAFSKI SELF

Milan Popov,
Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies, Novi Sad

Thanatos and the Autobiographical Self

Abstract: Freud's view that there are two observational surfaces of consciousness has prompted neuroscientists to explore and compare his ideas with the brain's mechanisms of consciousness. Has the time come to revise Freud's psychoanalysis, which he himself announced, and how do we observe Thanatos and Eros through the prism of neuropsychanalysis? Anatomical and physiological perspectives in the work of Damasio indicate that the responsible part of the brain in charge of the consciousness is the extended reticular-thalamic activating system – ERTAS. Freud recognized that the rational, reality-limited part of the mind is not necessarily conscious, not even necessarily capable of becoming conscious, so the main functional trait of the ego is not consciousness but inhibition. This inhibitory capacity is the basis of the “secondary process” of thinking, which is different from the “primary process” of thinking. It was this trait, not consciousness, that gave Freud's ego and Damasio's “autobiographical self” executive control over the automated biologically determined functions of the mind. Can we then compare the inability to inhibit executive control with Freud's Thanatos?

Keywords: Freud, Thanatos, Autobiographical Self, Damasio

Apstrakt: Frojdova verzija da postoje dve opažajne površine svesti pobudila je neuro-naučnike da istraže i uporede njegove ideje sa moždanim mehanizmima svesti. Da li je došlo vreme za revidiranje Frojdove psihoanalize koje je i sam najavio i kako posmatrati Tanatos i Eros kroz prizmu neuropsihoanalize? Anatomske i fiziološke perspektive u radovima Damazija, upućuju da je odgovorni deo mozga za svesno stanje, sistem produženog retikularnog talamičkog aktiviranja ERTAS. Istraživajući, Frojd je prepoznao da racionalni, realnošću ograničeni deo uma nije nužno svestan, čak ne ni nužno sposoban da postane svestan, pa glavna funkcionalna osobina ega nije svesnost već inhibicija. Ova inhibitorna sposobnost je osnova „sekundarnog procesa” mišljenja koja se razlikuje od „primarnog procesa” mišljenja. Upravo je ova osobina, a ne svest dala Frojdovom egu i Damazovom „autobiografskom selfu” izvršnu kontrolu nad automatizovanim biološki određenim funkcijama uma. Možemo li onda da uporedimo nemogućnost inhibiranja izvršne kontrole s Frojdovim tanatosom?

Ključne reči: Frojd, tanatos, autobiografski self, Damazio

Viscelarni organi daju naloge preko nagona mišićno skeletnom sistemu. Upređno, kočioni sistem reaguje i omogućuje da se uključi sistem za planiranje kako bi omogućio najbolji učinak mišićno telesnom sistemu, koji bi odgovorio zahtevima unutrašnjih organa. Problem se javlja kada dolazi do samodestruktivnih naloga, što označavamo psihoanalitičkim terminom Tanatos. Kada govorimo o kočionom sistemu, ne mislimo o kočionom sistemu detektora koji se nalaze u jedrama hipotalamusa. Ovde mislimo na evolucionu organizaciju prenosa naloga od unutrašnjih zahteva do spoljašnje realizacije. Ipak, ne možemo reći da nemaju učinka kočioni i ubrzavajući sistemi hipotalamusa, čak šta više, oni igraju važnu ulogu u nastajanju samodestruktivnog stanja. Međutim, ideja samodestrukcije nije data kao evoluciono nasleđe, odnosno mi nemamo opciju za samodestrukciju urođenu u nama, ili bar za sada ne znamo za nju, iako to primećujemo kod nekih životinja poput škorpiona koji je opkoljen vatrom. Znači da se ideja samodestrukcije postepeno formirala preuzimajući elemente iz etike i običajnosti. Različite falsologike pobuđene od ontoloških, etičkih, logičkih, ili psiholoških elemenata dovode do samodestruktivnih ideja, a kočioni sistem koji je trebao da ih zaustavi premošten je, jer se virtualna metanaracija prikazuje kao dobrobit za unutrašnje zahteve. Pogledajmo kako to funkcioniše prateći Frojdove ideje i nova istraživanja u neuronaukama.

Frojd je odbacio svoju prvobitnu ideju da funkcije uma treba podeliti između sistema Svesti i Nesvesnog. On je 1923. godine prepoznao da racionalni, izvršni deo uma nije nužno svestan. Svest za Frojda, znači, nije bila temeljni organizacioni princip funkcionalne arhitekture uma. Shodno tome, od 1923. godine pa nadalje, Frojd je ponovo pristupio istraživanju mape uma i pripisao „egu“ funkcionalne mogućnosti ranije pripisane „sistemu Svesno-Predsvesno“ gde je samo neznatni deo aktivnosti ega svestan odnosno, sposoban da postane svestan. Frojd je zaključio da je ego većinom nesvestan. Za njega, glavna funkcionalna osobina nije sposobnost za svest, već za inhibiciju. On je smatrao ovu sposobnost osnovom racionalnih, realnošću ograničenih i izvršnih funkcija ega. Ta sposobnost koja inhibira bila je osnova onoga što je Frojd nazvao „sekundarnim procesom“ mišljenja, koje je razlikovao od neograničene mentalne aktivnosti „primarnog procesa“.

Slično kao i Frojd, Damazio autobiografskom selfu pripisuje izvršnu kontrolu nad inače automatizovanim, biološki određenim funkcijama uma. To znači, kada tražimo deo mozga koji, kada je oštećen, oslobađa funkcije koje je Frojd pripisao „sistemu Nesvesnog“, ono za čim zapravo tragamo je oblast mozga koja nije nužno uključena u funkcijama uma koje stvaraju svest, ali ima središnje mesto u inhibitornim funkcijama uma, smatraju neuropsihoanalitičari na čelu sa Markom Solmsom.

Kognitivni naučnici, psiholozi i filozofi redefinisali su klasični problem uma i tela u problem svesti. Međutim, u knjizi *Stvarnost uma*, filozof Gejlen Strosen je iz svih zamislivih uglova razmotrio pitanje „Šta je um?“ On je za-

ključio da se um može poistovetiti sa svešču, a suština uma smatra on, nije inteligentno ponašanje, nego subjektivna svesnost. Međutim, da su um i svest identični je upravo ono gledište kojem se Frojd toliko snažno protivio.

Frojda se u svojim prvim psihoanalitičkim radovima suprotstavljao nekim filozofskim idejama koji su tvrdili da je svest ono što je suštinska odlika uma, pa ipak, on je smatrao da njegova klinička posmatranja pokazuju da je svest samo površinska osobina uma. Za njega um se proteže daleko iza onoga čega smo svesni, pošto svi pokazujemo nepogrešive dokaze o posedovanju pamćenja i namera, koji su skladišteni i mogu se upotrebiti. Da li to što nismo svesni takvog pamćenja i namera, znači da oni nisu deo uma? Iako neke nesvesne misli nikada i ne dospeju u svest, one i dalje vrše uticaj na svest i ponašanje, zbog toga je i neophodno i opravdano uključiti stvari koje leže iza svesti u koncept uma, smatra Frojd. On je, razmatrajući koncept uma, verovao da kao što naša svesnost o spoljnom svetu potiče od objekata koji se nalaze izvan njega i bivaju predstavljeni u našem opažanju, tako i naša svesnost o stvarima koje se zbivaju unutar nas samih, nije ništa osim opažanja, i zato je ne treba mešati sa stvarnim nesvesnim mentalnim procesima i sadržajima koje predstavljaju. Za Frojda je um nesvestan, a svest je samo opažanje stvarnih procesa uma.

Navedene Frojdove pretpostavke potvrđuju sledeća istraživanja: Izraz slepo viđenje koristi se za pacijente s oštećenjima vizuelnog korteksa u okcipitalnim režnjevima. Ta oštećenja su tamo gde završava najveći deo nervnih vlakana koja polaze iz mrežnjače. Ovi pacijenti pate od „kortikalnog slepila“, oni su slepi jer deo korteksa koji stvara vizuelnu svest ne radi. Slepilo ovde podrazumeva nedostatak vizuelne svesnosti. Znači, ako biste pokazivali neki predmet ispred očiju ovih pacijenata i pitali ih šta vide, oni bi odgovorili da ništa ne vide. Ali, oni u stvari greše. Oni pogrešno izjednačuju „viđenje“ sa „svesnim viđenjem“. Razlika između vida i svesnog vida pokazuje se kada ih podstičete da pogađaju. Rezultati ovakvih istraživanja otkrivaju da su njihova pogađanja tačna, i to na nivou znatno višem od slučajnog, oni vide, odnosno obrađuju vizuelne informacije, ali to ne shvataju. Oni vide nesvesno, a to se dešava zbog toga što se neke vizuelne informacije projektuju sa mrežnjače na druge delove korteksa koji ne stvaraju vizuelnu svest, ali obrađuju vizuelne informacije koje primaju. Znači ovi pacijenti, kada su u pitanju vizuelne informacije, vrše vizuelnu obradu, međutim oni nemaju vizuelnu svest.

Nije retkost da neki neurološki pacijenti izgube sposobnost da stvaraju nova sećanja. Takvo stanje zove se amnezija. Oni ne pamte ništa od onoga što im se dogodilo posle pojave oboljenja. Ako biste takvim pacijentima čitali spisak reči, oni bi posle nekoliko minuta ne samo zaboravili reči, već bi zaboravili i to da ste im čitali. Ipak, kao i sa slučajevima kortikalnog slepila, moguće ih je podsticati da „pogađaju“, pomoću obrasca prinudnog izbora. Kada to rade, oni „nasumice“ biraju ili smišljaju reči koje su bile na originalnom spisku mnogo češće nego što bi to bila slučajnost. Dakle, kao što možemo videti

nesvesno, takođe se možemo i sećati *nesvesno*. Stručni izraz za ovaj nesvesni tip pamćenja jeste implicitno pamćenje.

Nekada se smatralo da je korteks sedište svesti, zbog toga, što oštećenja na različitim delovima korteksa vrlo očigledno lišavaju pacijenta različitih opazajnih formi, čiji putevi prolaze kroz te delove. Vizuelna svest zavisi od vizuelnog korteksa, auditivna svest od auditivnog korteksa i tako dalje. Tradicionalno funkcija svesti je pripisivana određenim središnjim oblastima kortikalne jedinice za prijem, analizu i skladištenje informacija. Međutim, funkcija svesti se iz različitih razloga ne pripisuje samim perifernim čulnim organima. Ovi organi su nedirnuti u slučajevima kortikalnog slepila, kortikalne gluvoće i slično, isto tako, pacijenti koji dožive gubitak perifernih čula odnosno, oni koji nisu rođeni slepi ili gluvi, zadržavaju svesne mentalne predstave u zahvaćenom modalitetu što znači da, periferno slepi ljudi i dalje mogu da dožive vizuelne snove. To označava, da direktna stimulacija dela korteksa zaduženog za specifični modalitet, stvara svesne osećaje u odgovarajućem modalitetu, čak i kad je periferni čulni organ koji se projektuje na korteks u potpunosti uništen, odnosno, vizuelna i auditivna svest nije istovetna s vizuelnim i auditivnim procesiranjem. M. Solms i O. Trnbul u svojoj knjizi *Mozak i unutrašnji svet* još preciznije su identifikovali oblasti korteksa koje stvaraju različite modalitete svesnosti. Saznali su da su za razmišljanje o jednostavnim iskustvima koja stvaraju oblasti korteksa jednog modaliteta, potrebni i drugi mehanizmi, uglavnom zasnovani na jeziku, odnosno da se pretvori iskustvo u svesnost o iskustvu. Baš takvi kortikalni mehanizmi odgovorni su za stvaranje *refleksivne svesti*, kako ih naziva Damazio nasuprot *jednostavnoj svesti* dok svest isto tako obuhvata i važan udeo funkcionalne jedinice za programiranje, regulaciju i verifikaciju aktivnosti.

Kao što smo videli postoji i drugi pristup neurologiji svesti, a te dve tradicije su se tek nedavno integrisale. Dok je kortikalna tradicija usmeravala na sadržaje odnosno opazajne kvalitete svesti, druga tradicija usmerava svoje istraživačke napore na stanje svesti jer, mozak je smešten između dva sveta, spoljne sredine i unutrašnje, telesne sredine. Organi unutrašnje sredine odgovorni su za preživljavanje tela i gubitak njihovih funkcija značio bi ubrzo i kraj života organizma. To je od suštinskog značaja jer rad ovih sistema stvara osnovu naših bazičnih motivacija ili „nagona“ kako ih je Frojd i nazivao, pa se promene u našim nagonima doživljaju, pre svega, kao *emocije*. Promene u ovim ka unutra usmerenim moždanim sistemima, utiču i na nivo svesti. U stvari, emocije i svest nije moguće razdvojiti i iz tih razloga, visceralna komponenta mozga je tradicionalno definisana kao funkcionalna jedinica za prilagođavanje kortikalnog tona i uzbuđenja o kojima je A. Lurija detaljno i pisao. Međutim, baš ta funkcionalna jedinica za prilagođavanje kortikalnog tona uzbuđenja igra ključnu ulogu i u aspektu autobiografskog pamćenja, poznatog kao „epizodičko“ pamćenje. Ovaj aspekt pamćenja isto tako nije odvojiv od emocija i svesti. Informacija se uspinje uz kičmenu moždinu iz unutrašnjosti tela, a ta informacija stiže, u prvi mah, do hipotalamusa,

koji je kontrolni mehanizam autonomnog nervnog sistema, koji kontroliše samoregulišuće aspekte tela. Hipotalamus je blisko povezan s grupom struktura poznatom kao limbički sistem. Funkcije unutrašnjeg telesnog okruženja „projektovane“ su na hipotalamus. Hipotalamus dalje šalje informacije do mnogobrojnih struktura širom limbičkog sistema i ostatka mozga. Takvim načinom je trenutno stanje tela povezano s odgovarajućim objektima u spoljnom svetu, a te se veze, koje su od krucijalne važnosti za opstanak, smeštaju u pamćenje. Prateći dalje istu analogiju, M. Solms smatra, da bismo mogli limbički sistem u celini da smatramo „asocijativnom“ oblašću za visceralne informacije, a opažanja visceralnih informacija svesno se registruju kao osećanja emocija.

Pored opažajnog aspekta, imamo i „motornu“ komponentu. Dve vrste aktivnosti izvršava ovaj unutrašnji sistem. Jedna utiče na sam visceralni milje i to, preko sekretornih pražnjenja i vazomotornih promena a tim uticajima upravlja autonomni nervni sistem. Međutim, visceralni mozak utiče i na spoljne aktivnosti, za razliku od voljnih aktivnosti. Visceralni mozak proizvodi stereotipne motorne obrasce, koji se obavljaju pod pritiskom prinude. To je osnova instinktivnih ponašanja i izražavanja emocija. Za razliku od voljnih aktivnosti, ovom vrstom motorne aktivnosti primarno upravlja bazalna ganglija. Informacije o stanju u unutrašnjem miljeu dospevaju i do prefrontalnih režnjeva, gde imaju važnu ulogu u proračunima koje pravi jedinica za programiranje, regulaciju i verifikaciju aktivnosti.

Damazio je došao do jednostavnog zaključka. Dok je „sadržaj“ svesti vezan za zadnje kortikalne kanale koji prate spoljni svet, „stanje“ svesti je proizvod ushodnog aktivacionog sistema u moždanom stablu, koje prati unutrašnji milje tela. Znači, kao što sadržaji svesti predstavljaju promene u kortikalnim zonama koje potiču iz naših spoljnih čulnih modaliteta, stanje svesti predstavlja promene u unutrašnjem stanju našeg tela. Asocijativne zone zadnjeg dela korteksa ne vrše samo prijem i analizu čulnih informacija, već ih i skladište, isto tako i ove dublje, ka unutra usmerene mreže, sadrže predstavne „mape“ naših telesnih funkcija. Sadržaji svesti odražavaju ne samo konkretne promene u spoljnom svetu, već i misaonu aktivnost, a varijacije u *stanju* svesti nisu osjetljive samo na stvarne telesne događaje, već i na promene u mrežama koje predstavljaju ove funkcije. Virtuelno telo stvara stanje svesti. Važno je zapamtiti da ove strukture ne služe samo za primanje informacija nastalih u spoljnom i unutrašnjem svetu, već i da utiču na te informacije i tako modifikuju njihove izvore.

Mape tela u topografskom smislu nalaze se na nekoliko mesta u mozgu. Jedna od njih je naročito značajna. To je mapa koja se nalazi na tektumu i dorzalnom tegmentumu u gornjem delu moždanog stabla odnosno, neposredno iza ventralne tegmentalne oblasti. Ta oblast mozga prima informacije iz svih čulnih modaliteta i zato je ona jedna od „zona konvergencije“. Važno je i to što se mape mišićno-skeletnog tela nalaze u neposrednoj blizini okolnih projekcija stanja organizma. Dve mape zajedno čine osnovnu reprezen-

taciju cele osobe, spojena unutrašnja i spoljna „virtuelna tela“. Jak Panksep, neurobiolog čija je ideja funkcionalne anatomije emocija vrlo slična ideji Antonija Damazija, zato i naziva ovu oblast mozga SELF („Simple Ego-like Life Form“, Panksepp, 1998).

Pozadinsko „stanje“ svesti, dakle, zaista predstavlja ili znači nešto. Predstavlja „vas“ – najosnovnije otelovljenje vašeg „selfa“, navodi M. Solms, ono predstavlja trenutno stanje vašeg selfa: „Ovo sam ja, ja sam ovo telo, i sada se osećam ovako.“ Pozadinsko stanje svesti je prepuno značenja i osećanja, ono je, u stvari, pravi temelj ličnih značenja i osećanja. Ovaj aspekt svesti stoga ne predstavlja samo vaš self, on vam takođe saopštava i kako ste.

Procenjujuća funkcija našeg svesnog „stanja“ ima korene u jezgrovnim moždanim strukturama koje prate aktivnosti organa, i upravo ova funkcija svesti je zbog toga suštinski biološka. Njena evolutivna vrednost je očigledna i koliko dugo bismo preživeli da nemamo načina da pratimo tanano funkcionisanje unutrašnjeg miljea naših tela, kaže Solms. Funkcija svesti je, znači, da prati stanje ovih homeostatskih sistema i da izveštava da li su zadovoljeni ili nisu. Sve naše vitalne unutrašnje potrebe mogu da budu zadovoljene jedino u spoljnom svetu. Unutrašnje stanje svesti, mora da bude dovedeno u vezu s trenutnim stanjem u svetu oko nas. Primćujemo iz gore navedenog, da nije neophodno da se bude svestan spoljnog okruženja da bi se ono i opazilo ali, to je ipak korisno jer smo u mogućnosti da kažemo stvari kao što su: „Osećam se gladan, pa hoću da pojedem onu stvar tamo ili osećam se uznemiren, jer me je ona tamo stvar ujela...“ Na ovaj način se vrednost prenosi na objekte i objekti nam postaju poznati kao dobri ili loši. Svest je ono što osećamo u vezi s nečim.

U evolutivnom smislu „rađanje svesti“ imalo je čisto introspektivnu ulogu, kao i u primarno biološkom smislu, smatra Solms, verovatno se ubrzo raširilo i naši su se spoljni čulni modaliteti proželi osećanjima – svešću. Na taj način se naše spoljno opažanje transformisalo od seta nesvesnih kanala za obradu informacija do sklopa opažajnih kvaliteta kao što su, svesni vid, zvuci, mirisi, itd. Ovo potvrđuje anatomska činjenica da se izlazne informacije jezgrovnih jedara mozga, prenose veoma široko ka velikom mozgu, kao i sa fiziološkom činjenicom da je takva aktivacija „odozdo nagore“ neophodna pre nego što viši kortikalni procesi mogu da postanu svesni. Damazio je zbog svega goreg navedenog, pretpostavio da svest čini nešto više od same svesnosti o našim unutrašnjim stanjima i da se sastoji od fluktuirajućih uparivanja trenutnog stanja selfa s trenutnim stanjem sveta objekata. Za njega svaka jedinica svesti stvara vezu između selfa i objekta, a te trenutne jedinice svesnog vremena verovatno nastaju iz ritmičkih oscilacija, poput oscilacija od 40 Hz koje su karakteristične za vizuelnu svesnost. Ove oscilacije stvaraju impulsi aktivacije korteksa koji potiču iz dubokih retikularnih jedara talamusa, uparujući tako dve vrste izvora svesti jedan s drugim mnogo puta u sekundi. Isto tako stvaramo i *osećaj o onome što se događa*, koji je poslužio kao naslov Damaziovoj knjizi. Svest se sastoji od osećanja (evaluacija) projektovanih na

ono što se dešava oko nas, odnosno, onoga što je utemeljeno na doživljaju samosvesnosti u pozadini. Damazio ovaj mehanizam uparivanja naziva „jezgrovna svest“.

Damazio, više kognitivne aspekte svesti naziva proširena svest. Ono što Damazio zove jezgrovnom svešću, isto je što drugi teoretičari nazivaju prostom ili primarnom svešću, a proširena svest, slično je onome što se često naziva reflektivnom ili sekundarnom svešću odnosno, „svest o svesti“. Znači da oni ne označavaju samo svesnost o tome šta sada osećate, već i svesnost o tome da to sada osećate. Navedeni aspekt svesti nije ograničen na prosto opažanje, on uključuje i razmišljanje o opažanju. Osim toga, to nije ograničeno samo na sadašnje opažanje, moguće je razmišljati o ostacima prošlih opažanja. Ove funkcije proširene svesti verovatno nisu jedinstvene za ljude, one su sigurno daleko razvijenije kod ljudi nego kod drugih sisara, čak i u poređenju s našim najbližim rođacima među primatima. Proširena svest u najvećoj meri zavisi od korteksa, i to posebno od asocijativnog korteksa. Ona prvobitno zavisi od funkcionalnog udela jezičkih zona leve moždane hemisphere, i iznad svega, od nadstrukture prefrontalnih režnjeva. Ona sačinjava jedinicu za programiranje, regulaciju i verifikaciju aktivnosti, i zato ima sposobnosti da ponovo predstavi jedinice jezgrovne svesti, koje su prvobitno predstavljene opažene i uskladištene u zadnjem delu korteksa i paralimbičkim zonama, objašnjava Solms. To nam omogućava da promišljamo, mislimo i sećamo se našeg svesnog iskustva, umesto da proživljavamo trenutak za trenutkom. Ljudska sposobnost je da budemo svesni svoje svesti, a posebno da preoblikujemo konkretna opažanja u apstraktne koncepte i ona u velikoj meri zavisi od naše jezičke sposobnosti. Upravo jezik nam omogućava da aktiviramo tragove opažanja ne samo jednog određenog objekta, već i cele klase objekata. On nam dozvoljava da svesno razmišljamo o povezanosti između konkretnih stvari, koristeći i apstraktne reči.

Proširena svest, smatra Solms, omogućava i prostiranje svesti kroz vreme. Jer osećanje onoga što se događa uvek je pod uticajem osećanja šta se prethodno dogodilo. Kada jezgrovna svest stvara trenutno stanje svesnosti „ja čitam ovu knjigu“ ono s tim nosi i pamćenje o tome šta ste čitali prethodnog momenta na početku ove rečenice. Upravo je ova sposobnost, koja vam omogućava da date smisao onome što čitate dok to radite, određena aspektom proširene svesti poznatom kao radna memorija. Iskustvo „ja čitam ovu knjigu“ navodi Solms, sadrži i mnoštvo implicitnog znanja, stečenog iz ličnog iskustva i iz iskustva čitanja drugih knjiga. To su proceduralni i semantički aspekti pamćenja, koji obično nisu svesni, međutim moguće je učiniti eksplicitno svesnim određene delove takvog prethodnog iskustva kao, na primer, sećanje na drugu knjigu sa sličnom temom koju ste čitali pre nekoliko godina. Vraćanje takvih sećanja zavisi od aspekta proširene svesti koji neuropsiholozi zovu epizodičko pamćenje odnosno pamćenje prethodnih situacija kada je self bio u odnosu sa objektima. Upravo, ovaj tip pamćenja gubi se pri povredama na hipokampusu, koje izazivaju tip amnezije,

o čemu smo na početku ovog teksta i navodili. Pristup ovom bogatom nizu sećanja omogućava razvoj onoga što Damazio naziva *autobiografski self*. Ovakav način „osećaja selfa“ je nadograđen, ali i znatno proširuje, nestalnu svesnost o „selfu“, koja čini osnovu jezgrovne svesti.

U psihoanalitičkom smislu, smatra Soms, jezgrovni „self“ mogao bi se opisati kao opažaj trenutnog stanja „ida“, dok je prošireni, autobiografski self istovetan s „egom“. Znači autobiografski self uslovljen je prethodnim iskustvom, ali ovo ispoljavanje proširene svesti omogućava i zamišljanje i planiranje budućnosti. Zapravo, ovaj anticipativni aspekt proširene svesti takođe je blisko povezan s funkcijama prefrontalnih režnjeva. Kada je jezgrovna svest poremećena, proširena svest će se izgubiti. To su shvatili neuronaučnici iz proučavanja kome, anestezije i određenih tipova epilepsije. Jezgrovna svest je preduslov proširene svesti, obrnuto ne važi. Moguće je uništiti aspekte proširene svesti bez remećenja jezgrovne svesti. Pod ovakvim okolnostima, navodi Solms, proširena svest će biti „iskrivljena“ na neki način, dok preostali sistemi pokušavaju da se izbore s odsustvom važnih psiholoških procesa. Različiti su načini na koje može doći do ovoga, zato što proširena svest koristi širok dijapazon viših kognitivnih procesa, raspodeljenih na veliki broj moždanih oblasti. Razumevanje da jezgrovna svest ostaje nedirnutu pri ograničenim oštećenjima ovih viših oblasti, potkrepljuje njen status suštinske svesti.

Kako i zašto nastaju stanja koja su samodestruktivna i u čemu je njihova potpora? Kao što smo videli suštinski značaj jezgrovne svesti je posredovanje između unutrašnjih zahteva organizma i spoljašnjeg sveta tamo gde mogu da se ostvare potrebe. Viši evolutivni razvoj doveo je do refleksivne svesti sa novim kvalitetom prirode – jezika. Upravo u tom virtuelno jezičkom formatu, nastaju pretpostavke mogućih izvođenja kako u prirodi tako i o sebi, koje zajedno sa prethodnim vizuelnim informacijama čine okosnicu pretpostavke. Ali, po Frojdu, svesnost nije primarna funkcija uma, već naprotiv baš zadržavanje nagonskih težnji, odnosno inhibicija nagona, koja omogućava virtualnim funkcijama rad, da pretpostavi najbolji mogući ishod. Neuronaučnici, locirali su, da je odgovornost za takvu kočionu funkciju ventromezijalni kvadrant čeonih režnjeva. Njihova istraživanja usmerila su se upravo na gore navedene delove mozga, kod ljudi sa povredama u tom delu mozga. Primećeno je, da takve osobe nisu u stanju da zaustave i kontrolišu svoje nagone u dovoljnoj meri kao što to čine zdrave osobe. U pitanju je jedan specifičan neurofiziološki odnos. Prefrontalni režnjevi stekli su inhibitornu kontrolu nad emocionalnošću i svešću uopšte, čime se stvara osnova za usmereno razmišljanje i pažnju. Biološka svrha opažanja je da navodi aktivnost. To ništa manje ne važi za perceptivnu informaciju dobijenu iznutra, u odnosu na onu dobijenu spolja. Znači, prefrontalni režnjevi čine nadstrukturu iznad mozga kao celine, a ova oblast mozga upravlja našim ponašanjem, osmišljava i stalno nadgleda i menja planove aktivnosti na osnovu informacija dobijenih i iz unutrašnjeg i iz spoljnog sveta.

Pošto je mozak sačinjen od neurona, zajedno s brojnim nervnim ćelijama koje su tu da podrže neurone i da brinu o njihovom opstanku, on ima kapacitet da prenosi informaciju i to radi „otpuštanjem neurotransmitera“. Ovim se terminom označava pojava da svaka ćelija povremeno emituje male količine neurotransmitera ka svojim susednim ćelijama. Sve ćelije u telu apsorbuju i izbacuju molekule. Neuroni to rade na poseban način. Molekuli neurotransmitera izbacuju se sa završetka aksona svakog neurona u mali prostor koji se zove sinapsa. Sadržaj neurotransmitera potom prihvataju receptori drugog neurona na dendritima. To utiče na drugi set neurona tako što povećava ili umanjuje njihove šanse za otpuštanje neurotransmitera. Neuroni su, u neprekidnoj međusobnoj komunikaciji putem neurotransmitera i komunikacija se odvija stalno.

Postoje dva osnovna tipa neurotransmitera. *Ekscitatorni* tip povećava obrazac otpuštanja neurotransmitera, odnosno povećava šanse da će sledeći neuron da otpusti neurotransmiter. On povećava mogućnosti za otpuštanje jer se radi o mnogobrojnim neuronima koji zajedno otpuštaju neurotransmitere. Neuron se ne povezuje samo s jednim neuronom posle sebe, na koji utiče da otpusti neurotransmiter. Svaki neuron je pod uticajem preko mnogobrojnih neurotransmitera koji deluju u višestruko isprepletanim sinapsama drugih neurona. Zato prijem ekscitatornih neurotransmitera povećava šanse da neuron otpusti neurotransmiter. Slično tome, *inhibitorni* neurotransmiter umanjuje mogućnost da neuron otpusti neurotransmiter. Kanalne funkcije, odnosno sadržaji svesti, odvijaju se pre svega preko klasičnih neurotransmitera glutamata, aspartata i GABA. Funkcije stanja takođe deluju uz pomoć ovih istih neurotransmitera, ali i uz pomoć drugih, kao što su serotonin i dopamin. Najpoznatiji aspekti psihofarmakologije bave se ovim poslednje nabrojanim hemijskim supstancama, koje prenose uticaj unutrašnjeg stanja organizma na mozak, što zapravo predstavlja nagone. Znači da ukoliko neka grupa neurotransmitera koji su odgovorni za kočenje, a koja omogućuje izvršnu kontrolu ne funkcioniše, virtualni aparat će dati naloge koji su samodestruktivni.

Najvažnije od svega, pokazuje se da je moguće naći neurološke korelate čak i nekih tradicionalno psihoanalitičkih koncepata i postaviti ih time na čvrste, organske temelje. Sposobnost „ega“ da inhibira instinktivne nagone je sam temelj racionalnog, realnošću ograničenog ponašanja odnosno, na neki način blisko povezana s funkcijama ventromezijalnih frontalnih režnjeva.

Više od bilo koje druge oblasti u mozgu, ventromezijalni kvadrant čeonih režnjeva, ukoliko je oštećen proizvodi stanje uma koji pokazuje nekoliko osobina, a koji podsećaju na ono što je Frojd opisao kao *posebne karakteristike sistema nesvesnog*. Te funkcionalne karakteristike su ovako navedene: *neobaziranje na kontradikcije, primarni process – premeštanje katekse, bezvremenost i zamena spoljne realnosti psihičkom*. Na primer, Francis Gejdz je, dok je radio kao miner, pretrpeo jednostrano oštećenje u ventromezijalnom kvadrantu čeonog režnja i zbog toga je pokazao neke od navedenih karakteri-

stika. Postoji još mnogo slučajeva sa oštećenjima u ovoj oblasti koji pokazuju slične ili iste osobine.

Pretpostavljam da je sličan problem i kod samodestruktivnosti. Moguće je da kada se izraze neke od ovih funkcionalnih karakteristika zaključci o prostoru ili vremenu nisu tačni, ali imaju ispravnu formu, a to ustvari i vodi u logičku grešku. Pored ovih funkcionalnih karakteristika, dodajmo još i preuzete društvene činioce, poput morala, vere i drugih običajnosti, i veoma lako se mogu doneti zaključci koji nisu u skladu sa samoodržanjem.

Bibliografija:

- Damasio, Antonio, "Commentary on Panksepp", *Neuropsychanalysis*, Vol. 1, No. 1 (1999).
- Damasio, Antonio, *The Feeling of What Happens* (London: W. Heinemann, 2000).
- Erić, Ljubomir, *Psihodinamička psihijatrija* (Beograd: Službeni glasnik, 2011).
- Frojd, Sigmund, *Tumačenje snova* [1900], ODSF knj. 6 i 7 (Novi Sad: Matica srpska, 1968).
- Idem*, *Totem i Tabu* [1913], ODSF knj. 4 (Novi Sad: Matica srpska, 1969).
- Idem*, *Uvod u psihoanalizu* [1916–17], ODSF knj. 2 (Novi Sad: Matica srpska, 1984).
- Idem*, *Nova predavanja u psihoanalizi* [1940], ODSF knj. 8 (Novi Sad: Matica srpska, 1969).
- Lurija, A. Romanovič, *Osnove neuropsihologije* (Beograd: Nolit, 1998).
- Krstić, Nadežda, *Uvod u neuropsihologiju*, 2011. <https://www.scribd.com/document/115751509/Uvod-u-Neuropsihologiju>
- Panksepp, Jaak, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions* (New York: Oxford University Press, 1998).
- Rudinesko, Elizabet i Mišel Plon, *Rečnik psihoanalize* (Sremski Karlovci: IK Zorana Stojanovića, 2002).
- Solms, Mark, "A psychoanalytic perspective on confabulation", *Neuropsychanalysis*, Vol. 2 (2000).
- Solms, Mark, i Oliver Turtnbul, *Mozak i unutrašnji svet čoveka* (Beograd: Clio, 2019).

БИОГРАФИЈЕ АУТОРА И АУТОРКИ ПРИЛОГА

Драган Бисенић је дугогодишњи спољнополитички новинар. Дипломирао на Факултету политичких наука у Београду. Усавршавао се на Универзитетима у Келну и Бону (1995–1997), Институту за хуманистичке науке у Бечу (1999), Слободном универзитету Берлин (2000–2002) и Стенфорду (2008). Каријеру је почео 1980-тих у омладинској штампи да би је наставио у дневном листу *Борба*. Објављивао је у бројним листовима у Југославији и Србији. Био је дописник из Берлина и Савета Европе из Стразбура, главни уредник више недељника и магазина. Аутор бројних телевизијских и документарних емисија и више књига: *Od baklje do lomače* (2002), *Mister X – Džordž Kenan u Jugoslaviji 1961–1963* (2011), *Most ka miru – egipatsko-izraelski sporazum u Kemp Dejvidu* (2018), *Mala veličanstvena Srbija – „kralj čaja” Tomas Lijiton u Srbiji 1915* (2018). У припреми је објављивање његове књиге *Храбри ситари свети* – о односима Србије и САД 1890-1990. и књига о нестанку СССР-а. Од 2011. до 2018. био је амбасадор Србије у Египту. Сада је слободни новинар.

Јелена Ђорђевић, редовна професорка на Факултету политичких наука (у пензији). Предавач на Универзитету Доња Горица у Подгорици. Област њеног рада покрива многе теме културологије и студија културе. Објавила је стотинак научних радова и десетак тематских бројева часописа *Култура* као и књиге: *Politički rituali i svetkovine* (2006); *Studije kulture*, зборник (2008 и 2012); *Postkultura* (2009).

Петар Јевремовић, психолог, редовни професор Филозофског факултета у Београду. Објављује књиге и текстове који покривају области психоанализе, филозофије, теологије и књижевности. Објавио је следеће књиге: *Psihoanaliza i ontologija* (1998), *Лакан и психоанализа* (2000), *Telo, fantazam, simbol* (2007), *Психологија у олегалу херменеутике* (2011), *Logos/Polytropos. Ka hermeneutici usmenog govora* (2013), *Biće/Rasutost* (2014), *У ипоипрази за Насијасијевићем* (2016), *Hermeneutički triptih* (2019), *Tragovi reči* (2019).

ORCID: 0000-0003-0518-1894

Душан Маљковић, докторанд филозофије на Филозофском факултету у Београду. У сарадњи с Институтом за филозофију и друштвену теорију координира квир студије. Самостални радник у култури, члан Удружења књижевних преводилаца Србије, објављује прозне, критичке и научне радове. Добитник више међународних награда за активизам у области права ЛГБТ+ заједнице.

Слободан Г. Марковић, редовни професор Факултета политичких наука Универзитета у Београду и Института за европске студије из Београда. Од 2012 је сарадник Центра за југоисточну Европу при Лондонској школи економије и политичких наука (LSEE/LSE), а од 2018. и тинк-тенка исте Школе LSE IDEAS. Објавио је следеће књиге: *British Perceptions of Serbia and the Balkans* (2000); *Чегомиљ Мијатићовић. Викторијанац међу Србима* (2007); *Песимистичка антропологија Зијмунда Фројда* (2014). Уредио је више зборника међу којима и *British-Serbian Relations from the 18th to the 21st Century* (2018) и *Cultural Transfer Europe-Serbia: Methodological Issues and Challenges* (2023). Коуредник је зборника: *Актуелности Фројдове мисли* (са Ж. Требјешанином, 2016), *ЎА и култура II* (са Г. Јовановић, 2018). Координатор је конференција „ЎА и култура“ које се периодично одржавају на Факултету политичких наука.
ORCID: 0000-0003-3784-156X

Новица Милић рођен је у Србији, живи и ради у Београду. Завршио је студије светске књижевности, магистрирао и докторирао на Филолошком факултету у Београду. Од 1984. радио као научни сарадник београдског Института за књижевност и уметност, а од 2001. године прелази као ванредни професор за историју књижевности између XII и XVIII века и савремене књижевне теорије на Катедру за општу књижевност и теорију Филолошког факултета - УБ. Од 2008. ради у звању редовног професора на Факултету за медије и комуникације Универзитета Сингидунум, где предаје науку о комуникацији и историју демократије. Објавио 13 књига и десетине радова у зборницима и периодичи.

Слободан Николић, психолошки саветник и терапеут интегративне психодинамске оријентације. На Војној академији дипломирао Војну психологију код проф. др Петра Костића пионирским радом на тему борбеног стреса у борбеним дејствима на мору. Завршио је трогодишњу едукацију за интегративну психодинамску анализу снова у Центру за дубинску психологију и анализу снова „Карл Густав Јунг“, Београд. Стекао је и диплому на The Delaney & Flowers Dream and Consultation Center (Сан Франциско, САД, 2016), под супервизијом др Гејл Дилејни. Завршио је едукацију из неуропсихологије коју води др Марк Солмс 2016. Оснивач је Центра за дубинско-психолошко истраживање снова ИМАГО. Бави се индивидуалним и групним психолошким саветовањем и терапијом одраслих особа и парова.

Гаљина Огњанов је редовна професорка на Економском факултету Универзитета у Београду. Бави се научним и консултантским радом у областима пословне економије и менаџмента, медија и тржишта рада. Главне области научно-истраживачког рада су историја оглашавања, ставови према оглашавању, етничко оглашавање, медијско тржиште, медијски бизнис, брендирање медија, историја односа с јавношћу и кризне комуникације, маркетинг хране и колективно преговарање. Излагала је радове на бројним националним и међународним конференцијама и објавила је

више десетина радова у реномираним међународним и домаћим часописима, монографијама и тематским зборницима на српском и енглеском језику. Ауторка је 3 а коауторка 2 књиге објављене на српском језику. Један је од оснивача Друштва Србије за односе с јавношћу и Српског удружења за маркетинг и редовни члан Научног друштва економиста Србије.
ORCID: 0000-0002-4102-1567

Милан Попов, директор Института за филозофију и интердисциплинарне студије у Новом Саду. Основне и мастер студије филозофије завршио је на Универзитету у Новом Саду, а специјалистичке студије психоанализе завршио је на Универзитету у Софији. Оснивач је часописа за филозофију и психоанализу *Аирафа* и оснивач академског удружења Филозофски центар за психоанализу чији је и данас председник. Редовни је члан Српског Филозофског друштва, члан Неуропсихоаналитичке асоцијације у Лондону и члан је управног одбора Европске асоцијације интерактивних психотерапеута.

ORCID: 0000-0001-5120-8213

Жарко Требјешанин, психолог, редовни професор је на ФЕФА у Београду и на Факултету примијењених умјетности на Универзитету Доња Горица. До сада је објавио двадесетак књига, педесетак предговора/поговора, као и више од две стотине научних и стручних радова. Најзначајније књиге: *Представа о дејствију у српској култури* (1991); *Шта Фројд заиста није рекао* (1994); *Leksikon psihoanalize* (1996); *Rečnik psihologije* (2000); *Rečnik Jungovih rojtova i simbola* (2008); *Фројдово завештање* (2009); *Психологија личности* (2010), *Невербална комуникација* (2015). Био је председник Савеза психолога Југославије, председник Већа научних области друштвено-хуманистичких наука Универзитета у Београду и члан Савета Универзитета у Београду. Оснивач је и уредник библиотеке „Психологија за радознале“ у Заводу за уџбенике у Београду (од 2001 до 2020). Добитник је награда „Веселин Лучић“, „Борислав Стевановић“, „Живорад - Жижа Васић“, „Витез позива“, „Стојан Новаковић“, „Радоје Домановић“, „Типар“. Радови су му преведени на енглески, руски, француски, немачки, мађарски, украјински, македонски, албански и словеначки језик.

ORCID: 0000-0002-2201-2067

Нагаша Шофранц је доцент за предмет Специјални курс – Шекспир на Катедри за енглески језик, књижевност и културу Филолошког факултета Универзитета у Београду. Магистрирала је и докторирала у области шекспирологије на матичној катедри, под менторством професора др Зорана Пауновића. Учесник је два светска конгреса шекспиролога (Праг 2011. и Лондон-Стратфорд 2016), бијеналних конференција европских шекспиролога (Утрехт 2003, Гдањск 2017, Рим 2019. и Будимпешта 2023), и Британског удружења шекспиролога (Хал 2016, Белфаст 2018. Сари 2020. и Ливерпул 2023), као члан ових удружења.

ORCID: 0000-0001-8721-5108

ЏА И КУЛТУРА III – ЏА AND CULTURE III

Лекџура енџлескоџ џексџа/Proofreading:

Миџана Протић/Miljana Protić

Приџрема за џџамџу/Lay-out:

Досије студио, Београд/Dosije Studio, Belgrade

Шџамџа/Print:

Чигоја штампа, Београд/Cigoja Press, Belgrade

ISBN 978-86-82057-91-8

Тираж/Print run:

150

Слика на џредњим кориџама/Front Cover Photo:

„Девојка се брани од Ероса (1880)“, Вилијам-Адолф Бургеро

“A Young Girl Defending Herself against Eros (1880)”

by William-Adolphe Bouguereau. Source: Wikimedia Commons

Слика на задњим кориџама/Back Cover Photo:

„Лекар и смрт“, из циклуса „Der Todten Tanz/La Danse des Morts

– Плес смрти“, зид гробља у Базелу, XV век, на основу издања из 1843.

“A Physician and Death”, from the cycle “Der Todten Tanz/La Danse des Morts”,
wall of the graveyard in Basel (15th century), based on a printed edition from 1843.

Personal copy of S. G. Markovich.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

159.964.2 Фројд С.(082)

159.964.2(082)

616.8:159.9(082)

159.922.1(082)

ПСИА и култура III / уредници С. [Слободан] Г. Марковић,
Ж.[Жарко] Требјешанин = Psia and Culture III / editors S. [Slobodan]
G. Markovich, Ž. [Žarko] Trebješanin. - Београд : Универзитет,
Факултет политичких наука : Институт за европске студије : Досије
студио ; Belgrade : University, Faculty of Political Science : Institute for
European Studies : Dosije studio, 2023 (Београд : Досије студио). - 189
стр. : илустр. ; 24 cm

Септембра 2019. године у Београду је одржан трећи сусрет Пси
и култура. Поклопио се са стогодишњицом Париске мировне
конференције која је уследила након Првог светског рата, а
назив скупа био је „Ерос и Танатос“---> предговор. - Тираж
150. - Биографије аутора и ауторки прилога: стр. 187-189. - Стр.
7-9: Сусрети Пси и култура III - Ерос и Танатос / С.[Слободан] Г.
Марковић. - Напомене и библиографске референце уз радове. -
Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-82057-91-8 (ИЕС)

а) Фројд, Сигмунд (1856-1939) -- Зборници

б) Психоанализа -- Зборници

в) Неуропсихологија -- Зборници

г) Сексуалност -- Зборници

COBISS.SR-ID 127374089



ISBN 978-86-82057-91-8



9 788682 105791 >