AGRAFA 01

ISSN 2334 - 7805
UDK 159.964

Časopis za filozofiju psihoanalize
Godina 1* 1/2013

TEMA BROJA

Filozofija i psihoanaliza sporta

Željko Kaluđerović • Damir Smiljanić • Ana Vaderna • Milica Jelkić • Aleksandar Dulać • Milan Popov • Srđan Damnjanović

OGLEDI
Irina Deretić • Žana Damnjanović • Stefan Erdoglija

BIBLIO
Obrad Savić

PRIKAZI I NOVOSTI
Vulin Danijel • Kristina Fruža

ISSN 2334-7805
9 772334 780002

FILOZOFSKI CENTAR ZA PSIHOANALIZU

AGRAFA
Časopis za filozofiju psihoanalize
(ISNN 2334-7805, UDK 159.964)

IZDAVAČ
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK
Srđan Damnjanović

ZAMENIK GLAVNOG I ODGOVORNOG UREDNIKA
Milan Popov

UREDNIŠTVO
Damir Smiljanić, Obrad Savić, Miljana Vorkapić-Viček, Ana Vaderna

SEKRETAR
Jelena Mitrović

ČASOPIS IZLAZI DVA PUTA GODIŠNJE

ŠTAMPA
„Atelje Delač“ Sremska Kamenica

TIRAŽ
250 kom

PISMO
Latinično

FORMAT PUBLIKACIJE
16 X 23 cm

JEZIK TEKSTA
Srpski (dodatno – apstrakti prevedeni na engleskom jeziku)

Agrafa (franc. *agrafe*) znači kopča ili spona. Izdavač *Agrafe,* Filozofski centar za psihoanalizu, pored svoje osnovne delatnosti edukacije i promovisanja psihoanalize i filozofije, afirmiše vezu između različitih misaonih tokova: od kritičke teorije, postrukturalizma, postkolonijalizma, feminizma, do neurofilozofije i neuropsihoanalize. Drugi značenjski sloj pokriva grčka reč *agrafa*, što znači *nepisano*. Kontroverza oko Platonovog nepisanog učenja podstakla je hermeneutičku raspravu o pitanju prvenstva između govora i teksta. Druga kontroverza, ona o prvenstvu neizgovorenog, doprinela je nastanku klasične psihoanalitičke ideje o mehanizmu potiskivanja, a treća, koja ide u prilog prvenstva nesvesnog jezika, dovela je do uvažavanja postojanja zajedničkih, odnosno nadsubjektivnih struktura.

Prvi broj *Agrafe* posvećen je sportu, kao jednom od epohalnih fenomena našeg vremena.

Sadržaj

Tema broja
FILOZOFIJA I PSIHOANALIZA SPORTA 3
Željko Kaluđerović, *Etika versus sport* 3
Damir Smiljanić, *Ego bez kontura?* 18
Ana Vaderna, *Psihoanaliza igre* 37
Milica Jelkić, *Sport, agresivnost i destrukcija* 49
Aleksandar Dulać, *Narcizam i sport* 59
Milan Popov, *Igra i neuroodslikavanje* 66
Srđan Damnjanović, *Sport, autentičnost i fantazija* 71

OGLEDI 84
Irina Deretić, *„Duša je kao knjiga". Problem lažnih uživanja u Platonovom Filebu* 84
Žana Damnjanović, *Motivi histerije i ludila u romanu Široko Sargaško more Džin Ris* 96
Stefan Erdoglija, *Stvarnost kao konstrukt ideološke fantazije* 106

BIBLIO 120
Obrad Savić, *Aktualnost Frojdovog Diskursa* 120

PRIKAZI I NOVOSTI 162
Vulin Danijel, *Sport kao deo praktične filozofije (Jovo Radoš, Filozofija sporta)* 162
Kristina Fruža, *Frojdov muzej – povodom Olimpijade* 164

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.063
796.011.5
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Željko Kaluđerović
Filozofski fakultet, Novi Sad

Etika *versus* sport

Apstrakt: Autor u radu razmatra pravila u sportu (konstitutivna i pravila sportskog ponašanja), moralne vrednosti u sportu (pravednost, iskrenost, odgovornost, dobročinstvo) i fer-plej. Konstitutivna pravila su ona pravila koja određuju bivstvo same igre, utvrđuju strukturu određenog sporta, standardizuju način igranja i sankcionišu nedozvoljene aktivnosti u sportu. Sportsko ponašanje predstavlja nepisana moralna pravila koja su bazirana na vrlinama pravednosti i iskrenosti. Moralne vrednosti su preovlađujuće forme razumevanja svrhe ljudskog delanja i načina na koji se ljudski moralni karakter delatno ispoljava. Fer-plej se može definisati kao posvećenost duhu i slovu jednakosti takmičara u odnosu na pravila, a na putu zajedničkog traganja za izvrsnošću. Autor smatra da su pravila, moralne vrednosti i fer-plej u sportu neophodni da bi se neka igra uopšte mogla igrati. Ipak, povremeno se nužnost nekog od pomenutih zahteva, recimo sportskog ponašanja, relativizuje. Naime, stav da takmičar treba da uloži odgovarajući napor kako bi pospešio dobru igru protivnika i time uvećao njegovo i vlastito uživanje u takmičenju ne nailazi više na plebiscitarno odobravanje sportista, kao ni javnosti. Tvrdi se da je dovoljno da se igra u skladu s pravilima pa da se igranje proglasi moralno ispravnim. Autor ovakav pokušaj razdvajanja sporta i morala posmatra kroz prizmu moderne tendencije separiranja različitih oblika praktičke delatnosti od njihovih etičkih pretpostavki.

Ključne reči: Etika, sport, pravila u sportu, moralne vrednosti u sportu, fer-plej, Kami.

Parafrazirajući Avgustina i njegovo razmišljanje o pojmu vremena moglo bi se reći da kada niko ne postavlja pitanje šta sport jeste većina ljudi smatra da zna odgovor. Kada se sport pokuša misaono obuhvatiti odgovor kao da nekako izmiče.[1] Problem nastaje zbog relativno česte, diferencirane i nekritičke upotrebe termina „sport", kao i zbog toga što „samorazumljivost" nekog termina nikada nije dovoljna a njegova poznatost filozofski relevantna, jer ne govori mnogo o njemu samom niti omogućava njegovu spoznatost. Drugačije rečeno, nije dovoljno predmnevati šta sport jeste, odnosno imati predstavu o njemu, već ga je potrebno pojmovno artikulisati. Od brojnih određenja sporta koja daju različite međunarodne organizacije ovde će biti pomenuta tri. Sport je od strane Uneskovog (UNESCO) komiteta određen kao (prev. Ž. K.): „Svaka fizička aktivnost koja ima svojstvo igre i koja obuhvata borbu sa samim sobom ili sa drugima, ili sučeljavanje s prirodnim okruženjem."[2] U nastavku teksta dodaje se da ako ova aktivnost uključuje takmičarski aspekt, onda ona mora uvek biti sprovedena u duhu sportskog ponašanja. Zaključak koji se izvodi je da ne može biti istinskog sporta bez ideje fer-pleja. Savet Evrope (CoE) je utvrdio da sport (prev. Ž. K.): „Označava sve oblike fizičke aktivnosti koje, kroz neobavezno ili organizovano učešće, imaju za cilj izražavanje ili unapređenje fizičke sposobnosti i mentalnog blagostanja, oblikovanje socijalnih odnosa ili postizanje rezultata u takmičenju na svim nivoima."[3] U izveštaju međuagencijske radne grupe Ujedinjeni nacija (UN) Sport za razvoj i mir ("Sport for Development and Peace"), pod sportom se u širem smislu podrazumevaju (prev. Ž. K.): „Svi oblici fizičke aktivnosti koji doprinose fizičkoj sposobnosti, mentalnom blagostanju i socijalnim interakcijama. Oni uključuju igru, rekreaciju, organizovani, neobavezni ili takmičarski sport, kao i autohtone sportove i igre."[4] Ono što se kao prvo

[1] U Zakonu o sportu Republike Srbije ("Službeni glasnik RS", br. 24/2011) piše da je sport delatnost od posebnog značaja za republiku Srbiju, kao i da svako ima pravo da se bavi sportom. U ovom zakonu određuje se šta obuhvataju sportske aktivnosti, šta su sportske delatnosti, pominje se sport za sve (rekreativni sport) i vrhunski sport, tumači se šta je sportska organizacija, ko su sportisti i takmičari, koja su njihova prava i obaveze i štošta drugog, ali se ne daje definicija sporta kao takvog. Zakon o sportu Republike Srbije može se pronaći na Internet adresi: http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_sportu.html.

[2] "Any physical activity which has the character of play and which involves a struggle with oneself or with others, or a confrontation with natural elements." Internet adresa: http://www.answers.com/topic/sport.

[3] "Means all forms of physical activity which, through casual or organised participation, aim at expressing or improving physical fitness and mental well-being, forming social relationships or obtaining results in competition at all levels." Internet adresa: http://www.bris.ac.uk/sport/development/.

[4] "All forms of physical activity that contribute to physical fitness, mental well-being and social interaction. These include play; recreation; organized, casual or competitive sport; and indigenous sports or games." Definicija je preuzeta iz izveštaja "Sport for Development and

pominje u ovim definicijama sporta jeste da je reč o nekakvoj fizičkoj aktivnosti. U dve od tri navedene definicije, zatim, može se pronaći da sport treba da doprinese unapređenju fizičkih sposobnosti, mentalnom blagostanju i oblikovanju sadržajnih socijalnih veza između ljudi. Treće, osobenost sporta koja se manje ili više naglašava u svim definicijama jeste njegova kompetitorska crta. Konačno, sport se dovodi u vezu s igrom ili se smatra fizičkom aktivnošću koja ima svojstvo igre.

Kada je u generalnim crtama utvrđeno štastvo sporta, može se preći na razmatranje pravila u sportu, moralnih vrednosti u sportu i fer-pleja. Odsustvo standardizovanih pravila u sportu omogućava učesnicima da igraju bez ograničavanja, da se saglase oko nekoliko regulativnih mera pre početka igre, ili da kreiraju pravila tokom igre kada se pojavi odgovarajuća potreba. Ovakav „opušten" pristup moguć je samo u nekim igrama koje upražnjavaju deca ili u *ad hoc* situacijama rekreativnih sportskih aktivnosti. No, sve se više čak i u neobaveznim aktivnostima, a naročito u organizovanim i zvaničnim sportskim događajima, zahteva postojanje jasnih pravila koja regulišu samu igru. Pravila se najčešće dele na konstitutivna pravila i pravila sportskog ponašanja. Pravila koja regulišu ponašanje u određenoj igri nazivaju se konstitutivna pravila. Na primer, pravila fudbala koja utvrđuju šta je gol, šta je aut a šta gol-aut, jesu konstitutivna pravila. Ovi propisi razvili su se postepeno iz potrebe da se ujednači takmičenje i da se regulišu aspekti kao što su dužina igre, broj igrača i prihvatljivost učesnika. Pored propisivanja veština specifičnih za određenu igru, strategije i tehnike koji čine fudbal različitim od košarke, a njih različitim od rukometa, konstitutivna pravila određuju koje su radnje igračima dozvoljene tokom same igre.

Konstitutivna pravila, osim toga, ograničavaju akcije igrača. Ova pravila omeđuju ponašanja na ona koja se smatraju prikladnim ili potrebnim da bi se određene radnje u sportu mogle odvijati. Recimo, premda se fudbal smatra „muškom" igrom u kojoj je snažan fizički kontakt među igračima dozvoljen, postoji veoma striktna granica kada takav kontakt prestaje biti prihvatljiv. Udaranje protivničkog fudbalera s leđa ili grubo zaustavljanje u tzv. kaznenom prostoru gotovo se automatski sankcioniše prekršajem ili jedanaestercem za tim nad čijim je igračem prekršaj učinjen. Fudbaler koji je načinio prekršaj dodatno se kažnjava usmenom opomenom, žutim kartonom ili se u nekim slučajevima težih prekršaja kažnjava isključenjem iz igre, pa i zabranom igranja u nekoliko narednih utakmica.

Konstitutivna pravila utvrđuju strukturu određenog sporta, omogućavajući da takmičenje bude fer za sve učesnike. Ova pravila standardizuju način igranja tako da svaki igrač ima jednaku priliku da se istakne. Konstitutivna pravila regulišu različite činioce poput životne dobi,

---

Peace: Towards Achieving the Millennium Development Goals", p. 2, sa Internet adrese: http://www.un.org/themes/sport/reportE.pdf.

težine, nivoa sposobnosti i sazrevanja mladih ljudi u pojedinim nivoima takmičenja. Ona propisuju uzrast, pol, prebivalište i akademske performanse koje se zahtevaju od sportista koji su istovremeno učenici ili studenti.[5]

Druga vrsta pravila, pravila sportskog ponašanja, odnose se na inherentni kvalitet prilikom igranja neke igre. Svojstveni kvalitet prilikom igranja neke igre odnosi se na čast da se slede duh i slovo igre, a ne samo pravila igre. Mnoga od pravila sportskog ponašanja predupređuju ponašanje aktera koji pobedu stavlja iznad svega, zanemarujući pritom dobrobit druge strane i odvijanje takmičenja između ravnopravnih protivnika. Pravila sportskog ponašanja su oblikovana tako da spreče moralno upitno a ponekad i nasilno ponašanje u sportu.[6] Mimo ovog generalnog pristupa i čestog pominjanja sportskog ponašanja od različitih aktera u sportu, ostaje dilema šta zapravo jeste sportsko ponašanje i na koga se ono odnosi. Sportsko ponašanje predstavlja nepisana moralna pravila koja su bazirana na vrlinama pravednosti i iskrenosti. Vrhovni princip sportskog ponašanja, prema nekim autorima,[7] sadržao bi se u nameri da se uvek uveća uživanje u nekoj aktivnosti, i to sopstveno uživanje kao i uživanje protivnika. Po redukovanoj interpretaciji sportskog ponašanja ono je karakteristično samo za rekreativne aktivnosti u sportu, dok se na ozbiljne takmičarske aktivnosti u sportu ono ne može primenjivati. Naime, stav da takmičar treba da uloži odgovarajući napor kako bi pospešio dobru igru protivnika i time uvećao njegovo i vlastito uživanje, ne nailazi više na plebiscitarno odobravanje sportista kao ni javnosti kada je u pitanju takmičarski aspekt sporta. U današnjoj zbiljnosti (pre)naglašava se važnost pobede, prećutkuje se kršenje pravila,[8] iskorišćavanje sportista, a ne preza se ni od kreiranja nepravednih uslova takmičenja. Vladajući stav je da se sport i igra jednostavno definišu pozivanjem na konstitutivna pravila, uz

[5] Konstitutivna pravila najčešće se propisuju i regulišu od oficijelnih sportskih organizacija (u fudbalu su to FIFA, UEFA i nacionalni fudbalski savezi). Prva jedinstvena pravila fudbala npr. uspostavljena su 1863. godine paralelno sa formiranjem Engleskog fudbalskog saveza.

[6] Detaljnije o nasilju danas, posebno u vezi sa sportom videti u: D. Koković, *Društvo, nasilje i sport*, Mediterran publishing, Novi Sad 2010.

[7] Kiting (J. W. Keating). J. W. Keating, "Sportsmanship As a Moral Category", u: *Philosophic Inquiry in Sport*, ed. W. J. Morgan and K. V. Meier, Champagn Ill, 1995, p. 147.

[8] Verovatno najranije zabeleženo kršenje pravila u sportu nalazi se u XXIII knjizi *Ilijade*. Homer daje ekstenzivan prikaz centralnog sportskog događaja - trke kočija, uključujući i prevaru koja se u toku same trke dogodila. Pesnik pripoveda kako su konji Antiloha i Menelaja trčali jedan uz drugog sve dok Antiloh nije uz pomoć lukavstva izbio ispred Menelaja, i kako je potom Menelaj na ceremoniji dodele nagrada sprečio Antiloha da dobije nagradu. Menelaj je uzeo skeptar u ruke i ljutito optužio Antiloha da je osramotio njegovo junaštvo, te da je na prevaru uspeo sa svojim rđavijim konjima da stigne na cilj pre Menelajevih konja, koji su, naravno, bili bolji. Menelaj, potom, presuđuje sam na jedan specifičan način, tako što poziva Antiloha da se zakune pred svima „kako je pravo", da ga nije na prevaru prestigao i osvojio drugo mesto u trci. Antiloh odmah priznaje vlastitu krivicu, pravdajući se mladošću i nudeći adekvatnu kompenzaciju. Ovako eksplicitno izrečeno priznanje omekšalo je Menelaja pa on oprašta Antilohu.

eventualno priznavanje da postoje i određene konvencije koje omogućavaju legitimne taktičke poteze u okviru same igre.

Sva ova pitanja vezana su za delatne oblike moralnosti. U savremenoj filozofiji ovo pitanje transformisalo se u jednu generalnu aksiološku koncepciju tj. teoriju vrednosti, u kojoj je dobilo opšti izraz pitanja o moralnim vrednostima, kao i konkretni izraz u pitanju o moralnim normama. Moralne vrednosti i moralne norme predstavljaju oblike savremenog razumevanja svrhe ljudskog delanja i načina na koji se ostvaruje delotvorni karakter moralnosti. Moralne vrednosti su shvaćene kao posebni oblik vrednosti uopšte, koji se tiče pojedinačnog čoveka u njegovom opštem i posebnom životnom delanju. Čovek uopšte može delati, pa i moralno delati, zato što ga na to pokreću određene želje, interesi, htenja i mišljenja. Ono pokretačko je određena predstava ili sistem predstava koje čine vrednost. Da bi ta vrednost, ili sistem vrednosti, bila ostvarena u neposrednom konkretnom delanju, ona mora dobiti konkretizovani oblik moralnog ideala, odnosno poželjnih moralnih vrednosti, koje je potrebno slediti u moralnom delanju. Opšte društvene moralne vrednosti nastaju uzajamnim sučeljavanjem, posredovanjem i usaglašavanjem vrednosnih stavova različitih ljudi. To usaglašavanje teško da ikada može biti u potpunosti izvedeno, jer različiti ljudi i različite društvene grupe mogu formirati, prihvatati i slediti različite sisteme vrednosti. Ti se sistemi u savremenim društvima u načelu ljudima ne mogu nametati, nego predstavljaju stvar slobodnog izbora i odluke pojedinca ili društvene grupe. Ne postoji univerzalni sistem moralnih vrednosti koji bi važio za sva vremena, sva društva i sve društvene grupe i pojedince. Koren njihovih razlika nalazi se upravo u činjenici da današnji čovek ima pravo na slobodu moralnih uverenja i slobodu savesti. Ipak, opšta tendencija vremena ide u pravcu pokušaja da se i moralne vrednosti na neki način standardizuju i učine opšteprihvatljivim.

Prva moralna vrednost koja se u sportu najčešće pominje je pravednost. Od brojnih tipova pravde[9] ovde će biti pomenuta distributivna, proceduralna, retributivna i kompenzacijska pravda.[10] Distributivna pravda u sportu vezana je

[9] U odgovarajućoj filozofsko-pravnoj literaturi može se pronaći govor o anamnetičkoj, distributivnoj, ekonomskoj, egalitarističkoj, formalnoj, globalnoj, građanskoj, internacionalnoj, intergeneracijskoj, korektivnoj, komutativnoj, kosmopolitskoj, kompenzacijskoj, krivičnoj, proceduralnoj, prostornoj, političkoj, retributivnoj, redistributivnoj, restorativnoj, reparativnoj, svetskoj, supsidijarnoj, supstantivnoj, socijalnoj, tranzicionoj, zakonskoj, ženskoj i drugim pravdama. Detaljnije o pravdi videti u autorovoj knjizi. Ž. Kaluđerović, *Helensko poimanje pravde*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad 2010.

[10] Distributivna pravda omogućava da se dobit raspodeljuje srazmerno nečijim zaslugama, te ona u zavisnosti od veličine zasluga može biti i jednaka i nejednaka. Distributivna pravda je bazirana na principu geometrijske jednakosti i vodi računa o dostojanstvu ljudi i veličini njihovih zasluga za zajednicu. Proceduralna pravda vodi računa da odgovarajuće delatnosti, postupci i sporazumi budu korektno sprovedeni. Retributivna pravda obuhvata pravednost kažnjavanja onih koji su prekršili norme ili zakone. Kompenzacijska pravda obuhvata percipiranu pravednost činjenja dobra osobama koje su pretrpele neku štetu ili zlo u prošlosti.

za koncept jednakih intrinsičnih vrednosti i dostojanstva svakog sportiste. Naravno ovo ne znači da će svi sportisti biti tretirani na potpuno identičan način. U fudbalu, na primer, ne bi bilo ni malo pravedno da deca, žene ili ljudi koji nemaju ili su izgubili neki deo tela igraju utakmicu sa zdravim i fizički spremnim odraslim muškarcima. Kod distributivne pravde, dakle, reč je o ekvivalentnim mogućnostima a ne o identičnom tretmanu. Proceduralna pravda takođe je inherentna u moralnom rezonovanju i donošenju odluka u sportu. Ona podrazumeva da relevantne sportske organizacije imaju pravilnike u kojima se navodi koje aktivnosti su prihvatljive a koje neprihvatljive na terenu odnosno u toku igre. U najopštijem smislu, postoje pravila kojih se timovi i igrači moraju pridržavati da bi uopšte učestvovali u nekoj sportskoj aktivnosti. Ukoliko se ove smernice ili pravila ne poštuju, tada se primenjuju sankcije različitog intenziteta i odgovarajuće kompenzacije, te se može govoriti o primeni retributivne i kompenzacijske pravde.

Iskrenost kao druga moralna vrednost predstavlja uslov ili sposobnost da se bude istinoljubiv i verodostojan u postupanju s drugima uključujući i konkurente na sportskom terenu. Moralna vrednost iskrenosti utemeljena je na pretpostavci da akter sportskog događaja neće svesno lagati ili varati.[11] Iskrenost podrazumeva da kada jednom prihvati pravila igre igrač nužno mora i da ih sledi.[12]

Treća moralna vrednost je odgovornost, koja govori o uračunljivosti nekog sportiste za ono što čini. Mnogi smatraju da je odgovornost najdominantnija moralna vrednost u životu jednog sportiste. Sportisti su veoma ponosni na svoj osećaj odgovornosti prema timu, treneru i samoj igri. Odgovornost sportista podrazumeva da su oni odgovorni ne samo za ono što čine, već i za svoje postupke u odnosu na protivnike, pa i u odnosu na samu igru. Sportisti imaju odgovornost da igraju najbolje što mogu i da dostignu najviši takmičarski nivo. Njihova odgovornost je i da omoguće da njihovi protivnici igraju na najvišem mogućem takmičarskom nivou, da bi zajedno dostigli izvrsnost u igri.

Dobročinstvo je poslednja od moralnih vrednosti koje će biti pomenute u ovom radu. Ona predstavlja stanje nečinjenja štete, sprečavanja nanošenja štete drugome, uklanjanja štete i činjenja dobra drugome. Dobročinstvo je isprepleteno sa sportskim ponašanjem i fer-plejom, s obzirom da ono predstavlja akt davanja drugom iznad i izvan pukog poziva na igru, ono

[11] Varanje je, prema Gertu (B. Gert), namerno kršenje javnog sistema pravila da bi se postigli odgovarajući ciljevi. B. Gert, *Morality: Its Nature and Justification*, New York, 1998, p. 194.

[12] Prema obimnim istraživanjima koja su vršena u SAD iskrenost je na poslednjem mestu među moralnim vrednostima koje su upoređivane. J. M. Beller, S. K. Stoll, "A moral reasoning intervention program for Division I athletes", u: *Academic Athletic Journal*, (spring 1992), p. 43-57; J. M. Beller, S. K. Stoll, "Moral development of high school athletes", u: *Journal of Pediatric Science*, *7* (4), (November 1995), p. 352-363.

drugačije rečeno predstavlja istinski čin zajedničke uljuđenosti. Neki aspekti dobročinstva su iz perspektive današnjih sportista teško prihvatljivi. Sportisti se uglavnom[13] slažu da ne treba činiti zlo drugom takmičaru i da treba sprečiti nanošenje bilo kakve štete oponentu. Nesaglasnost počinje oko treće navedene formulacije, pošto većina sportista ne stoji na stanovištu da je njihov zadatak da se bave uklanjanjem štete. Još manje se sportisti saglašavaju oko zahteva činjenja dobra drugome, smatrajući ga nesaglasnim sa realnošću i modernim konceptom takmičenja.

Fer-plej se može definisati kao posvećenost duhu i slovu jednakosti takmičara u odnosu na pravila, a na putu zajedničkog traganja za izvrsnošću. Zašto nije dovoljno reći da je fer-plej jednostavno pridržavanje pravila igre, kako sugerišu neki savremeni komentatori? Ako bi se fer-plej poistovetio sa usklađenošću sa pravilima, a svako odstupanje od pravila smatralo nemoralnim, previše bi se, po autoru ovog rada, redukovala ideja fer-pleja. Moralno bi se tako izjednačilo sa legalnim a sport bi se najpre definisao kao igra koja se omeđuje pozivanjem na konstitutivna pravila. Ovaj formalizam u razumevanju igre možda omogućava da se razume priroda neke igre, ali njemu nedostaju normativni izvori da bi mogao da se suoči sa brojnim moralnim dilemama koje se pojavljuju u vezi sa sportom. Slično stoji stvar i sa naglašavanjem implicitnih konvencija koje se odnose na neki konkretni sport. U fudbalu postoji neka vrsta prećutnog sporazuma da je taktički faul ili tzv. „pametni" faul na sredini terena konvencionalno dozvoljen kao legitimni potez u opstrukciji napada protivničkog tima. Nevolju i u ovom slučaju predstavlja moralni status same konvencije, kako ona može da evoluira i koji je način njene eventualne promene.

Da bi sport mogao da se odvija u skladu s principima fer-pleja on mora da bude realizovan u skladu sa normama koje su sadržane u samom pojmu sporta. Iako nije lako a ni potrebno povući oštru razliku između sportskog ponašanja i fer-pleja, moguće je reći da fer-plej zahteva da pobeda bude poštena, ali da za uspešno sportsko nadmetanje, iako značajno, nije presudno da takmičar pospešuje dobru igru svojih protivnika, što je važna odlika sportskog ponašanja. U svakom slučaju, fer-plej podrazumeva korektnost i saosećanje prema sebi, drugima, prema zajednici i širem okruženju.

*

Na početku i tokom rada dovođeni su u vezu etika i sport, tj. neki njihovi aspekti, dok će u narednim pasusima oni biti razmatrani u relaciji sa stavovima koje su napisali ili izrekli Alber Kami (Albert Camus) i Tjeri Anri

[13] „Uglavnom" zbog toga što postoje sportisti u tzv. kontakt i visoko profitabilnim sportovima koji smatraju da protivničke igrače treba onesposobiti po svaku cenu da uspešno odigraju meč, uključujući tu, na žalost, i namerno nanošenje povreda najvažnijim igračima u suparničkom taboru. O efektima svojevrsne moralne neosetljivosti sportista piše Krečmar (S. R. Kretchmar). S. R. Kretchmar, *Practical Philosophy of Sport*, Champaign-Urbana, 1995.

(Thierry Henry). U kakav se odnos mogu dovesti reči slavnog francuskog književnika i pisca filozofskih eseja Kamija i izjave bivšeg fudbalera Barselone i francuskog reprezentativca Anrija, pa još posmatrani kroz prizmu etike i sporta? Možda će stvari biti jasnije kada se pomene Kamijev stav koji je on izneo pišući o opšteobrazovnom značaju sporta da je jedini kontekst u kome je istinski naučio šta je etika bio sport.[14] Kami je verovatno bio na tragu, često nedovoljno reflektovanih, stanovišta da sport jača lojalnost, hrabrost, odgovornost, altruizam, timski rad i sposobnost za saradnju sa drugima u postizanju zajedničkog cilja, brizi o izvrsnosti. Jednom rečju, francuski nobelovac je smatrao da sport nudi jedinstvenu priliku za usavršavanje i oplemenjivanje karaktera. Da je Kami mogao biti prisutan 18.11.2009. godine na revanš utakmici baraža za odlazak na Svetsko prvenstvo u fudbalu u Južnoj Africi između reprezentacije Francuske i reprezentacije Republike Irske, izvesno je da bi se u najmanju ruku zamislio nad navedenom izjavom. Šta se desilo na pomenutoj utakmici? Irci su vodili sa 1:0 sve do 13. minuta prvog produžetka i bili bolji partner na utakmici od Francuza. U 103. minutu igre Anri je rukom sprečio da lopta izađe u gol-aut, a potom je loptu prosledio na glavu svom kolegi iz reprezentacije Vilijemu Galasu (William Gallas), koji je dao izjednačujući gol koji je odveo Francusku na Svetsko prvenstvo.[15] Da sve bude još neregularnije po rezultat utakmice i gore po Irce, prilikom ubacivanja lopte iz prekida dva francuska igrača bila su u ofsajdu, tj. u nedozvoljenoj poziciji. Sudija Martin Hanson (Martin Hansson) iz Švedske nije primetio ništa od ovoga i priznao je gol kao potpuno regularan. Šta je potom usledilo? Irci su, naravno, bili ogorčeni, govoreći o jasnoj nameri FIFE da onemogući plasman njihove reprezentacije na Svetsko prvenstvo u fudbalu. Njihov selektor Đovani Trapatoni (Giovanni Trapattoni) bio je posle meča toliko ljut da nije želeo da priča o Anrijevom igranju rukom ali je rekao da je njegovom timu učinjena velika nepravda, da sve što je on tražio jeste fer-plej, a da se to nije dogodilo na pomenutoj utakmici.[16] U izveštajima se navodi i da je Trapatoni rekao: „Idem po školama i učim decu šta je fer-plej i onda se ovo dogodi."[17] Fudbalska federacija Irske tražila je da se odigra novi meč jer je zbog pogrešne odluke

[14] A. Camus, "The Wager of Our Generation", u: *Resistance, Rebellion, and Death*, New York, 1960, p. 242.

[15] Fudbal je prema *Britannica Concise Encyclopedia* (prev. Ž. K.): „Igra u kojoj dva tima od 11 igrača pokušavaju da uguraju loptu u gol protivničke ekipe, koristeći bilo koji deo tela osim ruku. Samo golman, kada se nalazi u šesnaestercu ispred (svog, prim. Ž. K.) gola, može da koristi i ruke." ("Game in which two 11-member teams try to propel a ball into the opposing team's goal, using any part of the body except the hands and arms. Only the goalkeeper, when positioned within the penalty area in front of the goal, may use hands and arms."). Internet adresa: http://www.answers.com/topic/soccer.

[16] Internet adresa: http://sport.blic.rs/Fudbal/121396/Anri-Igrao-sam-rukom-video.

[17] Internet adresa: http://www.mondo.rs/v2/tekst.php?vest=153127.

sudije da prizna neregularan gol „naneta ozbiljna šteta integritetu našeg sporta."

Kako je reagovao glavni akter ove kontroverze Anri? On je nakon utakmice priznao da je igrao rukom, rekavši: „Biću iskren, igrao sam rukom, ali najvažnija stvar je da smo se kvalifikovali na Mondijal. Bila je ruka, ali nisam ja tu da bih sudio utakmicu. Šta se dogodilo? Skilaći je bio u skoku, ja sam bio iza dvojice Iraca. Lopta se odbila od tlo i pogodila me u ruku. Sudija nije ništa svirao. Nastavio sam da igram, šta sam drugo trebao da uradim? Ne negiram, međutim, da sam rukom igrao. Glavno je da smo prošli. Činjenica što je bilo tako teško još samo pojačava dobar osećaj."[18] Na drugim mestima mogu se pronaći slične Anrijeve izjave, poput: „Da budem iskren, igrao sam rukom, ali nisam ja sudija."[19] Selektor Francuske Rejmon Domenek (Raymond Domenech) rekao je da je zadovoljan ishodom i dodao da nije video da je kapiten[20] njegove ekipe igrao rukom. „Kao i mnogi na stadionu, nisam odmah video da je u pitanju igranje rukom. Tek sam u svlačionici shvatio šta se desilo. Anri je sada povređen, teško mu je, ali srećom ima podršku saigrača. Treba raspravljati o sudiji, ne o njemu."[21]

Kako su reagovali zvaničnici najvažnije Međunarodne fudbalske organizacije? Disciplinska komisija FIFA u svom saopštenju navela je da u disciplinskom pravilniku ne postoji član koji bi mogao da se primeni u ovom konkretnom slučaju. Prema njihovoj interpretaciji pravila Anrijev prekršaj mogao je da sankcioniše samo glavni sudija slobodnim udarcem za Irce, uz

[18] Internet adresa: http://sport.blic.rs/Fudbal/121396/Anri-Igrao-sam-rukom-video. Poznatije od Anrijevog je Maradonino (Diego Armando Maradona) igranje rukom u četvrtfinalu 13. Svetskog prvenstva u fudbalu u Meksiku 1986. godine protiv reprezentacije Engleske. Kada je Englezima dao gol na nedozvoljen način Maradona je tvrdio da se u napad njegove Argentine umešala i „božja ruka." Kasnije je izjavljivao da ne vidi ništa sporno u tako postignutom golu, koji je dao „malo glavom, malo rukom", kazavši kako je postupio „pametno i spretno." Internet adrese: http://www.atastars.rs/fudbal/13022-svetsko-prvenstvo-meksiko-1986-maradonina-qboja-rukaq, i: http://www.index.hr/sport/clanak/maradona-bozja-ruka-nije-bilo-varanje-bio-sam-spretan/311475.aspx.

[19] Internet adresa: http://www.mondo.rs/v2/tekst.php?vest=153127.

[20] Kapiten je, podsećanja radi, u fudbalu vođa ekipe i moralni autoritet među igračima. On je najčešće najiskusniji pa i najbolji igrač nekog tima.

[21] Internet adresa: http://www.sportske.net/vest/medjunarodni-fudbal/domenek-ostavite-anrija-na-miru-raspravljajte-o-sudiji-10582.html. Tadašnja francuska ministarka ekonomije Kristin Lagard (Christine Lagarde) pokazala je više senzibiliteta za pravila sporta, moralne vrednosti u sportu i fer-plej od Anrija i francuskog selektora. Ona je rekla da kada je neka utakmica odigrana pod neregularnim okolnostima FIFA treba da naloži ponovno odigravanje meča. Sindikat francuskih nastavnika fizičkog vaspitanja saopštio je da je sramotan način na koji se reprezentacija njihove zemlje plasirala na Svetsko prvenstvo u fudbalu. U saopštenju sindikata navodi se da je ekipa selektora Rejmona Domeneka do plasmana na Svetsko prvenstvo „nesumnjivo došla uz pomoć prevare." Sindikat je kritikovao Domeneka i pojedine francuske fudbalere zbog izjava posle utakmice, u kojima su poslali poruku da je u sportu „najvažnije pobediti." Internet adresa: http://www.smedia.rs/sport/print.php?id=16833&vest=Sindikat-nastavnika-fizickog:-Sramotan-plasman-na-SP.

eventualno kažnjavanje Francuza žutim kartonom. „Disciplinski komitet je zaključio da nema zakonskog osnova za vođenje postupka i izricanje kazne," jer, po članovima ovog komiteta, igranje rukom ne spada u teže prekršaje koji su navedeni u članu 77a Disciplinskog pravilnika FIFA.[22] Druga verzija koja se pojavila u štampi je da pomenuti potez Anrija nije najozbiljniji prekršaj pravila, odnosno da prema pravilima FIFA ukoliko je sudija propustio da kazni neki potez ne postoji dodatna kazna koja bi mogla naknadno da se izrekne.[23]

Šta je Anri, ali i njegovi saigrači i francuski selektor, pokazao ovakvim potezom u toku igre i reakcijom nakon utakmice? Pokazao je najpre da ne uvažava konstitutivna pravila fudbala, odnosno da smatra da on nije dužan da ih poštuje posmatrano iz perspektive konstitutivnih pravila kakva su ona po sebi. Izjavom da on „nije sudija" Anri je potvrdio da pravila, po njemu, nisu imanentna samom fudbalu, već da ih je moguće relativizovati s obzirom da je pobeda cilj koji ima najviši ontološki status. Pokazao je francuski fudbaler, zatim, da pravila sportskog ponašanja ne priznaje tj. da na protivničke igrače i tim gleda kao na prepreku koju treba preskočiti po svaku cenu da bi se realizovao zacrtani cilj. Ideja da treba pospešiti dobru igru suparnika da bi se unapredilo njegovo i sopstveno uživanje u fudbalu verovatno nije bila ni u primislima Anrija. Utilitaristički koncept fudbala zasnovan na logici kapitala i lukrativno-kalkulativnom principu očigledno je prevagnuo u odnosu na viziju „najvažnije sporedne stvari na svetu" kao načina ispoljavanja onog najboljeg u čoveku.

Kada su moralne vrednosti u pitanju Anrijev gest narušio je svaku od pomenutih tipova pravde. Distributivnu pravdu je Francuz „poništio" jer je ideju ekvivalencije, koja se temelji na adekvatnim zaslugama sportista za kolektiv, preokrenuo u *hibrističnu* nameru da negira svaki njen model. Negiranjem jedne od dve ključne karakteristike *dike* Anri je doveo u pitanje i sam pojam pravde. Proceduralna pravda je takođe narušena, jer postoje u najmanju ruku regulatorne „praznine" u pravilniku FIFE kada jedan takav drastičan gest ne može biti sankcionisan po pravilniku Međunarodne fudbalske federacije. Nekažnjavanjem Anrija ozbiljno je narušeno i načelo retributivnosti, dok je izostankom pokušaja činjenja bilo kakvog dobrog dela Ircima zbog nepravde koja im je naneta derogiran i princip kompenzacijske pravde. Naravno da u Anrijevom potezu i naknadnim reakcijama nema nikakve saglasnosti sa moralnom vrednošću iskrenosti. Anri poznaje pravila fudbalske igre ali ih nije želeo poštovati po svaku cenu, svesno pritom odbijajući da na

[22]Internet adresa: http://sport.blic.rs/Fudbal//171419/FIFA-nije-kaznila-Anrija-zbog-igranja-rukom.

[23] Internet adresa: http://www.nadlanu.com/Dynamic/News,intItemID,159590,intCategoryID,471.html. Zvaničnici FIFE saopštili su da bi novi meč mogao da se odigra jedino pod uslovom da se sa tim saglase obe fudbalske federacije, što se nije desilo zbog odbijanja Francuza.

samoj utakmici prizna sudiji da je varao. Ako je Anri i pokazao „odgovornost" prema saigračima i treneru, svakako nije demonstrirao ni minimum odgovornosti prema fudbalskoj igri kao takvoj. Pokazuje se da postojeće pretežno heteronomne zabrane, iako potrebne, nisu dovoljne ukoliko kod samih sportista ne bude razvijana svest da treba da slede opšta humanistička moralna načela i budu odgovorni prema svojim protivnicima. U složenim vremenima snaženja socijalnih i tehničko-tehnoloških efekata nauke, potrebno je etički kodifikovati pitanje odgovornosti sportista, koje zbog njegove adekvatne interiorizacije mora biti integralni deo njihovog obrazovanja i vaspitanja od najranijih dana. Sa stanovišta dobročinstva Anri nije samo zanemario aspekt uklanjanja učinjene štete ili činjenja dobra Ircima, već je potpuno ignorisao i stav da ne treba namerno činiti zlo protivniku i da treba sprečiti činjenje štete drugome.

Pravila fer-pleja apsolutno su ignorisana u Anrijevom potezu, ali i u ćutanju francuske fudbalske federacije na ideju da se utakmica ponovo odigra. Oni su ignorisali jedno od osnovnih stanovišta iz Deklaracije međunarodnog komiteta za fer-plej ("Declaration of the International Fair Play Committee"), da je fer-plej mnogo više do sleđenja pravila igre i da se primarno tiče poštovanja protivnika i čuvanja protivnikovog fizičkog i psihičkog integriteta.[24]

Anri je svojim potezom i kasnijim izjavama bio na tragu čuvene rečenice koja se pripisuje Vinsu Lombardiju (Vince Lombardi) da pobeda nije najvažnija stvar, nego da je ona jedina stvar koja je relevantna.[25] Takmičenje u sportu jeste aktivnost čija namera je da se obezbedi pobeda nad protivnikom, ali ona uvek treba da se realizuje u okviru onoga što je određeno pravilima u sportu, moralnim vrednostima u sportu i fer-plejom. S druge strane, Anri je očigledno smatrao da je varanje u nekoj igri na delu samo onda ako je varalica uhvaćen na licu mesta. Nešto suptilnija varijanta iste teze glasila bi da je zadatak sudije da motri na tok utakmice i da sve dok je igrač spreman da primi kaznu za učinjeni prekršaj, ukoliko ga otkriju, nikakvo nemoralno ponašanje nije na delu.[26] Ovakvo stanovište ne može biti prihvaćeno prevashodno zbog

[24] Internet adresa: http://www.friedenspaedagogik.de/english/topics_of_the_institute_s_work/peace_education_online_teaching_course/basic_course_5/fair_play_definition_principles_rules_and_fair_trade. Konačno, ako se pogledaju prezentovane definicije sporta Anri je narušio onaj aspekt koji se tiče mentalnog blagostanja i zanemario dimenziju oblikovanja društvenih interakcija i odnosa.

[25] Prema Morisu (S. Moriss) smatra se da je Lombardijeva izjava glasila drugačije, odnosno da je on rekao da pobeđivanje nije sve, ali želja da se pobedi jeste. S. Moriss, ed., *The Book of Strange Facts and Useless Information*, New York, 1979. O važnosti pobede u sportu detaljnije videti u: R. L. Sajmon, *FER-PLEJ. ETIKA SPORTA*, Službeni glasnik, Beograd 2006.

[26] Sličnim argumentima Anrija je branio tadašnji klupski saigrač iz Barselone Zlatan Ibrahimović. Internet adresa: http://www.sportske.net/vest/medjunarodni-fudbal/ibrahimovic-anri-je-bio-u-pravu-kad-je-igrao-rukom-15616.html. Nije bez osnova izjava irskog ministra pravde Dermota Aherna (Dermot Ahern) da ako se ne bude ispravila situacija nastala neregularnim golom, potvrdiće se stav da je varanje legitiman metod u postizanju pobede.

toga što varanje donosi nepravednu i nezasluženu prednost jednoj ekipi ili takmičaru u odnosu na drugu ekipu ili takmičara. Varanje koje je primenio Anri nije ni u kakvoj „rastegljivosti" pravila fudbala moralno prihvatljivo. Ako se konkretna fudbalska utakmica posmatra kao zajedničko traganje Francuza i Iraca za izvrsnošću, onda varanje, nepoštovanje pravila igre ili neadekvatno sportsko ponašanje naprosto narušavaju etiku sportskog događaja i samog takmičenja, pa takvi činovi trebaju, ili još bolje moraju, biti sankcionisani.

Neki autori[27] tvrde da je komercijalizacija sporta koja je transformisala elitni sport u proizvod koji se može kupiti i prodati, pokvarila bit sporta. Anrijev gest bi, na tragu ove tvrdnje, bio samo epifenomen opadanja moralnih standarda u celokupnoj zapadnoj civilizaciji. Ako je sve ovo tačno, onda je potrebno uspostaviti moralni okvir koji bi regulisao efekte postuliranja tržišta unutar sporta, a istovremeno očuvao interne vrednosti samog sporta. Minimalistička verzija bi stoga morala da glasi da se podrazumeva da je sportista moralno odgovoran da ostvari pobedu unutar pravila sporta kojim se bavi. Postojanje i funkcionisanje zvaničnih regulatornih tela kao strukturalnog mehanizma mora biti da se sačuva integritet i ravnopravnost same igre, čak i u uslovima surovog profesionalizma kakav danas egzistira u fudbalu.

Ukoliko bi se uspostavila praksa da je nepoštovanje pravila univerzalno prihvatljivo zbog „viših" interesa, recimo potrebe da Francuska kao velika fudbalska nacija nužno učestvuje na Svetskom prvenstvu u fudbalu, onda bi se delegitimisala sama ideja sportskog takmičenja. Čak i da je pobeda najvažniji ili jedini cilj takmičara ona se mora ostvariti boljom igrom od protivnika, odnosno na osnovu postojanja standarda za vrednovanje igre. Poštovanje pravila je način da se prepozna isti moralni status svih onih koji se pridržavaju javnih uslova takmičenja i u čiju primenu veruje svaki takmičar. Poštovanje jednakog moralnog statusa ima vrednost zbog toga što se na interese drugih učesnika u takmičenju gleda sa jednakom važnošću kao na sopstvene interese, što je i pretpostavljeno u samoj ideji pravednog takmičenja. Konačno, da bi Kamijeva teza o sportu kao oblasti ljudske delatnosti koja omogućava harmonično usaglašavanje duše i tela i dalje važila, Anri jednako kao ni drugi sportisti ne bi smeli smetnuti s uma treću formulaciju Kantovog kategoričkog imperativa, koja govori da čovek „ne treba *nikada* da postupa prema samom sebi niti prema svima ostalim umnim bićima samo *kao prema sredstvu*, već uvek *u isto vreme kao prema svrsi samoj po sebi*."[28]

[27] Morgan (W. J. Morgan). W. J. Morgan, *Leftist Theories of Sport*, Urbana, 1994.
[28] I. Kant, *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004, str. 80-81.

Bibliografija

1. Beller, J. M., Stoll, S. K., "A moral reasoning intervention program for Division I athletes", u: *Academic Athletic Journal*, (spring 1992).
2. Beller, J. M., Stoll, S. K., "Moral development of high school athletes", u: *Journal of Pediatric Science*, *7* (4), (November 1995).
3. *Britannica Concise Encyclopedia*. Internet adresa: http://www.answers.com/topic/soccer.
4. Camus, A., "The Wager of Our Generation", u: *Resistance, Rebellion, and Death*, New York, 1960.
5. Gert, B., *Morality: Its Nature and Justification*, New York, 1998.
6. Homer, *Ilijada*, I.r.o. Mat. srp., Novi Sad 1985.
7. Kaluđerović, Ž., *Helensko poimanje pravde*, Izd. knjiž. Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Novi Sad 2010.
8. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004.
9. Keating, J. W., "Sportsmanship As a Moral Category", u: *Philosophic Inquiry in Sport*, ed. W. J. Morgan and K. V. Meier, Champagn Ill, 1995.
10. Koković, D., *Društvo, nasilje i sport*, Medit. publish., Novi Sad 2010.
11. Kretchmar, S. R., *Practical Philosophy of Sport*, Champaign-Urbana, 1995.
12. McFee, G., *Sport, Rules and Values*, London and New York, 2004.
13. McNamee, M. J., Parry, S.J., *Ethics and Sport*, London and New York, 2002.
14. Morgan, W. J., *Leftist Theories of Sport*, Urbana, 1994.
15. Moriss, S., ed., *The Book of Strange Facts and Useless Information*, New York, 1979.
16. Sajmon, R. L., *FER-PLEJ. ETIKA SPORTA*, Službeni glasnik, Beograd 2006.
17. "Sport for Development and Peace: Towards Achieving the Millennium Development Goals". Internet adresa: http://www.un.org/themes/sport/reportE.pdf.
18. Walsh, A., Giulianotti, R., *Ethics, Money and Sport. This sporting Mammon*, London and New York, 2007.
19. Zakon o sportu Republike Srbije ("Službeni glasnik RS", br. 24/2011). Internet adresa: http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_sportu.html.
20. U radu su korišćeni tekstovi i članci sa Internet adresa: http://www.answers.com/topic/sport;

http://www.bris.ac.uk/sport/development/;
http://www.mondo.rs/v2/tekst.php?vest=153127;
http://sport.blic.rs/Fudbal/121396/Anri-Igrao-sam-rukom-video;
http://www.atastars.rs/fudbal/13022-svetsko-prvenstvo-meksiko-1986-

maradonina-qboja-rukaq; http://www.index.hr/sport/clanak/maradona-bozja-ruka-nije-bilo-varanje-bio-sam-spretan/311475.aspx;
http://www.sportske.net/vest/međunarodni-fudbal/domenek-ostavite-anrija-na-miru-raspravljajte-o-sudiji-10582.html;
http://www.smedia.rs/sport/print.php?id=16833&vest=Sindikat-nastavnika-fizickog:-Sramotan-plasman-na-SP;
http://sport.blic.rs/Fudbal//171419/FIFA-nije-kaznila-Anrija-zbog-igranja-rukom;
http://www.nadlanu.com/Dynamic/News,intItemID,159590,intCategoryID,471.html;
http://www.friedenspaedagogik.de/english/topics_of_the_institute_s_work/peace_education_online_teaching_course/basic_course_5/fair_play_definition_principles_rules_and_fair_trade;
http://www.sportske.net/vest/međunarodni-fudbal/ibrahimovic-anri-je-bio-u-pravu-kad-je-igrao-rukom-15616.html.

Željko Kaluđerović
Faculty of Philosophy, Novi Sad

Ethics *versus* Sport

Abstract: In this paper the author considers the rules of sports (constitutive and sportsmanship rules), moral values of sports (justice, honesty, responsibility, beneficence) and fair play. Constitutive rules are the rules which determine the essence of the game itself, determine the structure of a certain sport, standardize the way in which it is played and sanction unallowed sport activities. Sportsmanship represents unwritten moral rules based on virtues of righteousness and honesty. Moral values are predominant forms of understanding of the purpose of human activity and the way in which human moral character is practically manifested. Fair play can be defined as commitment to the spirit and letter of equality of competitors in relation to the rules, and all towards the common search for excellence. The author believes that the rules, moral values and fair play in sport required for any game to become actually possible to play. Nevertheless, occasionally, the necessity of some of the above mentioned preconditions, for example sportsmanship, is being relativized. Namely, the standing point that a competitor needs to make a certain effort in order to encourage his opponent to play well and thus raise the level of both his opponent's and own enjoyment in the competition, does not

meet either the general approval of athletes or of the public. It is generally claimed that it is sufficient to play by the rules in order to proclaim the playing as morally correct. The author looks at such an attempt to separate the sport from morality through the prism of modern tendency to separate different forms of practical activity from their ethical implications.

Keywords: Ethics, Sport, Sport Rules, Sport Moral Values, Fair Play, Camus, Henry

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.01:159.9
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Damir Smiljanić
Filozofski fakultet, Novi Sad

Ego bez kontura? (de-)formiranje sopstva u masovnoj recepciji sporta

Apstrakt: Autor u radu osvetljava aspekte formiranja i deformisanja sopstva prilikom masovne recepcije sporta. Polazeći od postavki rane psihologije masa (Le Bon) i njenog pretumačenja u Frojdovoj psihoanalizi, on razmatra tri različita aspekta „ega bez kontura“: sugestibilnost, gubitak samokontrole i nedostatak empatije. Kao konsekvenca uticaja mase na karakter pojedinca u slučaju navijača predlaže se uvođenje vremenske dimenzije u razmatranje strukture subjektivnosti savremenog čoveka.

Ključne reči: Subjekt, masa, psihologija masa, Le Bon, psihoanaliza, Frojd, sport, sugestibilnost, empatija, vremenska dimenzija

1. Masa kao identitetska matrica modernog subjekta

Kao jedno od obeležja modernog doba uzima se *kriza subjekta*. U tradiciji mišljenja od Dekarta do Kanta „Ja“[1] [*ego*, *Ich*] se smatralo nečim što utemeljuje saznanje, što „mora moći“ pratiti svaki akt mišljenja. Samosvesni subjekt postao je samim temeljom i polazištem te filozofije. Ali posle nemačkog idealizma[2] dolazi do promene u shvatanju subjekta. Kako je to Sigmund Frojd slikovito rekao, čovek (= subjekt) više nije gospodar u svojoj

[1] Ostavimo po strani filozofsko-gramatičku problematiku pisanja zamenice ‚ja‘ velikim slovom. O tome problemu upor. Damir Smiljanić, „Reč ‚Ja‘ između hipostaze i redukcije. Problemi filozofskog govora o sopstvu“, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XXXVII–1, Novi Sad 2012, str. 373–388.

[2] Već je Šeling ukazao na „ponor“ koji se otvara pred subjektom, na „pra-osnov“, štaviše, „ne-osnov“ na kojem se temelji njegova egzistencija. Upor. Fridrih Vilhelm Jozef Šeling, *Filozofska istraživanja o suštini ljudske slobode i o predmetima koji su s tim povezani*, Grafos, Beograd 1985.

kući. Kuću su zaposeli volja, život, nesvesno, „ono drugo“. Subjekt gubi svoje metafizičke privilegije, nije više nešto samorazumljivo, nije više u modi. Subjektivnost se oređnom reflektuje kao riskantan projekt, biti subjekt znači biti *izbačen iz kuće*, *bačen u svet*. Filozofija reaguje na tu promenjenu situaciju nesigurnosti subjekta. Strah i drhtanje, kako to reče Kjerkegor, postaju premise pod kojima se promišlja egzistencijalna avantura ranijeg „domaćina“ kuće. Na tom tlu, koje su pored egzistencijalizma zaposeli Šopenhauerov i Ničeov voluntarizam, svoje mesto će nešto kasnije naći i Frojdova psihoanaliza kao možda najradikalniji modernistički projekat (samo)preispitivanja subjekta, njegovog decentriranja i dekonstruisanja. „Beskućništvo“ sopstva postaje nova šansa za filozofsku i psihološku refleksiju; tim toposom se otvara prostor za nove atraktivne i subverzivne ideje.

Međutim, decentriranje (doslovno: u smislu gubitka centralnog položaja) ne završava u destrukciji. Ne odbacuje se ideja subjekta – naprotiv, ona se reformuliše. Ideja subjekta kao samosvesnog, samouverenog i samodovoljnog „gospodara u kući“ biva potisnuta novom idejom subjekta – kao nečeg neuhvatljivog, neshvatljivog, nečeg što izmiče samom sebi i sopstvenoj kontroli. *Rasejanost* postaje strukturnim obeležjem nove, moderne subjektivnosti. Stresni, užurbani život otuđenih individua u gradskim metropolama postaje medijum za formiranje novih individualnih karaktera i opšte beskarakternosti (u smislu gubitka individualnog profila, „lica“). Društvo nekad kao autonomno zamišljenih subjekata – ideal svakog prosvetiteljskog mislioca – pretvara se u bezličnu, amorfnu masu rasejanih jedinki. Moderno doba se od sada smatra *dobom masa*. Uporedo sa novim formama „podruštvljavanja“ (Georg Zimel), javljaju se i novi teoretski formati promišljanja tendencija modernog vremena – jedan od njih je tzv. *psihologija masa*, njemu komplementaran program je onaj *sociologije masa*. Te teoretske forme su refleks opšte iritacije intelektualaca na kraju XIX i početkom XX veka, spoj pesimizma naočigled trijumfa masovne duše nad duhom pojedinca s jedne i skrivene fasciniranosti dinamikom, pa čak i svojevrsnom logikom obrazovanja masa s druge strane.

Primer prve discipline, ujedno skepse u pogledu uloge koje mase imaju u savremenom društvu, daje francuski lekar i psiholog Gistav Le Bon. Njegovo delo *Psihologija gomilâ* (1895) je ujedno prvi klasik teoretskog razmatranja fenomena mase. Masa je više od pukog zbira pojedinaca, ona je *kvalitativna* kategorija. Ona je zasebno biće koje podleže, kako to Le Bon kaže, „zakonu duševnog jedinstva gomilâ“[3]. Psihološki opis mase pokazuje da se ona sastoji iz mnoštva pojedinaca koji se odlikuju zajedničkim „masovnim“ karakterom („zajednička duša“).[4] U suštini, formira se zaseban psihološki tip: *čovek mase*.[5]

[3] Upor. Gistav L'Bon, *Psihologija gomilâ*, Papirus, Trgokom, Novi Sad 1995, str. 18.

[4] Le Bon anticipira Frojdovo stanovište da je masovna („rasna“) duša determinisana nesvesnim porivima: „Većina naših dnevnih postupaka samo su dejstva skrivenih pokretača, koje i mi ne

Čovek mase je čovek bez lica, njemu nedostaju individualne crte, on se utopio u prosek neizdiferencirane gomile ljudi. Posledice gubitka individualnosti očituju se prema Le Bonu u nedostatku osećaja savesti i odgovornosti, zatim u „zaraženosti" pojedinca interesima mase kao i u sugestibilnosti, dakle, njegovoj podložnosti uticaju mase ili onog ko usmerava ove.[6] Opšte odlike mase su impulzivnost, nazdražljivost, nedostatak logičkog mišljenja i kritičkog rasuđivanja, lakovernost, preteranost i jednostranost osećanja, netolerantnost, autoritarizam, a zanimljivo je da im se ponekad može pripisati i visok stepen moralnosti. Posebno mesto u razmatranju fenomena masa Le Bon posvećuje ulozi koju *vođa* ima u formiranju i održanju masa. Sredstva kojima se vođa služi su neobrazložena tvrdnja, njeno ponavljanje i zaražljivost njegovih reči. Ono što jednoj osobi daje posebnu čar i time je čini uticajnom kod masa jeste ono što Le Bon naziva *prestiž* [*le prestige*]: „Prestiž je u stvari neka vrsta gospodarenja, koje vrši nad našim duhom neka ličnost, neko delo ili ideja. (...) Bogovi, carevi i žene [*sic!*], ne bi mogli nikada vladati bez prestiža."[7] Prestiž se temelji na ličnom ugledu, vojničkoj slavi i religioznom strahu. Može biti stečen (veštački) ili lični, a ovaj poslednji je bio odlika najvećih vođa čovečanstva (Bude, Isusa Hrista, Muhameda, Napoleona i dr.). Napoleonova pojava je tako podjednako fascinantna kao što je fatalna. Le Bonov komentar (ne)dela svog čuvenog zemljaka je ironičan: „Napoleon je očaravao sve koji mu se približavahu. (...) Prestiž ga je njegov preživeo i rastao je i dalje. (...) Gledajući, kako se danas ponovo rađa njegova legenda, vidi se koliko je još moćna ova velika sen. Postupajte s ljudima do mile volje, pokoljite ih na milione, navucite invaziju za invazijom, i sve vam je dopušteno, ako samo imate dovoljan stupanj prestiža i nužnog talenta da ga održite."[8] — Svojim idejama o psihičkom karakteru masa, sugestibilnosti pojedinca, psihičkoj zarazi i prestižu vođe masa Le Bon je pripremio teren na kojem će i psihoanaliza moći razvijati svoje ideje o odnosu pojedinca spram mase.

Daleko otvoreniji u svojim razmatranjima fenomena mase, razotkrivajući u naizgled amorfnoj gomili ljudi opisive strukture, u svom delu *Ornament mase* (1963),[9] u kojem je sabrao eseje napisane između 1920. i 1931. godine, nemački sociolog, filozof kulture i teoretičar filma Zigfrid Krakauer upravo u datosti masa prepoznaje šifru za saznanje duha tog turbulentnog

---

dokučujemo. (...) U kolektivnoj duši poništavaju se intelektualne podobnosti inividua, pa sledstveno i njihova individualnost. Sve što je heterogeno utapa se u homogeno, i besvesne osobine preovlađuju." (Isto, str. 21.).

[5] Tako jedan drugi dijagnostičar moderne kulture, čuveni španski esejista Hose Ortega i Gaset, konstatuje: „Masa je skup osoba, koje se naročito ne ističu ... masa je prosječni čovjek." (José Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, Anali naših dana, Zagreb 1941, str. 38.)

[6] Upor. Gistav L'Bon, *Psihologija gomilâ*, str. 22 i sl.

[7] Isto, str. 98.

[8] Isto, str. 101 i sl.

[9] Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

vremena. Iako nije podlegao fascinaciji masa, dakle zauzimajući kritičku distancu prema njima, Krakauer svojim suptilnim analizama ukazuje na jedan kompleksni fenomen koji zaslužuje dublju pažnju proučavalaca društva. Njegovi eseji već anticipiraju čuvenu *Dijalektiku prosvetiteljstva* kao buduću paradigmu kritike kulture i društva, ali isto tako pripremaju ambivalentni pogled na masovno društvo XX veka kao visoko kompleksan samoreprodukujući sistem koji će pođednako izazvati pažnju kasnijih nastavljača esejističke tradicije u vidu postmodernista na jednom polu i vrlo apstraktnih opisivača društvenih struktura poput pristalica teorije sistema i ostalih funkcionalističkih teorija na drugom polu. Krakaueru se u pogledu esejističkog pristupa složenoj tematici može priključiti i pisac Elijas Kaneti koji je u svojoj voluminoznoj studiji *Masa i moć* (1960)[10] opisao forme stvaranja, održanja i raspadanja ljudskih masa, njihove različite vrste i procese obrazovanja masa u manje ili više nerazvijenim ne-evropskim kulturama, a poseban akcenat je stavio na moć koja se generiše uporedo sa stvaranjem masa. Naposletku valja spomenuti i opis različitih karakternih tipova, tačnije tzv. *drugima usmerenog tipa* [*the other-directed type*] čoveka modernog društva naspram tradicijom usmerenog i iznutra usmerenog tipa, koji nalazimo u studiji Dejvida Rismana *Usamljena gomila* (1950)[11], još jednom klasiku sociologije masa.

Negde između ovih formi teoretisanja, a opet u nekom zasebnom prostoru, Frojdova *psihoanaliza* otkriva fenomen mase kao matricu za proučavanje procesa kojima je zahvaćen *ego* modernih individua. Frojdov prilog ovoj tematici može se naći u spisu iz 1921. godine, *Masovna psihologija i analiza Ja*. On se poziva na Le Bonovu analizu duše masa. U mnogome se slaže sa njegovim opisima i uvidima, posebno onima koji se tiču „duše masa", a zamera mu nedostatak pojma *potiskivanja*, koji je neophodan prilikom objašnjenja uticaja nesvesnog na formiranje sopstva, takođe i neke druge terminološke nejasnoće (na primer nedovoljno razlikovanje pojmova zaraze i sugestivnosti). No glavni prigovor je da se nedovoljno bavi ulogom vođe masa kao hipnotizera. Stoga je glavni akcenat Frojdovih razmatranja na odnosu vođe i mase koji je po njemu važniji od odnosa među individuama u okviru mase. U skladu sa glavnim postavkama svoje psihologije Frojd zastupa tezu da je karakter veze među individuama, a posebno mase prema vođi, *libidinoznog* karaktera. Da bi se te veze bolje razumele, on pokušava da ih rekonstruiše genealoški, dakle da predoči koja je to izvorna situacija u kojoj se formiraju ti odnosi. Ontogenetski to je odnos deteta u okviru (manje) *porodice* prema roditeljima (posebno prema onom istog pola), filogenetski to je odnos članova *prahorde* prema njihovom poglavaru (*praocu*). „Masa nam ... izgleda kao

[10] Elijas Kaneti, *Masa i moć*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2010.

[11] Dejvid Risman, *Usamljena gomila*. Studija o promeni američkog karaktera, Nolit, Beograd 1965 (upor. pojašnjenje njegovih ključnih termina u zasebnoj fusnoti na str. 72).

ponovo oživljena prahorda. Kao što je čovjek virtuelno sadržan u svakom pojedincu, tako se iz bilo koje ljudske gomile iznova može stvoriti prahorda ... Moramo zaključiti da je masovna psihologija najstarija psihologija čovjeka."[12] Mada dodaje i da je individualna psihologija ovde zastupljena, naime u vidu psihologije praoca kao vođe horde. Članovi horde su – uostalom kao i njihovi moderni reprezenti – fiksirani na svog vođu, očekujući da im uzvrati njihovu ljubav, ali on to prema Frojdu ne čini, štaviše, i ne mora činiti. A kako su nastale osećajne veze među individuama i veze individua sa vođom? Tako što ih[13] je praotac sprečio da uživaju u direktnim seksualnim zadovoljstvima koja su bila samo privilegija njega kao vođe horde. Kao posledica te silom prilika nametnute apstinencije javile su se osećajne veze. „On ih je", kaže Frojd, „stjerao u masovnu psihologiju."[14]

Pozivajući se na ovu genealošku hipotezu, Frojd pokušava objasniti fenomene hipnoze i sugestivnosti koji se mogu opažati među pripadnicima masa. Odnos pojedinca prahorde prema praocu počiva na strahu od direktnog kontakta pogledom – ovde se može povući paralela sa Kanetijem, koji smatra da je najdublji ljudski strah *strah od dodira*[15] – , jer „pogled poglavara primitivnim ljudima [je] opasan i nepodnošljiv kao što je kasnije i pogled božanstva smrtnicima"[16]; to je pogled koji kažnjava. Ta situacija se ponavlja onda kada jedna osoba hipnotiše drugu: hipnotizer u hipnotisanoj osobi aktivira arhaički strah od autoriteta koji je nekad uživao vođa prahorde, prema kome se pojedinac ponašao pasivno-mazohistički, negirajući svoju sopstvenu volju. Pošto se prema Frojdu u psihičkom razvoju pojedinca ponavljaju iskustva ljudskog roda (u ontogenezi je takoreći „formatirana" filogeneza),[17] pojedinac u masi razvija sličan odnos prema njenom vođi, pokoravajući se bezuslovno njegovom autoritetu i ne pokušavajući da ga ospori. Na znatno formalniji način Frojd to izražava sledećim terminima: „Praotac je ideal mase koji na mjestu Ja-ideala vlada nad Ja."[18] Stoga hipnozu smatra „masom u dvoje", a sugestiju uverenjem utemeljenom na erotskoj vezi.[19] Bez obzira da li se složili sa ovim „psiho-genealoškim" objašnjenjem fasciniranosti masa aurom vođe (= praoca), Frojdove ideje će biti od koristi prilikom temeljnije analize karakteristika

[12] Sigmund Freud, *Masovna psihologija i analiza Ja*, u: isti, *Budućnost jedne iluzije* i drugi spisi, Naprijed, Zagreb 1986, str. 193–266, citat: str. 246.
[13] Pre svega muške potomke.
[14] Navedeno delo, str. 247.
[15] „Ništa čoveka toliko ne plaši koliko dodir nečega nepoznatog. (...) Jedino se *u masi* čovek može osloboditi straha od dodira. To je jedina situacija u kojoj se ovaj strah preokreće u svoju suprotnost." (Upor. Elijas Kaneti, *Masa i moć*, str. 13 i sl.)
[16] Upor. Sigmund Freud, *Masovna psihologija i analiza Ja*, str. 248 i sl.
[17] „Kao što znamo iz drugih reakcija, pojedinac je u promjenljivoj mjeri sačuvao osobnu sklonost k ponovnom oživljavanju takvih starih situacija." (Isto, str. 250.)
[18] Isto, str. 251.
[19] Upor. isto mesto.

sopstva „čoveka mase“ koja će nešto kasnije uslediti. Njegova psihologija masa i dalje ostaje aktuelna.

2. Sport kao paradigma masovne kulture

Masa ljudi može nastati spontano, ali tada obično poseduje krhku strukturu. Štaviše, radi se o fragilnim oblicima koji se mogu u potpunosti raspasti i preći u puki haos. Kao primer može poslužiti *panika* koju izazove neka elementarna nepogoda, recimo požar[20] u zatvorenoj prostoriji. Pri tome ljudi, zatečeni u toj prostoriji, mogu doslovno obrazovati bujicu koja ruši sve pred sobom – posledice mogu biti kobne za one koji se u opštem metežu ne snađu, pa mogu da budu pregaženi ili silom izgurani iz prostorije. Takva vrsta mase nije od tolike važnosti za psihologe i sociologe. Njih pre interesuju iole strukturirane, organizovane mase, one koje se formiraju iz određenog razloga. Taj razlog obično leži u stvari radi koje se ljudi uopšte masovno udružuju. Ona obično ima karakter *vremenski ograničenog događaja*. Tako su tokom istorije povod za formiranje masa mogle biti razne manifestacije kao što su politički spektakli – doček nekog visokog društvenog autoriteta (kralja, pape, predsednika itd.), javno pogubljenje manje ili više poznatih ličnosti, ceremonije otvaranja ili zatvaranja važnih socijalnih događaja – , nasilna promena vlasti u revolucionarnim vremenima, organizovan beg iz ratnih područja, migracije stanovništva iz ne-političkih (vremenske nepogode) ili političko-ekonomskih razloga (posleratna kolonizacija) itd.

Međutim, postoje i specifični *mediji* koji su doprineli stvaranju ne samo masa, nego i masovne kulture, zbog čega su i nazvani *masovnim medijima*. Jedan od tih medija je početkom XX veka bio *film*. Adresat bioskopskih predstava su bile široke mase, a ne mali broj pripadnika kulturne elite. Velika popularnost koju je stekao novi medijum svakako je iritirala kulturno-obrazovnu elitu koja je u njemu prepoznala konkurenciju za etablirane medije prenosa znanja i kultivisanja ukusa, pa je upravo zbog svog masovnog apela film smatran nižerazrednom umetnošću – ili je unapred negiran njegov umetnički karakter. Na tu vrstu estetske degradacije reagovali su kritički oni mislioci koji su pojavu filma povezali sa opštim tendencijama vremena, a jedna od njih je bila upravo osamostaljenje ljudskih masa kao socijalne forme koja pored svojih pravila formiranja ima i svoj politički stav i svoje estetske preference. Tako pojava masovne kulture postaje izazov i za *estetiku*.

[20] Tu scenu opisuje i Kaneti. Zato on tvrdi: „Masa je i nastala s neočekivanim pogledom na plamen ili uzvikom ‚Vatra!‘“ (Elijas Kaneti, *Masa i moć*, str. 27.) Zbog toga *vatru* smatra jednim od simbola mase. Upor. isto, str. 82–87.

Ovde je dovoljno navesti čuveni esej Valtera Benjamina „Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije“ (1936). U njemu je Benjamin ukazao na promenu paradigme u recepciji umetničkih dela. Kao što masovno proizvođenje umetničkih dela ne čini ta dela manje vrednim, nego naprotiv, šire dostupnim potencijalnim recipijentima (a to je u duhu socijalnog progresa za koji se Benjamin zalaže), isto tako masovna recepcija umetničkih dela ima estetski vredne momente koji se zasebno mogu istraživati. Takođe i film kao medijum, koji se masovno recipira, ima svoja specifična umetnička obeležja.[21] Glavne intencije masa kao zasebnog kulturnog subjekta jesu prevazilaženje singularnosti prikaza umetničkog dela vezanog za samo jedno mesto i vreme putem tehnika reprodukcije i dovođenje stvari i njihovih detalja u neposrednu blizinu, iz koje se mogu najbolje sagledati. Taj proces dekontekstualizacije umetničkih tvorevina Benjamin naziva „razaranje aure“; njime „kultna vrednost“ dela biva zamenjena njegovom „izložbenom vrednošću“. Benjaminova smela dijagnoza glasi: „Masa je matrica iz koje danas izlazi preporođen celokupni tradicionalni odnos prema umetničkim delima.“[22] Svoja nekonvencionalna zapažanja o mediju, kojim se upravo preispituju estetičke konvencije koje su dotad usmeravale recepciju umetničkih dela, Benjamin stavlja u kontekst kritike nadolazeće fašističke ideologije, pa tako svoj esej završava nadom da će na „estetizaciju politike“, koju forsira fašizam, komunizam odgovoriti pravom merom: „politizacijom umetnosti“.[23]

Pored filma se kao jedan od glavnih pokretača prilikom obrazovanja masa u prošlom veku pokazao *sport*. Neke od najvećih masovnih manifestacija održane su kao sportske priredbe. Dovoljno je prisetiti se organizacije i prezentacije Olimpijskih igara kao glavnih medijskih događaja, kako bi se sagledala megalomanska dimenzija savremene popularne kulture. A kada je već reč o kulturi, svakako treba imati u vidu da je i sam sport preuzeo funkciju kultivisanja tela – sport je deo onoga što bismo mogli nazvati *kulturom tela*. Da je u zdravom telu zdrav duh postala je od antičkih vremena parola „ideologije tela“. Sportu se pridaje *terapeutski* značaj[24] – tako je već na prostoru Platonove akademije gimnastika bila nužni deo obuke budućih filozofa, a bavljenje filozofijom neka vrsta mentalnog sporta. Ko je hteo da bude u platonovskom smislu kompletno izgrađena ličnost morao je biti podjednako dobar gimnastičar kao i geometar. Međutim, antička kultura sporta ima i jednu mračnu stranu.

[21] Zanimljivo je da Benjamin povlači paralelu između filma i psihoanalize, oka kamere i pogleda psihoterapeuta: „O političko[greška: optičko, D. S.]-nesvesnom saznajemo prvi put zahvaljujući njoj [kameri, D. S.], kao što zahvaljujući psihoanalizi saznajemo o nagonsko-nesvesnom.“ (Valter Benjamin, „Umetničko delo u veku svoje tehničke reprodukcije“, u: isti, *Eseji*, Nolit, Beograd 1974, str. 114–149, citat: str. 141.)

[22] Isto delo, str. 145.

[23] Upor. isto, str. 149.

[24] Naravno, ne sme se izgubiti iz vida da je ova vrsta vežbi trebala takođe da sprema pripadnike muške populacije za buduće ratove.

Posebno za vreme ekspanzije Rimskog carstva zaživela je jedna vrsta igara koja se ne pamti po dobru, štaviše, koja baca mrlju na antičku predstavu o sportu kao ideologiji zdravog tela. Naime, od vremena rimskih imperatora u *arenama* se pred histeričnim masama počeo izvoditi najkrvaviji sport, krvaviji i od današnjeg kik-boksa i *„ultimate fight"*-a – *gladijatorske igre*. Ideja igre je ovde imala sasvim drugi smisao – ovde nije bilo važno učestvovati, nego *preživeti*. Na krvavim borilištima rimskih arena je po prvi put promovisana ideja „društva spektakla", sprega moći i manipulacije masama putem „hleba i igara". Savremena masovna recepcija sporta svoje ne baš slavno izvorište ima u borbama na život i smrt u antičkim arenama. Moglo bi se – svakako provokativno – reći da savremeni sport počiva na *sublimaciji modela gladijatorske igre*. Moderni sport nastaje kao kompenzacija ljudskog rušilačkog nagona – pitanje je da li se njime čovek može izlečiti od nasilja ili sada na jedan finiji, „kulturniji" način može da odreaguje svoje još uvek latentno prisutne agresivne potencijale. Ovo pitanje je svakako podjednako važno i interesantno kako za filozofiju, tako i za psihoanalizu sporta.

No ovde ćemo se baviti jednim drugim aspektom podjednako važnim za kritičko promišljanje funkcije sporta u savremenom društvu. To je pitanje na koji način se formira (možda čak i deformira) sopstvo onih koji recipiraju sportske događaje, posebno ako to čine zajedno sa drugima. Na koji način se ponaša neko ko uživo prisustvuje nekoj utakmci ili je prati putem televizijskih ekrana, radija ili drugih medija? Kako reaguje na tok utakmice navijač, a kako neutralni posmatrač? Šta je razlika u njihovoj percepciji, time i recepciji sporta? Da li se obeležja masovne recepcije sporta (dakle, njegove recepcije od strane masa) mogu prepoznati i u uslovima singularne recepcije, kada je recepcija ograničena na samo jednog gledaoca ili navijača? Koji karakter imaju emocionalne reakcije recipijenata sporta? Kako se opažaju i vrednuju postupci protivničke ekipe? Kakav stav prema njima zauzima navijač, kakav onaj ko je neutralan ili ko se ne interesuje za sport? Ova pitanja su i iz tog razloga zanimljiva pošto se obično smatra da prilikom posmatranja sportskih takmičenja razlike u kvalitetu opažanja donosi jačina interesa, štaviše, stepen pristrasnosti onih koji prisustvuju sportskim takmičenjima. Što je interes veći da ona ekipa za koju navijam pobedi odn. što više sam uveren u to da je ta ekipa bolja od protivničke i time svaki potez moje ekipe odobravam, čak ako se pri tom krše neka pravila (recimo pregrub faul ili slično), a većinu ili čak sve radnje protivnika ignorišem ili čak osuđujem (svaki lakši kontakt protivnika se onda može vrednovati kao prekršaj), utoliko će moje zauzimanje pozitivnog stava prema sopstvenoj ekipi biti izraženije kao što će, suprotno, stav prema protivničkom timu biti manje ili više netolerantan. A sve ove efekte multiplikuje masovna recepcija sporta. Dublje filozofsko pitanje koje se na kraju može postaviti jeste da li zauzimanje za jednu stranu u vidu navijanja formira određen profil ličnosti koji se odlikuje asocijalnim i destruktivnim

crtama i time predstavlja opasnost za kolektivni život – ili, naprotiv, masovna recepcija sporta treba upravo da posluži kanalisanju agresivnih poriva putem njihove „abreakcije“ u vidu socijalno definisanih tipova aktivnosti kao što je navijačko ponašanje koje se barem do izvesne mere može tolerisati čak i onda kada sâmo krši ili ugrožava pravila „kulturnog“ ponašanja.

3. Aspekti (de)formiranja sopstva tokom recepcije sporta

Kako bih uneo red u razmatranje maločas postavljenih pitanja, predlažem da se ta pitanja razmatraju iz perspektive različitih mogućnosti apsorbovanja individualnosti od strane mase. Problem formiranja ili čak deformisanja sopstva za vreme posmatranja nekog sportskog događaja hoću da egzemplifikujem na sledećim aspektima: (1) *sugestibilnost*, (2) *gubitak samokontrole*, (3) *nedostatak empatije*. Prvi aspekat su naglasili već Le Bon i Frojd i to je jedan od glavnih toposa kritičkog promišljanja uticaja mase na *ego* pojedinca i njegovu formu. Subjekt je naprosto „inficiran“ od načina mišljenja ili – češće – izostanka misaonih procesa koji mu nameće masa, on prihvata da misli (ili da uopšte ne misli) pošto to tako čine i drugi pojedinci koje je asimilovala masa. Drugi aspekat se tiče nemoći subjekta da se „imunizira“ od uticaja mase, da se zaštiti mišljenjem od nje (ili što je isto: da zaštiti mišljenje od stereotipa koje nameće gomila). „Ja“ postaje bezlično, ono gubi svoje konture. Treći aspekat ukazuje na deformaciju jednog od glavnih načina kako jedan pojedinac na elementarnom nivou shvata duševni život drugog pojedinca ili pripadnika neke grupe ljudi: „uživljavanje“ ili „uosećavanje“ zakazuje pod sugestijom masa. Tačnije: ono ne zakazuje u potpunosti, jer veza navijača sa duševnim stanjem sportiste za kojeg navija, sa njegovim zadovoljstvom ili njegovim bolom, nije prekinuta – empatija ovde još uvek funkcioniše. Ali raskinute su simpatetičke veze sa „drugom stranom“, sa protivnicima – bio on pobednik ili poraženi, protivnik ne uživa ni trunku simpatije. To su ukratko tri aspekta kojima se ovde želim baviti – sad ću ih razmotriti nešto opširnije.

(1) Sugestibilnost znači u većoj ili manjoj meri izraženu sposobnost subjekta da pod uticajem nekog stranog „medija“ promeni svoj način mišljenja i od sada misli onako kako to drugi želi. Kao tipična situacija se može navesti *hipnotisanje* jedne osobe od strane neke druge (hipnotizera). Tako to čine i klasici psihologije masa, Le Bon i Frojd. Ali ko ovde hipnotiše koga? Kod Frojda u centru stoji vođa koji ima hipnotički uticaj na pojedince koji tvore masu. U skladu sa osnovnom pretpostavkom svoje psihoanalize, tražeći „prascenu“, koja ilustruje odnose unutar primordijalne ljudske zajednice, on u figuri vođe prepoznaje praoca koji je vladao određenom prahordom kao iskonskim oblikom organizacije ljudskog društva. „Ljudske mase iznova nam pokazuju poznatu sliku nadmoćnog pojedinca usred mnoštva jednakih drugova,

sliku koju sadrži i naša predodžba prahorde.“[25] Praotac kao vođa klana zauzima poziciju hipnotizera koji svojim pogledom nameće autoritet članovima svoje porodice, a ovi to uzvraćaju poniznim ponašanjem time što čine ono što im praotac naredi. Međutim, problem se sastoji u tome što se mase koje analizira Frojd (primeri: vojska ili crkva) razlikuju od mase koja nas ovde zanima – mase koja nastaje prilikom recepcije sportskih događaja. Šta ovde odgovara figuri vođe odn. praoca? Da bismo to pitanje odgovorili, moramo u strukturalnom pogledu odrediti ovakvu vrstu mase. Naime, ukoliko izostavimo slučaj organizovanih masa kao što su navijačke grupe koje imaju svoju hijerarhijsku strukturu (recimo jedan ili više vođa grupe), mase koje se formiraju na stadionima ili grupe pred televizijskim ekranima ili radio-aparatima ne pokazuju vertikalnu strukturu. Ovde nema vođe prema kome bi bio uperen pogled poslušnih podanika. Ali šta onda supstituiše svemoćnog vođu? Ko ovde hipnotiše masu? Predmet obožavanja u slučaju sporta čine sami sportisti, oni koji se bave sportom, oni koje gleda masa. Oni su objekt pažnje, ali i nada, strepnji i strahova navijačke mase. Ono što je Frojd pretpostavio u slučaju „ne-sportske“ mase, naime, da su odnosi između vođe i ostalih članova zajednice regulisani libidinoznim vezama, može se u svakom slučaju potvrditi i za masu navijača: oni vole svoje idole (mada je pitanje da li su i seksualno aficirani od njih). No nije isključiti da se tu radi o *autoerotskom* odnosu: ljubav prema drugom nije ništa do samozaljubljenost, ja se uživljavam u drugoga, kako bih se identifikovao s njime, a zatim se direktno zadovoljavao pobedom mog „dvojnika“ ili pak žalio zbog njegovog poraza, kao da sam ja na terenu. Drugim rečima: preko transponovanja sopstvenog *ega* u drugu ličnost hranim sopstvene narcisoidne porive. Naravno, identifikacija i satisfakcija (ili obratno: frustracija) mogu biti pojačani, ukoliko igru svog ljubimca pratim uz prisustvo drugih navijača. Ostaje pitanje da li se zadovoljnim (ili nezadovoljnim) smatram samo zbog pobede (ili poraza) svog *alter ega* ili pak zato što su pored mene i mnogi drugi u mom neposrednom okruženju (ne)zadovoljni učinkom voljenog sportiste. Masovna recepcija svakako pojačava latentni narcizam gledaoca-navijača.

Ako se čovek u masi nalazi pod hipnotičkim uticajem vođe, kako to tumači Frojd, šta onda tome korespondira u slučaju sportskog gledaoca? Kao što je već rečeno, mora da je sportista kao objekt požude[26] ono što fiksira moju pažnju kao gledaoca odn. navijača. A to važi i za celu gomilu navijača koji navijaju za istog učesnika sportske igre. No diskutabilno je da li i u ljubimcu, u kojega projektujem svoje „Ja“, treba po modelu Frojdove psihoanalize

[25] Sigmund Freud, *Masovna psihologija i analiza Ja*, na navedenom mestu, str. 245.

[26] „Objekt požude“ u smislu maločas pretpostavljene satisfakcije sopstvenih narcisoidnih poriva, dakle kao nešto ili bolje reći: neko ko *umesto mene* zadovoljava moje prohteve za pobedom itd. Ili što je isto: ja se *preko drugog* zadovoljavam, uživajući u njegovom trijumfu, njegovim atraktivnim potezima, njegovim igračkim „idejama“, njegovom ponašanju itd.

prepoznati oca ili čak praoca kao autoritet, i ako je to tako, na koji način se formira ta vrsta „Ja-ideala“. Svakako da neko od roditelja (pretpostavimo da je to baš otac) postaje prva osoba na koju će se ugledati dete – ali ipak bih pre tvrdio da ja projiciram *sebe* u drugog (sportistu), nego da mi on služi kao ideal prema kojem bi težilo moje „Ja“. Mogli bi čak reći da je *alter ego* sportiste, onog za koga navijam, moje *idealizovano Ja*. Dakle, umesto *Ja-ideala* moglo bi biti reči o *idealizovanom Ja* koje se formira prilikom recepcije nekog sporta. A da se odista radi o hipnotičkom stanju, u koje tone „Ja“ mene kao navijača, potvrđuje sam čin percepcije. Moj pogled je fiksiran na radnje moga ljubimca do te mere da često previđam radnje njegovog suparnika – naprosto se uživljavam u svaki pokret svog *alter ega*, sjedinjujem se s njime.[27] Zato svaki njegov uspešni pokret odnosno potez doživljavam kao sopstveni i neizmerno se radujem zbog njega isto kao što se prekomerno „nerviram“, ako mom „dvojniku“ nešto ne uspe, ako napravi grešku itd.[28]

Međutim, u svemu ovome se ne sme prevideti značaj koji sama igra ili, još preciznije, objekat, kojim se sportisti igraju, ima za fiksiranje pažnje recipijenata, bili oni sami ili u nekoj gomili navijača. Taj objekat ima funkciju *instrumenta* hipnoze kao što to recimo u praksi psihoanalitičara može biti neki sjajni predmet ili monotoni šum koji valja slušati (dva primera koje daje Frojd[29]). U sportskoj igri to je obično *lopta*, barem kod većine popularnih sportova kao što su fudbal, tenis, košarka, rukomet itd. Navijač se naprosto udubljuje u igru intenzivno prateći kretanje, let lopte, jer ukoliko to ne bi činio naprosto bi „ispao“ iz igre. U tzv. *novoj fenomenologiji*, pravcu u okviru savremene teorije opažanja i teorije saznanja, taj proces fiksiranja pogleda subjekta (materijalnim) objektima označen je kao *fascinacija*. Prema Hermanu Šmicu, osnivaču tog filozofskog pravca, fascinacija je vid *utelovljenja* [nem. *Einleibung*], procesa prilikom kojeg posmatrač pukom percepcijom postaje deo jedne veće celine koju pored njega čini posmatrani objekt.[30] Dva tenisera koji razmenjuju udarce utelovljuju se, ali isto tako i onaj ko prati njihovu igru. Putem utelovljenja, formiranja perceptivnog kompleksa koji može uključivati i telesne pokrete samog navijača (time što npr. „u vazduhu“ podražava udarce svojih miljenika), sam navijač se uživljava u utakmicu, naprosto je oseti na

[27] Moglo bi se reći da ga *imitiram*. Ovu tezu bi trebalo dalje obrazlagati, uzimajući u obzir one filozofske i sociološke teorije koje zastupaju značaj podražavanja za socijalni život pojedinac (jedan od predstavnika takvog pristupa je francuski kriminolog i sociolog Gabrijel Tard – upor. Gabriel Tarde, *Le lois de l'imitation*: Étude sociologique, Alcan, Paris 1911).

[28] Ove efekte pojačava *ekspresivno-emotivni* aspekt ponašanja voljenog sportiste: njegove emocije i izraz tih emocija imaju intenzivirajuće dejstvo na moju reakciju. Ukoliko je on gnevan (recimo na sebe ili odluku sudije), ja ću biti još gnevniji, ukoliko se raduje, ja ću se utoliko više radovati radi njegovog uspešnog poteza itd.

[29] Upor. Sigmund Freud, *Masovna psihologija i analiza Ja*, str. 249.

[30] Upor. na primer Hermann Schmitz, *Leib und Gefühl*. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Junfermann, Paderborn 1992, str. 175–199.

sopstvenom telu. A tek ako se na taj način uživi u igru, može doslovno ući u telo sportiste, biti jedno s njime. Ukratko rečeno: *nema identifikacije bez fascinacije*. U tome leži sugestivnost sporta kao masovnog fenomena.

(2) Jedan od glavnih prigovora sportu kao masovnom fenomenu glasi da prilikom njegove recepcije, posebno ako se ona dešava u grupi od više ljudi, pojedinac postaje osetljiv na impulse koji dolaze iz te grupe i tako može podleći atmosferi koju ona stvara, dakle, da u masi gubi sposobnost kritičkog promišljanja. U takvim uslovima suspenzije kritičkog stava raste verovatnoća da će dotični subjekt biti sklon netoleranciji i nasilničkom ponašanju, stanje koje nažalost često potvrđuju ispadi tzv. *huligana* za vreme, a često i pre odn. posle utakmice. Ove negativne efekte može dodatno pojačati i ponašanje samih sportista, npr. ako se sukobe na terenu i sl. Sve to se može čak i ispolitizovati i na taj način poprimiti još ozbiljnije razmere (sveži su nam utisci iz Kruševca, gde je po završetku utakmice mladih fudbalskih selekcija Srbije i Engleske (16.X.2012.) došlo do tuče fudbalera kao i vređanja tamnoputih engleskih igrača na rasnoj osnovi od strane domaćih „navijača" koji su bili isprovocirani neprimerenim gestom jednog od gostujućih igrača). Ono što se postavlja kao zadatak za filozofiju sporta jeste da se promisle konsekvence potpadanja subjekta pod uticaj uzavrele atmosfere incidenata, naime, konsekvence za profil sopstvenog Ja. Da li i kako neko pod uticajem mase može izgubiti kontrolu nad sobom?[31]

Ovaj problem se mora videti u uskoj vezi sa onim što je u psihologiji masa opisano kao (psihička) *infekcija*. „Masa je impulzivna, prevrtljiva i razdražljiva."[32] Stoga je sklona afektivnim stanjima – kako da zapadne u njih, tako i da ih sama proizvede. Le Bon osećanja kojima je sklona masa opisuje kao preterana i jednostrana. A što se tiče „zaraze" on kaže: „Zaraza je pojava, koju je lako konstatovati, ali ne i objasniti, i koju valja pridružiti hipnotičkim pojavama ... U gomili su sva osećanja i svi postupci zarazni, i to zarazni do tog stepena, da individua vrlo lako žrtvuje svoj interes, interesu opštosti. To je osobina veoma suprotna prirodi čovekovoj, i za koju on nije mnogo podoban, sem kad je u gomili."[33] Ovde se ne radi samo o metaforičkoj upotrebi reči ‚zaraza'. Pojedinac biva uvučen u vrtlog emocija i euforičnog raspoloženja, tako da naprosto *zaboravi sebe*, nema vremena za promišljanje svojih

[31] Ako bismo iz perspektive Frojdove teorije ličnosti hteli da interpretiramo taj problem, onda bi mogli reći da se on sastoji u potiskivanju „Nad-Ja" kao kontrolne instance od strane „masovnog Ja" (= „Ja mase") koje nastaje sublimacijom individualnog Ja u kolektivno Ja mase. Pošto instanca zadužena za sankciju sopstvenog ponašanja otpada, Ja se u potpunosti stavlja u službu agresivnog, ekspanzivnog „masovnog Ja" koje se opire protiv svih vrsta socijalnih konvencija, na polju sporta posebno onih koje se tiču fer-pleja i respekta protivnika. Upor. o „troslojnoj" strukturi ličnosti Sigmund Freud, *Ja i Ono*, u: isti, *Budućnost jedne iluzije* i drugi spisi, Naprijed, Zagreb 1986, str. 267–312.

[32] Sigmund Freud, *Masovna psihologija i analiza Ja*, str. 202.

[33] Gistav L'Bon, *Psihologija gomilâ*, str. 22.

postupaka. No u kojoj meri će masa (time i pojedinac u njoj) emocionalno reagovati i koje vrste će biti raspoloženja, da li pozitivna ili negativno-destruktivna, zavisi i od objekta kojem je masa okrenuta. Kada je reč o dešavanjima na sportskim terenima, onda je jasno da će trijumf sportiste ili ekipe za kojeg odn. za koju se navija za posledicu imati erupciju pozitivnih osećanja, neizmernu sreću i radost, a poraz sasvim suprotna raspoloženja – u zavisnosti kako se doživljava poraz, to može biti tuga i razočarenje, osećanja koja ne moraju imati negativne posledice, ali isto tako gnev i razdražljivost, ako se frustracija ne može racionalno obraditi. Nekada sitnice umeju da budu razlog nagle reakcije – neka sudijska odluka, koja se smatra nepravednom, grublji prekršaj ili nepromišljen gest rivala, ali ne tako retko i provokativno ponašanje protivničkih navijača, dakle, *druge mase*. Oduševljenje ili razočarenje se trenutno „ispražnjava", kritičko mišljenje je „blokirano".

Međutim, postoji jedan dublji razlog zašto pojedinac u uslovima stvaranja masovnih histerija gubi kontrolu nad svojim sopstvom – u trenutku kada se predaje masovnoj euforiji, on se oslobađa *socijalnog pritiska*, pod kojim se nalazi u svakodnevnom životu, pritiska da se uloga koju igra u društvu „odradi" onako kako treba, bez odstupanja od ustaljenih normi i formi ponašanja. Taj pritisak ume da bude teret, pod kojim neretko pojedinci kapituliraju, a posledice te kapitulacije mogu biti daleko ozbiljnije od ekscesa u masi – autodestruktivnost ili devijantno ponašanje prema okolini. Čini se da je individuama u uslovima koje nameće društveni mehanizam „dobrog funkcionisanja" neophodan prostor za „abreakciju", za „pražnjenje" viška „energije" nastalog u stresnim situacijama svakodnevnog života. Upravo sport može onda poslužiti kao „ventil" za otpuštanje te energije, za duševno „rasterećenje" – ili tako što će se aktivno praktikovati[34] ili što će se recipirati, a zatim bez ustezanja reagovati na ishod sportskih dešavanja onako kako to priliči dotičnoj individui. Drugim rečima, sport može da ima i (psiho-)*terapeutsku* funkciju. Naravno, problem nastaje onda kada sport postane ventilom za „abreagovanje" *frustracija* i kada se svaki, čak i neznatni povod zloupotrebljava radi divljanja i nasilničkog ponašanja, vređanja protivnika ili sudije, pa čak i članova ekipe za koju se navija itd. Dok gubitak samokontrole u prvom slučaju može imati rasterećujeće dejstvo za sopstvenu ličnost, gubitak kontrole nad sobom u drugom slučaju ima negativne posledice kako za dotičnu osobu, tako i za druge osobe u njenom okruženju.

(3) Treći aspekt razmatranja forme sopstva u masovnoj recepciji sporta tiče se *intersubjektivne* dimenzije: kako se sopstveno Ja postavlja naspram drugog Ja. Radi se o problemu *empatije*, „uosećavanja", koji je sastavni deo recepcije sporta. Da li će neko uopšte biti u stanju da saoseća sa drugim (u najširem smislu te reči, ne samo u onom negativnom, dakle, da *sa-oseća*),

[34] To je u duhu klasične (antičke) predstave o sportu kao meri kultivisanja tela – a time i duše.

zavisiće i od opšte atmosfere koja prati određeni sportski događaj. U pobedničkom raspoloženju afektivna rezonancija sa drugima dostiže svoj vrhunac, zajedničko slavlje još jednom potvrđuje emocionalni integritet mase, a kolektivni doživljaj zadovoljstva apsorbuje individualnost pojedinačnih osećaja – samim time otpada empatija kao akt uživljavanja u drugu individuu, jer su u stanju masovne euforije sve individualne razlike iznivelisane. Naličje toga stanja je da se ne vidi tuđa muka, nego samo uživa u sopstvenom osećaju sreće. Drugim rečima, u trenutku kada moj favorit ili moja ekipa pobedi, ja se ne bavim raspoloženjem protivničkog igrača ili protivničke ekipe i njihovih navijača – uopšte me ne interesuje kako se oni osećaju, bitno je da je meni i mojima (drugim navijačima, igračima za koje navijam itd.) dobro, da smo mi zadovoljni. Svakako, kolo sreće se okreće, pa i ja i oni za koje navijam ili sa kojima navijam u slučaju poraza možemo zapasti u tugu i neraspoloženje – a u takvim trenucima bi nam dobro došlo upravo razumevanje (saosećanje) od strane drugih, ono isto koje svojevremeno mi nismo bili u stanju da pokažemo prema poraženima. Tako u uslovima masovne recepcije sporta može doći do osujećenja empatije, a zatim i do *ukidanja recipročnosti perspektiva* u slučaju inverzije raspoloženja. Kao prvo, ne umemo da saosećamo sa poraženima – štaviše, nismo čak ni voljni da to učinimo, jer smo suviše fiksirani na sopstveno zadovoljstvo (psihoanalitički gledano, uživamo u kolektivnom narcizmu). Kao drugo, iako sami nismo bili spremni da pokažemo respekt prema drugima u vidu saosećanja sa njima, egoistički tražimo od drugih da oni imaju razumevanja za našu situaciju i emotivno stanje, kada mi nismo zadovoljni sa ishodom utakmice ili takmičenja. Time je narušen princip recipročnosti perspektiva koji leži u biti empatije. A to ima posledice i za etiku međuljudskih odnosa.

U etici se problem empatije postavlja onda kada donošenje moralnog ili vrednosnog suda o nečijem ponašanju trebamo izvršiti ne samo na osnovu čisto racionalnog promišljanja njegove biografske situacije i specifičnih okolnosti, koje vode u neku moralnu dilemu ili moralni konflikt, nego i na osnovu „uosećavanja“ ili „uživljavanja“ u samu osobu. Dakle, treba pokušati sagledati situaciju i iz *njene perspektive*, ne samo iz sopstvene. Možda će onda biti moguće *bolje* razumeti razloge njenog (ne)moralnog ponašanja i time dodatno (ili čak temeljnije) umeti obrazložiti sopstveni stav odobravanja ili pak osuđivanja njenog ponašanja. U okviru filozofske etike se čak obrazovala posebna tradicija razmatranja ljudske empatije: tzv. *etika saosećanja* ili *simpatetička etika*. Već kod Bentama i Šopenhauera se *saosećanje* uzima kao glavni princip prosuđivanja tuđeg karaktera, dela i radnji,[35] a u današnjim

[35] Kasnije će se Šeler u svom delu *Suština i forme simpatije* (drugo izdanje: 1923, prvo je 1913. objavljeno pod drugim nazivom) obračunati sa tom vrste etike i – shodno anti-psihologističkom maniru jednog fenomenologa – ponuditi ejdetsku analizu simpatetičkih osećanja. Upor. Max

bioetičkim kontroverzama to je često zastupano stanovište (obično pod nazivom „patocentrička etika"). No ovde bih se hteo pozvati na jednog drugog mislioca kod kojeg prilikom razmatranja etičkih pitanja važnu ulogu ima pojam *simpatije*: Adam Smit. Iako je slavu stekao kao teoretičar klasične političke ekonomije, Smit je zaslužio da bude više recipiran radi svojih etičkih razmatranja. U *Teoriji moralnih osećanja*[36] [*Theory of Moral Sentiments*] (1759) on zastupa stanovište da naše prosuđivanje o moralno dobrom ili moralno lošem ponašanju naših bližnjih svoj izvor ima u simpatiji. Za razliku od empatije kao uživljavanja, koje može da rezultira i oprečnim osećanjima (recimo da osetimo nelagodnost kada se uživimo u osobu koju ne volimo, a koja doživljava neki uspeh), simpatija jeste ona vrsta identifikacije sa Drugim koja pretpostavlja uspostavljanje harmonije sa njime (u elementarnom smislu: da „rezonujemo" njegovo emotivno stanje, recimo da saosećamo sa njegovim patnjama).

Ključni koncept u formalnom pogledu je tzv. *nepristrasni posmatrač* [*impartial spectator*]. To je ona instanca u nama koja subjektu ne omogućava samo uspostavljanje blizine (ili distance) prema drugima, nego isto tako zauzimanje distance i kritičkog stava prema *samome sebi*. Situacija Drugog – ali i sopstvena situacija – se treba posmatrati *tuđim pogledom*, ne onako kako bi je dotična osoba posmatrala iz svoje perspektive. Potrebno je zameniti mesto sa onim ko je na određen način afektivno pogođen u nekoj situaciji. Smit ukazuje na različit afektivni nivo posmatranja u zavisnosti od toga da li je neko samo posmatrač ili učesnik situacije: onaj ko sa strane posmatra, mora dostići *viši nivo* afektivnosti prilikom postavljanja u položaj afektivno pogođene osobe, kako bi uopšte mogao imati pristup razlozima njenog duševnog stanja; nasuprot tome, onaj ko je učesnik te situacije, dakle, koga je obuzelo neko afektivno stanje, mora da *ublaži* afekat, kako bi se premestio u položaj (neutralnog) posmatrača. Prema Smitovom shvatanju moralni subjekt je upravo onaj ko ume zameniti perspektivu posmatrača sa onom učesnika i *vice versa* i na taj način uskladiti svoj afekat shodno odgovarajućoj situaciji.

Da li je prosečni navijač takođe u stanju da barata perspektivama opservacije i participacije? Da li se i njegov *ego* može premestiti u ulogu „nepristrasnog posmatrača"? Ili upravo njegova emocionalna vezanost za objekt pažnje i interesovanja osujećuje zauzimanje neutralnog stava? Prethodna razmatranja su pokazala da njegova više ili manje fanatična ljubav prema sportisti ili timu za koji navija razmenu perspektiva (recimo sa protivničkim igračima ili navijačima) čini nemogućom. Međutim, ne radi se ovde naprosto o voljnom aktu subjekta, koji svesno *ne želi* da „razume" Drugog. Sport kao *takmičarska igra* sam po sebi zahteva da se masa navijača podeli na dva ili više

---

Scheler, *Gesammelte Werke. Studienausgabe. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Bouvier, Bonn 2008.

[36] Upor. Adam Smit, *Teorija moralnih osećanja*, CID, Podgorica 2008.

„tabora“ koji su onda suprotstavljeni jedan drugom. Da li bi imalo smisla navijati, štaviše, da li bi sam sport uopšte imao smisla, ako bi se ukinuo njegov takmičarski karakter? Ne leži li u samoj prirodi sporta da se zaobiđe načelo recipročnosti perspektiva i da se upravo ne zauzme stav nepristrasnog posmatrača? Pa ipak i u okviru sportskih igara – njihove interne definicije – postoji odgovor na (etički) zahtev za nepristrasnošću. Idealno-tipski gledano *sudija* je onaj ko treba da inkorporira Smitovog posmatrača. Ali *idealno-tipski* gledano! To znači da nijedan čovek koji se profesionalno prihvatio zadatka suđenja utakmica nikad u potpunosti ne može biti oličenje nepristrasnog posmatrača – uvek ostaje mogućnost da donese pogrešnu odluku. (Naravno, ne bi to smeo učiniti na osnovu ličnih simpatija za jednog takmičara ili jedan tim – omaška se može desiti zbog nesrećnih okolnosti, recimo ako mu je pogled bio zagrađen, ako je naseo na simulaciju igrača koji hoće da isprovocira slobodni ili kazneni udarac itd.) Dakle, rola nepristrasnog posmatrača, koja treba pripasti sudijama, *konstitutivni* je deo sportske igre kao takve. Bez suđenja nema ni sportskog nadmetanja!

4. Zaključak

Pitanje, da li *ego* pojedinca u masovnoj recepciji sporta gubi svoje obrise ili, naprotiv, dobija nove kvalitete, mora ostati otvoreno. Sa stanovišta psihologije masa, posebno u onoj formi koju su zastupali Le Bon ili Ortega i Gaset, Ja pod uticajem mase gubi svoj profil, ono se deformiše, dezintegriše, ili bolje reći: „ukalupljuje“, postaje deo jednolične supstance zvane „masovna duša“. Zastupajući takvo stanovište, psiholozi masa su još uvek pod uticajem prosvetiteljskih ideala (suvereni subjekt, kritičko mišljenje, slobodarski duh itd.). Subjekt je ovde oličenje autonomije. Drugim rečima (da se vratimo na početno izlaganje), subjekt je gazda u kući. Ali šta ako je on taj položaj izgubio? Šta ako više nema krova koji bi mu garantovao mir i sigurnost? Ako je to tako, onda se sam karakter subjektivnosti mora preispitati. Frojd je negde na sredini između kulturno-kritičke psihologije masa i „dekonstrukcije“ subjekta – svakako je jedna od zasluga njegove psihoanalize što je ukazala na promenjen status subjekta u odnosu na tradicionalnu filozofiju i psihologiju.

Što se tiče karakterizacije novog tipa subjektivnosti, na ovom mestu mogu samo skicirati mogući način njenog određenja pod uslovima potpadanja pojedinca pod uticaj mase. Kao novinu (ako se to uopšte tako može reći!) predložio bih da se u određenje subjektivnosti subjekta uključi i *vremenska dimenzija*. Očigledno studije iz psihologije masa pokazuju da pojedinac pokazuje crte „masovnog karaktera“ *za vreme* svoje akcije i interakcije u okviru grupe odn. gomile. Dakle, *dok* je u njoj, on se ponaša onako kako to odgovara profilu tog skupa ljudi: impulzivno, nekritički, netolerantno i sl. No

moguće je da se identična osoba *izvan* te grupacije ne bi tako ponašala. Kako je moguća ta nagla promena? Očigledno se Ja ne sme zamisliti kao neka nepromenljiva supstancija, nešto što je izdvojeno iz vremena, nego upravo kao nešto što je osetljivo na vremenski uslovljene iritacije. Primer masovne recepcije sporta to više nego očigledno demonstrira: raspoloženje navijača se za tili čas može promeniti, iz euforije može preći u depresiju, iz indiferentnog stanja u agresiju. Metaforički rečeno, Ja navijača ima „kratak fitilj". Ono nije eratički blok uvek istih psihičkih dispozicija koje se u različitim situacijama na identičan način izražavaju, nego ima vrlo fragilnu strukturu, u jednom trenutku se može u potpunosti izmeniti. Kako bi i mogli drukčije razumeti ponašanje neke dobro nam poznate osobe, koju inače cenimo zbog njenog karaktera, a koja oređnom, pod uticajem navijačke atmosfere, gubi kontrolu nad sobom, reaguje agresivno i neprimereno predstavi koju imamo o njoj – dakle, kako bi mogli razumeti njeno ponašanje, ako ne bismo pretpostavili da se njeno Ja različito konfiguriše u sklopu određenih okolnosti koje se mogu menjati i u kratkim vremenskim intervalima. Ja je iz te perspektive skup labilnih dispozicija vrlo osetljivih na trenutne promene u konstelaciji događaja koje pogađaju dotični subjekt – ovo bi bilo „dezintegrativno" shvatanje Ja koje je u suprotnosti sa klasičnim predstavama o Ja kao nečemu kompaktnom, nepromenljivom, nečemu što je samom sebi transparentno i uvek dostupno u samorefleksiji.[37]

Fascinacija sporta leži iz filozofsko-psihoanalitičke perspektive upravo u toj mogućnosti da se subjekt transformiše, da nenamerno pokaže dva (i više lica) u različitim situacijama. U toj transformaciji se ogledaju dva mehanizma koji su bili (a očigledno još uvek jesu) determinante razvoja čovečanstva: kao prvo, strategija *preživljavanja*, nužno nastala u sklopu prirodne evolucije, kao drugo, strategija *prisvajanja* kao posledica socijalne evolucije. Preživeti je u uslovima prirodom nametnute „borbe za opstanak" u suštini značilo nadživeti prirodnog neprijatelja (direktno, u otvorenoj konfrontaciji, ili indirektno, prilagođavajući se efektivnije životnoj sredini). Prisvajati u uslovima sticanja položaja u društvu značilo je pak akumulacijom dobara jačati sopstvenu moć u odnosu na pripadnike sopstvene ili druge grupe. Kakve to veze ima sa sportom? Pa nije li smisao sportske igre pobediti protivnika, dakle biti bolji od drugog – a ne jača li se time i sopstveni *ego*? A šta znači drugo navijati nego prisvajati (barem u simboličkom smislu) tuđe pobede kao da su sopstvene što

[37] Fenomenu promene karaktera Ja bi se po ugledu na jedan lik iz književnosti mogao dati naziv *„Džekilov sindrom"*. U čuvenoj noveli Roberta Luisa Stivensona je opisana promena ličnosti doktora Džekila koji se u određenim vremenskim periodima (pod uticajem hemijskih supstanci) pretvara u nemoralnog i agresivnog gospodina Hajda. (Vidi Robert Luis Stivenson, *Neobičan slučaj dr. Džekila i g. Hajda*, Tisa, Liber, Beograd 2010.) U tom smislu će svaki (visoko) obrazovani ili promišljeni čovek deliti sudbinu nesretnog Džekila, ako podlegne navijačkoj atmosferi i izgubi kontrolu nad sobom.

opet zadovoljava lični *ego*? Nisu li u figuri uspešnog sportiste objedinjena oba momenta – osećaj trijumfa i lagodnost radi stečenog dobitka?[38] Posebno će onaj ko je limitiran u pogledu osećaja ispunjene egzistencije i poseda materijalnih dobara kompenzaciju za svoje lično nezadovoljstvo tražiti u masovnoj identifikaciji sa individuama kojima je materijalni i simbolički uspeh pođednako obezbedio ugled u društvu. Na kraju krajeva – zašto je u Srbiji tako popularan Novak Đoković? Ne moramo biti filozofi i psihoanalitičari sporta, kako bi odgovorili ovo pitanje.

Bibliografija

Benjamin, Valter, *Eseji*, Nolit, Beograd 1974.

Freud, Sigmund, *Budućnost jedne iluzije* i drugi spisi, Naprijed, Zagreb 1986.

Kaneti, Elijas, *Masa i moć*, Mediterran Publishing, Novi Sad 2010.

Kracauer, Siegfried, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977.

L'Bon, Gistav, *Psihologija gomilâ*, Papirus, Trgokom, Novi Sad 1995.

Ortega y Gasset, José, *Pobuna masa*, Anali naših dana, Zagreb 1941.

Risman, Dejvid, *Usamljena gomila*. Studija o promeni američkog karaktera, Nolit, Beograd 1965.

Smiljanić, Damir, „Reč ‚Ja' između hipostaze i redukcije. Problemi filozofskog govora o sopstvu", *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XXXVII–1, Novi Sad 2012, str. 373–388.

Smit, Adam, *Teorija moralnih osećanja*, CID, Podgorica 2008.

Stivenson, Robert Luis, *Neobičan slučaj dr. Džekila i g. Hajda*, Tisa, Liber, Beograd 2010.

Scheler, Max, *Gesammelte Werke. Studienausgabe. Bd. 7: Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Bouvier, Bonn 2008.

Šeling, Fridrih Vilhelm Jozef, *Filozofska istraživanja o suštini ljudske slobode i o predmetima koji su s tim povezani*, Grafos, Beograd 1985.

Schmitz, Hermann, *Leib und Gefühl*. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Junfermann, Paderborn 1992.

Tarde, Gabriel, *Le lois de l'imitation*: Étude sociologique, Alcan, Paris 1911.

[38] Nije li to „prestiž" o kojem je govorio Le Bon u svojoj *Psihologiji gomilâ*?

Damir Smiljanić
Faculty of Philosophy, Novi Sad

Ego without contours?
(de-)forming of self in the mass reception of sports

Abstract: In this paper the author examines aspects of forming and deforming of self during the mass reception of sports. Proceeding from the assumptions of the early mass psychology (Le Bon) and its reinterpretation in Freud's psychoanalysis he discusses three different aspects of the "contourless ego": suggestibility, the loss of self-control and the lack of empathy. As a consequence of the influence of the crowd on the individual character it will be suggested to implement the dimension of time into the consideration of the structure of modern man's personality.

Keywords: Subject, crowd, mass psychology, Le Bon, psychoanalysis, Freud, sports, suggestibility, empathy, dimension of time

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.1/.3:159.964.2
796.1/.3:615.851.1
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Ana Vaderna
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Psihoanaliza igre

Apstrakt: Psihoanaliza igre učinjena u delima Sigmunda Frojda, Melanije Klajn, Ane Frojd, Donalda Vinikota dovela je do mogućnosti upotrebe terapije igrom. Međutim, Erik Bern, pored toga što ispituje značaj terapije igrom, ukazuje i na potrebu terapije od igre, jer igra u sebi može da sadrži ozbiljnost, pa i fatalnost. Igra je zamena za stvaran život. U smislu ozbiljnosti igre je formirano i Jungovo učenje o igri Persone između individualnosti i težnje za povezivanjem. Zato dvosmislenost igre ima važnu ulogu u svakom njenom pojavljivanju.

Ključne reči: Igra, psihoanaliza, terapija igrom, terapija od igre.

Sigmund Frojd, pišući o umetnosti, napravio je interesantno poređene dečije igre i umetničke kreacije. Frojd primećuje da sanjarenje i umetnička kreacija sa jedne i dečija igra sa druge strane, pokazuju značajne podudarnosti u pet tačaka:

Naime i dete i pisac:

1. kreiraju zamišljeni svet
2. „uzimaju ga ozbiljno"
3. ulažu u značajnoj meri emocije
4. „oživljavaju" ga materijalom iz spoljašnje realnosti i
5. čuvaju ga odvojeno od te realnosti

Igra, osim ove zanimljive Frojdove opaske, u psihoanalizi ima mnogo veći značaj. U ovom tekstu igra će se posmatrati u kontekstu njenog uticaja na psihoanalizu, odnosno kakvu je ulogu imala igra u stvaranju teorijskih i terapeutskih metoda psihoanalize.

Posle Frojdove smrti zaoštrila su se neslaganja psihoanalitičara u okviru Britanskog psihoanalitičkog društva što je rezultiralo podelom na tri grupe: sledbenike Melani Klajn, sledbenike Ane Frojd i na treću, nezavisnu grupu koja je najviše doprinela savremenom shvatanju objektnih odnosa. Jedan od najznačajniji predstavnika ove nezavisne grupe je Donald Vinikot (D.W.Winnicott).

U ovom tekstu ukratko će se pored Frojdovog pristupa igri izložiti osnovne postavke o ovoj temi Melani Klajn, Ane Frojd i Donalda Vinikota, uz isticanje dvosmislenosti i problematičnosti igre.

Sigmund Frojd

Frojd je zapazio da je njegov mali unuk imao običaj da se u situacijama kada mu je majka odsutna igra na taj način što je iz svog krevetića izbacivao daleko od sebe sitne predmete koji su mu bili pri ruci i pritom glasno izražavao zadovoljstvo igrom u vokalnom obliku sa jednim produženim *o – o – o* u kome je Frojd prepoznao nemačku reč *fort* (odlazi). Jednog dana dete se odalo svojoj igri „odlaženja" sa drvenim kalemom obavijenim kanapom. Dete je bacalo kalem uz uobičajeno *o – o – o* a zatim je povlačeći kanap sebi vraćalo kalem govoreći *da* (evo tu). Iz ove dečije igre Frojd zapaža da je mali dečak izgleda situaciju u kojoj je pasivan i izložen opasnosti i nezadovoljstvu zbog odsustva majke pretvorio u situaciju u kojoj je on gospodar. Ovom zapažanju Frojd dodaje i tumačenje da je dete kroz igru našlo način da izrazi svoja neprijateljska osećanja koja inače ne bi iskazalo u majčinom prisustvu, ali u isto vreme i da je zadovoljilo svoju želju za osvetom zbog majčinog odlaska. Frojd primećuje da je dete moglo da podnese neprijatnost koju donosi ta igra ponavljanja rastanka, samo zato što je sa tim ponavljanjem povezano i drukčije zadovoljstvo i upitao se da li postoje i neke izvornije psihičke tendencije, koje se nalaze sa one strane principa zadovoljstva? Odnosno, kakav odnos postoji između prisile ponavljanja i principa zadovoljstva? Frojd je zaključio da nezadovoljstvo ne protivreči principu zadovoljstva, jer je neprijatna dimenzija kompenzovana zadovoljstvom vezanim za izražavanje neprijateljstva. Frojd je dalje zaključio da je prisila ponavljanja prilika za vraćanje ranijih iskustava koja ne sadrže nikakvo zadovoljstvo, što znači da u psihičkom životu postoji prisila ponavljanja koja prevazilazi princip zadovoljstva.

Sva ova zapažanja Frojd je detaljno obradio u svom delu *S one strane principa zadovoljstva*, objavljenom 1920. godine. U ovom delu Frojd temeljno preispituje svoju raniju teorijsku postavku po kojoj princip zadovoljstva neograničeno dominira tokom duševnog života i zaključuje da princip zadovoljstva ima svoja ograničenja, odnosno da postoje snage koje mu se suprotstavljaju. Frojd tada postavlja dobro poznati novi nagonski dualizam: nagon života (eros) nasuprot nagonu smrti (tanatos).

Osnov za postavku Edipovog kompleksa Frojd je obradio kroz slučaj malog Hansa. Mali Hans, kako ga naziva Frojd bio je četvorogodišnji sin Maksa Grafa, Frojdovog učenika i bliskog prijatelja. Naime, Frojd je uticao na svoje kolege iz *Psihološkog društva sredom*, da ukoliko imaju priliku posmatraju decu i da beleže svaki znak seksualnosti dece. Trebalo je da njihova zapažanja posluže kao potpora Frojdovoj tezi o dečijoj seksualnosti, koju je izložio u svom delu „Tri rasprave o seksualnoj teoriji". Maks Graf je vrlo pomno beležio ponašanje svog malog sina Herberta i o tome uredno

obaveštavao Frojda. Predmet posmatranja su, između ostalog, bile i dečakove igre, koje su često na simboličan način bile povezane sa problemima koji su mučili malog Herberta.

Mada se slučaj malog Hansa smatra jednim od prvih pokušaja psihoanalize dece, sam Frojd je zauzeo kategorički stav da analizu deteta ne treba započinjati pre četvrte godine, niti je treba sprovoditi bez prisustva roditelja. Ovaj svoj stav obrazlagao je na taj način što je predočio da je dete nagonsko biće, sa slabim egom i superegom koji je u povoju. Ovom Frojdovom stavu suprostavila se Melani Klajn koja je tvrdila da treba ukinuti sve barijere koje ometaju psihoanalitičara da neposredno pristupi detetovom nesvesnom, kao i da to ne isključuje čak ni rad sa sasvim malim detetom koje još ne priča, ali koje više nije ni odojče.

Melani Klajn

Najzaslužnija za prekretnicu koja je dovela do napuštanja nekih od osnovnih postavki Frojdove klasnične psihoanalize je Melani Klajn. Ona je Frojdovu ideju o dualnosti nagona klinički operacionalizovala polazeći od toga da nagon života i nagon smrti postoje od rođenja, kao kapacitet za ljubav i mržnju.

Melani Klajn je, poučena dečijom igrom, podržala gledište svoje saradnice Suzan Ajzaks da nesvesne fantazije leže ispod svakog mentalnog procesa i prate celokupnu mentalnu aktivnost.

U uvodu knjige *Zavist i zahvalnost*, razmatranje svojih teorijskih postavki Melani Klajn započinje naslovom „*Psihoanalitička tehnika igrom: njezina istorija i značenje*“ i piše da su njen rad sa decom i odraslima, kao i njen doprinos psihoanalitičkoj teoriji u celini, u svojoj osnovi proizašli iz tehnike igrom koju je razvila u radu sa malom decom.

Kao prvog pacijenata navodi petogodišnjeg dečaka. U početku terapije mislila je da je dovoljno da utiče na stav njegove majke uz sugestiju da majka podstakne dete da slobodno razgovaraju o problemima koji su sprečavali njegov intelektualni razvoj. Pošto Melani nije bila zadovoljna rezultatima koje je ovaj pristup imao, odlučila se za direktni pristup i usredsredila se na detetove teskobe i odbrane od njih. Lečenje se odvijalo u dečakovom domu, sa njegovim igračkama i to je predstavljalo, kaže Melani, početak psihoanalitičke tehnike igrom. Dečak je od samog početka izražavao svoje fantazije i teskobe kroz igru, a interpretacijom značenja te igre od strane Melani dobijana je dodatna građa.

Pored ovog slučaja, koji je ona označila kao prvi, kao najznačajniji slučaj za izgradnju tehnike igrom navodi slučaj devojčice koja je imala svega dve godine i devet meseci. Devojčica je imala izrazitu opsesivnu neurozu i povremeno je bila veoma potištena. U igri je bila sputana, a zbog njene nesposobnosti da podnosi frustraciju sve je više otežavano njeno vaspitanje.

Ovaj slučaj učvrstio je uverenje Melani Klajn da je preduslov psihoanalize deteta razumevanje i interpretacija detetovih fantazija, osećanja, teskoba i doživljaja koje ono izražava kroz igru, ili ako je u igri sputano, uzroke te sputanosti.[1]

Kroz godine prakse koju je sprovodila Melani u radu sa decom razvijana je i njena psihoanalitička tehnika igrom. Uvidela je da je važan odabir igračaka koje će biti ponuđene detetu za igru. To moraju biti pre svega male igračke jer njihov broj i raznolikost omogućavaju detetu da izrazi širok raspon fantazija i doživljaja. Igračke ne treba da budu mehaničke, a one koje predstavljaju ljude treba da se razlikuju samo po veličini i boji i bez naznake zanimanja, jer njihova jednostavnost omogućava detetu da ih upotrebljava u različitim situacijama. Od početnih analiza koje su sprovođene u domu deteta, Melani tretman prenosi u sopstvene prostorije koje veoma pažljivo oprema. Prostorija je takođe jednostavno opremljena i u njoj se nalazi samo ono što je potrebno za psihoanalizu. Igračke svakog deteta odlažu se u posebnu fioku, tako da dete zna da su to njegove igračke. Igranje sa tako izdvojenim igračkama koje Melani izjednačava sa slobodnim asocijacijama kod odraslih, poznato je samo analitičaru i malom pacijentu.

Melani se ne ograničava samo na igračke nego uključuje i razne jedostavne predmete (posudice, čaše i sl.). Decu podstiče da crtaju, da se služe bojama, seku, popravljaju igračke i sl. U nekim igrama uključena je i sama analitičarka kojoj dete dodeljuje određenu ulogu. U takvim igrama, dete ponekad ima ulogu odraslog i Melani primećuje da dete na taj način iskazuje želju za obrtanjem uloga iz stvarnog života, pokazuje kako doživljava ponašanje svojih roditelja prema njemu, kao i želju kakvo bi to ponašanje trebalo da bude. Istovremeno, u situacijama kada dete u igri izražava svoju agresivnost na taj način što lomi igračke, oštećuje sto ili neke druge stvari od drveta, Melani ukazuje da detetu treba dozvoliti iskazivanje te agresivnosti, jer tako iskazan odnos prema igrački koju je uništilo, otkriva mnoge stvari koje su za analitičara bitne za nastavak rada.

Ana Frojd, podržava stanovište svog oca Sigmunda Frojda i odbacuje praksu po kojoj se u terapeutskom radu sa decom mogu koristiti isti metodi kao u radu sa odraslim osobama.

Ana Frojd

Posmatranje tipičnog ponašanja deteta u igri, smatra Ana Frojd, pruža mnoštvo informacija. Ona posebno ukazuje na poznate sublimatorne aktivnosti kao što su crtanje, modeliranje, igranje peskom i sl. Međutim, Ana Frojd izričito tvrdi da se psihoanalitičke tehnike koje se primenjuju u radu sa odraslima ne mogu primeniti i u radu sa decom i kritikuje stav analitičara koji

[1] Melani Klajn, *Zavist i zahvalnost*, str. 8-9.

su igranje igračkama, crtanje, slikanje, podsticanje igara mašte, poistovećivali sa slobodnim asocijacima kao nekih od najvažnijih alatki u psihoanalizi. Primećuje da su oni analitičari dece koji su smatrali da su u igrama našli uspešnu zamenu za slobodne asocijacije bili u zabludi. Na kraju zaključuje da će u slučajevima kada patologija nije suviše ozbiljna, posle uspešno obavljenog tretmana, analitičar dece biti u nedoumici koliko je napredak bio rezultat njegovih terapeutskih aktivnosti, a koliko se to može pripisati sazrevanju i spontanom razvojnom procesu deteta.

I pored ovakvog negativnog stava o upotrebi igre kao terapeutskog metoda u psihoanalizi, Ana Frojd pažljivo prati dečiju igru i daje teorijske postavke važnosti igre u razvoju deteta i zaključuje da su umešnost i zadovoljstvo u igrama kompleksno dostignuće koje zavisi od udela mnogih oblasti dečje ličnosti, kao što su obdarenost i intaktnost motorne aparature, pozitivna investicija tela i njegovih veština, prihvatanje drugarstva i života u grupi, pozitivno angažovanje kontrolisane agresije u službi ambicije, itd".[2]

U svom delu *Normalnost i patologija u detinjstvu*, Ana Frojd kada govori o razvojnim tokovima primećuje da kod malog deteta igra počinje kao aktivnost koja pruža erotsko zadovoljstvo i uključuje usta, prste, vid, pa i čitavu površinu kože. Ova igra odvija se na detetovom, ali i na majčinom telu (kada je obično povezana sa hranjenjem) i to bez jasne distinkcije između sopstvenog tela i tela majke. U sledećoj fazi svojstva majčinog i detetovog tela prenose se na neku mekanu igračku ili stvar koja služi kao detetova prva stvar za igru i primetno je vezivanje za jednu određenu igračku, koja čini *prenosni objekat*, kako ga je nazvao Vinikot. U normalnom sledu stvari postepeno se gubi interesovanje za mekane igračke koje ustupaju mesto raznim predmetima za igru koji ne poseduju status objekta, ali služe Ja aktivnostima i fantazijama, kao što su, na primer, igračke koje pružaju zadovoljstvo u motorici, zadovoljstvo u gradnji, ali i rušenje.[3] Ana Frojd primećuje da se sposobnost za igru menja u sposobnost za rad u trenutku kada se dostignu određene mentalne moći, kao što je mogućnost kontrole impulsa i da se dati materijal koristi pozitivno i konstruktivno, drugim rečima da se gradi, planira, uči i da se u zajednici deli. Na taj način dolazi se do moći da se postigne prelazak od primitivnog, instinktivnog do sublimiranog zadovoljstva i što je posebno važno, da se postigne prelazak od principa zadovoljstva do principa realnosti.

Donald Vinikot

Analize dece, kakve god škole bile, primećuje Vinikot, sazdana je oko dečijeg igranja. Tako se Melani Klajn bavi jedino upotrebom igre i detetovom komunikacijom, jer dete obično ne vlada jezikom u tolikoj meri da može da

[2] Ana Frojd, *Normalnost i patologija u detinjstvu*, str. 80.
[3] *Isto*, str. 78.

prenese beskrajne istančanosti koje će u igri naći oni koji ih traže.[4] Međutim Vinikota ne interesuje samo upotreba dečije igre u psihoanalizi dece, nego piše i o samom igranju.

Igranje za Vinikota dobija značenje od upotrebe prelaznih objekata do krajnjih stupnjeva sposobnosti ljudskog bića za kulturni doživljaj. U igranju, i to ne samo u igri deteta nego i u igri odlasle osobe, smatra Vinikot, nalazi se stvaralačka aktivnost. Druga osobenost igre nalazi se u traganju za sopstvom. Jedino su u igri dete ili odrasla osoba kroz svoju kreativnost u mogućnosti da se služe celom svojom ličnošću i jedino u svojoj kreativnosti pojedinac otkriva sopstvo.

Važnost koju Vinikot pridaje igri ilustruje sledeći citat: „Igra je to što je univerzalno i pripada zdravlju; igranje vodi grupnim odnosima; igranje može da bude oblik komunikacije u psihoterapiji. I konačno, psihoanaliza je razvijena kao visokospecijalizovani oblik igranja u službi komunikacije sa sobom i s drugima."[5]

Vinikot na zanimljiv način povezuje igranje u terapeutskom radu sa decom i terapeutski rad sa odraslom osobom i primećuje da igranje nije ništa manje vidljivo u analizi odraslih nego što je ono prisutno u analitičarevom radu sa decom. Igranje se manifestuje u odrednicama verbalne komunikacije (na primer: u izboru reči, modulaciji glasa, smislu za humor). Kao najbitniju odrednicu terapeutskog rada on naglašava potrebu da se stvore uslovi za opuštanje. U odrednicama slobodnih asocijacija koje stvara pacijent na kauču i dete među igračkama na podu, važno je da im se omogući da se opušteno prepuste saopštavanju i nizanju ideja, misli i senzacija, bez obzira koliko one naizgled bile haotične i nepovezane.

U igru pacijenta Vinikot uključuje i terapeuta i kaže: „Psihoterapija se odvija na preklopu dvaju područja igranja, pacijentovom i terapeutovom. U psihoterapiji je reč o dvoje ljudi koji se zajedno igraju. Izvedeni zaključak glasi: tamo gde igranje nije moguće rad terapeuta usmeren je na to da pacijenta iz stanja nesposobnosti da se igra prevede u stanje sposobnosti da to čini" [6]

Važnost koju Vinikot pridaje igri, na način kako je on shvata, može se ilustrovati njegovom opaskom da je potrebno stalno podsećati psihoterapeute da koliko god da se duguje Frojdu, imaju u vidu i šta se duguje prirodnoj i univerzalnoj stvari zvanoj igranje.

Savremene terapije igrom

Savremene terapije igrom primenjuju se u terapeutskom radu sa decom, kao i u terapijama dece sa smetnjama u kojima je pored deteta uključena i majka. Posebno je interesanta razvoj psihodrame gde aktivno učešće uzimaju odrasli.

---

[4] Donald Vinikot, *Igranje i stvarnost* , str. 55.
[5] *Isto*, str. 57.
[6] *Isto*, str. 53.

***Terapija igrom (*play therapy)**

Terapija igrom je psihoterapijski pravac koji za osnovu ima teorijske postavke da su deca sposobna, i to od najmlađeg uzrasta, da donose odluke i da preuzimaju odgovornost u skladu s njihovim uzrastom i sposobnostima. Ako su te sposobnosti razvijene, dete će postati srećnije, zadovoljnije i sigurnije u sebe. Srećno dete će se bolje razvijati i moći će da prihvati razumne autoritete i da se ponaša odgovorno za sebe i druge.

U terapiji igrom koriste se različite tehnike kao što je terapeutsko pričanje priča, kreativne vizualizacije, ples, muzika, pokret, dramatizacija, upotreba gline i plastelina, crtanje i slikanje, igranje u pesku i sl.

Pristalice ovog psihoterapijskog pristupa ističu da je potrebno da dete samog sebe doživi kao sposobnu, odgovornu osobu koja ima društvene odnose. Detetu se na njemu pristupačne načine predočava da je pre svega potrebno da nauči da poštuje sebe iz čega će proizaći osećanje dostojanstva uz nezanemarivanje poštovanja osobenosti, prava i razlike drugih.

Terapija igrom sa decom sa smetanjama

Ova vrsta terapije za osnovu ima teoriju privrženosti, ali koriste se i ideje koje pruža psihodrama i bihejvioralna psihologija.

Daju se samo osnovne postavke ovog pristupa za rešavanje problema koje imaju najčešće majke sa malom decom koja nemaju zastoj u razvoju, ali se problematično ponašaju kod kuće ili u školi. Utvrđeno je da je suština problema u odnosu između roditelja i dece. Uvođenjem terapije igrom u koju su pored deteta uključene i njihove majke želi se pomoći majkama koje imaju problem u odnosu sa svojom decom, a koji se može svrstati u smetnje privrženosti.

U terapiji se koriste rutinske igre koje podrazumevaju zabavu, opuštenost i uzajamnost. Na ovaj način majke i deca se podstiču na nove odnose i uspostavljanje bliskosti koja je nedostajala u njihovom odnosu.

Uočeno je da su igre koje su se ispostavile kao delotvorne, delovale putem regresije na igre na infantilnom nivou što je uključivalo bliski telesni kontakt između majke i deteta. Upravo je nedostatak te bliskosti između majke i deteta u najranijem uzrastu deteta, a koje je trebalo da se ostvari putem igara bliskosti, imalo za posledicu problematično ponašanje deteta.

Psihodrama

Psihodrama je jedna od metoda psihoterapije koja se u potpunosti zasniva na sposobnosti čoveka da se kroz spontano ponašanje, koje će se pojaviti kroz igranje uloga, iskaže u svojoj punoj kreativnosti.

Osnivač psihodrame je Jakob Levi Moreno. Psihodrama je spoj elemenata psihoterapije i elemenata umetnosti odigravanjm spontanog pozorišta. Kada se posmatra dečija igra uočava se njihova spontanost i

sposobnost da sa lakoćom i uz puno mašte lako i brzo menjaju uloge koje uzimaju za sebe. Međutim, odrastanjem se kod većine ljudi gubi ova spontanost i kreativnost. Javlja se bojazan da se u odnosu sa drugim ljudima ispolje autentične emocije i da one nisu u saglasnosti sa prihvaćenim normama ponašanja.

Igranjem uloga omogućava se učesniku da prikaže ono što u životu nije mogao, nije znao ili možda nije smeo i da na taj način iskaže sebe, da se posmatra u sopstvenoj celini, ali i što je posebno važno, da vidi u kakvoj je interakciji sa spoljašnjim okruženjem. Na ovaj način učesnik se podstiče da uvidi sopstvena ograničenja, ali i da svoje ponašanje vidi očima drugih. To se postiže zamenom uloga sa drugom osobom, jer kada se učesnik nađe u ulozi drugog može da doživi kako se ta osoba oseća, a istovremeno će moći da kroz ulogu drugog posmatra sebe.

Odrastanjem čovek ulazi u ulogu koju igra kroz čitav život i to bez obzira na njena ograničenja i probleme koja donosi. Upravo je Erik Bern prepoznao ovo igranje uloga i u okviru svoje transakcione analize u psihoterapiji upitao nas je: *Kakvu igru igraš?*

Kakvu igru igraš?

Bern nas upoznaje sa svojim viđenjem igre koju svako od nas igra i primećuje da se ukoliko pažljivo posmatramo incidente koji se neminovno događaju u svakodnevnoj komunikaciji među ljudima može uočiti da te incidente prati redosled poteza koji su regulisani nepisanim pravilima i instrukcijama. Takve regulisane redoslede poteza, koji su, nasuprot razonodama, više zasnovani na pojedinačnom nego na društvenom programiranju, moguće je imenovati kao igre koje su zamena za stvarno življenje u stvarnoj bliskosti sa drugim ljudima.

U ovom smislu Bern čovekovo igranje ne posmatra kao da je to u najvećem delu zabavno, niti da su igrači ozbiljno angažovani u interaktivnim odnosima. Kao potvrdu ovog svog zapažanja Bern kaže:„ ... *igranje* ragbija ili drugih sportskih *igara* ne mora uopšte biti zabavno, a igrači mogu biti veoma namrgođeni. Sem toga, te igre imaju nešto zajedničko sa kockanjem i drugim oblicima *igranja*, a tu se krije opasnost da se izvrgnu u nešto stvarno krajnje ozbiljno, ponekad i fatalno“. [7]

Bern nas upoznaje sa ego stanjima i to eksteropsihičkim, neopsihičkim i arheopsihičkim. Pojednostavljeno, to bi bila ego stanja koja podsećaju na stanja roditeljskih likova, (*Roditelj*); ego stanja koja su autonomno usmerena na objektivnu procenu realnosti (*Odrasli*) i ego stanja koja predstavljaju arhaične ostatke, tj. još uvek aktivna ego stanja učvršćena već u ranom detinjstvu (*Dete*).

[7] Erik Bern, *Koju igru igraš* , str. 5.

Roditelj ima dve glavne funkcije, da omogući čoveku da bude uspešan kao stvarni roditelj svojoj deci u cilju opstanka ljudske vrste. *Odrasli* je neophodan da bi se preživelo dok u *Detetu* počiva intuicija, kreativnost, nagon spontanosti i uživanje.

U skladu sa svojom transakcionom analizom za Berna je igra „niz komplementarnih skrivenih transakcija koje se približavaju vrlo određenom, predvidljivom ishodu".[8] U širem smislu igre se uklapaju u nesvesni životni plan svakog čoveka. To je scenario koji predstavlja pokretački deo životnog plana. Igra nema samo jednog protagonistu, nego se u nju uključuju i drugi, kojima „igrač" dodeljuje potporne uloge.

Kao primer načina na koji Bern pristupa daće se pojednostavljena verzija igre koju on naziva *Alkoholičar*. Transakcioni cilj pijenja, osim eventualno ličnih zadovoljstava koje pruža samo pijenje, je stvaranje situacije u kojoj će Dete u čoveku dobiti teške grdnje, ne samo od unutrašnjeg roditelja nego i od svake roditeljske figure u okolini, koja bude raspoložena da se priključi toj igri. Srž stvari, smatra Bern, je u sutrašnjem jutru i sugeriše da lečenje od ove igre treba da bude koncentrisano ne na samo pijenje, nego na sutradan ujutro i na samozadovoljstvo od samokažnjavanja.

Karl Gustav Jung

Kakvu igru igraš? upitao nas je i Karl Gustav Jung. Naime na svom putu individuacije koju Jung vidi kao spontan, nesvestan i mukotrpan proces samorazvoja pojedinca čiji je krajnji cilj dostizanje jedinstvenosti i celovitosti ličnosti, čovek mora da savlada mnoštvo unutrašnjih prepreka. Prvi zadatak koji moramo savladati je da upoznamo svoju Personu.

Prema Jungu Persona[9] je maska koja simulira individualnost, socijalno poželjnu sliku nas samih koju prikazujemo drugima i za koju i sami ponekad poverujemo da je to naše pravo Ja. Jung je odabrao termin Persona za svoju teoriju jer ona ima veze sa igranjem uloga u društvu. Za Junga je bilo interesantno da pronađe odgovor zašto ljudi radije igraju određene uloge koje im nameće socijalno okruženje nego da iskažu svoju individualnost. Pored ovog izvora Persone koji usmerava Personu da bude u skladu sa društvenim okolnostima i zahtevima, postoji i drugi izvor, a to su individualne društvene ambicije.

Zadatak Persone je da ostavi priželjkivani utisak na društvenu okolinu, ali njen pritajeni, ali ne mnogo manje važan zadatak je da istovremeno sakrije našu pravu ličnost. „Svaka profesija (na primer policajac, učitelj), kao i bilo koja društvena uloga (otac, učenik itd) ima svoju karakterističnu Personu, sistem osobina, vrednosti i ponašanja koji se u određenoj kulturi očekuju od

[8] *Isto*, str. 12.

[9] Za ovaj termin Jung se opredelio jer je u antičkoj drami to bio naziv za masku koju je glumac nosio da bi predstavio ulogu koju je igrao.

nosioca te uloge. A iza fasade (uloge, titule, profesije), postoji naše „pravo lice" koje kaže Jung „mi svetu nikada ne pokazujemo, jer ga skrivamo pomoću Persone, maske glumca."[10]

Opasnost se krije, uči nas Jung, kada ne možemo da skinemo masku sa lica i kada više ne možemo da razlikujemo svoju Personu od našeg pravog Ja, odnosno kada se celokupna naša ličnost svede na igranje uloge koju nam je nametnula naša Persona. U ovakvoj situaciju postaćemo previše podložni udovoljavanju i prilagođavanju društvenim normama i očekivanjima. Međutim, u suprotnoj situaciji kada smo previše okrenuti svom unutrašnjem svetu ignorisaćemo svoju Personu. Vođeni sopstvenim željama i fantazijama, možemo se potpuno distancirati od sredine i postati neosetljivi na potrebe drugih ljudi.

U zavisnosti od percepcije koju ego ima u odnosu na promene okruženja i sposobnosti ega da im se prilagođava, menjaće se i Persona. Glavna promena dešava se na prelasku iz detinjstva u adolescenciju, na prelasku iz adolescencije u odraslo doba, na prelasku iz ranog doba zrelosti u srednje godine i na kraju pri prelasku u starije godine života. Razne uloge koje nose ove razvojne faze prate i predvidive i tipične uloge. Na primer, postoji uloga najstarijeg deteta, uloga „crne ovce", uloga „žrtvenog jarca", uloga fatalne žene koja flertom i zavođenjem krči sebi put kroz život od najranijeg detinjstva itd. Ljudima se dodeljuju takve uloge nesvesnom dinamikom unutar porodice ili grupe i kada ih prihvate u detinjstvu često ih zadržavaju u više ili manje izmenjenom obliku tokom celog života.[11]

Ako smo na putu individuacije prebrodili tu prvu prepreku i uspeli da razdvojimo našu Personu od našeg pravog Ja, čeka nas sledeći zadatak, a to je upoznavanje sa Senkom koja predstavlja deo ličnosti koje naše Ja ne prihvata i koje se stidi. Međutim, stvari kojih se stidimo jer su sa društvenog aspekta neprihvatljive, ne moraju uvek biti loše same po sebi, pa čak mogu biti prihvatljive u nekom drugom socijalnom okruženju ili ono što je bilo neprihvatljivo juče, ne mora to biti i danas ili sutra.

Na tom našem putu ka samospoznaji Senka nije jedina sa kojom se moramo suočiti, čeka nas još niz drugih iskušenja i unutrašnjih prepreka koje se moraju prebroditi da bi došli do stanja sklada i potpunosti.

Nesumljivo je Frojd prvi koji je u odraslom čoveku otkrio potisnuto dete i izazvao lavinu negodovanja ukazivanjem na dečiju seksualnost. O razilaženju oko pristupa i opravdanosti primene psihoanalitičkih tehnika u psihoanalizi dece, Šandor Ferenci, koji je početkom dvadesetog veka bio priznat kao jedan od najvećih stručnjaka za decu, duhovito je primetio da ukoliko je Melani Klajn u prvu, onda dece više ne bi ni bilo. Njegov stav je bio da ispitivanje pre svega mora da bude vaspitno i da ukoliko to nije, može da

[10] Karl Gustav Jung, *Arhetipovi i razvoj ličnosti*, str. 12
[11] Marej Stajn, *Jungova mapa duše*, str. 138

pogorša stanje kod dece i da ima pogubne posledice kod napuštene i asocijalne dece. Ovaj svoj stav ublažava pomirljivom primedbom da će iskustvo dati konačan sud.[12]

Izgleda da je iskustvo dalo za pravo Melani Klajn jer su njen pristup prihvatili mnogi psihoanalitičari koji su se bavili analizom dece. Naravno, vremenom je njena izvorna teorija u velikoj meri bila revidirana, modifikovana i ispravljana. Od igre kao zamene za slobodne asocijacije, igra je vremenom dobila značaj i kao terapeutsko sredstvo i to ne samo u terapijama koje su primenjivane u radu sa decom, nego se pokazala i kao prihvatljivo sredstvo u radu sa odraslim osobama.

S druge strane, ni nasleđe bečke škole nije sasvim napušteno. Tako je Margaret Maler (Mahler Schönberger Margaret) američka lekarka i psihoanalitičarka koja je bila veoma uspešna u lečenju dečijih psihoza, iako je bila pod uticajem radova Melani Klajn i naduhnuta gledištima Donalda Vinikota, ostala verna pravcu Ane Frojd i postavkama ego psihologije.[13]

Osim posmatranja igre sa aspekta njenog uticaja na stvaranje teorijskih postavki i terapeutskih metoda psihoanalize, igra se može posmatrati i na jedan poseban način koji izlazi iz okvira uobičajenog poimanja igre. Erik Bern posmatra igre koje su u svojoj suštini zamena za stvarno življenje i stvarnu bliskost sa drugim ljudima. Svako od nas možda igra neku igru i Bern nas podstiče da se upitamo kakvu smo ulogu sebi dodelili, odnosno kakvu ulogu imamo u igri drugih ljudi.

Iz ogromnog Jungovog stvaralaštva u ovom tekstu je izvučen samo mali segment koji se podudara sa pitanjem koje nam je postavio Bern: *Kakvu igru igraš?* Jung nam postavlja sličan zadatak. Upućuje nas da upoznamo svoju Personu i da pokušamo da odgovorimo koliko ona odražava našu pravu ličnost. Pitanje na koja moramo odgovoriti je koliko smo izgradili naš ego. Sa jedne strane ego teži autonomiji izvan nesvesnog, ali i izvan porodičnog okruženja, dok sa druge strane drugi deo ega mora da vodi računa o svetu objekata i adaptaciji u tom svetu. Pojednostavljeno rečeno, moramo se preispitati u kolikoj meri smo uspeli da uskladimo svoju želju za individualnošću sa nužnošću povezivanja sa okruženjem u kome živimo. Bez ovog prilagođavanja teško se može opstati, a od naše veštine igranja uloge koju smo dodelili našoj Personi, ali i prepoznavanju uloge koju ima naša Senka, zavisiće u kolikoj meri ćemo postati jedinstvena i celovita ličnost.

Bibliografija

Klajn, M. (1983): *Zavist i zahvalnost*; Zagreb, Naprijed.
Frojd, A. (2000): *Normalnost i patologija u detinjstvu*; Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

[12] Rudinesko i Plon, *Rečnik psihoanalize*, str. 824.
[13] *Isto*, str. 599

Vinikot, D.V. (1999): *Igranje i stvarnost*; Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
Bern, Erik: *Koju igru igraš;* Beograd, 2003.
Jung Karl Gustav (2006): *Arhetipovi i razvoj ličnosti- priredio Žarko Trebješanin;* Beograd, Prosveta.
Stajn Marej (2007): *Jungova mapa duše;* Beograd, Laguna.
Elizabet Rudinesko, Mišel Plon (2002): *Rečnik psihoanalize*; Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Ana Vaderna
Philosophical Center for Psychoanalysis, Novi Sad

Psychoanalysis of Game

Abstract: Psychoanalysis of game conducted in works of Sigmund Freud, Melanie Klein, Anna Freud, Donald Winnicott brought a possibility of using therapy by game. However, Eric Berne, besides researching therapy by game, indicates the need of the therapy from game, because a game can contain seriousness, even lethality. A game is a replacement for the real life. Jung's doctrine on play of Person between individuality and aspiration for connectedness is formed regarding this sense of seriousness of play. Therefore, ambiguity of game has an important role in every appearance of it.

Keywords: Game, Psychoanalysis, Therapy by game, Therapy from Game

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.01:159.97
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Milica Jelkić
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Sport, agresivnost i destrukcija

Apstrakt: Agresivnost ima dvostruki karakter. Agresivnost je pokretačka snaga ali i izvor destrukcije. Zato se pitanje destruktivnosti u sportu može posmatrati kao primarno ili sekundarno izvedeno ponašanje, motivisano spoljašnjim faktorima: sklopom karaktera, pritiskom kulture i neposrednom okolnošću. Neka od dosadašnjih naučnih saznanja ne potkrepljuju hipotezu da između mentalnih poremećaja i agresivnog ponašanja postoji uzročna veza, ali treba konstatovati činjenicu da neke od manifestacija psihičkih poremaćaja ličnosti mogu uticati na agresivno ponašanje. Afirmisanje autentičnih elemenata igre vodi razvoju socijalne inteligencije i održavanju telesne spremnosti kroz razumno propisan režim života.

Ključne reči: *Agresivnost, destrukcija, mentalni poremećaji.*

Agresivnost ima dvostruki karakter. Agresivnost je sa jedne strane pokretačka snaga, a sa druge, izvor destrukcije. Izgleda da sport razvija različite aspekte agresivnosti. Masovno-profesinalni sport prati osvajanje uspeha u cilju prestiža, a često je blisko povezan sa agresijom. Pitanje destruktivnosti u sportu se može posmatrati kao primarno ili sekundarno izvedeno ponašanje, motivisano spoljašnjim faktorima: sklopom karaktera, pritiskom kulture i neposrednom okolnošću. U tekstu ću pored psihoanalitičkih učenja pokušati da osvetlim i neurofiziološke osnove agresivnosti.

Agresivnost (*ad* - ka, *gradus* - korak) je ona pokretačka snaga koja stimuliše naš psihički život. Služi nam „za personalizaciju i osvajanje relativne nezavisnosti u odnosu na druge, intelektualni uspon, uspostavljanje i održavanje nužnih hijerarhijskih socijalnih struktura i postizanje bar izvesne kontrole nad okolnostima spoljnjeg sveta i sudbine“[1] i u krajnjoj instanci omogućava nam da kreiramo svoj sopstveni svet. Agresija ima i svoje drugo

[1] Stor, E., *Ljudska agresivnost*, Nolit, Beograd, 1989.

lice - destrukciju, pa se često izjednačava sa nasiljem.[2] Pri analizi bilo kog problema potrebno je razlikovati te dve dimenzije agresije i uvažiti sledeću razliku: sila je sredstvo ostvarenja i održavanja moći (statična kategorija), a nasilje je način iskazivanja i sprovođenja moći (delovanje, akcija).

Prema Erihu Fromu, benigna agresija je biološki neadaptivna i predstavlja odgovor na ugrožavanje vitalnih interesa, zajednička je ljudima i životinjama, po suštini je reaktivna i defanzivna. Maligna agresija, s druge strane, podrazumeva destruktivnost i okrutnost, karakteristična je samo za čoveka i biološki je štetna. Smisao maligne agresije je u uživanju i okrutnosti bez svrhe izvan toga.[3] Pojam nasilja u sportu podrazumeva iracionalne, ali i racionalne aktivnosti kojima se ugrožavaju čovek, materijalna sredstva i društvene vrednosti uopšte, uz obaveznu upotrebu ili pretnje da će upotrebiti silu u cilju postizanja posebnog ili pojedinačnog interesa uz posredstvo sportske igre i sportskih organizacija.[4] Trebalo je čekati Frojdovo otkriće iracionalnih čovekovih postupaka, psihoanalizu, egzistencionalističku filozofiju i fenomenologiju, da bi se pojam sporta postavio u nauci kao pojam igre.

Bitna svojstva nasilništva su skolnost iživljavanju i drskost, prisiljavanje drugog da trpi ponašanja koja teško vređaju njegovo dostojanstvo i omalovažavaju ličnost. Najčešći su motivi nasilništva sa posledicama kriminalnog ponašanja - koristoljublje, osveta, prikrivanje drugog dela, te konfliktni odnosi (nastali iz unutrašnjih pobuda ili pod uticajem spoljne okoline).[5]

Predisponirajući faktori za pojavu agresivnosti sa individualnog aspekta mogu se tumačiti kroz analizu karakteristika temperamenta, genetike i neurobiologije. Teratogeno dejstvo imaju neželjena ponašanja majke u toku trudnoće, korišćenje psihoaktivnih supstanci, pušenje, izlaganje stresu ili nasilju, kojim se direktno ugrožava plod.

Agresivna, destruktivna, uništavajuća i autoagresivna, autodestruktivna ponašanja i fenomeni prate ljudski rod od njegovog nastanka, ali i svakog čoveka tokom celog njegovog života pa bi se mogli smatrati kao ontogenetski i filogenetski, univerzalni fenomeni. Otuda se mogu posmatrati sa različitih stanovišta: antropološkog, sociološkog, grupnog i individualnog psihološkog, psihoanalitičkog...

Moderna društva prate razne vrste nasilja u kojima se čovekova otuđenost od igre iskazuje kao zajednički imenitelj mnoštva ličnih, grupnih,

---

[2] Lakić, A., *Savremene teorije o zlostavljanju dece u porodici*. U: Od grupe do tima- multidisciplinarno usavršavanje stručnjaka u sistemu zaštite dece od zlostavljanja i zanemarivanja, Srna, Beograd, 2001., p. 36-39

[3] Koković, D., *Nasilje i kultura – agresija - između eksplozije životne snage i ludila*, Matica srpska, Novi Sad, 1996., p. 41-54

[4] Milošević, B., *Sportsko nasilje i društveno okruženje*, Matica srpska, Novi Sad, 2012., p. 13-14

[5] Bošković, M., *Kriminološki leksikon,* Matica srpska, Novi Sad, 1999., p. 100-112

društvenih i kulturnih uslova. Nasilje u sportu i u aktivnostima koji su u vezi sa njim, proizilaze iz biopsihičkog razvoja ličnosti, iz društvenih uslova, sadržanim u urbanizaciji, radu, politici, kulturi, medijima. Nefunkcionalnost porodičnog i neadekvatnost školskog, socijalnog, ekonomskog i političkog sistema, netolerancija i govor mržnje, porast kriminala i nasilja značajno utiču na kontrolu impulsivnosti i nastanak agresivnog i autodestruktivnog ponašanja. Frojd[6] je postavo teoriju dihotomije nagona života (Erosa) i nagona smrti (Tanatosa), energije života **(**destuda**)**, sa kasnijim doprinosima savremenih autora, Ribas[7], Green[8] dihotomiju narcizma (objektalizirajućeg) života i narcizma (dezobjektalizirajućeg) smrti, Gutton[9] nasilnosti života i nasilnosti smrti.

Po Vinikotu[10] agresija je jedna od dve urođene energije koje uslovljavaju razvoj. On je naglašavao da je pokretljivost predhodnik agresije (kada beba hvata, udara, žvaće, grize...), a agresija je postignuće u razvoju i o njoj se može govoriti onda kada beba postane integrisana, odvojena individua.[11] Po njegovom mišljenju agresija je u početku deo primitivnog izražavanja ljubavi: „...primitivni impulsi ljubavi imaju destruktivni kvalitet mada cilj deteta nije da uništava; ono samo nije dostiglo nivo da se brine o objektu, o efektima svojih akcija i svojih misli.“[12] U nepovoljnim životnim okolnostima (ako izostane dovoljno dobro iskustvo), agresivni potencijal može biti disociran ili doživljen kao strana sila u unutrašnjem svetu, kada govorimo o destrukciji. Destrukcija je agresija koja nije modifikovana kroz odnos, nije ušla u prostor u kome se može promišljati i ne može biti kontejnirana.

Vinikot [13] u destruktivnom ponašanju vidi traganje za ljubavlju u dubljem smislu, koja uključuje sadržavanje onoga što nije do tada moglo biti sadržano u odnosu kako bi se integrisalo u unutrašnjem svetu individue i omogućilo veći kapacitet za kreativno življenje. Gottfredson i Hirschi[14] su

---

[6] Frojd, S., *S onu stranu načela ugode*, U: Kulenović M, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb, 1986., p. 133-192

[7] Ribas, D., *Pulsion de mort et destructive*, Rev. Franc. Psychoanal, 2009., LXXIII, p. 287-1004

[8] Green, A., *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minut, Paris, 1983.

[9] Gutton, P.,*Violence et de adolescence*, In press Editions, Paris, 2002., p.5-45

[10] Winnicott, D.W., *Agression in Relation of Emotial Development*. In: Through Praediatrics to Psycho-Analysis, Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London, 1964., p. 204-218

[11] Winnicott, D.W., *Agression and its roots*, In: Deprivation and Deliquency, Routledge, London, 1990., p. 84-99

[12] Winnicott, D.W., *Agression in Relation of Emotial Development*, In: *Through Praediatrics to Psycho-Analysis*, Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London, 1950., p. 204-218

[13] Winnicott, D.W., *Agression in Relation of Emotial Development*, In: Through Praediatrics to Psycho-Analysis, Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London, 1950., p. 204-218

[14] Gottfredson, M.R., Hirschi, T., A *general theory of crime*, Standford University Press,

1990. godine izneli teoriju kojom bi smanjeni kapacitet samokontrole ležao u osnovi problematičnog ponašanja, tokom celog života. Neuropsihološkim ispitivanjima problem samokontrole je povezan sa egzekutivnim funkcijama, a egzekutivne funkcije su vezane za prefrontalne zone. Stahl[15] navodi da je za hiperaktivnost vezan rad prefrontalnog motornog korteksa, za impulsivnost orbitalni deo prefrontalnog motornog korteksa, a za pažnju prednji cingularni korteks (za selektivnost) i dorzolateralni prefrontalni korteks (održavanje pažnje).

Registruju se specifične regionalne promene u procesu sinteze membranskih fosfolipida, koje imaju vremensku progresiju i ukazuju na moguću ushodnu disfunkciju, tako da bazalne ganglije imaju oštećeno fino podešavanje bilo kortikalnih kontrolnih procesa, bilo egzekutivnih funkcija[16].

Caspi i sar.[17] su proučavali gene koji utiču na nisku aktivnost monoamino oksidaze (MAO), u odnosu na ispoljavanje antisocijalnih odlika ponašanja, a u zavisnosti od prisustva ili odsustva negativnih životnih događaja i dobili rezultate koji govore da je u slučaju niske aktivnosti MAO uticaj negativnih životnih događaja značajno veći od onog koji se registruje ukoliko je prisutna visoka aktivnost MAO. Biohemijske studije kod impulsivnih, agresivnih i graničnih poremećaja ličnosti, kao i kod pokušaja suicida nalaze nizak nivo serotonina, uz EEG abnormalnosti.

Epidemiološki podaci ukazuju da je antisocijalni poremećaj ličnosti (sociopata, asocijalna ličnost, disocijalna ličnost, *moral insanity*, devijantna ličnost, amoralna ličnost) zastupljen u opštoj populaciji oko 3%. Ovaj poremećaj ličnosti uključuje stalno sukobljavanje sa socijalnim običajima, moralom i zakonom. Biološka osnova antisocijalnog ponašanja ukazuje na veću učestalost EEG abnormalnosti (šiljak-talas kompleksi 4-6 c/sec), prenaglašen odgovor kardiovaskularnog sistema na adrenalin, nesposobnost gradacije odgovora na emocionalne stimuluse, postojanje ekstra Y hromozoma češće nego u opštoj populaciji- XYY). Uočen je i uticaj hormona, naročito testosterona (veća učestalost agresivnog ponašanja kod muškaraca), kao i postojanje specifičnih centara za agresivnost (strahom izazvana agresija kod lezije amigdaloidnih zona, grabežna agresivnost je vezana za lateralni

---

Standford CA, 1990., p. 86-153

[15] Stahl, S., Esential *Psychopharmacology*, Cambridge University Press, 200.8, p. 863-898

[16] Stenly, J. A., Kipp, H., Greisenegger, MacMaster, E.P., Panchalingam, K., Keshavan, M.S. et all., *Evidence of Developmental Alterations in Cortical and Subcortical Regions of Children With Attention-* Deficit/ Hyperactivity Disorder: A Multivoxel In vivo Phosporus 31 Spectroscopy Study, Arch Gen psychiatry, 2008., 65(12): 1419-1428

[17] Caspy, A., McClay, J., Moffitt, T. E., Mill, J., Martin, J., Craig, I. W., Taylor, A.,& Poulton, R., *Role of genotype in the cycle of violence in maltreated children*, Science, 297, 2002., p. 851-854

hipokampus, a provocirana, iritirana agresija za ventromedijalni hipokampus).[18]

Na nasilje u sportu deluju društveni uslovi iz poslovnih aktivnosti u tržišnom načinu privređivanja, političkog usmeravanja društva i kulturno-komunikacionog vrednovanja. Sport je specifična pojava modernih društava, a njegovi koreni su sadržani u igri kao suštinskoj osobini čoveka. Sportsko nasilje, kao i savremeni oblici rada i života čoveka, proizvod je sveopšte racionalizacije, kao načina na koji se organizuje i rad i celokupni društveni život, kako u sferi trošenja psihofizičke energije (organizacijom rada) tako i u sferi ponovnog sakupljanja energije (u klubovima za igru i rekreaciju). Moderna društva prate razne vrste nasilja, kao nehumani obrasci ponašanja raznih društvenih grupa i kao oblici socijalne patologije.

Sport se može posmatrati kao vrsta simboličkog dijaloga i komunikacije, gde dolazi do aktiviranja iracionalnih poriva i agresije što je potvrda okrnjene društvenosti među akterima, a samo je segment svakodnevnog nasilja savremenog društva. Karl Jaspers smatra da "sport, kao masovna pojava, organizovan u svrhu prinude na propise igre, ume odagnati nagone koji bi inače postali opasni po aparat. Ispunjavajući slobodno vreme, sport pridonosi smirenju masa. Ono što je masi uskraćeno, što stoga ne želi sama za sebe, ali čemu se divi kao junaštvu koje zapravo zahteva od sebe, to prikazuju odvažni poduhvati pojedinaca." Tako sport postaje idol koji zahteva odricanja, žrtvovanja, pa i žrtve. Želja za pobedom stvara od igre rad i kušnju, a trening je asketizam.[19]

Sredina u kojoj se živi utiče na formiranje superega, pa etički standardi nekog društva, sa penalnim sistemom imaju uticaj na razvoj moralne instance u čoveku. Delikventno ponašanje je češće u siromašnim predgrađima velikih gradova, pa ekonomski nivo i prenaseljenost igraju značajnu ulogu. Psihološki faktori se odnose na individualnu životnu istoriju sa gubitkom identifikacije, roditeljskom nedoslednošću i hipokrizijom, porodični sistem vrednosti koji je u stalnom sukobu sa realitetom, neurotičnim konfliktima sa mazohizmom i osećanjem krivice. Sve to vodi kliničko-socijalnim karakteristikama u vidu sukoba sa policijom, polimorfnim seksualnim perverzijama, zloupotrebi alkohola i droge, nesposobnost odlaganja zadovoljstva i tolerancije frustracije, slabost modifikovanja ponašanja nakon kažnjavanja, relativno odsustvo anksioznosti i osećanja krivice, defektnom moralnom rasuđivanju, loš uspeh na radnom mestu ili u školi. [20]

Krimogeno ponašanje i nasilje imaju složenu genezu vezanu za karakteristike okoline u kojoj osoba živi (precipitirajući i deklanširajući faktori

[18] Paunović, V. R., Babinski, T., Biološka psihijatrija 1. *Molekularna osnova mentalnih procesa*, Medicinski fakultet, Beograd, 1996., p. 399-410
[19] Žile.B., *Povjest sporta*. Matica hrvatska, Zagreb, 1970., p.7
[20] Marić, J., *Klinička psihijatrija*, Megraf, Beograd, 2005., p. 248-255

rizika) uz prisutne nasledne činioce (predisponirajući činioci). Genetski rizik predstavlja polimorfizam vezan za enzim MAOA, koji učestvuje u razgradnji neurotransmitera iz grupe kateholamina, posebno serotonina. Serotonergički sistem ima ulogu u nasilničkom ponašanju i impulsivnosti. Gen za za MAOA je lociran na hromozomu X. Manje količine ovog enzima povezane su sa smanjenom razgradnjom kateholamina, a time njihovom povišenom koncentracijom u mozgu. MAOA-L je povezana sa nasiljem u slučaju ranog traumatskog iskustva, što vodi poremećenom sistemu emocionalne regulacije pamćenja, koji obuhvataju amigdalu i delove prefrontalne kore uz postojanje psihosocijalnih činioca.

Veća je učestalost emocionalno nestabilnog poremećaja ličnosti. Koga mogu karakterisati eksplozivnost, česte promene raspoloženja uz nedostatak samokontrole, sa tendencijm ka impulsivnim radnjama bez razmišljanja o posledicama. Karakterišu ih bihejvioralne "eksplozije" izazvane kritikom ili osujećenjem impulsivnih postupaka, naprasitost, plahovitost, brzo pražnjenje afekta, razdražljivost, neuviđavnost, sugestibilnost, naglo menjanje raspoloženja.[21]

Karakteristike graničnog poremećaja ličnosti su disfunkcija na nivou afekta, mišljenja ponašanja sa smenom elemenata nepsihotičnog (neurotičnog, psihopatskog) i psihotičnog. Nepredviđeno i impulsivno ponašanje može biti praćeno fizičkim samopovređivanjem, poremećajem "self-imidža", dugotrajnim ličnim ciljevima, stremljenja i sistem vrednosti. Nestabilno raspoloženje (od normalnog do depresije, razdražljivosti, anksioznosti, mrzovolje ili bezrazložne srdžbe i gubitka kontrole) je praćeno nestabilnim interpersonalnim odnosima, ponašanjem, mišljenjem. Agresivan tip je surov, grub, neosetljiv, bez razumevanja za potrebe drugih. Ponašanje se ispoljava u kontaktu sa autoritetom ili osobama koje nisu u stanju da uzvrate istom merom.

Kada bi ovo bilo tačno, trebalo bi da lica koja se agresivno ponašaju budu češće mentalno poremećena od ostalih koji naginju nasilju; s druge strane, sva lica sa navedenim mentalnim osobinama trebalo bi da budu u većem riziku da pribegnu agresiji od prosečnih građana.[22] Neka od dosadašnjih naučnih saznanja ne potkrepljuju hipotezu da između mentalnih poremećaja i agresivnog ponašanja postoji uzročna veza[23], ali treba konstatovati činjenicu da neke od manifestacija psihičkih i poremaćaja ličnosti mogu uticati na agresivno ponašanje.

Nasilje nije samo posledica globalnog društva, njegove ekonomske krize, načina organizovanja klubova i delovanja mas-medija na publiku, već nastaje i kao posledica socijalizacije ličnosti. Za socijalizaciju ličnosti poseban

[21] Lion, J., *Personality Disorders*, Wiliams and Wilkins, Baltimore, 1974., p. 286-300
[22] Howells. K., *Mental disorder and violent behavior*. In: M. Feldman , Developments in Study of criminal Behavior, Chichester, 1982., p. 164
[23] Fulero S. And Wrightsman, *Forensic Psychology*, Belmont, 2009., p. 136

značaj imaju manje društvene celine – primarne društvene grupe i institucije obrazovanja, gde se dodiruju uticaji globalnog društva i biopsihičke predispozicije pojedinca, a moderna društva više tolerišu agresiju u sportu nego u drugim sferama čovekovih aktivnosti.

U krajnjem ishodu, nenasilje pretpostavlja mogućnosti koje treba da stvaraju i celo društvo i materijalni progres koji će ići uporedo sa unapređenjem međuljudskih odnosa i ponašanja. Naša zapažanja ukazuju na značaj civilizovanog podizanja dece, vaspitavanja sa naglaskom na nesebičnost i samopouzdanje, svemu onome što vodi pozitivnom komuniciranju. Naši nasilnici su, najzad, u osnovi, deca koja su naučila da se koriste silom kao oruđem za kompenzaciju.[24]

Istorijsko-aksiološka izučavanja ukazuju da proverene društvene vrednosti imaju zadatak da uzgajaju, neguju, vaspitavaju i obrazuju društveno biće čoveka za one ciljeve života koji obezbeđuju integritet zajednice. Usklađenost individualnih sa zajedničkim ciljevima vodi ka ostvarenju ideala da vaspitanje omogući produžetak društva. Pitanje sinteze kolektivizma i individualizma svakog oblika vaspitanja podrazumeva optimalno usklađivanje između pojma dužnosti i pojma ljudskog dostojanstva. Stoga je jedna od naslednih potreba da se u mlade usađuje jako socijalno osećanje odgovornosti, nasuprot individualnoj slobodi bez obaveza.[25]

Svaka intervencija koja ima za cilj podršku razvoju na ranim uzrastima mora da uzme u obzir društveno okruženje, što će dati bolje rezultate nego individualni pristup u kome je cilj pojedinac. Individualni pristup je skuplji, a dobici se gube kada se osoba vrati u osiromašenu porodičnu i širu društvenu sredinu. Prednost ima kontekstualni model koji podrazumeva obogaćivanje sredine u kojoj se odrasta, u cilju integracije socioemocionalnog i kognitivnog razvoja, jer ako kognitivni model nije podržan podstrekom razvoju samopouzdanja, autonomije i inicijativnosti, ulaganje u njega biva nedovoljno.

Uslovljavajuće dejstvo opštih i specifičnih činilaca koji nastaju iz poslovnih aktivnosti na tržišnom načinu privređivanja, političkog usmeravanja društva i kulturno-komunikacijskog vrednovanja na nastanak nasilja u sportu treba prevenirati vaspitno-obrazovnom aktivnošću. Usmeravanjem mladih ka sportu i fizičkoj kulturi ojačava se njihovo zdravlje, popravlja koncentracija i učvršćuje samodisciplina, čime se pravi otklon od negativnih uticaja, bolesti zavisnosti. Uspostavljanjem preciznih i definisanih pravila nadmetanja u sportu jača se karakter, samopouzdanje i samopoštovanje, što vodi lakšem prevazilaženju problema sa kojima se susreću. Vaspitno-obrazovnom aktivnošću treba uticati na afirmisanje autentičnih elemenata igre koji će voditi razvoju socijalne inteligencije. Održavanje telesne spremnosti kroz razumno propisan režim života i kontrolu telesne mase dobija se dodatna prednost za

[24] Toh, H., *Nasilnici*, Prosveta, Beograd, 1976.
[25] Radoš, J., *Filozofija sporta*, Matica srpska, Novi Sad, 2010., str.. 125-126

produženje života, redukovanjem kardiovaskularnih bolesti (smanjen broj srčanih napada i moždanih udara). Tome doprinosi umereno niži krvni pritisak i manji nivo holesterola i lipoproteina male gustine u krvi sa povećanim nivoom lipoproteina velike gustine. Atletski spremne osobe imaju više telesnih rezervi koje su značajan protektivni faktor kod pojave bolesti (respiracijska rezerva, srčana rezerva).

Potrebno je preduzimanje opštih mera za suzbijanje agresivnosti i destruktivnosti s ciljem da se uklone negativni uticaji iz društvene sredine i osiguraju normalni uslovi za razvoj ličnosti. Primarna prevencija sastojala bi se u sprečavanju, onemogućavanju, predupređenju devijacija u ponašanju mladih. U smislu eliminisanja ili svođenja na manju meru društvenih i drugih objektivnih faktora koji pogoduju agresivnom ponašanju, te razvijanju moralnih, društveno-političkih stavova koja će ih učiniti otpornim na takve oblike ponašanja. Sekundarna prevencija doprinela bi ranom otkrivanju početnih oblika prestupničkog ponašanja, sa merama koje su adekvatne ličnim i socijalnim karakteristikama pojedinca, uz angažovanje stručnih lica i institucija. U procesu socijalizacije, jačanja veza sa društvom, potrebno je vraćati osećaj uvažavanja i prihvatanja pojedinca, sa njegovim željama i potrebama, uz izgrađivanje pravednijeg i humanijeg okruženja.

Bibliografija

Bošković, M. (1999): *Kriminološki leksikon*. Matica srpska. Univerzitet u Novom Sadu. Novi Sad; p. 100-112

Caspy, A., McClay, J., Moffitt, T. E., Mill, J., Martin, J., Craig, I. W., Taylor, A.,& Poulton, R. (2002): *Role of genotype in the cycle of violence in maltreated children*, Science, 297, 851-854

Frojd, S. (1986): *S onu stranu načela ugode*. U: Kulenović M. (ed). Budućnost jedne iluzije. Zagreb: Naprijed; p. 133-192

Fulero S. And Wrightsman(2009): *Forensic Psychology*. Belmont, p. 136

Gottfredson, M.R., Hirschi, T. (1990): *A general theory of crime*. Standford CA, Standford University Press; p. 86-153

Green, A. (1983): *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Minuit

Gutton, P. (2002): *Violence et de adolescence*. Paris: In press Editions; p.5-45

Howells K. (1982): *Mental disorder and violent behaviour* –in: Feldman M. (ed.): Developments in Study of Criminal Behaviour, Chichester, p. 164

Koković, D. (1996): *Nasilje i kultura- agresija- između eksplozije životne snage i ludila*. Zbornik: Seksualnost, agresivnost, delikventnost. Matica srpska. Novi Sad; p. 41-54

Lakić, A. (2001): *Savremene teorije o zlostavljanju dece u porodici*. U: Od grupe do tima- multidisciplinarno usavršavanje stručnjaka u sistemu zaštite dece od zlostavljanja i zanemarivanja, urednik Srna, J. Beograd: Centar za brak i porodicu, IP „Žarko Albulj"; p. 36-9

Lion, J. (1974): *Personality Disorders*, Wiliams and Wilkins, Baltimore; p. 286-300

Marić, J. (2005): *Klinička psihijatrija*. Megraf. Beograd; p. 248-255

Milošević, B. (2012): *Sportsko nasilje i društveno okruženje*. Matica srpska. Univerzitet u Novom Sadu. Novi Sad; p. 13-14

Paunović, V. R., Babinski, T. (1996*): Biološka psihijatrija 1. Molekularna osnova mentalnih procesa*. Medicinski fakultet. Beograd, p. 399-410

Ribas, D. (2009): *Pulsion de mort et destructive*, Rev. Franc. Psychoanal. LXXIII: 287-1004

Stahl, S. (2008): *Esential Psychopharmacology*, Cambridge University Press; p. 863- 898

Stenly, J. A., Kipp, H., Greisenegger, MacMaster, E.P., Panchalingam, K., Keshavan, M.S. et all. (2008): Evidence *of Developmental Alterations in Cortical and Subcortical* Regions of Children With Attention- Deficit/ Hyperactivity Disorder: A Multivoxel In vivo Phosporus 31 Spectroscopy Study. Arch Gen psychiatry; 65(12): 1419-1428

Stor, E. (1989): *Ljudska agresivnost*. Nolit, Beograd

Toh, H. (1976): *Nasilnici*. Beograd. Prosveta

Winnicott, D.W. (1950): *Agression in Relation of Emotial Development*. In: Through Praediatrics to Psycho-Analysis, London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis 1975; pp. 204-218

Winnicott, D.W. (1964): *Agression and its roots*. In: Deprivation and Deliquency, London: Routledge 1990; p. 84-99

Žile.B. (1970): *Povjest sporta*. Matica hrvatska. Zagreb, p.7

Milica Jelkić
Philosophical Center for Psychoanalysis, Novi Sad

Sport, Aggressiveness and Destruction

Abstract: Aggressiveness has a double character: it is a moving force, as well as a spring of destruction. Because of that, the question of

destructiveness in sport cannot be regarded as primary or secondary derived behavior, motivated by a set of external factors: shape of character, pressure of culture and immediate occasion. Some of the current scientific conclusions do not confirm hypothesis that there is a causal connection between mental disorders and aggressive behavior, but one should note the fact that some manifestations of psychic and personality disorders can affect aggressive behaviour. Affirmation of authentic elements of game leads to development of social intelligence and maintains bodily preparedness through rationally legislated way of life.

Keywords: Aggressiveness, Destruction, Mental Disorders

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.01:616.89-008.442.6

Aleksandar Dulać
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Narcizam i sport

Apstrakt: Narcizam je izvor stimulacije i motivacije, ali i destruktivnosti. Narcisoidnost i grupna narcisoidnost javljaju se posebno u sferi sporta i predstavljaju jedan od važnih mehanizama funkcionisanja sportiste i čoveka uopšte. Narcisodne ličnosti bolje reaguju u stresnim situacijama. Sadomazohistički odnos između narcizma i grupnog narcizma, između obožavanog i obožavalaca, osnovni je preduslov za formiranje grupa. Iz psihoanalitičke perspektive, razumevanje narcisoidnosti nam olakšava da shvatimo poreklo odbrambenih mehanizama i agresije.

Ključne reči: Narcizam, odbrambeni mehanizam, sport, agresija

Shodno istraživanjima koje bliže dovode u vezu sport i narcizam, ličnosti koje imaju naglašenu narcističku tendenciju ostvaruju vrednije rezultate, ali u slučaju kada ih sreća izneveri ili se susretnu sa uspešnijim takmičarem njihove reakcije su najčešće nepoželjne i nefunkcionalne. Prema Robertu Rosu (Robert Ross) takve ličnosti bolje reaguju u stresnim situacijama.[1] U toj dvostrukosti – stimulativnosti i destruktivnosti, posmatraćemo problem odnosa narcizma i sporta. Narcisoidnost i grupna narcisoidnost javlja se posebno u sferi sporta i predstavlja jedan od važnih mehanizama funkcionisanja čoveka. Termin narcizam označava stanje samozaljubljenosti. Kod malog deteta narcizam je posledica nagona za samoodržanjem i to je primarni narcizam. Kod čoveka izvorni narcizam se transformiše u društveno prihvatljiv oblik. Sukob između zahteva nagona i zahteva stvarnosti proizvodi narcisoidni karakter i to je sekundarni narcizam. Ispoljava se kao nesposobnost za recipročne voletivne odnose, usled libidiozno podržane, psihološke preokupiranosti sobom. Sadomazohistički odnos između narcizma i grupnog narcizma, između obožavanog i obožavalaca, osnovni je preduslov za formiranje grupa. Iz psihoanalitičke perspektive razumevanje

[1] The British Psychological Society, *Narcissism can help sporting Performance*, http://www.bps.org.uk/news/narcissism-can-help-sporting-performance. 11. 02. 2013.

narcisoidnosti nam olakšava da shvatimo poreklo odbrambenog mehanizma i agresije.

Odrastajući introjektujemo vrednosti koje zaokupljaju našu pažnju da bismo otklonili sopstvenu nesigurnost. Pribegavamo odbrambenim mehanizmima i deformišemo stvarnost. U jednom momentu pripisujemo imaginarna svojstva i osobine idolima koje ne posedujemo i za kojima težimo. U drugom momentu prisvajamo sve društveno poželjne vrednosti za sebe kao deo nas. Svoje loše osobine ne priznajemo, projektujemo ih u druge osobe i oslobađamo se bolne stvarnosti. Takav način funkcionisanja odgovara našem narcističkom ponosu. Na primer, on nam obezbeđuje izbor osobina, životnog poziva, sporta itd. Ovakvo psihičko funkcionisanje odgovara Lakanovom ”stadijumu ogledala” i imaginarnim identifikacijama sa likom sličnog, u njegovom polju imaginarnog ”…koje označava, u pravom smislu reči, mesto ega i njegove fenomene − iluziju, iznuđivanje i obmane”.[2]

Objašnjavajući Lakanovo polje imaginarog, Filip Kovačević piše:

”Ego je uvek stecište iluzija i obmana jer ono prepoznaje samo sebe jedino u svom odrazu, zaboravljajući da je to ipak odraz, a ne celokupno subjektovo biće. Lakan stoga odbija da zove ego strukturalnom komponentom psihe, već ga smatra imaginarnom tvorevinom čije funkcionisanje prikriva ono što zaista pokreće osobu tj. sferu nesvesnog. Imaginarni poredak ne uključuje samo ono što je iluzorno, ono što je obmana, nego i sve ono u psihi što je formirano kroz proces identifikacije. Imaginarni odnosi su zbog toga uvek prožeti tenzijama, zavišću, ljubomorom, agresijom. Uvek se kroz njih postavlja pitanje ’jesam li ja bolji ili gori, jesam li ja superioran ili inferioran?’ Imaginarni odnosi podsećaju na ono hobsovsko ’prirodno stanje’ gde je svako svakom neprijatelj.”[3] Iz Kovačevićevog tumačenja Lakana jasniji nam je idol kao objekat obožavanja, kao imaginarna tvorevina i njegovo funkcionisanje. Nesvesno pokreće sportistu u njegovoj iluzornoj obmani sebe. Narcizam je stoga neophodan činilac u superiornom doživljavanju sebe kao sportiste.

Sekundarni narcizam je sociološki, ako nije uslovljen, onda ”podržan” vrednosnim trendovima, kao i mnogim društvenim, i kulturnim činiocima. Narcisoidna ličnost je nesposobna za recipročne objektne odnose, pa se lako primenjuje princip *zavadi pa vladaj*, ako si sa njima onda si naš neprijatelj, ili ako voliš mene onda ne možeš da voliš više nikoga. Ovaj model ponašanja nam je dobro poznat. Mogla bi se postaviti sledeća pitanja: zašto su obrazovne institucije pasivne kad je u pitanju stvaranje negativnih vrednosti kod mlađe populacije putem medija? Kako to da se ignoriše sugestibilno i agresivno nametanje iracionalnih želja? Ovde prvenstveno mislim na elektronske i pisane medije. Ovome stanju doprinosi i hiper produkcija bezvrednih knjiga sa sjajnim

[2] Rudinesko i Plon, *Rečnik psihoanalize*, str. 414.

[3] http://www.monitor.co.me/index.php?option=com_content&view=article&id=2347:dr-filip-kovaevi-lakan-u-podgorici-iii, 13.10.1013.

i privlačnim omotima koja "…velike duhove ostavlja da dremaju po policama"[4]

Erih From bliže povezuje narcizam i osećanja sigurnosti i nadmoći: "Narcisoidna osoba često postiže osećaj sigurnosti u potpuno subjektivnom uverenju o svom savršenstvu, svojoj nadmoćnosti prema drugima, o svojim izvanrednim kvalitetima, a ne putem odnosa prema drugima ili putem ikakvog svog rada ili dostignuća."[5] Njeni doživljaji same sebe i svega što joj pripada su nerealni. Dakle, narcizam je neka vrsta prečice, kojom se zaobilaze rad i zreli odnos prema drugima.

Ako se narcisoidna ličnost popne na pobedničko postolje i postane javna ličnost to biva racionalno opravdano. Narcisoidni pojedinac dobija podršku da razvija korenje narcisoidnosti i učvrsti ga uz pomoć divljenja publike i obožavalaca. Očigledna je veza između narcisoidnosti, slave i potrebe za publikom. "Poslednja želi biti u dodiru s poznatim ljudima, jer je život prosečne osobe navodno prazan i dosadan. Masovni mediji žive od prodavanja slave i tako je svako zadovoljan: narcisoidni izvođač, publika i trgovci slavom. Od naročitog interesa je grupna narcisoidnost. Grupna narcisoidnost je pojava od najvećeg političkog značaja."[6] Prosečne ljude koji su siromašni i nemaju talenta ili bilo kakvog osnova za narcisoidno držanje svako može da gleda sa visine. Šta preostaje takvom čoveku? Da li može da se realizuje u društvu? Nisu li masovni mediji razarači individualnosti i samopouzdanja za široke mase? Mediji su direktni podstrekači individualnog i grupnog narcizma.

Prema Fromu, pojedinac koji o sebi misli da je niko i ništa, ako se poistoveti sa moćnijom grupom, tada dobija sve. "Kada bi takav čovek izjavio: 'Ja sam najdivniji čovek na svetu; ja sam najčišći, najbolje obrazovan, najpametniji, najefikasniji, ja sam najbolji čovek na svetu' −svako bi prema njemu osetio gnušanje i pomislio bi da je lud. Ali kada ljudi na isti način opisuju svoju naciju ili grupu, niko se tome ne protivi. Naprotiv, ako neko kaže: 'Moja je nacija najjača, najkulturnija, najtalentovanija od svih nacija,' niko neće za njega misliti da je poludeo, već da je vrlo patriotski nastrojen građanin. Isto važi za religioznu narcisoidnost. Sasvim je normalna stvar da milioni pristalica neke religije mogu tvrditi da su oni jedini posednici istine, da njihova religija nudi jedini pravi put spasenju. Kao prvo, teško da grupa može biti tako savršena kao što je njeni članovi opisuju; ali postoji još važniji razlog, a taj je da se na kritiku upućenu grupi reaguje jakim besom, reakcijom karakterističnom za nekoga čija je individualna narcisoidnost povređena. U narcisoidnom karakteru nacionalnih, političkih i religioznih političkih grupnih reakcija leže koreni fanatizma. Kada grupa postane utelovljenje vlastite narcisoidnosti, svaka se kritika na račun grupe shvata kao napad na vlastitu

[4] Artur Šopenhauer, *O pisanju i stilu*, str.67.
[5] Erih From, *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2, str. 25-26.
[6] Erih From, *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2, str. 26.

ličnost. Prilikom hladnih ratova i kao uvod u oružane sukobe narcisoidnost poprima još drastičniji oblik. Moja je nacija savršena, miroljubiva, kulturna itd; neprijatelj je tačno suprotno: zao, okrutan, izdajnički itd."[7] Mnogi autori su već naveli da mobilizacija grupne narcisoidnosti unutar sporta vrši najbolju pripremu za rat. "Ona mora započeti mnogo pre od izbijanja samog ratnog sukoba, ali se pojačava što se nacija više primiče ratu"[8] Primer iz svežije istorije je rat na teritoriji bivše Jugoslavije. Takođe značajan je i medijski doprinos ideološkom onesposobljavanju svesti, racionalnog i kritičkog mišljenja.

Ova mobilizacija grupne narcisoidnosti je dobro utrenirana, recimo, za vreme dočekivanja nacionalnih heroja na aerodromu. Navijači suparničkih timova nisu ni svesni da imaju istog idola kojeg sada slave kao što su slavili prethodnog na nivou manje grupe. Svi sukobi i stradanja koja su se dešavala na utakmicama i na ulici sada su pala u zaborav i senku više imaginarne instance. Razume se, ovaj vid grupne narcisoidnosti ne mora da vodi samo pripremi za rat, nego i jačanju različitih kolektivnih osećanja koja su potrebna radi trenutnih interesa: "Psihoanaliza može pokazati da su ljudske ideologije proizvodi određenih želja, instinktivnih poriva, interesa i potreba, koje se, uglavnom nesvesno, pojavljuju kao 'racionalizacije' u obliku ideologije."[9] Čovek uz pomoć identifikacione projekcije sa više ili manje talenta izgrađuje idole koje obožava i voli. Idoli su njegov proizvod od kojeg je sada otuđen i kojem se mazohistički podređuje, što dovodi do samozaborava. Do ovoga dolazi zbog nedostatka racionalno opravdanih razloga za sopstveno narcisoidno držanje. Pošto je narcisoidnost osnova ljudskog karaktera koja se ispoljava u vidu nagona za samoodržanjem, pojedinac ne razume svoju poziciju u društvu. Lako biva zaveden grupnom narcisoidnošću, koja zadovoljava potrebe širokih masa i pretvara se u polupatološki proizvod. Grupni narcizam je kompatibilan sa plemenskom lojalnošću. Razvija se snažan osećaj solidarnosti i empatije, ali samo za sopstvenu grupu kojoj se pripada. Predrasude i stereotipi su nezaobilazni, što olakšava zloupotrebu ovakvih grupa. U nekim slučajevima kod narcisoidnog pojedinca može doći do refleksije o mišljenju. Kritička moć rasuđivanja može da se probudi i može da potakne na razmišljanje, dok kod grupne narcisoidnosti to nije slučaj. Proizvodnja ideologija i narcisoidnih ličnosti društvo staje veoma malo, naspram sredstava koja bi bila potrebna da se popravi standard i uslovi života ljudi. Zadovoljavajući svoje potrebe narcisoidna ličnost će sa ponosom povesti masu za sobom služeći višim interesima i ciljevima, uz za državu zanemarljive izdatke.[10]

[7] Erih From, *Veličina i granice Frojdove misli*, str. 56.
[8] Erih From, *Veličina i granice Frojdove misli*, str. 57.
[9] Erih From, *Kriza Psihoanalize*, str.24.
[10] Erih From, *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2, str. 28.

Mladi ljudi se u konstantno prisutnom osećanju nesigurnosti grupišu prilikom večernjih izlazaka. Sublimacija im bez trvenja omogućava da neostvarene životne potrebe zadovoljavaju u odnosu sa grupom. Za oslobađanje od frustracione nelagodnosti u zrelijem dobu imamo prihvatljivije oblike udruživanja. Kao proizvod smo dobili kulturno-umetničke, sportske, verske, navijačke i razne političko-ideološke grupe. Afektivna stanja navijača, kada su pod totalnom anestezijom racionalnog dela mišljenja, oslobađaju od svakodnevnih frustracija. Nezadovoljstvo se nagomilalo u odnosu sa bračnim drugom, nadređenima na poslu ili interakciji sa ljudima na koje su upućeni. Dobro su poznate reakcije navijača nakon banalnih uvreda, što spada pod narcisoidne povrede. Postupci bivaju počinjeni u odbrani imaginarnih vrednosti sa kojima su se poistovetili. Legitimišu ih grupa i snažan osećaj pripadnosti. Iako pojedinac može biti svestan svog neispravnog čina kao i opšte neprihvatljivosti, kako običajne, tako i zakonske. Sve može proći bez osećaja griže savesti, nelagodnosti i bez ikakvih psihičkih konflikata u umovima počinilaca. Klanske ili plemenske lojalnosti mogu biti prisutne na svim društvenim nivoima. One dovode do neverovatnih zločina i raznih zloupotreba položaja, kada lako dolazi do preklapanja ličnih i grupnih interesa pokrivenih narcisoidnom anestezijom. Princip jednako funkcioniše u grupi sa margine društva kao i u grupi gde su ”*svi na note*” i vešto se kriju iza urednih toaleta i akt tašni, razlike nema.

Narcisoidna osoba funkcioniše kao centar ka kojem idu samo jednosmerne ulice. Ovakva karakterna struktura trpi i toleriše samo one osobe koje je vole kao što ona voli samu sebe. Ona nikada nije u stanju da odvoji svoje potrebe od tuđih, samo svoje potrebe smatra realnim. Toleriše ljude koji trče oko nje i u njoj vide svoj ideal. Realne su samo njene potrebe, njena osećanja, njene aktivnosti i želje i sve je tome podređeno.[11] Narcis ne obraća pažnju na ljude koji ne zadovoljavaju njegove imaginarne potrebe. Jednako se ponašaju i njegovi obožavaoci koji su zahvaćeni grupnim narcizmom, oni udovoljavaju svom idolu. Može se desiti da imate osećaj da ste odbačeni od strane ljudi koji su zahvaćeni ovakvim sado-mazohističkim funkcionisanjem. Jednostavno ste ignorisani, većina ljudi je imala taj ničim izazvan osećaj odbačenosti. Ne možete sebi da objasnite, kao da ste nešto pogrešili. U stvari, greška je u izostanku slepe zaokupljenosti i neodavanju priznanja osobi kojoj pripadaju sve počasti. Osoba kojoj činite narcisoidnu povredu lako okreće masu obožavalaca od vas, ili protiv vas, sve u zavisnosti od potreba. Ako niste bezuslovni obožavalac, bićete ignorisani; ako ste se zamerili, osetićete gnev osobe koja ne prašta. Visok stepen narcisoidnosti je prisutan kod javnih ličnosti, za njihov uspeh su potrebne povoljne prilike i mnogo talenta. Njihovom psihičkom zdravlju potreban je uspeh i obožavanje ekvivalentno

[11] Erih From, *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2, str. 25-26.

njihovom grandioznom viđenju samih sebe. Ne može se ni zamisliti kakvi su dometi te grandiozne veličine. Gubeći na popularnosti oni gube sami sebe i ceo svet se ruši. Boreći se za slavu oni se bore za svoje navodno zdravlje. [12]

Učestale su narcisoidne povrede sa smrtnim ishodom nekada ljubljene osobe. Počiniteljeve imaginarne identifikacije i vrednosti bivaju izbrisane kao gumicom. On gubi tlo pod nogama, čitav imaginarni svet nestaje u glavi počinioca i za njegov gubitak on traži odmazdu. Ovo su neki od oblika sužene svesti, proizvod društva u obliku narcisoidne strukture ličnosti. From bi rekao ”polupatološko” funkcionisanje koje naginje patologiji. Primera je mnogo, mnogo toga se i promenilo.

Bibliografija

Filip, Kovačević: *Lakan u Podgorici*

Paić, Ivo: *Proizvodnja Ideologije*; Prosveta, Beograd 1984.

Rudinesko, Elizabet i Plon Mišel: *Rečnik psihoanalize*; Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića Sremski Karlovci, Novi Sad 2002.

From, Erih: *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2; Naprijed, Zagreb 1980.

From, Erih: *Veličina i granice Frojdove misli*; Naprijed, Zagreb 1980.

From, Erih: *Kriza Psihoanalize*; Naprijed, Zagreb 1980.

Šopenhauer, Artur: *O pisanju i stilu*; Enciklopedijska biblioteka, Beograd 1933.

Internet veze:

http://www.bps.org.uk/news/narcissism-can-help-sporting-performance. 11. 02. 2013.

Filip Kovačević, *Lakan u Podgorici*,

http://www.monitor.co.me/index.php?option=com_content&view=article&id=2347:dr-filip-kovaevi-lakan-u-podgorici-iii, 13.10.1012.

[12] Erih From, *Anatomija ljudske destruktivnosti* 2, str.27.

Aleksandar Dulać
Philosophical Center for Psychoanalysis, Novi Sad

Narcissism and Sport

Abstract: Narcissism is a source of stimulation, as well as destructiveness. Narcissism and group narcissism appear especially in the sphere of sports and represent one of the important mechanisms of functioning of a sportsman and man in general. Narcissist personalities react better in stressful situations. Sadomasochist relation between narcissism and group narcissism, between beloved and those who like him is the basic precondition for formation of groups. From psychoanalytic perspective, understanding of narcissism makes it easier for one to understand the origin of defensive mechanisms and aggression.

Keywords: Narcissism, Defensive Mechanism, Sport, Aggression

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.1/.3:17.023.3
Kratko sapštenje
Preliminary Report

Milan Popov
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Igra i neuroodslikavanje

Apstrakt: U okviru koncepcije *homo–ludens* ostao je nerasvetljen problem teleološčnosti igre, kao i pitanje o fundamentalnom karakteru principa zadovoljstva. Da li se odgovori na ova pitanja mogu pronaći dublje u fizikalnom aspektu? Autor razmatra odnos igre i neuroodslikavanja, pokušavajući da rasvetli pitanje da li igra u samoj sebi ima svoj cilj, kao što se to ponekad tvrdi. Igrom se odgajaju i kultivišu ljudski nagoni koji samoaktualizuju pojedinca, vodeći ga u fantazmatske strukture mišljenja. Neuronauke u interakciji sa drugim naukama otkrivaju nove činjenice. Zato se treba zapitati o karakteru konzumenta *spektakla* i kakvi su neurološki procesi koji ga prate.

Ključne reči: Igra, identifikacija, neuroodslikavanje, interaktivnost.

Društveni uticaji direktno deluju na sposobnost mozga i njegovo optimalno funkcionisanje, gde akomodacija i asimilacija predstavljaju osnovne elemente za adaptaciju čoveka. Psihologija odavno poznaje važan značaj pozitivnih društvenih uticaja za pravilan razvoj i vaspitanje. Komentar romana Žilijena Grina, „*Kad bih ja bio vi...*“ koji je Melanija Klajn objavila 1955. godine, odnosio se na kliničku ilustraciju prirode *projektivne indentifikacije*. Prema Melaniji Klajn, dete želi da poseduje objekat majke. Međutim, šta dete zaista želi da poseduje? Da li ono želi da poseduje ili da odbrani onaj objekat „sebe sopstva” koji gradi. Fantazmatično uvođenje spoljnih objekata u svoju sferu interesovanja, Šandor Ferenci zaokružuje pojmom *introjekcije*. Ali šta je doprinelo razvoju *zainteresovanosti* ka spoljnom objektu i kako se zainteresovanost izgradila, pitanje je koje nas zanima.

Psihoanalitičkom terminologijom rečeno, *identifikacija* objašnjava primajući i prisvajajući karakter delanja kao jedan od osnovnih aspekata ljudskog bića. Međutim, novum koji je nastao treba sagledati i iz aspekta drugih nauka. Kod odojčadi koja su posmatrana u poslednjih nekoliko decenija, zapažamo njihovo traženje učestvovanja u društvenim interakcijama i komunikacijama. Važnost takvog stimulativnog okruženja potvrđuju u svojim istraživanjima Blekmor (Blakemore), Vinston (Winston) i Frit (Frith) 2004.

godine. Drugi istraživači poput O'Konora (O'Connor), Bredenkampa (Bredenkamp) i Ratera (Rutter)[1] 1999. godine, koji su nad decom bez roditelja vršili ispitivanja, pokazuju da nedostatak emotivne pažnje dovodi do poremećaja afektivne vezanosti. Postoje i istraživanja koja uključuju i decu odraslu u ekstremnim društvenim okruženjima. Kod takve dece može doći do relativno trajne promene u hemiji mozga i prestanaka proizvodnje hormona kao što je na primer *oksitocin,*[2] koji je veoma značajan za emocionalne veze i društvene interakcije. Znajući da je Frojd bio naklonjen psihofizikalističkim idejama, mogli bismo reći da *inkorporacija* pretpostavlja preteču navedenom nalazu. Pojam *inkorporacija* za Frojda je zadovoljenje prisvajanjem fantazmičkog objekta u unutrašnjosti svog tela, kao i preuzimanje njegovih osobina.

Sa sadašnjim znanjem sigurno možemo reći da su rana društvena iskustva, važna za razvoj moždanih sistema koji nose jednu od ključnih uloga za formiranje ponašanja, objašnjava Friz (Fries)[3]. Stalnim razvojem društvenih kognitivnih neuronauka, koje proučavaju mozak i neuronske mehanizme čoveka, daje se jasnija predstava o čoveku kao društvenom biću. Istraživanjem koje je vršeno uporednim skeniranjem mozga kod dvoje ljudi, uviđa se nova interakcijska predstava.

Ukoliko jedan od skeniranih samo posmatra šta drugi radi, zapazićemo veliki procenat neuroodslikavanja. Zaključuje se da čin posmatranja tuđih pokreta utiče na periferni motorni sistem i mišiće posmatrača, tvrdi u svojim radovima Fadiga (Fadiga)[4]. Takozvanim sistemom ogledala (ogledalni otisak), neuronaučnici pokušavaju da indentifikuju neuropsihološku radnju koja je odgovorna za razumevanje sopstvenih i tuđih aktivnosti. Pretpostavlja se da ovakva vrsta mehanizama može biti ključna za neke više društvene procese, u kojima su aktivnosti drugih interpretirani i direktno utiču na ponašanje čoveka. I studije koje izučavaju empatiju putem skeniranja parova u veoma kontrolisanim uslovima potvrđuju da se isti centri za iščekivanje identično

[1] Više o tome: Blekmore, S. J., J. Winston end U. Frith (2004), *Social Neuroscience: Where Are We Heading*?, TRENDS in Cognitive Sciences, Vol. 8, No. 5, pp. 216-222. Usmerenje preuzeto iz: OECD, *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju*; Ministarstvo prosvete srbije, 2010. Beograd

[2] Oksitocin ima važnu ulogu u društvenim situacijama i regulaciji emotivnog ponašanja. Istraživanja na životinjama pokazuju da iskustveno povećani nivo okscitocina dovodi do stvaranja društvene veze a doživljena iskustva skladište se u memoriju.

[3] Fries, A. B., T. E. Ziegler, J. R. Kurian, S. Jacoris and S. D. Pollak (2005), *Early Experience in Humans is Associated with Chenges in Neuropeptides Critical for Regulating Social Behaviour*, Proceedings of the National Academy of Sciences, Vol. 102, No. 47, pp. 17237-17240. Usmerenje preuzeto iz OECD, *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju.*

[4] Više o tome: Fadiga, L., L. Fogassi, G.Pavesi and G. Rizzolatti (1995), *Motor Facilitation during Action Observation: A Magnetic Stimulation Study*, Jurnal of Neurophysiology, Vol.73, No. 6, pp. 2608-2611. Usmerenje preuzeto iz *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju*

uključuju kod oba partnera, tvrdi u svojim radovima Singer (Singer)[5]. Dok je mozak jednog partnera bio pod električnim šokom, kod drugog je skeniran mozak, kako bi se videlo da li predviđa bol partnera. Utvrđeno je da se oblasti mozga koje se aktiviraju za iščekivanje bola voljene osobe preklapaju. Takvim studijama u povoju, potrebno je još dodatnih istraživanja.

Socijalne neuronauke trebalo bi da nam daju više podataka i razumevanja za uticaj okoline na razvoj mozga. Svaka radnja kod čoveka ima emocionalnu osnovu. Međutim tek nedavno počeli su se gomilati dokazi koji pokazuju da naše emocije preoblikuju nervno tkivo. Interaktivnost sadrži složene procese kako interpersonalne tako i intrapersonalne, međutim i stručnjaci iz neurobilogije uviđaju složenu razmenu između kognitivnih, emocionalnih i psiholoških elemenata koji su čvrsto isprepleteni moždanim funkcijama. Neuropsihoanaliza istražuje baš te procese. Dosadašnje posmatranje linearne organizacije ljudske motivacije preinačuje se, stavljajući naglasak na hijarahisku strukturu.

Primarni insktinkti, tvrdi Panksep (Panksepp)[6], morali su biti zastupljeni, razrađeni i simbolizovani na višim kognitivnim nivoima. Zato je upravljanje emocijama jedna od ključnih osobina uspešnog čoveka, a naročito vrhunskih takmičara. Njena regulacija utiče na kompleksne faktore koji prevazilaze osnovno izražavanje čoveka.

Emocije usmeravaju ili remete sposobnosti pažnje, rešavanje problema i održavanje društvenih veza, ističu Kol (Cole), Martin (Martin) i Denis (Dennis)[7]. Dejvid Šrajber nam govori da se emocionalna kompetentnost odnosi na samoregulaciju pojedinca, odnosno da ona upravlja impulsima i instinktima, kao i da predstavlja sposobnost saosećanja i saradnje. Međutim još nema univerzalno prihvaćene definicije za emocionalnu regulaciju. Tompson (Thompson)[8] u delu *Emocionalne regulacije* iz 2004. godine, smatra da su to spoljašnji i unutrašnji procesi zaduženi za praćenje, evoluiranje i modifikovanje

[5] Više o tome: Singer, T., B.Seymour, J.O'Doherty, H.Kaube, R.J.Dolan and C.D.Frith (2004), *Empathy for Pain Involves the Affective but Not Sensory Components of Pain, Science*, Vol.303, No. 5661, pp.1157-1162 , Usmerenje preuzeto *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju*.

[6] Jason S. Wright and Jaak Panksepp (2012), *An Evolutionary Framework to Understand,Wanting, and Desire*: The Neuropsychology of the Seeking System, Neuropsychoanalysis, Vol. 14, pp. 5-39. Usmerenje preuzeto iz *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju.*

[7] Više o tome: Col,P.M., S.E.Martin and T. A. Dennis (2004), *Emotion Regulation as a Scientific Construct: Metodological Chellenges and Directions for Child Development Research*, Child Development, Vol.75, No.2, pp. 317-333. Usmerenje preuzeto iz *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju*

[8] Više o tome: Tompson, R. A. (1994), *Emotional Regulation: A Theme In Search Of a Definiton*, in N.A.Fox (ed), The Development of emotion Regulation: Biological and Behavioural Considerations. Monographs of the Society for Research in Child Development, Serial No.240 Vol. 59, No.2-3, University of Chicago Press, Illinois, pp.25-52. Usmerenje preuzeto iz *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju*

evolucionih reakcija, da bi se ostvarili ciljevi. Za Kola, Martina i Denisa, emocionalna samoregulacija je dinamička interakcija višestrukih sistema. Međutim Gros (Gross)[9] emocionalnu samoregulaciju definiše kao proces pojedinca koji utiče na emociju poimanjem i izražavanjem.

Neuronauke današnjice uspevaju da nezavisno izmere emocije od emocionalne regulacije. Izolovanjem uloge prefrontalnog korteksa u obradi informacija postaje uočljiva razlika, kao što su to uvideli Ošner (Oshsner) 2004. i Epert (Eippert) 2006. godine. Možemo zapaziti da studije o neuroodslikavanju pokazuju i da je prefrontalni korteks u vezi sa aktivnošću amigdale, a obrada emocionalnih podataka nije svedena samo na fizičkom stupnju, tvrde Levis (Lewis) i Stiben (Stieben) 2004.

H. Spenser uvodi pojam *disolucije* da bi ga objasnio kao obrnuti proces, kao apsorpciju kretanja uz istovremenu dezintegraciju materije. Može li se i u načinu življenja prepoznati Spenserova disolucija? Frojd je pokušao da odgovori na taj problem formulišući duševni modus (*Tanatos*) koji je suprotan od principa uživanja. Proces disolucije zapravo je za Spensera proces promena integrativnih pokreta u dezintegrativne pokrete, a život za njega predstavlja kombinaciju integrativnih i diferencijalnih promena. Da li je *spektakl* proces promene sociološkog razvitka koji je svojim neponovljivim delanjem uspostavio u posmatraču neuropsihološku ravnotežu? Mislim da će nam precizniji odgovor na to u budućnosti dati neuro-integrisane nauke. Promenljivost je za Darvina označavala stvaranje novih osobina, a stvaranje novih osobina namernim ukrštanjem nazivao je veštačkim ukrštanjem, smatrajući ga nesvesnim procesom. Međutim, ukoliko je odabiranje bez uticaja čovekovih namera sasvim prirodan proces, onda je po Darvinu to prirodni odabir u borbi za opstanak. Iz ovoga bih mogao zaključiti da je neuroodslikavanje podstaknuto kroz igru jedan od ključnih aktera za prilagođavanje organizma u izrazu života.

Bibliografija

Aćimović, M., (2009): *Ontologija prirode*; Akademska knjiga, str. 437, 311, 320.

Jason S. Wright and Jaak Panksepp (2012): An Evolutionary Framework to Understand, Wanting, and Desire: *The Neuropsychology of the Seeking System*, NEUROPSYCHOANALYSIS; Vol. 14, pp. 5-39.

[9] Više o tome: Gross, J.J. and O.P. John (2003): *Individual Differences in Two Emotion Regulation Processes: Implications for Affect, Relationships, and Well-being*, Journal of Personaliti and Social Psychology, Vol.85, pp. 348-362. Usmerenje preuzeto iz *Razumeti mozak: Rođenje nauke o učenju.*

Koković, D., (2005): *Pukotine kulture*; Prometej, Novi Sad.
OECD, (2010): *Razumeti mozak: rođenje nauke o učenju*; Ministarstvo prosvete Srbije, str.79-108
Rudinesko, E. i Plon, M. (1997): *Rečnik Psihoanalize*; Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci.

Milan Popov
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Game and Neuroimaging

Abstract: The concept of *homo-ludens* failed to explain both the problem of teleological character of game and the fundamental character of the pleasure principle. Can the answers to these questions be found on a deeper, physical level? The author analyzes the relationship between game and neuroimaging, in an effort to find out if game is a goal in itself, as it is sometimes said. Game nourishes and cultivates human instincts which self-actualize a subject, taking him into phantasmatic thought structures. Neurosciences reveal new facts in interaction with other sciences. Therefore, the crucial question is the following one: What is the character of the *spectacle* consumer and what kind of neurological processes does it imply?

Keywords: game, identification, neuroimaging, interaction

Agrafa I, 5/2013
UDK 796.01:159.954
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Srđan Damnjanović
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Sport, autentičnost i fantazija

Apstrakt: Sagledavajući dominantna shvatanja sporta, autor osvetljava način na koji je helenska filozofija, filozofija egzistencije i psihoanaliza posmatrala fenomen sporta. Savremene iluzije o sportu zasnovane su na ideološkoj fantaziji koja obezbeđuje jedinstvo i koheziju, zadovoljavajući sasvim vansportske motive. Međutim, žargonski oblici kao što su *ostvarivanje potencijala* ili *autentičnost* demaskiraju stvarnu prirodu savremenog sporta, koji se može razumeti iz dekonstrukcije tih pojmova. Ukoliko je sport potonuo u *dvostruki zaborav*, javlja se u formi fetiša ili simptoma.

Ključni reči: Sport, potencujal, autentičnost, ništa, simptom.

Izgleda da dominantna shvatanja sporta imaju uporište u filozofskim paradigmama. Prvo, sport kao „ostvarivanje potencijala koje čovek nosi u sebi" potiče iz Aristotelove filozofije, odnosno radi se o shvatanju koje je zasnovano na preoblikovanju i reinterpretaciji izvornijih, helenskih ideja. Drugo, sport kao način „dostizanja autentičnosti" i „uronjenost u ništa" potiče iz Hajdegerove filozofije. Treće shvatanje, da je sport „društveni simptom", ima svoje poreklo u Frojdovoj psihoanalizi i učenju Žaka Lakana, koje je u radikalnom smislu formulisao Slavoj Žižek. Istovremeno, ova shvatanja predstavljaju i žargonizovane oblike filozofske argumentacije, a nekada nalazimo i pozivanje na filozofsku „auru", odnosno sportu se pridaje određeno značenje na osnovu žargonizovanog filozofskog termina[1].

[1] Adorno se u čuvenoj studiji *Žargon autentičnosti* bavi terminima koji imaju „višak smisla", odnosno koji plene svojom „aurom", „dodvoravajući se" vanfilozofskim instancama. Pri tome „uzvišeno prikriva prizemno", a forsira se „neuhvatljivost" i „neodgovornost". Sa druge strane, postoje termini koje svakodnevno upotrebljavamo, jer plene svojom filozofskom „aurom", kao što su *duhovnost, autentičnost.* Uprkos njihovoj „praznjikavosti", upotreba tih termina svedoči o potrebi naslanjanja na filozofske pojmove.

Sport kao ostvarenje potencijala

Kako je došlo do toga da sport vidimo kao „ostvarenje potencijala koje nosimo u sebi"? Kako nas izveštaju Platonovi rani dijalozi, Sokrat je rado obilazio tadašnje *fitness* klubove koji su bili deo atinske svakodnevice. Doduše, ne čini se da je Sokrat vežbao, nego se „bavio etičkim pitanjima a bićem u celini nikako i prvi je tragao za opštim određenjima" (*Metafizika* 987b), verovatno dosađujući nadobudnim sugrađanima u palestrama, inače zaljubljenima u svoje telo. Njegovi sugrađani u vežbaonicama smatrali su da je neplemenito i opasno „postati mudar" (*Teag* 121d). Vodeći razgovore o tome da nije moguće „lečiti telo bez duše" (*Harmid* 156d), Sokrat je bez sumnje okrenuo atinske građane protiv sebe. Odnos koji je Sokrat imao prema negovanju duše i tela izgleda da nije odgovarao većini njegovih sugrađana.

Aristotel nas izveštava da je Platon opšta određenja nazvao *idejama* ili *oblicima*, verujući da opažajne stvari postoje učešćem u njima. Da li ta koncepcija, odnosno čuvena „dijalektička teorija ideja" ima veze sa Platonovim nadimkom *Plećati*? Navodno je izvesni Ariston, rvač iz Argosa, nadenuo taj nadimak Platonu, koji je prema nekim izvorima bio pobednik na Istmijskim igrama. Dijaloški govor po mnogo čemu podseća na rvački zahvat. Određeni argument zahteva odgovarajući reakciju, kao što rvački zahvat zahteva sasvim određenu reakciju u određenom vremenu. I dalje, da li je Platon, spajajući učenja „Heraklita, pitagorejaca i sokratika" (Laertije, *Životopisi*, III[8]) promenljivom i propadljivom telu nastojao da podari relativan stalan oblik, spajajući biološki i etički aspekt u celinu? Ova pitanja treba da nas pripreme za sagledavanje sporta u kontekstu filozofske argumentacije, odnosno da ukažu na opravdanost takvog postupka.

Prema Aristotelovoj *Metafizici* (983a), bića nastaju dejstvovanjem uzroka. Jedinstvo materije i forme je nešto pojedinačno, na osnovu čega nam se isporučuje „ovo tu" odnosno prva supstancija, kao osnova priricanja. Samo oblikovana materija stvarno postoji, jer ostvaruje svoje imanentne mogućnosti. U latinskoj tradiciji koja niveliše suptilnost Aristotelove filozofije, prvi uzrok se naziva *causa formalis*, drugi *causa materialis*, treći *causa eficeinsis*, a četvrti *causa finalis*. Kako se iz perspektive Aristotelovog učenja o načelima ili uzrocima svega što jeste i biva može postaviti pitanje o smislu sporta? Oblikovanje duše i tela, čini se kretanjem, radi nekog dobra, odnosno radi pobede na takmičenju, ili možda radi zarade, slave, narcizma, gubitka težine, radi zdravlja, raspoloženja, sna, pa čak i „boljeg seksualnog života", kako čitamo na ulazu u jednu savremenu vežbaonicu. Na osnovu ovog nacrta možemo uočiti da je sport deo metafizičke tradicije, odnosno izdanak evropske kulture i zato ga Aristotelova teorija načela razlaže do samorazumljivosti. Istovremeno, temelj te samorazumljivosti, metafizička konstitucija sveta i čoveka, nije nešto što se dovodi u pitanje. Tu uključenost sporta u metafizičku

tradiciju koja počiva na izvesnom krivotvorenju i zaboravu smisla, možemo dodatno potkrepiti pozivanjem na jednu od najslavnijih latinskih sentencija.

Premda se sentencija *mens sana in corpore sano* pripisije čak i Talesu, ona je izvedena iz Juvenalovih stihova. Juvenal je zapravo mislio na nešto sasvim drugo nego što nam to govori fraza *u zdravom telu zdrav duh*: Bogovi određuju ljudsku sudbinu, zato se njima treba obratiti za ono što je najsmislenije, za zdrav duh u zdravom telu[2]. Međutim, tumačenje te sentencije, kako nam je prenela tradicija, je sledeće: ostvarenost telesnog oblika vodi zdravlju duha. Sentencija je, odnosno njeno nerazumevanje, pozni izraz načela kalokagatije (καλοκάγαθία), odnosno preplitanja *dobrog* i *lepog*, što znači da atlete ne učestvuju samo u telesnom nadmetanju, prevazilaženju granica svojih mogućnosti i oblikovanju tela, nego i u vrlini.[3] Doduše, to načelo je dvosmisleno, jer lepo može da vodi jednom „spoljašnjem efektu": Prema pesnikinji Sapfa sa Lezbosa: „Ko je lep, činiće se očima da je dobar, a ko je dobar biće u isti mah i lep" (*Psappho,* frg. 49, prev. Miloša N. Đurića) – odnosno, lepo ima mogućnost privida dobrog. Načelo kalokagatije ne podrazumeva neposredan odnos tela i duha.

Teško da bi i sam Aristotel prihvatio sentenciju *u zdravom telu, zdrav duh*, odnosno treba razlikovati grčku filozofiju od potonjih pomeranja smisla: „Jer istovremeno se ne sme naprezati um i telo; po prirodi svaki od tih napora ima supratan učinak, odnosno, telesni napor sprečava um, a umni napor telo" (Aristotel, *Politika*, 1339a). Dakle, potrebno je pretresti uobičajena shvatanja koja imamo o sportu, jer ona počivaju na metafizičkoj ili humanističkoj tradiciji, u kojoj se događaju naglašena pomeranja smisla. Ni Sokrat ne bi prihvatio naše prosečno nerazumevanje Juvenala, jer: „Nemoguće je lečiti telo bez duše",.

Sport kao autentičnost i ništa

Hajdeger insistira na sagledavanju svetle i tamne strane metafizičke tradicije, jer u njoj vidi najdublju osnovu zapadnjačke kulture, a savremenu kulturu vidi kao krajnji rezultat same metafizike. Premda sport svoje utemeljenje nalazi u antičkom olimpizmu, današnji sport je nastao na osnovu fundamentalnog nerazumevanja vlastite tradicije i neautentičnog odnosa prema njoj. Dakle, *u zdravom telu zdrav duh* – važi u današnjoj koncepciji sporta, bez pitanja o karakteru toga duha. Time je u prvi plan svakog sporta stavljena briga o telu radi snage i tehnike izvođenja određenog zahvata. Istovremeno, duh je

2 Juvenalov stih zapravo glasi:
Orandum est ut sit mens sana in corpore sano
„Treba se moliti za zdrav duh u zdravom telu"
(Sat. X, 356).

3 Držimo se Gadamerovog načela da su predrasude pojedinca istorijska istina toga vremena.

potpuno zanemaren, a telo je svedeno na „resurs" proizvodnje sportskih rezultata, postavši izvor (ne)zadovoljstva i neautentičnosti. Kako je do toga došlo?

Prema Hajdegeru, metafizika misli bivstvo koliko uspeva da ga sebi predstavi, pa bivstvo redovno poistovećuje sa bićem. Dok filozofija pita o bivstvu, ona se pita o biću kao biću i ne osvrće se na svoj temelj. Usmeravajući se prema čovekoj suštini, logika i metafizika ne mogu da dokuče odnos bivstva i čoveka. Tek je prebolevanje metafizike prebolevanje zaborava bivstva. Za Hajdegera bivstvo nije biće, već *ništa*, a čovek je držilac mesta *ničega!*[4] Humanistička tendencija u mišljenju nastala je zato što je metafizički način mišljenja blokirao put do izvornih uvida i autentičnog načina postojanja.

Hajdeger se ne izražava u skladu sa zakonima formalne logike, zato što je, kako smatra, i ona izdanak metafizičke tradicije. Umesto „ja mislim", on će radije reći: „Mišljenje izvršava odnos bivstva prema čovekovoj suštini"[5]. Mišljenje ne stvara niti izaziva taj odnos, ono je „podređeno" bivstvu. Mišljenje se tiče odnosa bivstva prema čoveku. Šta je zadatak mišljenja? Mišljenjem bivstvo dolazi do jezika, a jezik je „kuća bivstva. U jezičkoj kući stanuje čovek". Dalje, mišljenje je mišljenje bivsta ukoliko pripada bivstvu. Kada mišljenje počne da nestaje napuštajući svoj element, ono postaje tščnh, instrument obrazovanja, školstva, stvar, kulturni posao, tehnika objašnjavanja. Čovek više ne misli već se „bavi filozofijom". U uzajamnom nadmetanju takvog bavljenja nastaju različiti *izmi,* a nastaje „egzistencija" koja se u potpunosti potčinjava javnosti. Jezik se srozava na sredstvo „masovne komunikacije" i podleže, kako Hajdeger sjajno nalazi prave izraze, „diktaturi javnosti". Javnost unapred odlučuje šta je razumljivo, a šta treba odbaciti kao nerazumljivo. I humanizam je nastao u metafizičkom, određenom mišljenju koje potpada pod teror javnosti.

Hajdegerov, da tako kažemo, *antihumanistički humanizam* čovečnost čoveka misli polazeći od blizine bivstva. A odnos bivstva i čoveka zaprečen je tehnikom. U tom smislu sport je daleko od svake nemetafizičke i netehničke „čovečnosti čoveka". Sport kao tehnika oblikovanja tela, postizanja uspeha i dr, nalazi se pod terorom javnosti, koliko sport i određuje i proizvodi samu javnost. Nije nimalo slučajno što se za veštog sportistu kaže da je „tehničar". Sport, onakav kakav je danas pripada dobu tehnike, odnosno određen je svođenju svega, pa i vlastitog tela na raspoloživost. Zato sport pripada različitim modusima neautentičnosti, jer sprečava odnos čoveka i bivstva, afirmišući odnos prema svetu zasnovan na dominaciji i gospodarenju. Dalje, umesto čoveka kao „pastira bivstva ", dolazi do određenja čoveka kao „gospodara bivstva". Ovaj zaključak, pokazaćemo, treba prihvatiti sa rezervom. Prema Hajdegerovoj „logici", bilo bi neophodno sprovesti dekonstrukciju

[4] Hajdeger, *Putni znakovi*, str. 368.
[5] Hajdeger, *isto,* str. 279.

uobičajenog shvatanja sporta, jer to shvatanje maskira različite odnose, koji inače nisu dovedeni u pitanje. Nimalo slučajno, obnova olimpizma široko je prihvaćena od vodećih ideologija dvadesetog veka.

Važna „kategorija" Hajdegerove filozofije, pogotovo one iz nivoa *Bivstva i vremena* je autentičnost. Šta je za Hajdegera autentičnost? „Suština" Hajdegerove filozofije koncentrisana je oko pitanja o bivstvu (*Seinsfrage*), odnosno šta mi mislimo pod izrazom *bivstvo*. Ubrzo bivamo iznenađeni jednom neobičnom tvrdnjom, čovek je tubivstvo (*Dasein*). Zašto? Prvo, čovek uvek nekako razumeva bivstvo, a drugo, čovek je mesto na kome se bivstvo razotkriva. Čovek postoji različito od ostalih bića, on je privilegovan ne svojim umom, veštinom, sposobnošću igre ili stvaralaštva, nego mestom razotkrivanja bivstva. Bivstvo čoveka nije jednako bivstvu bića koja postoje u svetu. Specifičnost ljudskog bivstvovanja Hajdeger označava pojmom egzistencija (*Existanz*). Između ostalog, po tome se razlikuje od drugih bića koja su prisutna „objektivno" – čovek egzistira tako što razumeva vlastito bivstvo (i može *biti* ili *ne biti*), dok bića naprosto jesu. Prema Hajdegeru, čovek nema zadanu i nepromenljivu suštinu. Zato ono šta čovek jeste, ne može biti izraženo definicijom (*animal symbolicum, animal rationale, homo faber* i sl), nego se čovek može shvatiti samo u odnosu prema svetu i sebi. Hajdeger zato piše: „Suština čoveka leži u njegovoj egzistenciji". Tubivstvo, odnosno čovek, nije nešto konačno, nego mogućnost koja je vlastita (*Jemeinigkeit*) za svako tubivstvo. Dakle, ljudska egzistencija je vlastitost i neponovljivost, a ne reprezent vrste! Zato čovek može postati autentično biće i odbaciti zahteve koje mu nameće javnost. Egzistencija je autentična (*eigentlich*) ili neautentična (*uneigentlich*), kada čovek propušta vlastite mogućnosti. U *Bivstvu i vremenu*, odnos prema smrti čini važnu razliku između autentične i neautentične egzistencije: „Svakodnevno propadajuće bežanje pred smrću jeste neautentično bistvo pri njoj. Neautentičnost jeste temelj svake moguće autentičnosti. Neautentičost označava jednu vrstu bivstva u koju se tubivstvo može premestiti, a najčešće se uvek i premestio, ali se u nju ne mora nužno i trajno premeštati"[6]. Iz ove perspektive sasvim je razumljivo smeštanje smrti u neposrednu blizinu atletskog napora. Atleta je morao umreti na Maratonu. Sport je način prihvatanja vlastite konačnosti kroz samonadmašivanje vlastitih mogućnosti. Istovremeno, treba imati na umu da je upravo neautentičnost osnova moguće autentičnosti, koja se može, ali i ne mora postići[7].

[6] Martin Hajdeger, *Bitak i vreme*, str. 295.

[7] Šta to znači i postoji li uopšte autentična egzistencija? U *Bivstvu i vremenu* smrt je vlastita i neotuđiva mogućnost egzistencije, istovremeno nesvodiva ni na šta drugo van sebe i potpuno neutemeljiva, u kojoj razumevanje polazi od same smrti. Zašto je važna smrt? Radi otvaranja horizonta konačnosti a time i temporalnosti kao prostora u kome se bivstvo pojavljuje. Hajdeger je u svom glavnom delu u smrti video jednu od glavnih sila autentičnosti, individualne i kolektivne, a nešto kasnije u *Govoru u čast A. L. Šlagetera*, protoheroja nacionalsocijalističkog pokreta, imenuje Šlagetera za ono mesto očitavanja samog bivstva, zato što je on, smrt shvatio

Autentičnost se može razumeti i u odnosu prema vremenu. U odlučnom „istrčavanju u smrt ", iz svoje budućnosti čovek se vraća u bilost, jer jedino „radikalna budućnost" preseca sva materijalna ograničenja, spojeve i veze[8]. Autentična egzistencija vremenuje svoje otvorene mogućnosti kroz budućnost, dok se neautentična utapa u ono što jeste. Već je zapaženo da zapadnjački sportovi počivaju na shvatanju vremena kao linearnog, objektivnog, homogenog i merljivog bića, a ta „koncepcija `objektivnog vremena` konstituiše i reguliše većinu postojećih sportova"[9]. Čovekov život potčinjen je objektivnom vremenu, a zauzvrat, osa vremena izgleda beskonačna. Shodno tome, vremenski rezultati mogu se nadmašivati i samonadmašivati, a da istovremeno sportska delatnost ne mora biti autentična. Međutim, čovek (tubivstvo) je u konstitutivnom odnosu prema temporalnosti (*Zeitlichkeit)*, koja bi se najednostavnije mogla opisati kao jedinstvo prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, odnosno „ekstazom" prošlosti i projekcijom u budućnost. U tom smislu budućnost i prošlost zajedno grade sadašnjost. Tubivstvo kontinuirano sebe gradi i razgrađuje. Dakle, neautentičnoj egzistenciji pripada objektivno vreme i bavljenje sportom, putem merljivih dostignuća, trijumfa, liga i tehničke organizovanosti (jer „vreme je novac").

Da li je moguće na osnovu hajdegerijanskog pristupa sportu pronaći i odbraniti autentični modus bavljenja sportom? Pojedini autori nalaze taj modus u sportovima koji su zasnovani na estetičkom izvođenju, valjanom pokretu, saglasju spoljašnje i unutrašnje forme, plesnoj gimnastici, kao i u borilačkim veštinama.[10] Takođe, u tu grupu sportova spadaju i ekstremni sportovi, jer oni otvaraju put realizacije izvorne temporalnosti, zato što posredstvom visokog rizika i dovođenja u opasnost vlastitog života sportista iskušava vlastitu konačnost i celovitost.[11] Ipak, i tu se krije zamka neautentičnosti – habituiranost na rizik dovodi bilo do osećanja nadčovečanske snage ili do iluzije neranjivosti, što dovodi sportistu u opasnost koju više ne prepoznaje kao opasnost.

Hajdegerova koncepcija utiče na različite oblasti života (žargonizovana je), pa i na sport. Sport je dakle način na koji čovek postaje navodno „svoj ", a

---

počevši od delovanja, i time postao mesto pojavljivanja nesavladivog i neutemeljenog bivstva (u tom smislu Hajdeger uz Šlagetera pominje „iskonski kamen", granit) *Neutemeljenost* se ogleda između ostalog i u činjenici da je Šlageter pogubljen od strane francuskih vlasti u trenutcima, kako piše Hajdeger, najtežeg „poniženja" i „izdaje" Nemačke 1923. godine. Viktor Farijas, *Hajdeger i nacizam*, str. 90-96. Zato su sportisti posebno pogodni za projekat autentičnosti, imajući u vidi onu vezu između sporta i smrti kao neutemeljenog samonadmašivanja.

[8] Ljubomir Tadić, *Zagonetka smrti*, str. 171.

[9] Irena Martínková, Jim Parry, *Two ways of cenceiving time in sport*, Acta Univ. Palacki Olomuc., Gymn. 2011, vol. 41, no. 1, p 23.

[10] O tome vidi podrobnije u Reinhard *May Heidegger's hidden sources*, London – New York, 1996, a posebno p. 98, gde se raspravlja o uticaju bušido kodeksa na Hajdegera („put samuraja je put smrti"), o čemu postoji detaljnija i obimnija literatua.

[11] Irena Martínková, Jim Parry, *Two ways of cenceiving time in sport*, p. 30.

delatnost postizanja rezultata naziva se i „autentično iskustvo" ili „estetsko iskustvo"[12]. Zašto je bavljenje sportom vid *autentičnosti*? Zagovornici autetničnosti sporta drže da su ovo glavni razlozi: sport je „pozitivna realizacija vlastitih mogućnosti", pri čemu je „jedinstveno *ja* rezultat sportskog nadmetanja". A što je uspeh neutemeljeniji, to je vredniji (dakle oni koji su imali nižu „startnu osnovu" u ovom smislu postižu više). Ova određenja zapravo smeštaju sport u domen neautentičnosti. Sama „kategorija" autentičnosti podseća na priču o kralju Midi – kada se objektivira, propiše, opiše i preporuči vrednost autentičnosti nestaje ili se preokreće u svoju suprotnost. Tako su mnogi sportisti postali kandidati za nosioce „autentičnosti", od nacionalsocijalastičkih heroja, pa do „autentičnih" boraca za ljudska prava.

Satoši Higuči kritikuje naglašavanje estetske dimenzije sportskog iskustva, a osporava i merila koja sportska dostignuća smeštaju u domen autentičnosti.[13] U najkraćem, kritika izgleda ovako: „Hajdegerijanci" u sportu *autentičnost* vezuju za izvrsnost, neponovljivost, ispunjenje i samoispunjenje, spajajući Hajdegerovu filozofiju i dostignuća humanističke psihologije. Pitanje je koliko ta „sinteza" uopšte odgovara ideji i duhu Hajdegerove filozofije. Neponovljivo i ispunjeno, ne znači više bivstva, kao što neautentično ne znači manje, a bivstvo prema smrti je, u hajdegerijanskoj teoriji sporta, neopravdano izjednačeno sa ispunjenjem vlastitih potencijala[14]. I samo estetsko iskustvo može biti, shodno Hajdegerovim konceptima vrednovano kao neautentično. Upitno je da li karakter autentičnosti uopšte odgovara sportskom iskustvu, jer ono, prema Higučiju, nije ni neautentično ni autentično, zato što je podvrgnuto posebnim pravilima i odeljeno od svakodnevnog života, a pogotovo od brige i temporalnosti. Istini za volju, u tom slučaju bavljenje sportom na prosečan način ipak mora biti ocenjeno kao neautentično.

Povezivanje *autentičnosti* i sporta ima zanimljivu predistoriju. Odnosno, *autentičnost* se može uzeti i kao pseudokoncept koji blokira svaku analizu. Leni Rifenštal je svoju filmsku odiseju započela apologijom „autentičnosti" u sportu, slaveći fizički napor, ekstremni alpinizam i individualizam, da bi preko trijumfa „autentičnosti kao zajedničke volje" (naci-dokumentaraca iz tridesetih), dospela do telesne lepote i kolorita Nuba Afrikanaca. U devetoj deceniji života Leni Rifenštal je snimala fantastične dokumentarce o čudesnom životu tropskog podmorja. Slavoj Žižek veruje da nijedan od „proto-fašističkih" elemenata kojima obiluje opus Leni Rifenštal

[12] Satoshi Higuchi, *Heidegger's Concept of Authenticity and Sport Experience*, Bulletin of the Faculty of Education, Hiroshima University, Vol. 39. Part 2. February 26. 1991.

[13] Radikalniji slučaj koji osporava Higuči: Thomas, C, E., *The Perfect Moment: An Aesthetic Perspective of the Sport Experience,* Dissertation, The Ohio State University, 1972.

[14] Satoshi Higuchi, *Heidegger's Concept of Authenticity and Sport Experience*, Bulletin of the Faculty of Education, Hiroshima University, Vol. 39. Part 2. February 26. 1991.

nije sam po sebi fašistički: „Treba potpuno napustiti koncept prema kome disciplina, od samokontrole do fizičkog treninga, jeste nešto inherentno protofašističko. Zaista, termin „protofašizam" treba biti napušten: To je pseudo-koncept koji blokira konceptualnu analizu"[15] Dakle, postoji tenzija između umetničkog projekta i ideološkog usvajanja, jer verovatno nema potpunog ideološkog identiteta, kao što nema ni same autentičnosti (ta bi kategorija bila sasvim imaginarna), ali ono što preostaje to je delo ili čin, koji se može posmatrati van kategorijalnosti, ali u skladu sa onim *ništa*.

Ukoliko možemo govoriti o autentičnosti u pojmovima Sartrovog egzistencijalizma, „autentični subjekat" je *ništa* i nemoguće ga je podvesti pod bilo kakvu definiciju. Proizvedeni predmeti su morali prethodno biti definisani, npr. u umu zanatlije. Kako su predmeti „nešto" definisano, specifično ljudski subjekt nije nešto određeno, već je rascep od samoga sebe. Taj smisao sporta poznaje svako ko se bavio, da tako kažemo, „meditativnim" ili ekstremnim sportovima, koji čoveka stavljaju na kocku, ispitujući njegove mogućnosti – od maratona do ekstremnog alpinizma. Ostvarenje cilja tu ne afirmiše *nešto*, već nas pre suočava sa *ništa*. Sport ne gradi, on može da se, uslovno rečeno, „upražnjava". I tu konceptualna analiza zastaje – ono što je van toga, može se zahvatiti, bilo kao „neautentičnost", „ideologija", „simptom" i sl.

Sport kao simptom

Psihoanaliza sa Hajdegerovom filozofijom deli jednu važnu ideju: Iza svakog navodno slobodnog, smislenog, svesnog i uopšte racionalnog akta „subjekta" nalazi se nesvesno kao neslobodno posredovanje neličnih struktura. Frojd uvodi ideju ljudskog subjekta kao radikalnog rascepa između svesnog i nesvesnog dela. Time se klasične kategorije koje služe za razumevanje čoveka, stavljaju u drugi plan, kao što je i „paradoks" autentičnosti kao filozofski problem sa jedne strane devalviran, jer čovek nije u potpunosti odgovoran za sebe, a sa druge, upravo potenciran, jer čovek i ne može biti odgovaran za sebe. Čovek je „kao takav" neautentičan. Sopstvo, subjektivnost je tek izgrađena iluzija koja se identifikuje sa reči *ja*, odnosno radi se o pokušaju da se značenja učine stabilnim, veruje Lakan.

Lakan vidi proces identiteta uvek u relaciji sa drugim. Identifikacija je identifikacija sa nečim ili nekim drugim, sa slikom, odrazom „kao drugim" lociranim u posebnim društveno-simboličkim koordinatama. Lakan uspostavlja tri stupnja (inter)subjektivnosti – imaginarno, simboličko i realno (koje je van diskurzivnog domena obuhvatajući libiduozne efekte u smislu *jouissance*). Učvršćena slika postaje osnova identiteta ukoliko ona obezbeđuje spoljašnju šematizaciju telesnog i psihičkog sopstva, podupirući jedinstvo i koheziju subjekta. Slika je uvek imaginarna i problematična, nikada do kraja ispunjena.

[15] Zizek, *Learning to Love Leni Riefenstahl* http://www.lacan.com/zizekleni.htm

Imaginarna identifikacija je identifikacija sa žuđenom slikom (ego-ideal) i podrazumeva naglašenu narcisoidnu komponentu. Slika se pojavljuje na dopadljiv način, označavajući ono što želimo da budemo. Na nivou simboličke identifikacije mi se identifikujemo sa pozicijom sa koje smo viđeni i sa koje se pojavljujemo kao voljeni ili željeni, identifikujći se sa Drugim kao idealom. U tom smislu je daleko je važnije ne kako mi vidimo sebe, nego kako smo mi viđeni od Drugog. Subjekti se identifikuje sa društvenim grupama i ideologijama zbog obećanja *jouissance*. Članovi društvene grupe dobijaju 'ukus' *jouissance* vezivajući se jedni sa drugima i slikom o 'nama'. Usled toga se identifikujemo sa političkim projektima, društvenim ulogama ili potrošačkim izborima, dočekujemo i proslavljamo „naše" sportiste, a problamatizujemo i nipodaštavamo tuđe.[16]

Kako je došlo do određenja sporta kao simptoma? Kultura se rađa iz straha i osećanja krivice. U strahu da više nije voljeno, dete se odriče zadovoljstva. Istovremeno, kultura se brani od destruktivnih nagona formirajući savest. Usled straha od spoljašnjeg autoritetlja ili straha od gubitka ljubavi, čovek se odriče nagona stvarajući savest, kao pounutrašnjenje spoljašnje zabrane. Cena kulture je neuroza, kao konflikt između mehanizma odbrane i ostvarenja želje, odnosno konflikt između ida i ega kao rascep ličnosti između onoga šta čovek svesno hoće i nesvesno oseća (dodajmo i ovo: zaista čini)[17]. Kultura stvara plodno tlo za nastanak neuroza. Simptom je kompromisna tvorevina nastala kao razultat neurotičnog konflikta između suzbijenih nagonskih potreba i ega. Prema učenju Sigmunda Frojda, simptomi su znakovi bolesti koji zahtevaju neprestano trošenje energije da bi se savladali, a to dovodi do „osiromašenja" duševne snage. Simptom je sličan snu ili omaški, odnosno on je izopačen i prikriven način zadovoljenja zabranjenih želja ili „dvosmislenost sa dva značenja koja protivreče jedna drugom". Na ovaj način on fantazijom zadovoljava svoju zabranjenu želju, a istovremeno se kažnjava strahom koji predstavlja odbranu od prvobitne želje. Simptom je proces sažimanja, poređanja značenja i simbolizacije.

U analizi popularne kulture, za Žižeka je npr. *Titanik* simptom, a santa leda ono Realno, koje se opire svakoj simbolizaciji i koja razbija i prekida ustaljeni simbolički poredak.[18] Nisu, dakle, bez osnova u filozofiji tumačenja koja u sportu vide novi „vrh ledenog brega", odnosno „društveni simptom". Prema konceptu koji potiče od Lakana i Altisea, ideologija nema veze sa znanjem, niti sa maglovitim konceptima kao što je to autentičnost. Ona je na delu u onome što ljudi čine. Ideologija nije smeštena u opoziciji znanje-iluzija,

[16] Dashtipour, P. (2009) 'Contested Identities: Using Lacanian Psychoanalysis to Explore and Develop Social Identity Theory', *Annual Review of Critical Psychology*, 7, pp. 320-337
[17] Sigmund Frojd, *Nelagodnost u kulturi*.
[18] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 75.

već je ideologija približna psihoanalitičkom pojmu fantazma[19]. A u suštini lakanovskog poimanja fantazma jeste Realno. Ideologija je fantazmatska konstrukcija koja omogućava prikrivanje traume unutar stvarnosti – radi se o podeli koja ne može biti simbolizovana. Ideologija se sastoji u potskivanju činjencu da subjekti delaju u skladu sa pomenutom fantazijom. Sport u tom slučaju pripada ideološkoj fantaziji, a potiskuje se činjenica da subjekti delaju u skladu sa njom.

U Lakanovom učenju, zapaža Žižek, dolazi do univerzalizacije simptoma. Gotovo sve postoji na način simptoma (npr. žena je simptom muškarca): „Možemo čak reći reći da je `simptom` Lakanov konačan odgovor na večno filozofsko pitanje `zašto nešto a ne naprotiv ništa?`- to `nešto` koje `je` umesto ništa je zaista simptom"[20]. U psihoanalitičkoj kuri simptom je uvek adresiran na analitičara, koji isporučuje skriveno značenje. Cilj psihoanalitičara je da reetablira prekinutu komunikativnu mrežu dozvoljavajući pacijentu da verbalizuje svoj simptom. Verbalizacijom simptom je automatski razrešen. Ali tu počinju i problemi, šta ukoliko simptom nije razrešen, ukoliko on opstaje? Simptom nije samo šifrovana poruka, nego je u isto vreme način na koji subjekt organizuje svoje uživanje, zato i kada je interpretacija dovršena, subjekt nije spreman da se odrekne svog simptoma i zato „voli svoj simptom više od sebe"[21].

Simptom poseduje radikalno ontološki status, simptom kao *sinthome* doslovno je naša jedina supstancija, jedina pozitivna podrška postojanju našeg bića, jedino uporište konzistencije subjekta. Ideologija obezbeđuje iluziju kohezije, jedinstvenost „tkiva" strukturirajući naše stvarne odnose i maskirajući neizdrživo. Ova koncepcija pretpostavlja nivo konstituisanja subjekta kroz odnos sa Drugim i nivo uživanja (nivo na kome se javlja simptom). Simptom je pri tome stvarno jezgro uživanja, koje opstaje kao višak i vraća se kroz sve pokušaje da se pripitomi, kultiviše, razreši. Ideološka identifikacija nikada nije bez ostatka, jer uvek postoji višak koji otvara mesto želje, a Drugoga (simbolički, odnosno društveni poredak) u očima subjekta čini nekonzistentnim. Uloga fantazma leži u pokušaju maskiranja te nekonzistentnosti. Radikalna kritika ideologije moguća je samo uz priznanje ovog temeljnog antagonizma, „prolaskom kroz fantazam" odnosno identifikacijom sa samim simptomom, traumatičnim mestom sistema. Identifikovati se sa simptomom znači učiniti vidljivom tačku koja postaje traumatična. Svaka delatnost je podložna manipulaciji osim one koja govori jezikom te iste manipulacije. (No, ostaje otvoreno pitanje da li sport može

[19] *Fantazam* je u Frojdovom smislu kompromis između nesvesnih želja i mehanizma odbrane ega, koji se obično pripisuje simptomu i služi zadovoljenju potisnutih želja, npr. dečiji fantazam o proždirućoj *Godzili* (fantazam oralnog karaktera).
[20] ibid., p. 77
[21] ibid., p. 80.

preuzeti umetničku strategiju, npr. onu koju je upotrebio *Laibach* osamdesetih godina prošlog veka).

Prema Žižeku, jedina alternativna simptomu je *ništa:* čist autizam, totalna destrukcija simboličkog univerzuma. Konačna Lakanova definicija kraja psihoanalitičkog procesa je u identifikaciji sa simptomom. Analiza je dostigla svoj vrhunac kada pacijent postaje kadar da prepozna u Realnom svoga simptoma, jedino podršku svome biću. To je način na koji Lakan, prema Žižeku, razume ono *wo es war, soll ich werden* – subjekt mora identifikovati sebe sa mestom na kome je već bio simptom – u svojoj `patološkoj` posebosti morate prepoznati element koji daje konzistenciju vašem biću. Ideologija se sastoji u samoj stvarnosti, time što je društvena stvarnost konstruisana oko ideološke fantazije, kao i u potiskivanju činjenice, nezanju, da subjekti delaju u skladu sa pomenutom vrstom fantazije.[22] I sama stvarnost je određena fantazijom. Fantazija stvara stvarnost kao iracionalnu time što uvek postulira i određene uzvišene objekte, ideološke fetiše, koji, premda besmisleni, daju stabilnost društvenom totalitetu. Sublimni objekt ideologije ili „ostatak realnog" je ono na čemu ideološko polje zadržava privid konzistencije.

Ako se simptomi jave, što je slučaj u svakoj ideologji, onda je na idologiji da dopuni ovaj ostatak Realnog, da smiri antagonizam, oslabi simptome. To ideologija postiže svojim zamenskim objektima za Realno kao nedostatak, „uzvišenim objektima", ideološkim fetišima. Kritika ideologije postaje „kritika" ideoloških fetiša, „uzvišenim fetišima", iza kojih ne postoji ništa – njihova je svrha da podrže nekonzistentnu ideološku fantaziju, da pokriju nekonzistentnost vladajućeg ideološkog sistema. Prevazići fantaziju znači osloboditi se fetišističkih vezanosti za objekte koje je fantazija nudila kao zamenu za Realno. Na primer: Danas svi znamo da sport ne predstavlja ni razvijanje unutrašnjih potencijala, ni autetnično stvaralaštvo, još manje da ima meditativni karakter utrnuća i poništavanja, a opet delujemo kao da je to tako. Sport je fetiš, a ideološka fantazija o njemu određuje praksu – bilo bi viđenje sporta iz perspektive lakanovske analize koju zagovara Slavoj Žižek.

Na kraju, prošetajmo opet zajedno sa Sokratom po sportskim halama i fintes klubovima. Većina naših određenja sporta ipak zadržava fetišistički karakter. Ni put zasnovan na magli autentičnosti nije manje imaginaran, jer autentičnost se preokreće u neautentičnost kada ona postane merodavna. Da li je moguće istrajati na sportu, ali prevazići njegovu fetišizaciju? Kada u slojevima „neautentičosti" i „autentičnosti" prepoznajemo jedinu podršku našem biću, koje nastaje kroz mukotrpne i nestabilne procese subjektivizacije posredstvom nadsubjektivnih struktura, ostaje nam samo napor promene odnosa, i to ne samo prema sportu. Prvi korak svakako leži u povratku sporta filozofiji.

[22] ibid., p. 32-33

Bibliografija

1. Adorno, T. (1978): *Žargon autentičnosti;* Beograd, Nolit
2. Aristotel (1988): *Metafizika*; Zagreb, Globus.
3. Aristotel (1988): *Nikomahova etika*; Zagreb, Globus.
4. Aristotel (1988): *Politika*; Zagreb, Globus.
5. Aristotle (1974): *Aristotle's Metaphysics (ed. W. D. Ross)*; Oxford, Oxford University Press.
6. Dils, H. (1983): *Predsokratovci-Fragmenti*; Zagreb, Naprijed.
7. Đurić, Mil. (1987): *Istorija helenske etike*; Beograd, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
8. Žižek, S. (2008): *The Sublime Object of Ideology*; London, Verso
9. Laertije, D. (1973): *Život i mišljenja istaktnutih filozofa*; Beograd, Bigz. Ljubomir, T. (2002): *Zagonetka smrti*; Beograd, Filip Višnjić.
10. May, R. (1996): *Heidegger's hidden sources*; London – New York, Routledge
11. Martínková, I., Parry, J. (2011): *Two ways of cenceiving time in sport*, Acta Univ. Palacki Olomuc., Gymn., vol. 41, no. 1
12. Platon, (1987): *Dijalozi*; *Beograd*: Grafos.
13. Farijas, V. (1994): *Hajdeger i nacizam*; Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
14. Frojd, S. (1979): *Iz kulture i umetnosti*. *Nelagodnost u kulturi;* Novi Sad, Matica srpska
15. Hajdeger, M. (1988): *Bitak i vrijeme*; Zagreb, Naprijed.
16. Hajdeger, M. (2003): *Putni znakovi*; Beograd, Plato.
17. Hajdeger, M. (1982): *Pevanje i mišljenje*; Beograd, Nolit.
18. Hajdeger, M. (1992): *Poljski put. Opuštenost*; Čačak, Gradac.

.

Интернет везе

1. Dashtipour, P. (2009): 'Contested Identities: Using Lacanian Psychoanalysis to Explore and Develop Social Identity Theory', *Annual Review of Critical Psychology*, 7, http://www.discourseunit.com/arcp/7.htm (12.02.2013)
2. Ердоглија, С, *Рана Жижекова теорија идеологије*, http://www.scribd.com/doc/119240428/%C5%BDi%C5%BEekova-teorija-ideologije
3. Ivvenalis, Decimvs Ivnivs: http://www.thelatinlibrary.com/juvenal.html (12.02.2013)
4. Sappho's Poems: http://inamidst.com/stuff/sappho/ (12.02.2013)
5. Satoshi Higuchi, *Heidegger's Concept of Authenticity and Sport Experience*, Bulletin of the Faculty of Education, Hiroshima University, Vol.

39. http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/metadb/up/kiyo/AN0021336X/BullFacEdu-HiroshimaUniv-Pt2_39_131.pdf
6. Zizek, Slavoj: *Learning to Love Leni Riefenstah*.http://www.lacan.com/zizekleni.htm

Srđan Damnjanović
Philosophical centre for Psychoanalysis
Novi Sad

Sport, Authenticity and Fantasy

Abstract: Analyzing some of the dominant theories of sport, the author illuminates the way in which Hellenic philosophy, philosophy of existence and psychoanalysis interpreted the phenomenon of sport, arguing the necessity of change in the way it has been treated. The present-day illusions about sport are based on an ideological fantasy which maintains unity and cohesion, satisfying motives that are not related to sport. However, jargon terms such as *authenticity* or *achieving someone's potential* reveal the real nature of contemporary sport that can be comprehended through deconstruction of these terms. If sport has sunk into *double forgetfulness*, it reappears in the form of a fetish or a symptom.
Keywords: Sport, potential, authenticity, nothing, symptom.

OGLEDI

Agrafa I, 5/2013
UDK 1 Plato
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Irina Deretić
Filozofski fakultet, Beograd

„Duša je kao knjiga": Problem lažnih uživanja u Platonovom *Filebu*

Apstrakt: Platonova analogija o duši kao knjizi predstavlja značajan prilog njegovom učenju o ljudskoj duši. Koristeći živopisne figure pisara i slikara, Platon opisuje proces kojeg uglavnom nismo svesni. Poređenje sa ilustrovanom knjigom pokazuje da se i kod najprostojih radnji u nama „događa" složen mentalni proces, spoj uzajamno harmonizovanih i hijerarhijski uređenih kognitivnih radnji. Uvodeći metaforu unutrašnjeg pisara u *Filebu*, Platon prikazuje naš duh kao aktivan i produktivan, gde „prevođenje" upamćenih opažaja obuhvata veliki broj racionalnih operacija, poput artikulacije, klasifikacije i strukturiranja našeg čulnog iskustva. Drugi zanatlija u duši, tj. slikar, „reinterpretira" i povezuje uživanja, koja se tiču budućnosti, sa njihovim čulnim poreklom, opažanjem i pamćenjem. Perceptivni sudovi i mentalne slike se obrazuju isključivo pomoću razuma i mašte, čije delatnosti omogućuju jedinstvo i dovršenost našeg iskustva. Naša duša, najzad, i jeste knjiga, knjiga koja se nikada potpuno ne dovršava, u kojoj pisar uvek dopisuje nove λόγοι, a stare reinterpretira, dok ih slikar ilustruje.

Ključne reči: Platon, duša, uživanje, slikar, knjiga.

Uvod

Platon poredi dušu sa najneobičnijim stvarima. U *Teetetu*, naša duša se poredi sa voštanom pločom (191c8) i sa golubarnikom (197d6 ff), dok u *Filebu* (38e12) Platonov Sokrat tvrdi da je duša slična ilustrovanoj knjizi. Ove epistemičke metafore igraju različite uloge u zavisnosti od konteksta u kojima se javljaju. Sve one, međutim, budući žive i bogate maštom, otkrivaju složenu, isprepletanu mrežu različitih kognitivnih dispozicija, koje su u osnovi i našeg saznanja. Svaka od njih na osobit način prikazuje našu dušu ne kao pasivnog prijemnika čulnih utisaka, već kao aktivan i kreativan činilac u obrazovanju njihovih istinitih ili lažnih interpretacija.

U ovom radu, pokušaćemo na detaljan način razmotriti poređenje duše sa ilustrovanom knjigom, kako bismo utvrdili koji se mentalni procesi odvijaju kada uživamo, naročito kada uživamo u pogledu onoga što će se tek dogoditi. Cilj mi je da preispitam epistemološki aspekt Platonovih lažnih uživanja koja se tiču budućnosti, onako kako ih on razmatra u *Filebu* (38e12-41a6). Najpre ćemo nastojati da rasvetlimo kontekst unutar koga se to neobično poređenje javlja. Potom ćemo težiti da otkrijemo koji su to „učesnici" ove proširene analogije i koju vrstu „umetničkih" radnji oni obavljaju. Najzad, cilj nam je da utvrdimo koju funkciju poređenje duše sa ilustrovanom knjigom ima u kontekstu celokupnog Platonovog argumenta iz dijaloga *Fileb* o tome kako su moguća i kakvog su karaktera lažna uživanja.

Analogija sa knjigom i njen prvi autor: pisar

Analogija između ψυχή i βιβλίον-a javlja se iznenada, naizgled neočekivano u okviru argumenta, gde se pokazuje kako se istina i laž mogu pripisati, u najmanju ruku određenim vrstama uživanja. Kako bi se opravdala ova krajnje kontroverzna teza da postoje lažna uživanja – koja je potpuno neprihvatljiva Protarhu (36c9-10), Sokratovom sagovorniku u dijalogu – Platonov Sokrat razrađuje analogiju između uživanja (ἡδοναί) i verovanja (δόξαι), pošto verovanja očigledno mogu biti istinita ili lažna.[1] U oba slučaja, Platonov Sokrat razlučuje mentalnu aktivnost, tj. verovanje ili uživanje, od sadržine[2] ovih aktivnosti, tj. onoga u šta verujemo i u čemu uživamo (37a8-11). Pored toga, postoji još jedna sličnost između ove dve delatnosti. Naime, s

[1] Rasvetljavanje mogućnosti lažnih uživanja u *Filebu* pretpostavlja razmatranje mogućnosti lažnih verovanja i iskaza iz dijaloga *Teetet* (187c7-200d4) i *Sofist* (259d-263d).

[2] Silvan Delkominet skreće pažnju na suptilnu razliku između predmeta i sadržine verovanja, ili pak uživanja. Na primer, ono što je po sredi kada je reč o uživanju, pre je sadržina, nego predmet uživanja, jer ono u čemu uživamo nije prijatan predmet, već ono što osećamo kao prijatno. Vidi Sylvain Delcomminette, "False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*", u: *Phronesis* XLVIII/3 (2003), str. 217-218.

obzirom na to da li neko *ispravno* (ὀρθῶς) u nešto veruje, ili pak u tome uživa – neko *istinski* (ὄντως) u to veruje ili pak u tome uživa (37a10-11b4).

Kako bi se dalje rasvetlile sličnosti između δόξαι i ἡδοναί, Platonov Sokrat nastoji da objasni poreklo verovanja (δόξαι). Detaljno opisujući kako nastaju δόξαι, on, iznenada i na neočekivan način, uvodi poređenje sa knjigom na mestu 38e12 u dijalogu *Fileb*. Reči poređenja glase: „Čini mi se da se naša duša, stoga, može uporediti sa knjigom" (δοκεῖ μοι τότε ἡμῶν ἡ ψυχὴ βιβλίῳ τινὶ προσεοικέναι).

Na prvi pogled, istrgnuto iz konteksta, moglo bi se pomisliti da Platon, poredeći dušu sa knjigom, hoće da kaže da su jezičke i gramatičke strukture duši urođene. Čini se, međutim, da se ovo poređenje može radije protumačiti u empirističkom ključu. Naime, nešto ranije u tekstu, Platonov Sokrat izričito tvrdi da „iz pamćenja i opažanja uvek nastaju (γίγνεθ') verovanje (δόξα), kao i težnja da se obrazuje određeno verovanje" (38b12-c1).[3] Iz toga se može izvesti zaključak da su naša verovanja i iskazi kako uzročno zasnovani na opažanju i pamćenju, tako i da se sastoje od sačuvanih i zapamćenih opažaja. Štaviše, u sledećem pasusu, koji donekle objašnjava ovo izuzetno upečatljivo poređenje na taj način što uvodi njenog prvog „aktera", Platonov Sokrat takođe spominje opažanje i pamćenje kao izvore verovanja. Prevod i gramatički i semantički izuzetno složenog pasusa u dijalogu *Fileb* na mestu 39a1-7 bi mogao da glasi:

„Pamćenje (μνήμη), koje se u ovome podudara sa opažanjem, kao i ono što je u vezi sa ovim stanjima (τὰ παθήματα), kako se meni čini, zapisuju iskaze (λόγοι) u našim dušama. Ako to stanje (τὸ πάθημα) zapiše ono što je istinito, tada se u našoj duši obrazuju verovanja i iskazi (λόγοι) koji su istiniti. Ako naš pisar (γραμματεύς) zapiše ono što je lažno, tada će zapisano biti suprotno istini."

Pošto je ovaj deo teksta već na prvi pogled nejasan, istakli bismo neke tekstualne dvosmislenosti, pre nego što razmotrimo ulogu opažanja, pamćenja i još jedne kognitivne dispozicije koji utiču na formiranje verovanja. Za početak, trebalo bi razjasniti koja vrsta aktivnosti je zapisivanje λόγοι. Drugo, u citiranom tekstu se kaže da „τὸ πάθημα zapisuje" iskaze (λόγοι), što nije u skladu sa prethodnom rečenicom, gde se, pored τὰ παθήματα, i pamćenje i opažanje spominju kao oni koji „zapisuju iskaze (λόγοι)". Štaviše, kako nešto pasivno, kao što je τὸ πάθημα samo može biti odgovorno za obavljanje aktivnosti zapisivanja λόγοι u našim dušama? Najzad, ko onda predstavlja

[3] Ovo je samo deo pasusa, koji se može prevesti na sledeći način: „Sokrat: I nisu li uvek pamćenje i opažanje ono što rađa verovanje i pokušaj da se dođe do određenog verovanja? Protarh: Doista."

unutrašnjeg pisara: neodređeno stanje, spoj pamćenja, opažanja i utisaka, ili možda nešto treće, što se ne pominje izričito u navedenom pasusu.

Kako bismo pružili odgovore na otvorena pitanja, pokušajmo da osvetlimo ovaj pasus na nešto detaljniji način. Poređenje sa pisarom sadrži tri elementa: (1) vršioca aktivnosti; (2) samu aktivnost; i (3) njen predmet.[4] Delatnost zapisivanja iskaza u duše pretpostavlja kako autora, koji zapisuje, tako i njegove tvorevine. Izgleda kao da Platon ovde poredi pisara sa dispozicijama duše, a aktivnost zapisivanja λόγοι sa aktivnošću obrazovanja δόξαι i λόγοι. Niti se misli mogu zapisati u spoljašnjoj knjizi same od sebe, niti se određena verovanja i λόγοι mogu zapisati u duši, ako aktivno ne učestvujemo u ovom procesu. Smatramo da je aktivna uloga, uloga autora naše unutrašnje „knjige", tj. njenog pisara, šta god da on simbolizovao, od naročitog značaja za razumevanje ovog dela Platonovog teksta.

Čini se da pisara u našoj duši predstavljaju pamćenje, opažanje i stanja, koji zajednički proizvode λόγοι, kako to kaže prva rečenica navedenog pasusa. U drugoj rečenici, međutim, pisar više ne simbolizuje množinu dispozicija, već jednu pojedinačnu, to jest τὸ πάθημα. Postoje različita objašnjenja ove dvosmislenosti u tekstu. Dok Barnet[5] stavlja u zagrade „τοῦτο τὸ πάθημα", Dies[6] smatra da bi oni trebalo da ostanu, pozivajući se na mesto u Državi (511d7),[7] gde παθήματα označavaju četiri kognitivne sposobnosti iz Podeljene linije. Potonje čitanje podrazumeva da na ovom mestu u *Filebu* τὸ πάθημα takođe može da vrši radnju zapisivanja λόγοι, kako to primećuje Dorotea Frede.[8] Smatramo da Platon ovde, umesto da nabraja po drugi put kognitivne aktivnosti iz prethodne rečenice, pominje samo jednu, koja bi, u nekom smislu, mogla sve da ih predstavlja. Isto tako, čini se da Platon na ovom mestu jedninom nastoji da ukaže da se samo jedinstvom određenih dispozicija, simbolizovanih figurom pisara, mogu proizvesti δόξαι i λόγοι.

Pamćenje i opažanje očigledno igraju značajnu ulogu u stvaranju i obrazovanju verovanja i iskaza, koji se nalaze u temelju našeg iskustva uživanja. Mnogi komentatori *Fileba* poistovećuju pisara u duši sa spojem pamćenja, opažanja i τὰ παθήματα,[9] pri čemu se naročito ističe uloga

[4] Up. Dorothea Frede, *Platon. Philebos*, Übersetzung und Kommentar von, Vandenhoeck & Ruperecht, Göttingen, 1997, str. 363.
[5] Up. John Burnet, *Platonis Opera*, Vol. 2, Oxford, 1901.
[6] Dies s pravom tvrdi da Platon jedninom najavljuje reč „pisar". Up. Auguste Diès, *Platon: Philèbe*, (Texte établi et traduit, Paris), 1941, 47, n.1.
[7] To takođe smatraju i DŽ.S.B. Gosling (*Plato. Philebus,* 1975, str. 110-111) i Dorotea Frede (*Platon. Philebos*, 1997, str. 50).
[8] Up. Dorothea Frede, *Platon. Philebos*, 1997, str. 50.
[9] Vidi Reginald Hackforth, *Plato's Philebus*, Cambridge, 1972; J.C.B Gosling, *Plato. Philebus*. 1975, str. 111.

pamćenja.[10] Prvo ćemo razmotriti kako navedene kognitivne dispozicije doprinose kako procesu obrazovanja verovanja, tako i iskustvu uživanja, što je ukazano u citiranom odeljku, a zatim ispitati da li su to samo nužni, ili pak i dovoljni kandidati za ispunjavanje ovog zadatka.

Opažanje se definiše kao „kretanje", koje se „javlja kada su duša i telo zajedno pokrenuti, i pod uticajem jednog istog utiska" (34a3-4), a pamćenje je „očuvanje opažaja" (σωτηρία αἰσθήσεως, 34a3). Zadržavanje i čuvanje opažaja ili čulnih utisaka[11] moglo bi da nas podseća na upisivanje reči u knjigu. Štaviše, zapamćeni opažaji čine sadržaj naših perceptivnih sudova i stoga izgleda kao da pamćenje omogućuje povezivanje naših prošlih percepcija sa aktuelnim, sadašnjim percepcijama. Pa ipak, nameće se pitanje da li je baš pamćenje ona dispozicija koja povezuje, upoređuje i prilagođava prošle sa sadašnjim opažajima. To ne bi bila plauzibilna interpretativna teza, pogotovo ako se pamćenje odredi kao „čuvanje opažaja". Koja je to onda dispozicija koja spaja i kombinuje naše različite opažaje, što je pretpostavka obrazovanja svih sudova, pa i onih perceptivnih. Pokušaćemo da odgovorimo na ovo pitanje posredstvom jednog primera.

Naime, Platon daje primer šetača koji, nejasno i sa udaljenosti, vidi čoveka i „sudi" o onome što vidi pitajući se: „Šta bi moglo biti ono što stoji preda mnom, blizu stene, pod drvetom?" (38c10-d1) On bi mogao odgovoriti ili tako što će reći da je to čovek, i tada će biti u pravu, ili tako što to što vidi nazove statuom, pri čemu će u tom slučaju pogrešiti. Neko bi mogao reći da je ono što se događa u duši šetača proces prilagođavanja njegovog sadašnjeg, nejasnog opažaja sa već obrazovanim i „zadržanim" opažajem čoveka, ili statue, što bi ga lako moglo dovesti do formiranja pogrešnog suda. Ono što je ovde po sredi, međutim, nije nekakav proces koji se spontano događa u njegovoj duši, već proces tokom koga on svesno dolazi do određenog suda. Platonov šetač sudi, on postavlja sebi pitanja i dolazi bilo do istinitih, bilo do lažnih odgovora.

Štaviše, da bi ovaj šetač uopšte mogao povezati svoj nejasan, aktuelan opažaj sa sačuvanim opažajem statue ili čoveka, neophodno je da on već poseduje pojam čoveka ili statue. Ukoliko je adekvatna naša interpretacija onoga što se događa u duši šetača, to zasigurno nije način na koji funkcioniše pamćenje. Povezivanje opažaja, formiranje pojmova i sudova jesu aktivnosti neke više kognitivne dispozicije, nego što je pamćenje, možda upravo one koje Platon na više mesta u svojim dijalozima opisuje kao „dijalog duše same sa sobom".

[10] Vidi Justin C.B. Gosling and Christopher C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1982, str. 434.

[11] Pa ipak, govor o čulnim utiscima više priliči primeru s voštanom pločom iz dijaloga *Teeteta* 191c8-195b8.

Premda iz samog Platonovog primera deluje jasno da obrazovanje verovanja, personifikovano u figuri pisara, uključuje višu i složeniju dispoziciju od opažanja i pamćenja, navešćemo još jedan razlog koji ide u prilog naše interpretacije.

Kognitivna dispozicija, čija se uloga sastoji u čuvanju opažaja, teško da može da bude u stanju da obrazuje tako složene kognitivne i jezičke jedinice kao što su verovanja i iskazi, pošto oni pretpostavljaju, između ostalog, i uočavanje različitih odnosa između predmeta opažanja, što dovodi do obrazovanja verovanja i iskaza. Iako se ovo ne kaže na ovaj način u *Filebu*, verujemo da Platon deli to mišljenje. U prilog ove naše interpretacije možemo navesti slično mesto u dijalogu *Teetet* (184a-186c), gde Sokrat iznosi prilično plauzibilan argument o tome da obrazovanje perceptivnih sudova pretpostavlja „zajednička svojstva", poput bića, istosti, drugosti (186a2, a6), koja se ne mogu saznati nijednim od naših čula, već isključivo posredstvom našeg mišljenja.

Čak i najprostiji sudovi tipa: „ovo jelo je ljuto" pretpostavljaju pojam jelo, biti, i biti ljutim. Obrazovanje bilo kojeg perceptivnog suda podrazumeva aktivnost naše sposobnosti kojom mislimo, na primer, da je nešto slučaj, ili da nije slučaj (186c1 ff.). U *Filebu*, kao i u *Sofistu* (263e3-264b5) i *Teetetu* (189e4-190a8) delatnost mišljenja opisuje se kao unutrašnji, nemi dijalog duše same sa sobom, koji se može ispoljiti i iskazati rečima. Ovaj proces pretpostavlja više od pukog opažanja i čuvanja opažaja. On podrazumeva i razlikovanje, povezivanje, apstrahovanje što je učinak razuma (διάνοια), što će reći naše sposobnosti mišljenja. To je slučaj i sa Platonovim primerom šetača u *Filebu*, koji nastoji utvrditi da li se na nekoj udaljenosti nalazi čovek, ili statua.

Najozbiljnija primedba na interpretaciju po kojoj pisar iz ove analogije predstavlja takođe, i iznad svega, sposobnost da se misli (διάνοια), jeste ta da Platon u citiranom pasusu, na mestu gde se uvodi pisar, nijednom ne spominje tu sposobnost, već ukazuje i na pamćenje, i na opažanje kao na izvore naših verovanja. Postoje dva moguća odgovora na ovu primedbu. Prvi odgovor se tiče konteksta, unutar koga se analogija javlja – a to je Platonov primer šetačevog dijaloga, koji on vodi sa samim sobom. Drugi odgovor je povezan sa samom citiranom rečenicom, to jest sa izrazom „κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα", koju Delkominet,[12] sledeći za Fulkranom Teserenkom (Fulcran Teisserenc), pravilno prevodi kao „what is related to these affections". Ovaj izraz može se razumeti kao upućivanje na aktivnost mišljenja, tj. na unutrašnji dijalog duše sa samom sobom, dok τὰ παθήματα u istoj rečenici odgovaraju pamćenju i opažanju.

Hajde da sumiramo ovaj deo Platonove analogije s knjigom koji se tiče γραμματεύς-a, njegovog porekla i delatnosti! Pisar dramatizuje proces

[12] Sylvain Delcomminette, "False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*", u: *Phronesis* XLVIII/3 (2003), str. 221.

obrazovanja verovanja. Opažaji, kako neposredni, tako i oni zadržani u pamćenju, doprinose ovom procesu tako što čine sadržaj naših verovanja (δόξαι) i iskaza (λόγοι). Malo je verovatno, međutim, da pamćenje, bilo samo, bilo zajedno sa opažanjima i stanjima, može da obrazuje ikakve, čak i najprostije sudove. Pamćenje je receptivna moć, koja sama nije u stanju da poveže i kombinuje zadržane opažaje u složenije, strukturisane jedinice, poput verovanja i iskaza. Neophodna je viša kognitivna dispozicija koja bi omogućila formiranje određenih verovanja (δόξαι) o različitim stanjima stvari i njihovo jezičko artikulisanje (λόγοι). A to je upravo διάνοια, naša sposobnost mišljenja.

Drugi autor knjige: slikar

Prema Platonovom mišljenju mentalna aktivnost sticanja verovanja koja su u osnovi naših uživanja nije u potpunosti opisana figurom pisara. Platonov Sokrat, stoga, uvodi u dušu još jednog „umetnika": slikara (ζωγράφος). Kao u slučaju pisara, i kada je reč o slikaru potrebno je razlučiti tri elementa: (1) samog slikara; (2) delatnost slikanja; i (3) slike (εἰκόνες).[13] Ovaj zanatlija je prisutan u našim dušama „u isto vreme" (39b4)" kad i pisar, ali deluje posle njega. Time se hoće reći da delatnost pisara, tj. pisanje, ne samo vremenski, nego i – kako ćemo pokazati – logički prethodi delatnosti slikara, tj. slikanju.

Neko bi mogao očekivati da se delatnost slikara sastoji u proizvođenju mentalnih slika koje bi predstavljale ono što neko opaža. Takođe, njegove tvorevine bi na prvi pogled mogle izgledati ili kao mentalne slike ili pak kao opažaji mentalnih slika. On „sledi za pisarom i stvara slike rečenog (τῶν λεγομένον) u duši" (39b6-7).

Činjenica da slikar deluje nakon pisara, prateći ga i „ilustrujući" njegove λόγοι, u velikoj meri utiče na razumevanje slikarevog zadatka. On svoju delatnost sprovodi predstavljajući određene λόγοι posredstvom odgovarajućih mentalnih slika. Ovim se zapravo nagoveštava da je slikarevo stvaranje neka vrsta mentalne vizualizacije, ali ne onoga što je stvarno opaženo, već onoga u što se veruje da je opaženo. A to mogu biti dve sasvim različite stvari. U slučaju šetača, koji dolazi do lažnog verovanja pogrešno poistovećujući čoveka sa statuom, slikar u duši ne stvara mentalnu sliku onoga što je šetač zapravo video (čoveka), već onoga u šta on pogrešno veruje da je video (statuu).[14]

Na mestu 39b9-c1, aktivnost slikara prikazana je na sledeći način:

[13] Platon ih takođe naziva ζωγραφήματα (39d7) i φαντάσματα (40a9).

[14] To pravilno zapaža Hendrik Lorenc. Vidi H. Lorenz, *The Brute Within. Appettitive Desire in Plato and Aristotle*, Clarendon/Oxford, 2006, str. 105.

„Kada, izdvoji (ἀπαγαγών) iz vida, ili nekog drugog čula, ono što se tada (τότε) mislilo i govorilo, neko nekako vidi u sebi slike onoga što se mislilo i govorilo."

Ova rečenica je donekle nejasna, pogotovo u pogledu razumevanja kako nastaju slike o kojima je ovde reč. Prvi stadijum po svoj prilici jeste delatnost „izdvajanja, odvajanja, apstrahovanja" (ἀπάγειν)[15] nečega iz primljenih opažaja, što se potom artikuliše u našim perceptivnim sudovima. Ovaj proces dovodi do pojave unutrašnjih, mentalnih slika. Bilo bi pogrešno interpretirati slikareve slike kao puke mentalne slike opaženog, kao zapamćene slike opažaja. Iako ove slike sadrže čulnu građu, to nije građa koja je izvorno opažena, već ona, koja je „izdvojena" iz tog iskustva, a zatim na odgovarajući način misaono obrađena. Stoga su ove slike svojevrsne vizuelne reinterpretacije onoga što je već interpretirano u pisarevim δόξαι i λόγοι. Na ovaj način, naš unutrašnji slikar ne „vidi" predmet spoljašnjeg, opažljivog sveta, već unutrašnje, pojmovne i verbalizovane artikulacije našeg čulnog iskustva.

Razmotrimo koju mentalnu sposobnost simbolizuje slikar! Veoma je verovatno da je to nekakva φαντασία, čiji se proizvodi nazivaju φαντάσματα, kako Platonov Sokrat, između ostalog, i naziva slikareve tvorevine. Platonov stranac u *Sofistu* definiše φαντασία kao „mešavinu opažaja i verovanja" (σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, 264b1),[16] a ova definicija je slična opisu slikareve delatnosti, pošto je upravo slikar u duši taj koji koristi čulnu građu da bi predstavio određena verovanja (δόξαι). Sposobnost φαντασία se ne formira isključivo posredstvom mišljenja, već i čulnog opažanja.[17] Međutim, ono što slikareve proizvode (φαντάσματα) čini istinitim ili lažnim nije njihova opažajna, vizuelna komponenta, već činjenica da su oni „strukturisani posredstvom verovanja (δόξα)".[18] A to je naročito važno za razumevanje uloge ove analogije u Platonovom argumentu o lažnom, budućem uživanju.

Uloga ove analogije u Platonovom argumentu o lažnim uživanjima koja se tiču budućnosti

[15] Glagol ἀπάγειν na engleski jezik Hakford prevodi kao „clear of" (Reginald Hackforth, *Plato's Philebus*, 1972, str. 75), a Gozling kao „isolate" (J. C. B Gosling, *Plato. Philebus*. 1975, str. 35), dok se na srpski jezik prevodi kao „odvojiti" (Platon, *Fileb. Teetet*, prev. M. Sironjić, Zagreb, 1979, str. 152).

[16] U određenom smislu, Platon je prethodnik Aristotelovog pojma φαντασία kao „mašte ili stvaranja slika", kako to primećuje Hakford (up. Reginald Hackforth, *Plato's Philebus*, 1972, str. 72).

[17] Up. *Sph.* 264a4-b5.

[18] Up. Sylvain Delcomminette, "False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*", u: *Phronesis* XLVIII/3 (2003), str. 223.

Ukratko ću ukazati na ulogu poređenja sa ilustrovanom knjigom u Platonovom naširoko razmatranom argumentu[19] o mogućnosti lažnih, budućih uživanja. Kao što je već pokazano, kako u primeru sa pisarom, tako i sa slikarom, delatnikovu delatnost treba razlučiti od rezultata delatnosti. Istinitost se može pripisati samo rezultatima delatnosti pisara i slikara, tj. njihovim proizvodima, što su: λόγοι i εἰκόνες.

Ova parabola, između ostalog, otkriva da se, kada uživamo u nečemu, u našoj duši odigrava složen kognitivni proces. On rezultira istinitim ili lažnim λόγοι, na koje se oslanjaju istinita ili lažna uživanja. Stoga, ako je λόγος na kome se zasniva odgovarajuće uživanje lažan – to jest, kada ono što mislimo da je slučaj nije slučaj i *vice versa* (39c, 40d) – tada je i to uživanje lažno. I ovo važi za sadašnje, prošle i buduće λόγοι, i njima odgovarajuća uživanja. Štaviše, slike (εἰκόνες), koje predstavljaju λόγοι, takođe mogu biti istinite ili lažne s obzirom na prošlo, sadašnje i buduće stanje stvari (39c10-11).

Reč λόγος (mn. λόγοι), koja poseduje široku lepezu konotacija, u ovom kontekstu ne znači reči, ili spisak različitih reči, već se odnosi na složenije sintaksičke jedinice, rečenice. Ili, preciznije rečeno, izgleda da Platon ima na umu neku vrstu naročito strukturiranih rečenica, koje predstavljaju sadržaj naših verovanja. Ove rečenice mogu se artikulisati na sledeći način: „osoba (*x*) uživa u nečemu što je (što je bilo, što će biti) slučaj", čime se pokazuje njihova propoziciona struktura, što je pravilno naglašeno kod nekih savremenih interpretatora[20] Platonovog shvatanja lažnih uživanja u *Filebu*. Zahvaljujući ovakvoj strukturi, uživanja se mogu prosuđivati i analizirati i u pogledu njihove istinitosti.

Navedimo jedan neplatonovski primer, koji jasno pokazuje šta ovde Platon prevashodno ima u vidu, kada njegov Sokrat govori o lažnom verovanju

[19] Gosling (J.C.B. Gosling, "False Pleasure: *Philebus* 35c-41b", *Phronesis* 4 (1959), str. 44-54) i Keni (Anthony Kenny, "False Pleasures in the *Philebus*: a Reply to Mr. Gosling", u: *Phronesis* 1(1960), str. 45-52) smatraju da ovaj argument meša sliku i odslikavanje, a Džejms Dubikovski (James C. Dybikowsky, "False Pleasure and the *Philebus*", u: *Phronesis* 1 (1970), str. 147-165) ih dopunjava iskazom da ovo sjedinjavanje počiva na sjedinjavanju slike i naslikanog predmeta. Sa druge strane, Teri Pener (Terry Penner, "False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6, u: *Phronesis* 15 (1970), str. 166-178) i Dorotea Frede (Dorothea Frede, "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", u: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, ed. by G. Fine, Oxford, 1999, str. 345-372) brane Platonov argument na taj način što pokazuju da neka uživanja doista mogu biti istinita, ili lažna, zato što poseduju propozicioni sadržaj. Kritikujući pre svega interpretaciju Fredeove, Sintija Hempton (Cynthia Hampton, "Pleasure, Truth and Being in Plato's *Philebus*: A Reply to Professor Frede", u: *Phronesis* 32 (1987), str. 252-262) nudi neubedljivo čitanje, u kome naglašava ontološki aspekt Platonovog poimanja istine i značaj Teorije ideja za razumevanje lažnih budućih uživanja. Smatramo da se ne može se pronaći čak ni skriveno pozivanje na znanje o idejama u ovom argumentu u *Filebu*.

[20] Up. Terry Penner, "False Anticipatory Pleasures: *Philebus* 36a3-41a6", str. 171-173, Dorothea Frede, "Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*", str. 367-369.

koje je u osnovi nekog uživanja, te ga čini lažnim. Reč je o primeru sa poslednjih strana *Seoba* Miloša Crnjanskog. Najveća nada junaka romana Pavela Isakovića, koja postaje njegovom opsesijom, jeste da bude primljen u audijenciju kod ruske carice Jelisavete Romanovne. On bi hteo da joj saopšti sve srpske nedaće i stradanja od Kosova na ovamo. Po njegovom mišljenju, to bi moglo da pomogne njegovom narodu koji se seli iz jedne zemlje u drugu bezuspešno tražeći slobodu i pravdu za sebe. Na kraju ga carica prima u audijenciju, i on je presrećan i oduševljen. Ispostavlja se, međutim, da žena za koju je on mislio da je carica jeste u stvari obična prostitutka koju su iznajmili njegovi sunarodnici kako bi ga ismejali. Uživanje našeg junaka, koje je osetio prilikom audijencije, jeste lažno, zato što njegovo verovanje, koje je u osnovi njegovog istinskog i realnog uživanja, ne odgovara stvarnom stanju stvari. Dakle, upravo je lažno verovanje to koje čini njemu odgovarajuće uživanje lažnim. Da je Pavel Isaković kojim slučajem znao da ličnost, o kojoj je reč, jeste obična prostitutka, a ne carica, on sigurno ne bi uživao dok je bio kod nje u audijenciji, ili bi možda uživao ali na potpuno različit način.

Iz platonovske perspektive najzanimljiviji slučaj jeste onaj koji se tiče lažnih budućih uživanja, pošto ona u potpunosti zavise od naše duše i njenih unutrašnjih dispozicija, njihovih delatnosti i tvorevina (λόγοι i εἰκόνες). Na mestu 40a4-5, Platonov Sokrat tvrdi nešto još provokativnije od toga. On kaže da su „naša nadanja λόγοι", proizvodi pisarevog rada, dakle očigledni slučajevi nečega što je, ili istinito, ili lažno. Zaista, kada se nadamo da će se dogoditi nešto prijatno, mi ne uživamo u prijatnom, očekivanom događaju kao takvom, već u našim opisima (λόγοι) tog događaja.

Može se postaviti pitanje zašto je Platon u raspravu o lažnim budućim uživanjima[21] uveo slike, proizvode slikara, kada se istinitost tih slika može objasniti preko λόγοι, proizvoda pisara. Moguć odgovor bio bi da u tom slučaju ne bi više govorili o uživanjima, pošto ona takođe poseduju i svoju afektivnu stranu, koju simbolizuju slikareve εἰκόνες, koje predstavljaju snažne, vizuelne predstave. Interpretaciju, u skladu sa kojom, u Platonovom objašnjenju lažnih budućih uživanja, slikareve εἰκόνες predstavljaju njihovu afektivnu stranu, ubedljivo ilustruje njegov slavni i jedini primer ove vrste lažnih uživanja: „neko sebe često vidi u posedu ogromne količine zlata i kako pri tom snažno uživa. Čak u sebi gleda sebe samog naslikanog u veoma radosnom stanju." (40a9-12) Kao što možemo da vidimo, slikareve ilustracije nisu neutralni mentalni odrazi nekakvih perceptivnih sudova, već su ispunjeni snažnim emocijama, poput naslade u citiranoj rečenici. Ovaj Platonov primer je naročito značajan i zbog toga što sadrži za njega vrlo važan dvostruki aspekt „lažnosti" kada je reč o uživanjima, a to je da uživamo u opisu sadržaja koji nimalo nije

[21] Ovo pitanje postavlja Danijel Rasel (Daniel C. Russel, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Clarendon Press/Oxford, 2005, str. 178).

verovatno da će se dogoditi, i koji se istovremeno ne da okvalifikovati kao nešto što je dobro i naročito vredno postizanja. Ogromno blago i bogatstvo jesu ciljevi ka kojima teže i najniži „deo“ duše i najniže duše.

Upravo je sama priroda slikarevih proizvoda, koji nisu slike opaženog, već naših verovanja o opaženom, ono što ih čini pogodnim za mentalno „oslikavanje“ budućih uživanja. Buduća zadovoljstva su upravo zasnovana na ovim sudovima, čiji sadržaj nije nešto što smo već doživeli, već nešto što se nadamo da ćemo doživeti, tako da je vizualizacija tog sadržaja potrebna, ako ne i neophodna. Intenzivnost i živost naših iščekivanih uživanja može se u potpunosti doživeti samo preko unutrašnjih, mentalnih slika, odnosno, drugim rečima, pomoću našeg maštanja o njihovom sadržaju.

Zaključak

Platonova analogija o duši kao knjizi sa slikama ima ulogu koja prevazilazi raspravu o lažnim budućim uživanjima. Ona predstavlja značajan i plodan prilog njegovom učenju o ljudskoj duši. Koristeći živopisne figure pisara i slikara, Platon opisuje proces koji se odigrava u nama, čega uglavnom nismo ni svesni. Poređenje pokazuje da naša uživanja poseduju jednu *doksatičku* stranu, koju predstavlja pisar, kao i *afektivnu* stranu, koju predstavlja slikar. Uživanje i bol mogu se precizno opisati samo odgovarajućim verovanjima i živim mentalnim slikama.

Poređenje sa ilustrovanom knjigom pokazuje da se i kod najprostojih radnji u nama „događa“ složen mentalni proces, spoj uzajamno harmonizovanih i hijerarhijski uređenih kognitivnih radnji. Uvodeći metaforu unutrašnjeg pisara u *Filebu*, Platon prikazuje naš duh kao aktivan i produktivan, gde „prevođenje“ upamćenih opažaja u medij δόξαι i λόγοι obuhvata veliki broj racionalnih operacija, poput artikulacije, klasifikacije i strukturiranja našeg čulnog iskustva. Drugi zanatlija u duši, tj. slikar, vrši delatnost koja u velikoj meri zavisi od prethodne. Njegova je uloga da „reinterpretira“ δόξαι i λόγοι posredstvom unutrašnjih slika koje sadrže čulnu građu, i da tako poveže uživanja, koja se tiču budućnosti, sa njihovim čulnim poreklom, opažanjem i pamćenjem. Perceptivni sudovi i mentalne slike se obrazuju isključivo pomoću razuma i mašte, čije delatnosti omogućuju jedinstvo i dovršenost našeg iskustva. Naša duša, najzad, i jeste knjiga, knjiga koja se nikada potpuno ne dovršava, u kojoj pisar uvek dopisuje nove λόγοι, a stare reinterpretira, dok ih slikar ilustruje.

Irina Deretić
Faculty of Philosophy, Belgrade

Department of Philosophy

„Soul is Like a Book": The Problem of False Pleasures in Plato's *Philebus*

Abstract: Plato's analogy between the psyche and a book represents an important contribution to his ideas of human soul. Using the vivid images of a scribe and a painter, Plato describes a process that we are mostly not aware of. The comparison with an illustrated book shows that even the simplest actions entail a complex mental process, a blend of mutually harmonized and hierarchically organized cognitive performances. Introducing the metaphor of the inner scribe in *Philebus,* Plato describes our mind as active and productive, where the process of "translation" of remembered perceptions implies a large number of rational operations, such as articulation, classification and structuring of everything that we experience through our senses. Another craftsman, the painter, "reinterprets" and connects pleasures, which refer to the future, with their sensuous origin, perception and memory. Perceptive conclusions and mental pictures are shaped exclusively by our mind and imagination, whose activities enable cohesion and completeness of our experience. Finally, our soul *is* a book, a book that is never quite finished, where the scribe always writes in new λόγοι, and reinterprets the old ones, while the painter illustrates them.

Keywords: Plato, soul, pleasures, scribe, painter, book.

Agrafa I, 5/2013
UDK 821.111-31.09 Rhys J.
159.972
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Žana Damnjanović
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Motivi histerije i ludila u romanu *Široko Sargaško* more Džin Ris

Apstrakt: Istorija bolesti glavne junakinje romana *Široko Sargaško more* je priča koja ilustruje vekovima negovan stereotip o ženskoj predispoziciji ka mentalnoj nestabilnosti. Jedna od najčešće dijagnostikovanih 'ženskih bolesti' u 18. i 19. veku bila je histerija. Sam naziv bolesti potiče od grčke reči *hystera* (materica) i ilustruje verovanje starogrčkih lečnika da je materica organ koji doslovno luta ženskim telom i utiče na njeno zdravlje. Poslednjih nekoliko decenija, međutim, javljaju se različite teorije koje uzrok histerije vide u represivnim društvenim ulogama žene, u kulturološkim mitovima o ženstvenosti i u muškoj dominaciji, a kreiranje koncepta mentalnog poremećaja u evropskom društvu definišu kao proces konstruisanja *Drugosti*, gde je *Drugi* obuzdan i ućutkan da bi se definisalo normativno, racionalno *Jastvo*.

Ključne reči: *histerija, feminizam, postkolonijalizam, Drugost*

Kada je 1966. godina objavila *Široko Sargaško more,* nakon više od dve decenije odsustva sa književne scene, Džin Ris (1890–1979) verovatno nije ni sanjala da će ovaj roman, koji se najčešće opisuje kao revizija kanonskog dela engleske književnosti, i sam postati kanon. Delo je naišlo na izvanredan prijem kod čitalaca i kritičara koji ga tumače s različitih pozicija, prvenstveno modernističkih, feminističkih i postkolonijalnih.

Ono što je tokom šezdesetih godina dvadesetog veka izazvalo najviše polemika u vezi sa ovim romanom jeste činjenica da se u velikoj meri oslanja na delo *Džejn Ejr* Šarlote Bronte. Džin Ris, naime, za svoju glavnu junakinju uzima lik iz romana Bronteove, Ročesterovu prvu ženu, belu Kreolku Bertu Mejson, ludakinju zatvorenu na tavanu Tornfild Hola. Ona tako otvara prostor sa kog će jedan do tada marginalizovani lik, onaj nemi subalterni subjekt o kojem govori Gajatri Čakravorti Spivak, progovoriti i pokazati da "uvek postoji i druga strana."(ŠSM, 96) Njen cilj, međutim, nije samo da napiše priču iz

perspektive Ročesterove prve žene da bi pokazala šta je tu nesrećnu ženu dovelo do stanja u kojem se našla – zatvorena na tavanu Tornfilda, daleko od rodne Jamajke, poludela spodoba više nalik na životinju nego na ljudsko biće – nego i da razotkrije mehanizme kojima se *Drugi* dovodi u potčinjen položaj, bilo da se radi o rodnom ili rasnom *Drugom*.

Pozivajući se na Fukoa, Anja Lumba tumači kreiranje koncepta mentalnog poremećaja u evropskom društvu procesom konstruisanja *Drugosti*, gde je ludak obuzdan i ućutkan da bi se definisalo normativno, racionalno *Jastvo*. Studije o afričkoj psihologiji i psihijatriji služile su da definišu Afrikance kao fundamentalno različite od Evropljana, kaže ova postkolonijalna teoretičarka. Kako mišljenje i refleksija nisu obeležja primitivnih društava, kakvim se smatraju kolonije, njima se odriče i sposobnost istorijskog i kulturnog razvoja, pa se tako uspostavlja opozicija između zrelosti, civilizacije i racionalnosti, s jedne strane i detinjstva, primitivnog društva i ludila, s druge. Ukoliko se previše identifikuje sa *Drugim*, Evropljanin prelazi granicu između *Jastva* i *Drugosti* i regresira u primitivno stanje, u ludilo (Loomba, 2005:118-119). Kao i Kurc u Konradovom *Srcu tame*, Ročester u *Širokom Sargaškom moru* oseća da mu se um dezintegriše u kolonijalnom Infernu u kojem se našao i planira beg projektujući vlastito ludilo na *Drugo*, oličeno u Antoneti.

U svojoj studiji *Ludilo kod žena: mit i iskustvo*, Džejn M. Ašer insistira na izrazu "ludilo" naspram niza drugih termina koji se koriste u psihijatriji, kao što je, na primer, "duševna bolest". 'Bolest', naime, podrazumeva stanje koje se javlja odvojeno od društveno-političkog sistema vrednosti, dok su u dijagnostikovanju mentalnih poremećaja od centralnog značaja društvene norme i subjektivni sud, što se na odgovarajući način izražava konotativno obeleženim terminom "ludilo". Pored biomedicinskih i psiholoških teorija, ona analizira i društveno-kulturološke teorije koje uzrok psihičkih poremećaja kod žena nalaze u njihovom društvenom okruženju (siromaštvo, neravnopravnost polova, zlostavljanje i sl.), kao i feminističke socijalno-konstruktivističke teorije koje negiraju i sam pojam ludila i zagovaraju ideju da je cilj psihijatrijske dijagnoze da reguliše ženu utvrđujući granice prihvatljivog i neprihvatljivog ženskog ponašanja. (Ussher 2011:7 – 8)

Bilo da se radi o psihoanalitičarima, sociolozima, feminističkim ili postkolonijalnim kritičarima, svi se podjednako slažu da u diskursu o mentalnim poremećajima značajnu ulogu igraju rodni i rasni stereotipi. Niz studija o histeriji do kraja 19. veka nastoje da dokažu naročitu sklonost ka mentalnim poremećajima kod žena i pripadnika etničkih grupa koji ne pripadaju beloj rasi (prvenstveno Jevreja).[1] Tako je i istorija

[1] O tome videti Gilman, Sander L. (et al), ***Hysteria Beyond Frued***, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1993, pp. 402 – 436.

Bertinog/Antonetinog[2] ludila u romanu *Široko Sargaško more* priča koja ilustruje vekovima negovan stereotip o ženskoj predispoziciji ka mentalnoj nestabilnosti. Najčešće dijagnostikovana 'ženska bolest' u 18. i 19. veku bila je histerija, tvrdi Džejn M. Ašer, a sam naziv bolesti potiče od grčke reči *hystera* (materica) i ilustruje verovanje starogrčkih lečnika da je materica organ koji doslovno luta ženskim telom i utiče na njeno zdravlje. Jasno je, dakle, da je čitav niz problema koje ta "lutajuća materica" može izazvati tipično ženski, a Džordž Sebastijan Ruso, u eseju koji se bavi istorijom histerije, analizira način na koji je tretiranje psihičkih poremećaja dovelo do toga da je "do pre dva veka histerija smatrana ženskom bolešću *par exellence*" (Rousseau 1993: 111), te da je u konstruisanju slike o histeriji značajnu ulogu imao muški strah od "ženske demonske seksualnosti". "Bilo kao veštice ili kao histerici, bilo u normalnom stanju ili patološki poremećene, kao što su to histerici ponekad zaista i bili, ženska imaginacija smatrana je imaginacijom drugačijeg reda od muške. Pa i sama predstava o 'ženskoj misterioznosti' muški je konstrukt," tvrdi Ruso i naglašava da je navodna biološka predodređenost žena za mentalnu nestabilnost dugo vremena bila sredstvo pomoću kojeg su žene držane u potčinjenom stanju. Svaka vrsta devijacije od opšteprihvaćenog društvenog ideala ženstvenosti mogla se proglasiti bolešću ili veštičarenjem, a žena zatvorena u ludnicu, ili u slučaju optužbe za veštičarenje proterana ili osuđena na smrt. (126 –132)

Upravo tako se i Ročester u *Širokom Sargaškom moru* obračunava sa ženama za koje misli da mu predstavljaju pretnju. U strahu od *Drugog*, on pribegava stereotipima da bi svet u kojem se našao, toliko drugačiji od onog iz kog dolazi, stavio u prepoznatljive okvire i tako ostvario kontrolu nad njim. Svako odstupanje od njemu bliskog i razumljivog smatra devijacijom koja se može podvesti pod stereotipne klasifikacije ludila, divljaštva i nekog oblika izvitoperenosti. Tako je Antonet luda, Kristofin veštica, a Ameli prostitutka. Svake od njih on se, u suštini, boji. Plaši ga Antonetina nedokučivost, kao i vlastita nesposobnost da je razume i u potpunosti poseduje. Antonet je kao i ostrvo na koje je došao – senzualna, nepredvidiva i drugačija i zato potencijalno opasna. Da bi mogao da je stavi u okvire poznatog i predvidljivog i tako stekne kontrolu nad njom, proglašava je ludom. Kristofin ga plaši svojom nezavisnošću, samosvešću, inteligencijom i sposobnošću da prozre njegove najskrivenije namere i misli, te je proglašava vešticom i preti joj policijom, dok je Ameli zbog svoje slobodne seksualnosti okvalifikovana kao prostitutka.

[2] U romanu *Široko Sargaško more* Berta Mejson je Antonet Kozvej. Mejson je prezime njenog očuha, a Berta je ime koje joj je nadenuo Ročester. To simbolično predstavlja njenu transformaciju iz jedne ličnosti u drugu, posredstvom dvojice muškaraca. Lik koji odgovara Ročesteru iz romana Šarlote Bronte ovde je neimenovan, pa je na taj način lišen dela identiteta, a njegov osećaj da ga je otac odbacio naglašen je i ovim uskraćivanjem patronima.

Džin Ris uvodi motiv ludila pričom o Antonetinoj majci. Sličnost imena majke i ćerke (Anet i Antonet) upućuje kako na sličnost njihovih sudbina, tako i na sličnost genetskog koda, kao nagoveštaj nasledne mentalne poremećenosti, što je takođe deo ustaljenog stereotipa: verovalo se, naime, da se bolest prenosila sa majke na dete, pa se preporučivalo izolovanje obolele i njeno odvajanje od deteta, posebno ženskog. (videti Podgornik 2013: 58)

Opis Anete nakon konačnog sloma obiluje viktorijanskim stereotipima o histeričnoj ženi: nasilna je, nestabilna i iracionalna, a seksualna devijantnost, koja je obavezno deo slike histerične pacijentkinje, ogleda se u njenom predavanju crnom slugi, što predstavlja kršenje dvostrukog tabua – i rasnog i klasnog.

Anet su, kao što kaže Antonetina crna dadilja Kristofin "drugi doveli do toga". (ŠSM, 120) Njena otuđenost od sredine u kojoj se našla udajom je višestruka: ne samo da je mnogo mlađa od svog supruga i vanredno lepa, što je dovoljno da probudi netrpeljivost jamajčanskih gospođa, nego je i poreklom sa Martinika, ostrva koje je, kao francuska kolonija, izazivalo animozitet anglofone Jamajke. Roman počinje jednim od najdramatičnijih trenutaka u istoriji Jamajke, 1833. godine, kada je Aktom o emancipaciji ukinuto ropstvo u britanskim kolonijama, što je za belce značilo nevolju kada "*treba zbiti redove". "Ali mi nikada nismo spadali u njihove redove"*, kaže Antonet (ŠSM, 5), tako da njena majka, tada udovica, te izuzetno teške trenutke društvenih previranja i egzistencijalne neizvesnosti preživljava sama, osiromašena, okružena crnom poslugom u koju nema poverenja. Još jedan težak udarac – spoznaja da joj mlađe dete boluje od neizlečive bolesti – korak je bliže njenom konačnom slomu. Društvena izolovanost, egzistencijalna neizvesnost i ekonomska nesigurnost, kao i lična emotivna tragedija, elementi su koji doprinose Anetinom teškom duševnom rastrojstvu. Potisnuti bes koji oseća prema onima koji joj se podsmevaju, da se naslutiti u njenim stisnutim pesnicama, a krajnji očaj u želji za smrću: "*Umreti i biti zaboravljen i spokojan. Ne znati da si napušten, izvređan, bespomoćan."* (ŠSM, 9)

Osećaj ugroženosti ne napušta je ni kada se po drugi put uda, za Engleza Mejsona, te traži od njega da napuste imanje Kolibri. U svojoj patrijarhalnoj nadmenosti on Anetin opravdani strah smatra ženskim besmislicama, trivijalnom željom za promenom i pripisuje ga njenoj imaginaciji i nestabilnosti. Mejson (kao ni Ročester kasnije) ne razume svet u kom se obreo. Došao je na Jamajku da se obogati i u svojoj superiornosti belog Evropljanina oslanja se na rasne stereotipe o priglupim crncima koji su "*isuviše lenji da bi bili opasni"*. (ŠSM, 18, WSS, 14) Njegovo trivijalizovanje prirode crnaca nije samo ideološki neprihvatljivo, nego u trenutku u kojem se nalaze i krajnje opasno – poricanjem mogućnosti da crnci funkcionišu na istoj emotivnoj i intelektualnoj razini kao i belci, odriče im i sposobnost da mrze, da budu osvetoljubivi i okrutni. Anetin strah od odmazde crnog stanovništva

daleko je od iracionalnog, kako to Mejson želi da predstavi i svedoči o tome da je, mada bela Kreolka i ćerka robovlasnika, svesna s kakvom nepravdom je vekovima tretirano crno stanovništvo Jamajke i kakav bes je takvo stanje dugotrajne represije moralo proizvesti. Mejson, za razliku od nje, nije ni svestan ideološke neprihvatljivosti vlastitog rasizma, ni implikacija koje njegovi lični poslovi imaju u društvenom kontekstu bivših kolonija, a koji predstavljaju nastavak starih odnosa između kolonizatora i kolonizovanih. Zato je Anetin bes, nakon što lokalno stanovništvo spali njihovo imanje i Pjer nastrada u požaru, s pravom usmeren na Mejsona. Njegova površnost, međutim, nije kažnjena, ali Anetina duboka osećajnost jeste: nakon tragičnih događaja na Kolibriju, ona doživljava konačni slom, s potpunim pomračenjem uma, dok Mejson nastavlja da se bogati na Karibima, pošto se distancirao od "lude žene", a svoju savest umirio time što joj je kupio kuću i unajmio dvoje crnaca da se brinu o njoj, a koji će je, u stvari, dodatno ponižavati i seksualno zlostavljati. Anetino ludilo, pri tom, ne izaziva ni kod koga, osim kod Kristofin, ni trunke sažaljenja, nego naprotiv predstavlja sramotni žig kako za nju samu tako i za Antonet. Njeno ludilo znak je izopačenosti i nakaznosti duše, poremećaj za koji sama snosi krivicu.

I njenu i Antonetinu biološku predodređenost za ludilo u romanu simptomatično naglašavaju muški likovi - Danijel Kozvej/Bojd u svom inkriminišućem pismu o Antoneti i njenoj navodno izopačenoj porodičnoj istoriji i sam Ročester kroz ceo drugi deo romana, u kojem je pripovedač. Kada Antonet napokon progovori Ročesteru o tragičnoj sudbini svoje majke, u trenutku kada mu s dubokom iskrenošću predstavlja najbolniji deo vlastite intime, on joj se obraća sa Berta da bi u strahu od porodične predispozicije ka ludilu uspostavio distancu između svoje žene i njene majke. Antonet, međutim, kaže: "*Ne Berta, ne noćas,"*(ŠSM, 103), jer ona majčino ludilo bolje razume i nema potrebu da se distancira od njega. Ako je kao dete i osećala strah kod prvih naznaka majčine dementnosti, kasnije je naučila da razume i nju i njeno duboko nezadovoljstvo kao koren kasnijeg ludila. Iako je rasla duboko nesrećna, s osećanjem da ju je majka izdala i odbacila zbog mlađeg brata, ona je ipak našla dovoljno snage da joj oprosti, da je shvati i pomiri se s njom, a tako i sa jednim delom vlastite nesrećne ličnosti. Majčina izdaja, koja onako kako je opisana u prvom delu romana deluje tako okrutno, sada ima drugačiju konotaciju:

"Potom je svanuo dan kada je majka konačno uvidela da odrastam kao bela crnkinja, stoga me se zastidela i nakon toga se sve promenilo. Da, bila je to moja greška, ja sam bila kriva što je počela da grozničavo i pomamno radi i planira kako da nam promeni živote." (ŠSM, 99, WSS, 84)

Osećaj krivice zajednički je i majci i ćerki – obe osećaju da su izneverile onu drugu: Antonet misli da ne ispunjava majčina očekivanja, a Anet da nije dovoljno učinila da obezbedi bolju budućnost za svoju decu. U tom

kontekstu, njena izdaja, odnosno distanciranje od Antonete izraz je krajnje bespomoćnosti, svest o tome da će se njena vlastita nesrećna sudbina ponoviti u tom ženskom detetu. U svetu muške hegemonije, sin ima više šanse za uspeh, ali Pjerov invaliditet negira i takvu mogućnost. Istovremeno, njena privrženost detetu osuđenom na preranu smrt i odbacivanje onog koje će poživeti, paradoskalni je izraz izbora smrti u odnosu na život.

Može se, dakle, zaključiti da Anetino ludilo, u skladu sa društveno-kulturološkim teorijama, nije biološki nego društveno uslovljeno, jer je izraz bespomoćnosti žene koja nije imala načina da se izbori sa tragičnim događajima kojima je bila izložena. Nerazumevanje i tipična ljudska maliciozna sklonost ka mistifikovanju i zluradom preterivanju doprinela je tome da njeno stanje postane beznadežno, da bi konačno, baš kao što je to bio slučaj u bolnicama 18. i 19. veka, navodno lečenje, usled nepodnošljivo ponižavajućeg tretmana, dovelo do prepuštanja oslobađajućem ludilu i smrti.

Istovremeno, njeno nezadovoljstvo, usamljenost i neprilagođenost sredini u kojoj se našla nakon udaje, nepristajanje na određene norme ponašanja, razočarenje i bes koji ispoljava nakon tragične smrti deteta za koju krivi muža predstavljaju osobine koje je stavljaju izvan okvira "dobre žene", onog viktorijanskog anđela, "vile domaćeg ognjišta" koju opisuje Koventri Patmor u odi koju je posvetio svojoj ženi, a koju Virdžinija Vulf kasnije simbolično ubija. Odstupivši od tog ideala žene kojem treba težiti, Anet prelazi na drugu stranu opozicije, među "žene čudovišta", među ludakinje. Takvo viđenje Anetinog ludila ilustruje feminističke socijalno-konstruktivističke ideje o histeriji kao izmišljenoj, konstruisanoj kategoriji kojom se definišu žene koje se ne uklapaju u odgovarajuću sliku žene i ženstvenosti. Šezdesetih godina dvadesetog veka čitav niz feministkički orijentisanih intelektualki, književnica i kritičarki preispituju ovaj fenomen u svetlu frojdovskih i lakanovskih psihoanalitičkih ideja da bi koren poremećaja locirale u kulturološkim mitovima o ženstvenosti. (Showalter, 287-288) Zato ni Mejson, koji nije sposoban da vidi ljude drugačije nego kroz stereotipe, pa se u skladu s njima i ponaša, nije u stanju da pomogne Aneti – ako njegova žena odstupi od opšteprihvaćenog ideala ženstvenosti, ona je ludakinja koju treba zatvoriti i to je sve.

Anetina sudbina reprodukovaće se u sudbini njene kćerke. *Široko Sargaško more* prati transformaciju Antonete, lepe bele Kreolke, nežne, emotivne i ponosne, u poludelu Bertu, kakvu nalazimo u romanu Šarlote Bronte – "manijaka", "čudovište", "odvratnog demona", kako je Ročester naziva. Njegov opis Bertinog ludila predstavlja oličenje viktorijanskog odnosa prema mentalno obolelima. Psihički poremećaj je prvenstveno moralna nakaznost i izopačenost koja se često manifestuje promiskuitetom, a uz to je i negacija svih osobina koje se smatraju oličenjem ženstvenosti. Suprotno viktorijanskom idealu lepote, anđeoskom liku, bledog lica i krhke građe, Berta

je "visoka, tamnoputa, dostojanstvena", a Ročester se vajka da u njenoj prirodi nije zapazio nijednu vrlinu: "ni skromnost, ni dobrodušnost, ni prefinjenost duha ili manira", već narav "neumerenu i razvratnu," "građu snažnu, a um nepouzdan." (*Jane Eyre*, 269-271) Kada u *Širokom Sargaškom moru* Ročester pripoveda o svom odnosu sa Antonetom, više puta naglašava da je nije voleo, ali je bilo trenutaka kada mu se činila veoma lepom, pa mu jednog momenta izgleda "poput ljupke engleske devojke" (ŠSM, 48), a u drugom mu je dovoljan i pogled na njenu haljinu da bi se u njemu probudila strast. Međutim, kada saznaje za sudbinu njene majke, u svakom Antonetinom postupku počinje da uočava odstupanje od normalnog i naznake mentalne poremećenosti: nastupe besa kada cepa čaršave, čudan smeh nakon ispovesti o majčinom ludilu, belu haljinu, koju je obožavao, neuredno smaknutu s jednog ramena kao da joj je prevelika, baš kao na tipičnim fotografijama histeričnih osoba Žan-Marten Šarkoa. Taj prizor je istovremeno i karikatura Antonetine omiljene slike *Mlinareva kći*, koja u njenoj viziji predstavlja prototip engleske devojke – plavooka, sa smeđim loknama, "kojoj je haljina skliznula sa ramena" (ŠSM, 21) – i simbol njene devijacije i udaljavanja od poželjnog modela ženstvenosti. Razočarana i duboko povređena Ročesterovim neverstvom, Antonet doživljava tešku krizu, kada se opija i u besu nasrće na njega. Sve što on tog trenutka vidi, odnosno što *želi* da vidi, jeste poludela spodoba "užagrenih očiju i raščupane kose"(ŠSM, 113), a ne žena koju je svojom bezosećajnošću doveo u stanje očaja. U njenom ludilu on konačno vidi izlaz iz pakla u kojem se našao sklopivši brak iz računa – kako je svaku ludakinju neophodno izolovati, on će je odstraniti iz vlastitog života, a celokupan pravno-medicinski sistem će ga u toj nameri podržati.



Antonet, međutim, neće dopustiti da se ugasi u poniženju kao njena majka, pa će njen odlazak sa scene biti nešto dostojanstveniji – ponosno odbijanje da plače i moli, ćutanje koje će izludeti Ročestera, bes s kojim će jurnuti na svog polubrata Ričarda koji je tako spremno predao njenu celokupnu imovinu, pa time i njenu sudbinu, u ruke potpunog stranca, vatra s kojom će konačno preuzeti kontrolu nad vlastitom sudbinom, pa makar to bilo i samo za trenutak pre potpunog uništavila – sve su to simboli njene pobune i nepristajanja da bude "Antoneta Marioneta". Ta "kuća od kartona" u kojoj se našla, a koju Gajatri Čakravorti Spivak tumači kao knjigu između kartonskih korica, roman Bronteove u koji je dovedena da otvori narativni prostor za konsolidovanje evropske junakinje (2003:186), je i pozornica sa kartonskom scenografijom na koju je postavljena da kao marioneta u lutkarskoj predstavi odigra ulogu koja je za nju napisana i nestane sa scene. Međutim, upravo u poslednjem delu romana, onom koji se podudara sa događajima iz romana Bronteove, odnosno sa vremenom kada kao beslovesno biće boravi zatočena na trećem spratu

Tornfild Hola, ona pokazuje odlučnost za kakvu ranije nije bila sposobna i, mada priznaje da joj u sećanju postoje praznine, da pomalo gubi pojam o vremenu, da tako zatočena čuje zvuk šaputanja oko sebe, a na tapiseriji prepoznaje lik svoje majke, njeno pripovedanje je lucidno i smisleno. Štaviše, ona kaže da sada konačno zna zašto je tu dovedena i šta joj je činiti. Paradoksalno, njeno konačno predavanje ludilu put je ka izbavljenju od represije kojoj je izložena, što je svojevrsna ilustracija ideje o histeriji kao obliku suprotstavljanja patrijarhalnoj hegemoniji i ženskom protojeziku koji služi da se „telom prenese poruka koja se inače ne može verbalizovati“, o čemu govori Ilejn Šouvolter u svojoj studiji *Histerija, feminizam i rod*. (1993: 286)

Šouvolter ističe da se histerija oduvek posmatrala kao bolest „slabih, pasivnih, preterano emotivnih ljudi“, što odgovara Antonetinom liku. Ročester je, međutim, potpuno drugačiji, te izraženo rečnikom postkolonijalne kritike, Ročester i Antonet čine suprotstavljene elemente binarih opozicija, gde je jedno *opresor/ Imperija/ civilizovano/ razumno/ zdravo*, a drugo *žrtva/ kolonija/ primitivno/ emotivno/ bolesno*. Sličnosti između ova dva lika, međutim, veće su nego što se to na prvi pogled čini. Oboje su žrtve patrijarhalnog zakona po kojem Ročester ostaje bez nasledstva zakonom o primogenituri, a Antonet viktorijanskim zakonom po kojem celokupna imovina žene udajom prelazi u vlasništvo muža. Mada se ne uklapa u kliničku sliku muške histerije čiji su se simptomi prepoznavali u feminiziranom ponašanju, blagoj naravi i preteranoj ljubaznosti (Showalter,1993:289), i Ročester, kao Antonet, „u glavi ima neke praznine, koje se ne mogu ispuniti“ (ŠSM, 52), neke događaje pamti samo delimično (kao na primer venčanje), progone ga osećaji nesigurnosti i straha, čini mu se da se našao u nekom nestvarnom svetu, u košmaru iz kojeg bi hteo da se probudi. Stiven Klingman čak smatra da je centralna tema romana upravo način na koji se sličnost između ova dva lika pretvara u razliku. U činjenici da je prisiljen na brak iz računa da bi osigurao vlastitu budućnost, da je odgajan da krije vlastita osećanja, da piše pisma ocu koja ne šalje, te na taj način ostaje nem i ućutkan, da ga otac odbacuje, kao što Antonetu odbacuje majka, Klingman nalazi dodirne tačke između ova dva lika, kao i dokaz da je Ročester na neki način podvrgnut procesu „feminizacije“ (Clingman: 2009, 152-153), te se tako i sam približava tankoj granici koja deli razum od ludila. Ipak, on uspeva da se „pribere“ i da se od tog čudnovatog naleta ludila odbrani razboritošću, pa kaže: „*Sva ta mahnita, oprečna osećanja su nestala i ostavila me iznurenog i praznog. I razboritog*.“ (ŠSM, 133)

Upravo je opozicija između emotivne i pasivne žene s jedne strane i razboritog i aktivnog muškarca s druge, koju su podsticale medicinske teorije 19. veka, imala presudnu ulogu u svaranju stererotipa o labilnoj ženskoj i snažnoj, zdravoj muškoj prirodi, kaže Nevenka Podgornik u skorašnjoj studiji o depresiji i naglašava da „zdrav odrastao muškarac mora biti dovoljno agresivan, aktivan, dominantan, jak i neustrašiv; mora biti u stanju da

kontroliše emocije da bi sledio vlastite ciljeve.“ Nasuprot tome, „psihološki nefunkcionalan muškarac odlikuje se nizom atributa koji su ranije pripisivani psihološki zdravoj ženi (pasivnost, preterana sentimentalnost, iracionalnost, osećanja straha i slabosti, nedostatak agresivnosti i dominantnosti).“(2012: 55 – 56) Očigledno je, dakle, da se i muškarac nalazi pred teškim zadatkom kada je potrebno zadovoljiti socijalne uloge koje mu namenjuje patrijarhalni sistem, te da je i sam izložen pritiscima ukoliko se ne uklapi u postojeće stereotipe o muškosti, čime rizikuje ponižavajuće, stigmatično definisanje atributima rezervisanima za žene. Posledice društvenog uslovljavanja u Ročesterovom slučaju su zaista dramatične – on je svojevrstan moralni monstrum, destruktivan i u isto vreme patetičan u svojoj proračunatosti i nakaradnoj interpetaciji muškosti. U tom smislu, on je tragičan lik kojem Ameli s pravom kaže: „*Žao mi vas je*.“ (ŠSM, 91)

No, i pored toga, Nevenka Podgornik zaključuje da stereotip o ženskoj prirodnoj predispoziciji ka mentalnim poremećajima opstaje i u savremenom društvu, te da sama histerija, a u skorije vreme depresija, kao psihijatrijska dijagnoza sa tipičnim simptomima, još uvek ima mizogini karakter, o čemu je Džin Ris tako maestralno progovorila pre skoro pola veka.

Bibliografija

1. Brontë, Charlotte, ***Jane Eyre***, Wordworth Classics, London, 1999.

2. Clingman, Stephen, ***The Grammar of Identity***: *Transnational Fiction and the Nature of Boundary*, Oxford University Press, 2009.

3. Loomba , Ania, ***Colonialism/Postcolonialsm,*** Routledge, London and New York, 2005.

4. Podgornik, Nevenka, ***Depression – a socio-cultural way of manifestin women's psychological crises,*** Antropological Notebooks 18 (2): 55-67, ISSN 1408-032X, Slovene Anthropological Society, 2012.

5. Rhys, Jean, ***Wide Sargasso Sea***, Penguin Books Ltd, London, 2001.

6. Ris, Džin, ***Široko Sargaško more***, s engleskog preveo Alen Bešić, Agora, Zrenjanin, 2006.

7. Rousseau, G.S., ***"A Strange Pathology:*** *Hysteria in the Early Modern World,*

1500-1800" in Gilman, Sander L. (et al), ***Hysteria Beyond Frued***, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1993.

8. Rubik, Margarete, Mettinger-Schartmann, Elke (eds.), ***A Breath of Fresh Eyre****: Intertextual and Intermedial Reworkings of Jane Eyre, Rodopi,* Amsterdam – New York, 2007, p. 64.

9. Showalter, Elaine, *"**Hysteria, feminism, and gender**"*, in Gilman, Sander L. (et al), *Hysteria Beyond Frued*, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California, 1993.

10. Spivak, Gajatri Čakravorti, ***Kritika postkolonijalnog uma***, preveo Ranko Mastilović, Beogradski krug, Beograd, 2003.

11. Ussher, Jane M., ***The Madness of Women****: Myth and Experience*, Routledge, New York, 2011.

Žana Damnjanović
Philosophical Centre for Psychoanalysis, Novi Sad

The Motives of Hysteria and Madness in Jean Rhys's *Wide Sargasso Sea*

Abstract: The history of the main protagonist's madness in Jean Rhys's novel *Wide Sargasso Sea* is a story which illustrates a stereotype of female predisposition to mental illness that has been maintained for centuries. It seems that hysteria was the most often diagnosed "female malady" in the 18th and 19th centuries. The term itself comes from the Greek word *hystera* (womb) and reflects the belief of ancient physicians that the womb was an organ which literary wandered through a woman's body affecting her health. In the past few decades, however, different theories emerged detecting the source of hysteria in women's oppresive social roles rather than their bodies or psyches, in cultural myths of femininity and in male domination. Therefore, the creation of the mental illness in European society can be described as a process of 'othering', where the *Other* is confined and silenced in order to define the normative, rational self.

Keywords: *hysteria, feminism, postcolonialism, Other*

Agrafa I, 5/2013
UDK 159.954:316.75
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Stefan Erdoglija
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Stvarnost kao konstrukt ideološke fantazije[1]

(Žižekova teorija ideologije kao primena Lakanove psihoanalize)

Apstrakt: Sa teorijskih pozicija Kritičke teorije društva, u radu su kritički izložene neke osnovne teze o ideologiji i politici, po kojima Slavoj Žižek, objavljivanjem *Sublimnog objekta ideologije* na engleskom jeziku 1989. godine postaje svetski poznat. Kombinovanjem Žižekove i Adornove terminologije ukazuje se na suštinsku sličnost ova dva mislioca. Specifični nivo ideologije koji je Žižek prvi vrlo jasno formulisao prisutan je:

1) u samoj »stvarnosti«, samom ustrojstvu društva – time što je društvena stvarnost konstruisana oko »iracionalne«, nesvesne, ideološke fantazije.

2) U zanemarivanju, potiskivanju činjenice da subjekti delaju u skladu sa pomenutom vrstom fantazije.

U radu je prikazano kako se Žižeova teorija ideologije zasniva Lakanovom psihoanalizom i koliko je ta teorija bliska Adornovoj, tako da se za Žižeka može tvrditi da je najpoznatiji živi predstavnik same Kritičke teorije društva.

Ključne reči: Ideologija, subjektivnost, ideološka fantazija, ideološki fetiš, Realno, ideološki konstruisana stvarnost, Žižek, Altiser, Adorno.

Umesto uvoda:
Stvarnost oblikovana fantazijom

[1] Rad je nastao kao rezultat autorovog učešća na seminarima o Altiseru i Lakanu, 2007. i 2008. godine, u okviru predmeta »Strukturalizam i Post-strukturalizam« Filozofskog fakulteta u Beogradu, te mnogo više kao sistematski prikaz stanovištva do kojih je autor došao kao stipendista-istraživač fondacije »Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft« Vlade SR Nemačke, tokom školske 2008/9 godine, na projektu »Poredjenje istorija«- »Individualnost i pripadnost masi«. Ono što je u Berlinu samo usmeno i fragmentarno izlagano, sada je pretočeno u povezani istraživački rad. Zahvaljujem se dr Srdjanu Damjanoviću na kritičkim primedbama od velikog značaja.

Opšta formula ideologije, kako se to redovno, pa i kod Žižeka navodi je takva da se pod ideološkim smatra mišljenje i ponašanje ljudi takvo da oni nešto rade, a ne znaju šta zapravo rade. Prema tradicionalnoj prosvetiteljsko-marksističkoj šemi, na primer, siromašni vernik ide u crkvu, misli da odaje počast bogu svojim bogosluženjem, a u stvarnosti pomaže crkvi kao represivnoj društvenoj instituciji da održi svoj društveni položaj i time radi protivu svojih interesa. Međutim, mnogi danas tvrde da živimo u post-ideološkom dobu. Kako bi postmodernisti rekli, došlo je do »kraja velikih priča«. Moć funkcioniše cinično i direktno, a po mnogim autorima to znači kraj ideologije. Niko više čvrsto ne veruje ni u šta, često se čuje, a to onda, navodno, znači da nema ideologije u savremenosti. Žižekovo stanovište, sasvim suprotno postmodernom, otvara sasvim novo polje kritike ideologije, a ovo se najupečatljivije može prikazati kroz njegovu tematizaciju cinizma kao forme ideologije.[2] Današnja formula ideologije onda bi bila: »Znaju vrlo dobro šta rade, pa ipak to rade!«. A Žižek nam, uvodeći novu dimenziju razmatranja, ukazuje da ovo nije nikakav kraj ideologije. Proširujući Lakanovo (Jacques Lacan) shvatanje fantazije u srži subjekta na društveni nivo, Žižek tvrdi da je sama društvena i individualna realnost utemeljena na nesvesnoj društvenoj, ideološkoj fantaziji koja određuje ponašanje individua i funkcionisanje zajednice. Individue svesno mogu usvojiti distancu prema ideološkim ubeđenjima, ali njihova sama praksa je uređena nesvesnom fantazijom, a to znači da je uređena KAO DA su izvesni, svesno odbačeni iskazi, istiniti.[3] To znači da cinično postmoderno ponašanje opet pada u ideologiju. Ono što postmoderni subjekti ne znaju je da je njihovo ponašanje utemeljeno na »fantaziji« povezanoj sa iracionalnim »fetišističkim« obožavanjem nekih aspekata savremenog društva, da postupaju kao da je istinito ono u šta svesno ne veruju. Čak i cinični manipulant koji priznaje otvoreno interese moći nije utekao ideološkom iskrivljenju:

»Iluzija [svojstvena ideologiji] je prema tome dvostruka: sastoji se u previđanju iluzije koja strukturira naš realni, efektivni odnos prema realnosti. A ova previđena, nesvesna iluzija mogla bi se nazvati ideološkom fantazijom (…) fundamentalni nivo ideologije nije iluzija koja prikriva stvarno stanje stvari, nego (nesvesna) fantazija koja strukturira samu našu društvenu stvarnost.«[4]

Nivo ideologije koji se kod Žižeka posebno tematizuje i za koji se svakako tvrdi da je ključni nivo ideologije za kritičko sagledavanje savremenih društava je takav da ideologija jeste fundamentalni faktor prisutan:

---

[2] S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London – New York, 2002, str. 28 – 30. Na ovo delo se u radu često referira skraćeno i na srpskom, kao na *Sublimni objekt.*

[3] Svaku i svu žižekovsku ideologiju operativnu u stvarnosti karakteriše ovaj *KAO DA* modus. Individue, koje robuju kod Žižeka tematizovanim vrstama ideologije, ne veruju u neki iskaz, ali postupaju *KAO DA* je on istinit.

[4] *Ibid*., str. 32-33. Objašnjenje u uglastoj zagradi dao Stefan Erdoglija.

1) U samoj realnosti, samom ustrojstvu društva – time što je društvena stvarnost konstruisana oko »iracionalne«, nesvesne, ideološke fantazije.

2) U zanemarivanju, potiskivanju činjenice da subjekti delaju u skladu sa pomenutom vrstom fantazije.

Stvarnost kao konstrukt ideološke fantazije

Naglasimo, dakle, srž Žižekove teorije: čak i postmoderni cinični oblik svesti i dalje ne zna šta tačno radi. Teoretizacijom, pre svega, ideološke fantazije i ideoloških fetiša, Žižek nam daje savremenu teoriju ideologije, koja se nadovezuje na prethodne poznate formulacije, od Prosvetiteljstva do Luja Altisera (Louis Althusser). Subjekti koji, na prvi pogled, »znaju vrlo dobro šta rade, pa ipak to rade!«, u krajnjoj instanci analize padaju na osnovni ideološki nivo toga da rade nešto, a ipak ne znaju šta rade, jer ne znaju koji neosvešćeni principi (ideološke fantazije) upravljaju njihovim ponašanjem. Slično Altiseru, gde subjekti mistifikuju sopstveni odnos prema društvenoj stvarnosti, i radikalnije od njega, kod Žižeka je sama stvarnost viđena kao ideološka. Po Žižeku, pre svega je ideološka sama stvarnost: uređena je na iracionalnoj (kao svenom mišljenju neprihvatljivoj) nesvesnoj ideološkoj fantaziji - stvarajući time i potrebu za Altiserovom imaginarnom transpozicijom, ne/prepoznavanjem sebe u fiksiranju identiteta, uređenim, pre svega, državnim institucijama, kao i tradicionalno tematizovanu »lažnu svest«: dakle sva tri nivoa na kojima za Žižeka (i »po sebi«, tvrdim) funkcioniše ideologija – pa je i kritika na sva tri nivoa bitna.[5] Ono primarno u ideologiji bila bi ideološka fantazija koja je operativna u samoj društvenoj stvarnosti: oblikujući i želju i praksu i mišljenje ljudi.[6] Fantazija tvori stvarnost kao iracionalnu već time što uvek mora postulirati i određene »uzvišene objekte ideologije«, »ideološke fetiše«, koji su potpuno po sebi besmisleni i služe samo da održe stabilnost celog društveno-ideološkog totaliteta.

Sublimni objekt ideologije, ili ideološki fetiš, »ostatak Realnog«, bio bi centralni pojam kritike ideologije, jer je ono na šta se mora oslanjati celo

[5] S. Žižek, »The Spectre of Ideology« u: S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, Verso, London – New York, 1994., str. 7 – 15.

[6] Fantazija svakako uredjuje primarno praksu ljudi uredjujući želju istih, *ali*, shvatamo koliko je *kritika lažne svesti i dalje svakako bitna*, ako shvatimo, kao i Žižek, da *ideološka fantazija uredjuje i percepciju stvarnosti.* Ovo je očigledno u Žižekovom primeru o Jevrejima i postajanju-nacistom. Neko ko glasa za naciste, ide na nacističke skupove, a onda, po povratku kući pozdravlja svoje drage bliske komšije Jevreje, te, dakle, vidi da ipak nisu svi Jevreji zli, nije potpuni nacista, to jest, nije potpuno uhvaćen u nacističku ideologiju. Tek kada »pojavnu« dobrotu Jevreja koje zna počne da tumači kao prikrivanje njihove zle namere, kao proizvod »jevrejske zavere«, *kada samu stvarnost odredjuje nacističkom ideološkom fantazijom,* on je postao pravi nacista (S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 48 – 49). Tako da i kod Žižeka ostaje, možemo reći kao *aufgehoben,* tradicionalna kritika lažne svesti: kritika poništena u svom zahtevu da bude suštinska kritika ideologije, očuvana u novoj (Žižekovoj) koncepciji, i time uzneta na viši (upravo na primeru prikazani) nivo. To jest: *kritika lažne svesti ostaje*, samo je *ograničena* na samo jedan nivo kritike, i to ne osnovni.

fantazijom konstruisano ideološko polje da bi zadržalo privid sopstvene konzistencije. Ovde je razlika u odnosu na Marksa očigledna. Dok bi tradicionalna procedura kritike ideologije bila ukazivanje da je ideološki pogled uvek delimični pogled koji skriva totalitet društvenih odnosa, kod (»slovenačkog«) Lakana, ideološki je sam društveni totalitet koji se nameračio na brisanje sopstvene nemogućnosti kao dovršenog i zatvorenog društvenog (i kognitivnog, ja dodajem) polja.[7] Ovde se vidi velika Žižekova, nepriznata neoriginalnost u sličnosti sa Adornom (Theodor W. Adorno) i Frankfurtskom školom uopšte: njegovim odbijanjem apsolutnosti svake društvene homogenizacije, kvalifikacijom svake društvene Celine koja bi da se proglasi za apsolutnu: racionalnu i nepromenljivu Celinu - za represivnu »neistinitu Celinu« - kako su to zvali i Teodor Adorno i Herbert Markuze (Herbert Marcuse). Prisutan je i Adornov zahtev za »okretanjem ne-identičnom«, afirmacijom »mnoštva različitog nad kojim dijalektika ne bi više imala nikakvu moć«[8]. Konstruisan na ideološkoj fantaziji, društveni totalitet je za Žižeka uvek nekonzistentan, uvek je »neistinita Celina«. Totalitet je fetišistički iracionalno podržan određenim »uzvišenim objektima« na koje se mora oslanjati kako se ne bi raspao, to jest, kako ljudi ne bi uočili besmislenost celog jednog društveno-ideološkog polja i srušili ga. Fundamentalna ideološka fantazija, snažno naglašena i kritikovana i u radovima prve generacije Frankfurtske škole, je fantazija Celine kao istinite i ne-represivne, društva kao smirenog totaliteta, kao »korporativnog tela«.[9]

Žižekov stav, kako se već vidi, predstavlja nastavak tradicije kritičke teorije društva, te se mora ispitati Žižekov odnos sa ranijim poznatim predstavnivima dotične tradicije. Žižekovoj teoriji sličnu kritičku analizu, je, u donekle nejasnoj, fragmentarnoj formi, ali kao, u izvesnom bitnom smislu: obuhvatniju, formulisao Teodor Adorno u svojoj poslednjoj fazi teorijskog razvoja, najdetaljnije u *Negativnoj dijalektici*. Adorno je u *Negativnoj dijalektici* konstatovao da je ideološka pra-fantazija, operativna u stvarnosti tržišta, svođenje ne-identičnog na identično, upotrebne na razmensku vrednost robe: apstrakcija potpuno nužna za opstanak kapitalističkog društva. Reflektovana u »identitarnom mišljenju« i »prinudi identiteta«, apstrakcija, je u osnovi apsolutno svih oblika diskriminacije. Ne možete diskriminisati crnce, a

---

[7] *Ibid.*

[8] T. Adorno, *Negative Dialectics*, preveo na engleski jezik D.Redmond, 2001., http://members.efn.org/~dredmond/ndtrans.html, (pristupljeno 10.1.2013.), str. 18-19.

[9] S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 126. i B. Day, »From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek«, u: *Studies in Social and Political Thought* , Issue 9, Sussex, 2004. Napomenimo, da kao što je rečeno, rad pišem iz perspektive Kritičke teorije, i kao i Dej, pokušavam Žižeka sagledati kao novog predstavnika dotične (ne samo kritikovati), te je paralelna upotreba termina iz obe teorije nešto što ne treba da čudi – prisutna je i ovde, a biće i još više dalje u tekstu. Ipak, ne slažem se, očigledno, sa Dejom, da je Žižek *naprosto* unapredio Kritičku teoriju, obzirom na ovde pomenute i druge probleme.

da prvo milione ne-identičnih individua ne svedete na pojam, na navodnu nepromenljivu suštinu zajedničku za sve njih. Diskriminacija se ne može okončati, a da se ne završi sa kapitalističkim odnosima proizvodnje. Slično Žižeku i suprotno post-modernistima, i Adorno tvrdi da mora postojati granica fantazmatske konstrukcije stvarnosti. Kasnije opisanom Lakanovom pojmu Realnog, kod Adorna, odgovara centralni pojam cele *Negativne dijalektike* pojam *ne-identičnog* kao onoga što nikada do kraja ne može biti integrisano u društveno-ideološki totalitet.[10]

Pojašnjenje i kritiko-ideološka primena Žižekove lakanovske terminologije

Pojasnimo do sada napisano. Subjektivnost koja se kod slovenačkih lakanovaca tematizuje konstituisana je oko materijalne »intimne, a spoljašnje srži« subjekta (spoljašnje ideološkom altiserovskom subjektu nastalom kroz proces interpelacije, unutrašnje pošto pričamo striktno o materijalnosti tog subjekta od koje on uopšte nastaje – o ostatcima predruštvenog, prirodnog, materijalnog Lakanovog Realnog). Lakan za »fenomen« unutrašnje

[10] O odnosu (Post)Strukturalizma, Žižeka i Frankfurtske škole treba videti i jako jasan i informativan prikaz, bitan i (izuzev, tvrdim, autorovog previše stereotipnog prikaza politike Frankfurtske škole) tačan skup stavova koji je izneo Bendžamin Dej (Benjamin Day) u tekstu: »From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek«.

> »Ona [ideologija] je utemeljena u apstrakciji, koja je suštinska za proces razmene. Ne bi bilo razmene bez zapostavljanja živih ljudskih bića. Ovo povlači nužnost društvenog privida u realnim društvenim procesima do današnjeg dana« (T. Adorno, *Negative Dialectics*, str. 347 – 351, objašnjenja u uglastoj zagradi dao Stefan Erdoglija).

Dakle, suštinski bitna ideja Negativne dijalektike je da opstanak kapitalističkih odnosa dominacije zahteva pra-ideološku fantaziju apstrakcije, reflektovanu u »identitarnom mišljenju« i odgovarajućim posebnim ideologijama, fantaziju da ne-identično jeste identično, nužnu za razmenu roba i operativnu u samoj stvarnosti tržišta - fantaziju koja, jednom primenjena na ljudska bića, svrstava njih, zapostavljanjem konkretnih individualnih osobina, u identitetske grupe - što ima katastrofalne političke posledice, sve do fašizma. Otud i uspeh nacionalne, verske, polne, seksualne i slične diskriminacije. Ne bi bilo posebnih ideologija bez apstrakcije operativne u samom procesu razmene na tržištu, u samim proizvodnim odnosima. Sve su utemeljene, u krajnjoj liniji, na kapitalističkim odnosima proizvodnje i razmene, baziranim na identifikaciji ne-identičnog same stvari i njene upotrebne vrednosti u identično razmenske vrednosti, zajedničke za mnoštvo potpuno različitih stvari - i to apstrakcijom od njihovih realnih osobina. I ideološka mistifikacija uopšte i svi konkretni oblici dominacije razumeju se kao bazirani suštinski na vladavini »robne forme«, na vladavini kapitalističkih odnosa proizvodnje. Ovim je Adorno obuhvatio i Žižekovu teoriju ideologije, i teorije na kojima je ona zvanično bazirana, ali i otišao znatno dalje u otkrivanju toga odakle potiče težnja ka totalizaciji društva sa svim različitim vrstama diskriminacije koja nosi. Potiče iz realnog funkcionisanja tržišta, operativne fantazije apstrakcije i identifikacije, bez koje nema govora o zatvaranju društva u nepromenljivi totalitet, »represivnu Celinu«. Adorno je u svom poslednjem i najvećem delu dao osnove jednog novog, ne-esencijalističkog Marksizma.

spoljašnjosti materijalnosti u subjektu ima svoj neologizam: ekstimnost[11]. Ovakva vrsta »materijalnosti«, »spoljašnosti«, preuzeta iz jedne interpretacije psihoanalize, igra ključnu ulogu u savremenoj tematizaciji ideologije i subjektivnosti kod slovenačkih lakanovaca. Na ovakvoj materijalnosti Lakanovog subjekta (koje kod Altisera i mnogih drugih savremenih autora nema) naslanja se svaka ideologija koliko i kritika, kod slovenačkih lakanovaca, pa, naravno, i Slavoja Žižeka.[12] Istrajna, neuklonjiva, izvorno Lakanova, »unutrašnja spoljašnost«, ekstimnost, Realno i individue i društva, vidljiva je u simptomima, što naravno, na kritiko-ideološkom nivou omogućava kritiku ideologije preko kritike »društvenih simptoma«, ekonomskih kriza, pre svega, kao manifestacija Realnog kao antagonizma, da preformulišemo klasični Marksov primer, čime se centralni pojmovi Lakanove psihoanalize koriste za zasnivanje teorije ideologije. Ako se simptomi jave, što je slučaj u svakoj ideologiji, onda je na ideologiji da (pokuša da) pacifikuje Realno kao ostatak, »popuni« Realno kao nedostatak – da smiri antagonizam, oslabi simptome, zauzda krize i uguši pobune. To ideologija postiže svojim zamenskim

[11] M. Dolar, »Beyond Interpellation« u: *Qui parle*, vol.6, no. 2, 1993., str. 76 - 77. (Objavio: University of Nebraska Press na: http://www.jstor.org/stable/20685977, pristupljeno: 14.12.2012.).

[12] Pojam Realnog (označitelj materijalnosti čoveka) kao, paradoskalno, i viška i nedostatka, kao nesvodivog antagonizma u srži svake društveno-simbolno konstruisane stvarnosti, verovatno je najznačajniji filozofski od svih Lakanovih pojmova. Kod »Žižekovog« i uopšte »slovenačkog« Lakana se insistira na nesvodivosti razlike Realnog i (društveno-simbolno konstruisane: ideološke) realnosti, pa ovakva filozofska artikulacija smešta Lakana i naravno Žižeka u jednu verziju nove Kritičke teorije društva i daje mu filozofski značaj u vezi sa formulisanjem nove verzije materijalizma. Realnost je uvek društveno-simbolno konstruisana, kao što su post-strukturalisti tvrdili, ali *materijalno Realno uvek ostaje i nastavlja da progoni svaku konstruisanu stvarnost*, a ta realnost se uvek mora oslanjati na Realno. Kategorija Realnog i razlika Realno/realnost razlikuju Lakana i Žižeka od simbolno-jezičkog idealizma post-strukturalizma i post-modernizma i sa filozofske strane utemeljuju njihov materijalizam. Ukratko, plauzibilno, i direktno u suprotnosti sa glavnim tokovima post-strukturalizma, nije sve na svetu društveno-simbolno konstruisano, a svaki takav konstrukt uvek se zasniva na neintegrisanom Realnom na kome počiva i od koga zavisi – kao što svaka identifikacija počiva na ne-identičnom, radi koga se i identifikuje, ali koje ni jedna posebna odredba identifikacije ne može integrisati potpuno (videti: T. Adorno, *Negative Dialectics.*, str. 152 – 154.). Ostatak Realnog, ne-identičnog, istrajava u svakoj konstruisanoj realnosti i kako Žižek često voli da kaže, »progoni je«. Realno je paradoskalan pojam na više načina. Žižek daje opis celog skupa paradoksa u vezi sa ovim pojmom (S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 161 – 169). Ali, *najbitniji paradosk Realnog je, čini mi se, ova koincidencija Realnog kao viška i nedostatka*. Realno je nedostatak utoliko što se u svakoj društveno-ideološki konstruisanoj realnosti iskušava kao neki *njen* nedostatak, neki problem. A baš je time Realno i višak: čvrsta srž materijalnosti koja izmiče integraciji u bilo koju konstruisanu ideološku stvarnost. Na primer, na individualnom nivou, Realno se iskušava kao nedostatak sreće, psihički bol, teskoba. Ali, taj »nedostatak« se pojavljuje upravo kao neželjeni »višak« materijalnosti individue: u simptomima. Upravo višak tih simptoma izaziva osećanje nedostatka, patnje. *Odredjenja Realnog kao viška i nedostatka nisu nikako protivurečna, nego striktno komplementarna.*

objektima za Realno, svojim »uzvišenim objektima«: ideološkim fetišima. Kritika ideologije postaje »kritika« ovakvih ideoloških fetiša, »uzvišenih objekata« – ukazivanje da iza njih »ne postoji ništa«, da tako kažemo, to jest: da im je jedina svrha da prikriju nekonzistentnost vladajućeg ideološkog sistema. Svrha uzvišenih objekata bila bi da prikriju antagonizam koji uvek istrajava, pa se *Sublimni objekat ideologije* nastavlja na ideju radikalne demokratije Ernesta Lakloa (Ernesto Laclau) i Šantal Muf (Chantal Mouffe): radikalne demokratije kao radikalne upravo u tome što insistira na trajnom priznavanju privremenosti svakog društvenog sistema, toga da potpuna totalizacija društvenog polja, njegovo zatvaranje, nije niti moguća niti poželjna, kao što su odavno tvrdili autori prve generacije Frankfurtske škole.

Uveli smo paradoksalni pojam Stvarnog (Realnog), razliku realnosti i Realnog[13] i tvrdnju da je realnost zasnovana na fantaziji, te pojam ideološkog fetiša (kao upravo objekta određenog ideološkom fantazijom) i pojam simptoma. Lakan, u kasnijoj fazi svog učenja, uvodi i termin sintom (»sinthome«) da označi one simptome koji ne ugrožavaju, nego podržavaju identitet individue, koji se ne mogu ukloniti interpretacijom, jer se nikako ni ne mogu interpretirati. Lakanova terapija će interpretirati štetne simptome, time ih otkloniti, a onda preći na analizu pacijentovih fantazija. Žižekova teorija ideologije i političke akcije ovde potpuno preuzima teoriju lečenja kasnog Lakana[14]: psihoanalitičko lečenje se završava prevazilaženjem fantazije. Moramo prodrti do nesvesnih fantazija koje određuju svesno ponašanje i mišljenje individua, vezujući ih za neke ideološke fetiše. Ove fantazije podležu analizi - mogu se izložiti skupom iskaza. Ponašanje individue je takvo da se ona nesvesno, mehanički, ponaša kao da su ovi principi istiniti, iako u njih

[13] Stvarnosti i Stvarnog – ako više volite tako da kažete.

[14] Sa pozicije Kritičke teorije, koja je itekako inkorporirala psihoanalizu u društvenu kritiku, odmah ću napomenuti, čak gotov očigledan, osnov kritike Žižeka. Lakan je insistirao da je njegovo učenje *nauka*. A Žižek ga tako i uzima. Ne samo da je u pitanju *scijentistička ideologija, već samim time* i ključni ideološki pokret (prisutan gotovo u celom strukturalizmu i teorijama koje su njima inspirisane i ne samo tamo, naravno): *istorijska hipostaza: istorijski nastala stanja individue i društva se uzimaju kao ontološke osobine vrste, kao conditio sine qua non čovečanstva*. Na primer, Žižek nas upućuje na koncentracione logore kao ono što su zapravo Britanci izumeli, a Nemci i mnogi drugi preuzeli, pa su logori manifestacija Realnog kao onog što se vraća u svakoj simbolizaciji. I ovo bi trebalo da bude argument u korist anti-istorizma! Vrlo loš argument: napisano samo znači da su logori karakteristika epohe, a time direktno govori u prilog istorizma, a ne protiv njega! Videti: S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 50. U pitanju je i drugi problem, prisutan na toliko puno mesta: Lakanovo odredjenje *materijalnosti,* Realnog, (i) *kao onog što se vraća u svim simbolnim, za njega psihološkim, za Žižeka: društveno-ideološkim poretcima, svim »simbolizacijama«. Adorno, sa druge stane, ističe promenljivost materijalnosti, »ne-identičnog«, koje zamišljamo kao isto samo kao robovi ideologije scijentizma i, sa njim sraslog, fundamentalnog ideološkog poteza istorijske hipostaze.* Razmatrajući *poreklo ekstremne slabosti nekih Žižekovih teza i još više primera*, vidimo pokušaj spašavanja *celog* učenja kasnog Lakana, dakle: *dogmatizam*!

svesno ne veruje. Određena fantazija je uvek povezana sa određenim fetišima – objektima ili aktivnostima kojima iracionalno u praksi »zakucava« individuu za stvorenu društveno-ideološku realnost. Prevazići fantaziju znači osloboditi se fetišističkih vezanosti za objekte koje je fantazija nudila kao zamenu za punu materijalnost Realnog, koje je nudila kao pacifikator za Realno antagonizma, za Realno u onom smislu nedostatka, u kom se Realno javlja u svakoj društveno-ideološki, simbolno konstruisanoj realnosti.[15] Upečatljiv primer mogao bi biti da ljudi danas jako dobro znaju da parlament ne predstavlja volju naroda, da vlada veza (multinacionalnih) kompanija i političke klase, a pri tome se, u svojoj praksi, samim tim što poštuju zakone (kao pozitivno pravo) ponašaju kao da parlament stvarno predstavlja opštu volju i zastupa opšte interese – deluju u skladu sa ideološkom fantazijom, u čije izkaze-konstituense svesno ne veruju. Kritika ideologije ovde identifikuje liberalnu kapitalističku demokratiju kao ideološku fantaziju današnjice, a (na današnji način, predstavnički uređen) parlament kao ideološki fetiš. Skrenimo pažnju na odnos svesnih ubeđenja i prakse. Ono što je ključno u kritici ideologije je praksa, ne verovanje, koje je kod Žižeka, kao i kod Altisera, kao i kod Paskala, objašnjeno kao retroaktivni učinak prakse.[16] Ideološka fantazija određuje praksu i to je ključno. U prethodnom primeru, potrebno je u praksi ukinuti liberalni kapitalizam i osloboditi se fetišističke vezanosti za slobodne izbore predstavničkog parlamenta. Zadatak Lakanovog »lečenja« je prodiranje do ovog skupa nesvesnih iskaza kojima je implicitno definisana fantazija koja određuje ponašanje individue. Pri svemu ovome, za razliku od funkcije istog termina u Kritičkoj teoriji, na primer, fantazija, u smislu u kome se termin koristi kod Lakana i Žižeka, ne znači nikada ništa »dobro«. Fantazija nije neka stvaralačka mašta, nije Markuzeova ili Adornova imaginacija. Lakan i Žižek fantazijom nazivaju ovaj skup neosvešćenih principa koji regulišu život društva i ljudi, a vode velikim psihičkim i socijalnim problemima, zbog kojih se individua uopšte obraća analitičaru, ili zbog koga se dalje razvija jedna nova teorija ideologije kao podrška politici emancipacije. Lakanovo prevazilaženje fantazije kao izlečenje onda funkcioniše tako da se 1) pacijentu nabroje ovi principi za koje i on sam zna da nisu prihvatljivi; 2) te da mu se ukaže da se u praksi ponaša kao da su valjani principi koje bi i sam svesno odbio – da su ti principi upravo ono što nesvesno, kao fantazija koja je implicitno definisana skupom ovih nesvesnih stavova, određuje njegovo stvarno ponašanje i samim tim da se, potpuno paralelno sa prevazilaženjem fantazije, 3) postigne

[15] S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 71 – 74.

[16] Što, po mom mišljenju, predstavlja ključni i veoma značajan Altiserov doprinos teorji ideologije. Ne tvrdim da niko pre njega nije znao tu istinu, ali on ju je prvi jasno i razgovetno izrekao. Ovaj Altiserov doprinos Žižek svakako prihvata. Videti: L. Althusser, »Ideology and Ideological State Apparatuses«, u S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, Verso, London – New York, 1994., str. 127 i S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 38-40.

pacijentova identifikacija sa simptomom u onom smislu sintoma, kao jedinom stvarnom podlogom specifičnog identiteta subjekta.[17] Ako se ovo sprovede uspešno, Lakan primećuje, nastupiće izrazito psihičko oslobođenje i olakšanje. Lakan je, dakle, a ovde se Žižek izrazito oslanja na njega, primetio da i posle prevazilaženja fantazije ostaje izvesni skup simptoma koji se ne mogu ukloniti interpretacijom. Ne mogu se ukloniti, jer ni ne podležu interpretaciji. A konstatuje i da ne treba – jer su ovi »sintomi«, kako ih je zvao – jedino na čemu počiva stvarni individualni identitet subjekta – izvan svih imaginarnih interpretacija i simbolnih posredovanja. Niti su »sintomi« »problem«, niti lečenje dalje treba sprovoditi, jer Lakan insistira da bi njihovim uklanjanjem izazvali potpunu katastrofu - psihotični raspad subjekta.[18] »Sintomi«, to su ona vrsta simptoma koji odgovaraju »čvrstoj srži Realnog«, koja odoleva svakoj simbolizaciji i alijenaciji pri formiranju sopstvenih identiteta dijalektikom imaginarnog odnosa sa Drugim. Ono »ne-identično«, različito, dakle sintomi, jesu ono što odoleva, na primer, Altiserovoj interpelaciji, te su jedini elementi koji biću subjekta kao posebnog subjekta daju oslonac van ideološkog samo (ne)prepoznavanja u drugome.[19] Identitet individua i društvenih grupa se, dakle, zasniva, u krajnjoj liniji, na određenim strogo posebnim osobinama koje treba poštovati u svojoj posebnosti. Ova tvrdnja je od izuzetnog političkog značaja. Uviđajući je, Žižek u *Sublimnom objektu* insistira na nesvodivom mnoštvu partikularnih borbi za oslobođenje, koje se mogu povezati »serijom jednakosti«, solidarnošću i uviđanjem sličnosti, kao različite vrste odgovora na antagonizam kao Realno društva.[20] To što ljudi, nesvodivo, po Lakanu, Adornu i Žižeku jesu različiti jedni od drugih, nikako ne ometa mogućnost za radikalnu transformaciju društva širokom kolektivnom akcijom. Različite diskriminisane grupe se mogu ujediniti u radikalno-demokratskom projektu transformacije globalnog društva, jer imaju sasvim dovoljno osobina koje dele, bar kao zajedničkih interesa i, pre svega, zajedničkih problema, da naprave pokret za oslobođenje kao »seriju ekvivalentnosti« - i bez insistiranja da novo društvo treba biti takvo da svi njegovi članovi imaju neke apsolutno važeće nepromenljive opšte osobine na kojima će zasnovati nepromenljive nove opšte zakone. Naprotiv, radikalna demokratija, koju *Sublimni objekt ideologije* afirmiše na tragu Mufove i Lakloa, a kakvu nalazimo u Adornovoj afirmaciji

[17] Prevazilaženje fantazije je striktno korelativno identifikaciji sa simptomom *qua* sintomom (kod »Žižekovog« Lakana). Dešava se u Aktu prevazilaženja fantazije koji (pogotovu u novijim radovima) Žižek sve više identifikuje sa društvenom revolucijom neo-proletarijata, te povezuje Akt prevazilaženja fantazije sa kasnije kratko prodiskutovanim teorijama savremenih francuskih levičarskih teoretičara.

[18] U skladu sa tim se čita Frojdova formula »Wo es War, soll Ich werden«*:* subjekat se mora identifikovati sa sintomom, »u njegovoj 'patološkoj' posebnosti mora se prepoznati element koji daje konzistenciju našem biću«. *Ibid*., str. 75.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*, str. 4,5,6, 147-149, 163 - 164.

afiniteta mnoštva koje odbija »prinudu indentičnosti«, takva je da zahteva stalno menjanje i poboljšavanje društvenog poretka, a isključuje »esencijalističke« fantazije o tome da ljudi imaju neke transistorijske zajedničke osobine na kojima se mogu utemeljiti transistorijski važeći politički principi. Čini se da je baš ovo i kontekst u kome, u *Negativnoj dijalektici*, Adorno koristi pojam »neidentičnog« da zahteva pomenuti afinitet različitog priznatog za različito![21] »Oktetanje neidentičnom« znači upravo okretanje posebnosti individua i grupa, prihvatanje Lakanovih sintoma, identifikaciju sa sintomima, ali kod Adorna, uz insistiranje da je materijalno ne-identično ono promenljivo – da zauvek treba dopustiti mogućnost individualne i društvene promene, i uz uvid da individue i grupe i ako nisu identične – itekako mogu imati sličnosti i preklapanja svih vrsta, te da je solidarnost potrebna upravo između ovakvih »neidentičnih« individua i grupa. Singularnost, zbog individualnosti sintoma na kom počiva realni identitet je ono što je jedino transistorijski opšte. A radikalna politika stvara solidarnost u borbi protiv zajedničkih neprijatelja od strane različitih, nesvodivo »ne-identičnih« individua i grupa, i Žižek u *Sublimnom objektu ideologije*, sledeći Mufovu i Lakloa, takođe insistira da radikalna demokratija ne sme težiti dosezanju nikakvih transcedentalnih transistorijskih društvenih standarda, koji bi bili samo nova »prinuda identičnosti« (Adorno), koja bi automatski postigla samo to da *a priori* isključi neke druge individue i grupe iz društva, nego politika emancipacije mora težiti što većem otvaranju društveno-političkog prostora.[22] *Sublimni objekt ideologije* ovde ima ontološko-političko glediste da je upravo tradicionalna potraga za »novim čovekom«, za ukidanjem svakog društvenog i/ili psihološkog antagonizma – zlo samo: »najveća masovna ubistva ikada i holokaust uvek su vršena u ime čoveka kao harmoničnog bića, Novog Čoveka, bez antagonističkih tenzija«[23]. I ovo je vrlo sumnjiv Žižekov stav, obzirom da je u pozadini kritikovane potrage za Novim Čovekom bila ili loša ideologija ili loše stavljanje u praksu nečega istinski progresivnog (kao Marksizma). Na izjavama kao što je ova pomenuta zasniva se, tvrdim: katastrofalni Žižekov anti-humanizam, još jedno od mesta za kritiku Žižeka – kritikom njegovog i Altiserovog anti-istorističkog scijentizma, koje bi sigurno odbacio i Adorno, u izvesnom smislu, sigurno prihvatajući baš značaj potrage za »Novim

[21] Tvrdnja da Lakanovo Realno kao sintom odgovara Adornovom pojmu neidentičnog je pretpostavka koju sada naglašavam, iako je očigledno sveprisuta u tekstu, a snažno i inspirativno ukazivanje na sličnost dva pojma dato je u korišćenom članku Libove. Videti: C. Leeb, »Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing«, u: *Political Theory*, vol. 36, no. 3, str. 351 – 376,http://claudialeeb.com/Biography_files/Political%20Theory%20Article.pdf, pristupljeno 10.1.2013.

[22] S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, str. 5 – 6.

[23] *Ibid*, str. 5.

Čovekom«, kao bazirane na pomenutoj promenljivosti Adornovog »ne-identičnog«, same materijalnosti.[24]

Umesto zaključka:
Žižekov politički zaokret ka beskompromisnoj Kritičkoj teoriji kapitalističkog društva

U daljnjoj teoretizaciji, Žižek se sve više udaljava od Lakloa i demokratije, izjašnjava za ponavljanje Lenjina[25], i oslanja teoriju subjektivnosti i ideologije na učenja Alena Badjua (Alain Badiou) i Etiena Balibara (Étienne Balibar). Žižek je izvršio radikalno levičarski preokret od »univerzalne singularnosti« posebnih grupa i njihovih borbi do potrage za »singularnom

[24] *Ibid*. A Žižek se shodno dogmatski usvojenoj tradiciji iz koje je iznikao, u skladu sa navedenom rečenicom, proglašava za anti-humanistu, i to »praktičnog anti-humanistu«, dok je Altiser bio »teorijski anti-humanista«. Ovo je potpuno u skladu sa strukturalističkom i post-strukturalističkom tradicijom, i nihovim ostatcima, kod onih koju su tom dogmom inspirisani. *Ali čovek, suprotno strukturalizmu, nije mašina, nije čist objekat. I radikalna politika može i mora da se konstituiše sa Adornom kao humanistička politika, bez esencijalističkih fantazija, kako nas već Adornov pojam »ne-identičnog« sam po sebi upućuje.* Ovo je bitna tvrdnja, jer ima više *veoma bitnih teorijskih i političkih posledica*. *Prvo, postoji politika kasnog Adorna*, što je po sebi bitno ka se (konačno) nedvosmisleno pokaže. I ta politika ima jedan centralni pojam, koji se približava ulozi koju pojam »označitelja-gospodara« ima u lakanovskoj tradiciji. A taj pojam je zajednički i za Adorna i sve egzistencijalističke, kao i post/strukturalističke, istinski progresivne, autore i aktiviste. *Zahtevati afinitet ne-identičnog, različitog, znači zahtevati društvenu SOLIDARNOST!* I to solidarnost sa društveno izazvanom, a nepotrebnom patnjom. *Dalje, i bez ikakvih »esencijalističkih fantazija«, politika solidarnosti ne-identičnih, jeste oblik HUMANIZMA! Humanizam ne počiva na esencijalizmu nego na solidarnosti!* Ideja humaniteta je ideja nasledjena od cele tradicije Prosvetiteljstva i od metafizike, a prihvata se na kraju *Negativne dijalektike*, u petoj meditaciji o metafizici i direknto povezuje sa socijalizmom (Adorno, *Negative Dialectics*, 369 – 374). Anti-humanizam, sa druge strane, povezan je sa politički neprihvatljivim delatnicima: kao, na primer, nacistom Hajdegerom (kome se post/strukturalisti redovno dive). Solidarnost bi možda (ovo je pitanje za daljnje razmišljanje) mogla da igra ulogu označitelja-gospodara (ako i dokle je prihvatljiva Lakanova teorija značenja), koji daje smisao svim ostalim označiteljima progresivne politike.

[25] Lenjinova revolucija je takodje pročitana psihoanalitički: *Fantazija odredjuje i koordinate društveno (zamislivo) mogućeg i nemogućeg. A činjenica je da ne znamo šta je zapravo moguće dok ne probamo*. Lenjin je Žižekov idealni ego za beskompromisnu spremnost na Akt prevazilaženja fantazije, time što je pokrenuo revoluciju kada niko nije verovao da će biti uspešna. Žižek ovde igra političku igru ekstremne manipulacije sa rečima kao označiteljima. "Lenjin" nije nikako sve što je pravi Lenjin mislio i radio. Označitelj "Lenjin" je tu samo da poveže emancipatorske sadržaje koji dolaze iz današnjice, dajući im revolucionarnu oštricu - učinivši ih nesnošljivim onima koji zastupaju *status quo*. *Označitelj se koristi baš zbog neprihvatljivosti "Lenjina"*. Žižek je uvideo da je zastupanje ponavljanja Lenjinovog Akta posebno poželjno danas – te je "Lenjin" gotovo označitelj-gospodar nove politike zbog bezuslovne spremnosti da se dela bez obzira na to koliko su loše okolnosti, koliko je mala šansa za uspeh i koliko su neprijatna dela koja se moraju sprovesti. I takodje, očigledno je da Žižek ističe označitelj "Lenjin" baš zbog toga što Lenjinova misao i dela danas izgledaju neprihvatljivo – to jest: da bi Žižek sebe razlikovao od multi-kulturalističke pseudo-levice, koju sve više kritikuje. Videti: S. Žižek, *Repeating Lenin*, 2001, http://www.lacan.com/replenin.htm. (pristupljeno 1.1.2013.)

univerzalnošću« grupe koja bi, kao neo-proletarijat, stajala za sve isključene i diskriminisane zajedno, tako da se njeni problemi ne mogu rešiti bez rušenja globalnog kapitalizma i rešavanja problema svih ostalih. Što se tiče politike, ovo stanovište implicira identifikaciju sa ugroženima i njihovim borbama (imamo, naravno, i dalje identifikaciju sa »socijalnim simptomom«), što kod Žižeka, ima, od skoro, vrlo bitan, genijalan zaključak: da *subjektivnost* (*pristrasnost*, ako hoćete) i *univerzalizam jesu kompatibilni* – čak da je *pristrasnost nužna za pravu univerzalnost!*[26] Prateći Balibara, Žižek *insistira na našem pravu da srušimo bilo koju »konkretnu opštost« zajednice koja bi da sve zatvori u predodređene uloge i spreči bilo kakvu promenu sistema, u ime Apstraktnog Ideala Jednakosti-Slobode (égaliberté), na koji ima pravo da se pozove svako diskriminisano ljudsko biće kao govoreće biće*. Prateći Badjua, Akt prevazilaženja fantazije je postala Badjuova Istina-Događaj, događaj u kome se novi, radikalni, kolektiv stvara – na osnovu Istine same – uvida u istinu prethodeće situacije – u to da su neki diskriminisani, prvo. Politika je politika istine i zbog kolektivnog samo-postavljanja nadalje obavezujućih *novih* Univerzalnih Istina[27] – *Aksioma* nove politike, kojima se *odpočinje nov način su-bivstvovanja, principijalno otvoren za svakog*.[28] Žižek u novijim radovima suprotstavlja takvu Politiku Istine preovlađujućoj kapitalističkoj politici straha, koja i ne poštuje bilo koju Istinu, niti ima bilo kakve principe.[29] Nova Politika Istine sada više nije radikalno demokratska, nego deklarisano radikalno levičarska.

Zaključujem da tematizacijom sintoma, ideološke fantazije, zatvorenog društvenog totaliteta kao uvek »neistinite Celine« (Adorno), negativiteta uvek ne-identične subjektivnosti, ukazivanjem da se zahvaljujući nikad dubokosežnijoj ideologiji – koja reguliše sada i objekte želje i način uživanja, po Žižeku, nalazimo u Adornovom *potpuno upravljanom društvu.* Tematizacijom ideologije, te insistiranjem na multinacionalnoj borbi protiv svetskog kapitalizma i stalnim traženjem kandidata za novi proletarijat u svim

26 S. Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, London – New York, 2000., str. 224.

27 Akt uključuje samo-postavljanje novih Aksioma života – novih Istina – kao adekvatnih odgovora na prethodno utvrđenu Istinu situacije. Za diskusiju Badjua i Balibara, kojom se gradi nova Žižekova pozicija, videti: *Ibid.,* str. 125 – 245.

28 Što će reći da je Žižek pišući, najkasnije, *The Ticklish Subject*, napustio protivljenje potrazi za novim čovekom – naime Lakanov Akt prevazilaženja fantazije u smislu Badjuove Istine-Dogadjaja znači upravo stvaranje nove vrste bivstvovanja i sa-bivstvovanja – otvorene za sve ljude.

29 *Postoji radikalno levičarska Politika Istine* sa svojim obavezujućim Istinama – Aksiomima *i postoji »normalna« politika Kapitala, koja nema nikakvih aksioma,* ne *počiva* ni na čemu osim *na strahu*: strahu od imigranata, od nauke i tehnologije, od gubljenja nacionalnog i verskog identiteta, i tako dalje. Ti strahovi održavaju tlačitelje na vlasti – funkcionišu odlično kao blokatori slobodnog mišljenja o tome šta da se radi. Videti: S. Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, 2006., str. 323.

novijim radovima, bez fetišiziranja danas postojaće liberalne pseudo-levice Novih društvenih pokreta – Žižek *jeste* najveći mislilac današnje Kritičke teorije (bez obzira kako se on sam imaginarno samo-identifikuje), a zadatak za budući rad je detaljno poređenje radova Žižeka (kao i Balibara i Badjua) i Frankfurtske škole, pogotovu kasnog Adorna iz faze *Negativne dijalektike.*

Literatura (Bibliography):

T. Adorno, *Negative Dialectics*, preveo na engleski jezik D.Redmond, 2001. http://members.efn.org/~dredmond/ndtrans.html. (pristupljeno 10.1.2013.).
L. Althusser, »Ideology and Ideological State Apparatuses«, u S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, Verso, London – New York, 1994.
B. Day, »From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek«, u: *Studies in Social and Political Thought* , Issue 9, Sussex, 2004.
M. Dolar, »Beyond Interpellation« u: *Qui parle*, vol.6, no. 2, 1993., str. 76. (Objavio: University of Nebraska Press na: http://www.jstor.org/stable/20685977, pristupljeno: 14.12.2012.).
C. Leeb, »Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing«, u: *Political Theory*, vol. 36, no. 3, str. 351 – 376, http://claudialeeb.com/Biography_files/Political%20Theory%20Article.pdf, pristupljeno 10.1.2013.
S. Žižek, *Repeating Lenin*, 2001, http://www.lacan.com/replenin.htm. (pristupljeno 1.1.2013.)
S. Žižek, *The Parallax View*, MIT Press, 2006.
S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London – New York, 2002.
S. Žižek, »The Spectre of Ideology« u: S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, Verso, London – New York, 1994.
S. Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, London – New York, 2000.

Stefan Erdoglija
Philosophical Center for Psychoanalysis, Novi Sad

Reality as a Construction of Ideological Fantasy

- Žižek's Theory of Ideology as an Application of Lacan's psychoanalysis-

Abstract: From the positions held by Critical Social Theory, this paper critically explains certain basic claims of early Slavoj Žižek's theory of

ideology and politics, from the phase when he published *The Sublime Object of Ideology*, and in the period after the book, which made him famous throughout the world. Combined Adorno's and Žižek's terminology is there to point out the essential similarity of the two thinkers. Žižek was the first to formulate clearly a specific level of ideology that can be perceived

1) in reality itself – insofar as social reality is structured around disavowed, »irrational«, ideological fantasy;

2) in disavowing, repressing the fact that a subject acts in his practice in accordance with this ideological, unconscious fantasy.

The work presents Žižek's theory of ideology as founded in Lacan's psychoanalysis and it is claimed that Žižek's theory is so close to Adorno's theory - that we can say that Žižek is the most well-known alive representative of Critical Social Theory itself.

Key words: Ideology, Subjectivity, Ideological Fantasy, Ideological Fetish, the Real, Ideologically Constructed Reality, Žižek, Althusser, Adorno

Agrafa I, 5/2013
UDK 016:159.964.2

Obrad Savić
Fakultet za medije i komunikacije, Beograd
Filozofski centar za psihoanalizu, Novi Sad

Aktualnost Frojdovog Diskursa*

1. Abel Clement, **Freud as Moral Philosopher**, Nortwestern University Press, Chicago, 1983.
2. Abigail Gillman, **Viennese Jewish Modernism: Freud, Hofmannsthal, Beer-Hofmann, and Schnitzler**, Pennsylvania State University Press, Philadelphia, 2009.
3. Abraham Drassinower, **Freud's Theory of Culture: Eros, Loss, and Politics**, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, 2003.
4. Adam Crabtree, **From Freud to Mesmer**, Yale University Press, New Haven, 1993.
5. Adam Philips, **Promises: Essays on Poetry and Psychoanalysis**, Basic Books, New York, 2002.
6. Adolf Grunbaum, **The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique**, University of California Press, Berkeley 2005.
7. Adolf Grünbaum, **Psychoanalyse in wissenschaftstheoretischer Sicht: Zum Werk Sigmund Freuds und seiner Rezeption**, Universitatsverlag Konstanz , Konstanz, 1987.
8. Adolf Grunbaum, **The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique**, University of California Press, Berkeley, 1985.
9. Adolf Laudan, **Physics, Philosophy, and Psychoanalysis: Essays in Honour of Adolf Grunbaum**, Reidel Publishing Company, London, 1992.
10. Afaf Mahfouz, **The Future of Prejudice: Psychoanalysis and the Prevention of Prejudice,** Jason Aronson, London, 2007.
11. Agnes Petocz, **Freud, Psychoanalysis, and Symbolism**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
12. Aikaterini Fotopoulou and others, **From the Couch to the Lab: Trends in Psychodynamic Neuroscience**, Oxford University Press, Oxford, New York, 2012

13. Alan Roland, **Cultural Pluralism and Psychoanalysis,** Routledge, London, 1996.
14. Alain de Mijolla, **International Dictionary of Psychoanalysis**, 3 vol., Macmillan, London, 2005.
15. Alain de Mijolla, **Freud et la France**, PUF, Paris, 2010.
16. Alan Roland, **Cultural Pluralism and Psychoanalysis: The Asian and North American Experience**, Routledge, London, 1996.
17. Alan Roland, eds., **Creative Dissent: Psychoanalysis in Evolution,** Praeger, New York, 2003.
18. Alasdair MacIntyre, **The Unconscious: A Conceptual Analysis**, Routledge, London, 2004.
19. Albert Armin Ehrenzweig, **Psychoanalytic Jurisprudence: On Ethics, Aesthetics, and Law**, Oceana Publications, Oxford, 1971.
20. Alessandria Lemma, Luigi Caparrotta, eds., **Psychoanalysis in the Technoculture Era**, Routledge, London, 2013.
21. Alessia Ricciardi, **The Ends of Mourning: Psychoanalysis, Literature, Film**, Stanford University Press, Stanford, 2003.
22. Alfred Lorenzer, **Kritik des psychoanalytischen Symbolgegriffs**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine, 1970.
23. Alfred Lorenzer, **Uber Den Gegenstand Der Psychoanalyse: Sprache Und Interaktion**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine, 1973.
24. Alfred Lorenzer, **Intimität und soziales Leid: Archäologie der Psychoanalyse**, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
25. Alfred Lorenzer, Gunther Busch, ed., **Psychoanalyse als Sozialwissenschaft**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine, 1971.
26. Alfred Lorenzer, **Sprachspiel und Interaktionsformen: Vortrage und Aufsatze zu Psychoanalyse, Sprache und Praxis**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine, 1977.
27. Alfred Lorenzer, **Die Sprache, der Sinn und das Unbewußte: Psychoanalytisches Grundverständnis und Neurowissenschaften**, Klett-Cotta, Berlin, 2002.
28. Alison Bancroft, **Fashion and Psychoanalysis: Styling the Self**, I. B. Tauris, London, 2012.
29. Alexander Grinsten, **Freud's Rules of Interpretation,** International University Press, New York, 1995.
30. Alexandra Schulthejs, **Regenerative Fictions: Postcolonialism, Psychoanalysis, and the Nation as Family**, Palgrave Macmillan, London, 2004.
31. Alfred Stenr, **Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis**, Liberal Art Press, New York, 1953.
32. Alfred I. Tauber, **Freud, the Reluctant Philosopher,** Princeton University Press, NH, 2010.
33. Alphonse de Wealhens, **Reflexions sur les rapports de la phenomenologie et de la psychoanalyse**, Existenve et siegnification, Louvain, 1958.
34. Alsdair MacIntyre, **The Unconscious: A Conceptual Analysis**, Routledge, London, 2004.

35. Alistair Kee, **The Masters of Suspicion: Feuerbach, Marx, Nietzsche, and Freud,** Fortress Press, Minneapolis, 2011.
36. Alwyn Ray Platt, **The First Imperative: A Modest Riposte to Freud and Marx**, Matador, Liecester, 2004.
37. Amado Georges, **L'etre et la psychanalyse***,* PUF, Paris, 1978.
38. Amber Jacobs, **On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother**, Columbia University Press, New York, 2007.
39. Amstrong Richard, **A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World**, Cornell UP, Ithaca, 2005.
40. Amy Shapiro, **Vittgenstein and the Psychoanalytic Process***,* Dissertation, Chicago University, 1985.
41. Andre Green, **The Fabric of Affect in Psychoanalytic Discourse**, Routledge, London, 1999.
42. André Green**, On Private Madness**, Karnac Books, New York, 1997.
43. André Green, **The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse**, Routledge, London, 1999.
44. André Green, **Life Narcissism, Death Narcissism, Free Assn Books**, Middlesex, 2001.
45. André Green, **Key Ideas for a Contemporary Psychoanalysis: Misrecognition and Recognition of the Unconscious,** Routledge, London, 2005.
46. Andrea Sabbadini, **The Couch and the Silver Screen: Psychoanalytic Reflections on European Cinema,** Routledge, New York and London, 2003.
47. Andreas Hurst, **Derrida Vis-à-vis Lacan: Interweaving Deconstruction and Psychoanalysis**, Fordham University, Durham, 2008.
48. Andrea Sabbadini, ed., **The Couch and the Silver Screen: Psychoanalytic Reflections on European Cinema,** Routledge, London, 2003.
49. Andrew Hock-soon, **Dimensions of Monstrosity in Contemporary Narratives: Theory, Psychoanalysis, Postmodernism**, Palgrave Macmillan, London, 2005.
50. Angus Nicholls, ed., **Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought**, Cambridge University Press, Mass., 2010.
51. Anne Anlin Cheng, **The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief,** Oxford University Press, Oxford, 2001.
52. Ann Casement, **Who owns Psychoanalysis?,** Karnac, London, 2006.
53. Ann Kaplan, ed., **Psychoanalysis and Cinema**, Routledge, London, 1990.
54. Ann Laura Stoler, **Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things**, Duke University Press Books, Durham, 1995.
55. Ann Pellegrini, **Performance Anxieties: Staging Psychoanalysis, Staging Race**, Routledge, London, 1996.
56. Anne Anlin Cheng, **The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief**, Oxford University Press, Oxford, 2001.
57. Angelika Rauch, **The Hieroglyph of Tradition: Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant,** Fairleigh Dickinson University Press, New Jersey, 2001.

58. Antonino Ferro, **Seeds of Illness, Seeds of Recovery: The Genesis of Suffering and the Role of Psychoanalysis,** Routledge, London, 2005.
59. Anthony Elliott, **Social Theory since Freud: Traversing Social Imaginaries**, Routledge, London, 2004.
60. Anthony Elliott, **Psychoanalytic Theory**, Duke University Press, Durham. 2002.
61. Anthony Elliott, **Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity**, Polity Press, 1996.
62. Anthony Elliott, **Social Theory and Psychoanalysis in Transition**, Free Association Books, London, 1999.
63. Anthony Elliott, **Freud 2000**, Routledge, London and New York, 1999. (yes)
64. Anthony Elliott, ed., **Psychoanalysis and Its Limits**, Free Association Books, London, 2000.
65. Anthony Elliott and Stephen Frosh, ed., **Psychoanalysis in Context**, Routledge, London, 1995.
66. Anthony Molino and Christine Ware, eds., **Where Id Was: Challenging Normalization in Psychoanalysis,** Wesleyan University Press, 2001.
67. Anthony Vilder, **The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely**, MIT Press, Cambridge, 1994.
68. Ari Hirvoven, ed., **Law and Evil: Philosophy, Politics, Psychoanalysis**, Routledge, London, 2010.
69. Arnold D. Richards, ed., **The Jewish World of Sigmund Freud**, McFarland, Jefferson, 2010.
70. Arnold Goldberg, **Misunderstanding Freud,** Other Press, New York, 2004.
71. Arnold D. Richards, ed., **The Jewish World of Sigmund Freud: Essays on Cultural Roots and the Problem of Religious Identity**, McFarland, New York, 2010.
72. Artur Caplan, ed., **Darwin, Marx and Freud: Their Influence on Moral Theory**, Springer, Berlin, 1984.
73. Ashis Nandy, **The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism**, Oxford University Press, Oxford and Delhi, 1983.
74. Ashis Nandy, **The Savage Freud**, Princeton UP, Princeton, 1995.
75. Askay Ronald, **A Reaprochment between freudian and existential psychoanalysis: Philosophical foundations**, Dissertation. New Haven University, 1980.
76. Avner Falk, **Anti-Semitism: A History and Psychoanalysis of Contemporary Hatred**, Praeger, London, 2008.
77. Badia Sahar Ahad, **Freud Upside Down: African American Literature and Psychoanalytic Culture**, University of Illinois Press, Champaign, 2010.
78. Barbara Creed, **Monstruous Femine: Film, Feminism, Psychoanalysis**, Routledge, London, 1993.
79. Barbara Johnson, **The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race, and Gender**, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
80. Barnaby B. Barratt, **Psychoanalysis and the Postmodern Impulse: Knowing and Being since Freud's Psychology,** Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.

81. Barnaby B. Barratt, **Sexual Health and Erotic Freedom**, Xlibris, Bloomington, 2005.
82. Baudion Charles, **Nietzsche as foruner in Psychoanalysis**, Contemporary Studies, London, 1924.
83. Ben Grant, **Postcolonialism, Psychoanalysis and Burton: Power Play of Empire**, Routledge, London, 2008.
84. Beneval Oliveria, **Nietzsche, Freud e o Surrealismo**, ed. Pallas, Rio de Janeiro, 1981.
85. Benjamin Rubenstein**, Psychoanalysis and the Philosophy of Science: Collected Papers of Benjamin B. Rubinstein**, International Universities Press, New York, 1997.
86. Benjamin Wolman, **Psychoanalysis and Catholicism,** Jason Aronson, New York, 1995.
87. Benjamin Wolman, **Logic of Science in Psychoanalysis,** Columbia Univerity Press, New York, 1984.
88. Bernard Görlich, Hrsg., **Der Stachel Freud**: **Beitrage und Dokumente zur Kulturismus-Kritik,** Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
89. Bernard Brandchaft and others, **Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision**, Routledge, London, 2010.
90. Bert Olivier, **Philosophy and Psychoanalytic Theory**, Peter Lang, 2009.
91. Betty Cannon, **Sartre and Psychoanalysis: An Existentialist Challenge to Clinical Metatheory**, University Press of Kansas, Kansas, 1991.
92. Bice Benevenuto, **The Works of Jacques Lacan**, Free Association Books, New York, 1986.
93. Biright Frostholm, **Lieb und Unbewusstes: Freud Begriff des Unbewussten interpretiert durch dem lieb begriff des Merleau-Ponty**, Bouvier Verlag, Bonn, 1977.
94. Blanton Smiley, **Diary of my Analysis with Sigmund Freud**, Hawthorn Books, New York, 1982.
95. Bowie Malcolm, **Freud, Proust and Lacan; Theoryas Fiction**, Cambridge University Press, Cambrdige, 1987.
96. Brenda Maddox, **Freud's Wizard: Ernest Jones and the Transformation of Psychoanalysis**, Da Capo Press, Cambridge, MA, 2007.
97. Bres Yvon, **Critique des raisons psychanalytiques**, PUF, Paris, 1986.
98. Brett Evans, **Makers of the Twentieth Century: Marx, Nietzsche, Freud**, Englewood Sliffs, New Yersey, 1968.
99. Brett Kahr, **Exhibitionism**, Icon Books, London, 2001.
100. Brett Kahr, **Ekshibicionizam,** Naklada Jesenski, Zagreb, 2006.
101. Brian Massumi, **A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia**, MIT, Cambridge, 1992.
102. Brigitte Palensky, **From Neuro-Psychoanalysis to Cognitive and Affective Automation Systems**, VDM Verlag , Saarbrücken, 2008.
103. Bruce Reis, Robert Grossmark, eds., **Heterosexual Masculinities: Contemporary Perspectives from Psychoanalytic Gender Theory**, Routledge, London, 2009.

104. Bruce Fink, **Fundamentals of Psychoanalytic Technique: Lacanian Approach for Practitioners**, W. W. Norton & Company, London, 2011.
105. Bruce M. Ross, **Remembering the Personal Past: Descriptions of Autobiographical Memory,** Oxford University Press, Oxford, 2002.
106. Bruno Bettelheim, **Freud and Man's Soul: An Important Re-Interpretation of Freudian Theory**, Vintage, London, 1983.
107. Bruno Bettelheim, **Freud's Vienna & Other Essays**, Vintage, London, 1991.
108. Bruno Bosteels, **Marx and Freud in Latin America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror**, Verso Press, London, 2012.
109. Bruno Reimann, Hesse Elizabeth (Hrsg.), **Der Wandel des Psychoanalytischen Diskurses***,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1986.
110. Burness Moore and Bernard Fine, eds., **Psychoanalytic Terms and Concepts,** Yale University Press, New Haven, 1990.
111. Carel Havi, **Life and Death in Freud and Heidegger**, Rodopi, Amsterdam, 2006.
112. Carl Eduard Scheidt, **Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940**, Suhrkamp, Frankfurt am Maine, 1986.
113. Carl and Sylvia Grossman, **The Wild Analyst: The Life and Work of George Groddeck**, Braziller, New York, 1965.
114. Carla Mazzio, ed., **Historicism, Psychoanalysis, and Early Modern Culture**, Routledge, London, 2000.
115. Carolyn Burke, ed., **Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought**, Columbia University Press, New York, 1994.
116. Carter, R. T., ed., **Handbook of Racial-Cultural Psychology and Counselling: Theory and Research**, John Wiley and Sons, New Jersey, 2005.
117. Catherine Malabou, **Les Nouveaux Blessés: de Freud a la neurologie: penser les traumatismes contemporains***,* Bayard, Paris, 2007.
118. Catherine Malabou, **The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage***,* Fordham University Press, New York, 2012.
119. Catherine Malabou and Adrian Johnston*,* **Self and Emotional Life: Merging Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience**, Blackwell, London, 2011.
120. Catherine Malabou and Adrian Johnston, **Auto-affection and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neurobiology,** Blackwell, London, 2011.
121. Catherine Malabou, **La Grande Exclusion, l'urgence sociale, thérapie et symptoms**, Bayard, Paris, 2009.
122. Cathy Caruth, **Empirical Truths and Critical Fictions: Locke, Wordsworth, Kant, Freud**, Johns Hopkins UP, Baltimore, 1991.
123. Cathy Caruth, ed., **Trauma: Explorations in Memory**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1995.
124. Cathy Caruth, **Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1996.
125. Celia Brickman, **Aboriginal Populations in the Mind: Race and Primitivity in Psychoanalysis**, Columbia University Press, New York, 2004.

126. Celine Surprenant, **Freud: A Guide for the Perplexed**, Continuum, New York, 2008.
127. Celine Surprenant, **Freud's Mass Psychology Questions of Scale,** Palgrave, London, 2003.
128. Cezstal Bartolovich, **Marx and Freud: Great Shakespeareans,** Continuum, New York, 2012.
129. Charles Hanly, Morris Lazerowitz, **Psychoanalysis, and Philosophy**, International Universities Press, New York, 1998.
130. Charles Rojzman, **Freud the Humanist**, Open Gate Press, New York, 1999.
131. Charles Rycroft, **A Critical Dictionary of Psychoanalysis**, Penguin, London, 1995.
132. Charles Shepherdson, **Vital Signs: Nature, Culture, Psychoanalysis**, Routledge, London, 2000.
133. Charles Shepherdson, **Lacan and the Limits of Language**, Fordham University Press, New York, 2008.
134. Charles Shepherdson, **The Epoch of the Body**, Stanford University Press, Stanford, 2005.
135. Charles Spezzano, **Affect in Psychoanalysis**: **A Critical Synthesis**, Analytic Press, Hillsdale, 1993.
136. Charron G. , **Hobbes et Freud**, Halifax Dalhouse Univ. Press, 1976.
137. Chiesa Lorenzo, **Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan**, MIT Press, Cambridge, 2007.
138. Chris Mace, ed, **Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy**, Routledge; London, 1999.
139. Christian Dunker, **The Constitution of the Psychoanalytic Clinic: A History of its Structure and Power**, Karnac Books, New York, 2010.
140. Christian Kerslake, **Deleuze and the Unconscious**, Continuum, New York, 2007.
141. Christian Metz**, The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema**, Indiana University Press, Philadelphia, 1986.
142. Christina Hartnack, **Psychoanalysis in Colonial India**, Oxford University Press, Oxford, 2003.
143. Christopher Bollas, **The Freudian Moment**, Karnac Books, New York, 2007. (Trsa)
144. Christopher Bollas, **Being a Character: Psychoanalysis and Self Experience, Routledge**, London, 2003.
145. Christopher Bollas, Forces of Destiny: Psychoanalysis and the Human Idiom, Free Association Books, New York, 1996.
146. Christopher Bollas, Cracking Up: The Work of Unconscious Experience, Hill and Wang, New York, 1996.
147. Christopher Bollas, **The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known**, Columbia University Press, New York, 1989.
148. Christopher Gemerchak, **Everyday Extraordinary: Encountering Fetishism with Marx, Freud and Lacan**, Leuven University Press, Leuven, 2004.
149. Christopher Lane, ed., **The Psychoanalysis of Race**, Columbia University Pres, New York, 1998.

150. Cioffi F, **Freud and the Question of Pseudoscience**, Open Court, Chicago, 1998.
151. Claire Pajaczkowska and Ivan Ward, eds., **Shame and Sexuality: Psychoanalysis and Visual Culture,** Routledge, London, 2008.
152. Clark Peter, Wright Crispin, ed., **Mind, Psychoanalysis and Science**, Basil Blackwell, New York, 1988.
153. Claudia Tate, **Psychoanalysis and Black Novels: Desire and the Protocols of Race**, Oxford University Press, Oxford and New York, 2007.
154. Claudius Mezner, **Die Tauglichkeit des endlichen: zur Konvergenz von Freuds Psychoanalyse und Diltheys Hermeneutik**,Röhring, Kassel, 1985.
155. Clayton Crockett, **A Theology of the Sublime**, Routledge, London, 2001.
156. Cole Preston, **The Problematic Self in Kierkegaard and Freud,** Yale University Press, New Haven, 1971.
157. Coleman Curtis, **Desire, Self, Mind, and the Psychotherapies: Unifying Psychological Science and Psychoanalysis**, Jason Aronson Inc. Publishers, Lanham, 2011.
158. Colin Davis, **Haunted Subjects: Deconstruction, Psychoanalysis, and the Return of the Dead,** Palgrave, London, 2007.
159. Conor Cunningham, Peter Vandler, eds., **Theology, Psychoanalysis and Trauma**, SCM Press, Norwich, 2007.
160. Corman Lous, **Nietzsche: psychologie des profondeurs**, PUF, Paris, 1982.
161. Damir Krkobabić i drugi, eds., **Sigmund Frojd: kritičke evaluacije**, Karpos, Loznica, 2006.
162. Dan W. Forshyt, **Reinterpreting Freud from a Modern Psychoanalytic Anthropological Perspective**, Eddwin Mellen Press, 2002.
163. Dane Birksted-Breen, ed., **Reading French Psychoanalysis**, Routledge, London, 2010.
164. Daniel Chapelle, **Nietzsche and Psychoanalysis**, State University of New York Press, New York, 1993.
165. Daniel Cho, **Sychopedagogy: Freud, Lacan, and the Psychoanalytic Theory of Education**, Palgrave, London, 2009.
166. Daniel Dervin, **Through a Freudian Lens Deeply. A Psychoanalysis of Cinema,** Routledge, London, 1984.
167. Daniel R. Laferrie, ed., **Russian Literature and Psychoanalysis**, John Benjamin Pub Co., Amsterdam, 1989.
168. Daniel Lagache**, Psihoanaliza**, Matica hrvatska, Zagreb 1970.
169. Daniel Stern, **Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis**. The Analytic Press, Hillsdale, NJ: 1997.
170. Danielle Knafo, **Dancing with the Unconscious: The Art of Psychoanalysis and the Psychoanalysis of Art**, Routledge, London, 2012.
171. Dany Nobus and Malcolm Quinn, **Knowing Nothing, Staying Stupid: Elements for a Psychoanalytic Epistemology**, Routledge, London, 2005.
172. Dany Nobus, **Jacques Lacan and the Freudian Practice of Psychoanalysis**, Routledge, London, 2000.
173. Dany Nobus, rd., **Kay Concepts of Lacanian Psychoanalysis**, Other Press, New York, 1999.

174. Dany Nobus and Malcolm Quinn, **Knowing Nothing, Staying Stupid: Elements for a Psychoanalytic Epistemology,** Routledge, London, 2005.
175. Danny Wedding, **Movies and Mental Illness: Using Films to Understand Psychopathology**, Hogrefe Publishing, Cambridge, 2009.
176. Darian Leader, **Freud's footnotes**, Faber, London, 2000
177. David Bakan, Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition, Van Nostrand, New York, 1958.
178. David Black, **Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators,** Routledge, London, 2006.
179. David Eng, ed., **Loss: The Politics of Mourning,** University of California Press, Berkeley, 2002.
180. David S. Caudill, **Lacan and the Subject of Law: Toward a Psychoanalytic Critical Legal**, Humanity Books, New York, 1997. ***
181. David Rodowick, **The Difficulty of Difference. Psychoanalysis, Sexual Difference and Film***,* Routledge, London, 1991.
182. Dan Valahu, ed., **The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature,** Editions Rodopi, New York, 2009.
183. Derek Hook, **Foucault, Psychology and the Analytics of Power**, Palgrave, London, 2007
184. Del Loewnthal and Robert Snell, **Post-Modernism for Psychotherapists: A Critical Reader**, Routledge, London, 2003.
185. Diana T. Meyers, **Subjection and Subjectivity: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy**, Routledge, London, 1994.
186. Dieter Lohmar, Jagna Brudzinska, eds., **Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience**, Sprimger, Berlin, 2011.
187. Dietmar Dietrich and others, ed., **Simulating the Mind: A Technical Neuropsychoanalytical Approach**, Springer, Berlin, New York, 2010.
188. Didier Anzieu, **Freud's Self-Analysis**, Hogarth Press, London, 1996.
189. Dipak Gupta, **Path to Collective Madness: A Study in Social Order and Political Pathology**, Praeger, Santa Barbara, 2001.
190. Donna M. Orange, **Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies**, Routledge, London, 2009.
191. Donald Levy**, Freud among the Philosophers: The Psychoanalytic Unconscious and Its Philosophical Critics,** Yale University Press, New Haven, 1996.
192. Donald Levy, **Philosophical Criticism of the Unconscious in Psychoanalysis***,* Cornell University Press, London, 1980.
193. Donald Ipperciel, **Freud als Aufklarer: Zur Rezeption der Freudschen Psychoanalyse in der Frankfurter Schule**, P. Lang, Bern, 2006.
194. Donald Spence, **The Rhetorical Voice of Psychoanalysis: Displacement of Evidence by Theory,** Harvard University Press, Cambridge, 1994.
195. Donald Spence, **Narativ Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis***,* W. Norton & Comp. New York, 1982.

196. Donna M. Orange, **Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies**, Routledge, London, 2009.
197. Doris-Louise Hanineailt, Jean-Yves Roy, **Unconscious for Sale: Advertising, Psychoanalysis**, and the Public, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
198. Douglas Snyder, **Freud, Einstein, and Marx**, Tailor Press, London, 1998.
199. Dreanos Stan, **Freud's Odyssey: Psychoanalysis and the End of Metaphysicis**, Yale University Press, New Haven, 1982.
200. Dusan Bjelić, **Normalizing the Balkans: Geopolitics of Psychoanalysis and Psychiatry**, Ashgate, Farnham, 2011.
201. Earman, A. I. Janis and others, eds., **Philosophical Problems of the Internal and External Worlds: Essays in the Philosophy of Adolf Grünbaum**, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2008.
202. Edith Kurzweil, **Literature and Psychoanalysis**, Columbia University Press, New York, 1983.
203. Edoardo Weiss, **Sigmund Freud as a Consultant**, Transaction, New Brunswick, 1991.
204. Edmund Bergler**, Fashion & the Unconscious**, International Universities Press, New York, 1992.
205. Eduard von Hartmann, **Philosophy of the Unconscious**, Hartcourt Brace and Company, New York, 1931.
206. Edward Dolnick, **Madness on the Couch: Blaming the Victim in the Heyday of Psychoanalysis**, Simon and Schuster, New York, 1998.
207. Edward Erwin, **A Final Accounting: Philosophical and Empirical Issues in Freudian Psychology**, MIT Press, Cambridge, 1996.
208. Edward Erwin, **Philosophy and Psychotherapy**, Sage Publications Ltd, London, 1997.
209. Edward Ervin, **The Rejection of Natural Science Approaches to Psychotherapy: Philosophical Issues**, VDM Verlag Dr. Müller, 2010.
210. Edward Timms and Naomi Segal, eds, **Freud in Exile**, Yale UP, New Haven, 1988.
211. Edward W. Said**, Freud and the Non-European**, Verso, London, 2004.
212. Edwin Wallace, **Freud and Anthropology: A History and Reappraisal**, International University Press, New York, 2003.
213. Edwin M. Yoder**, Lions at Lamb House: Freud's "Lost" Analysis of Henry James**, Europa Editions, New York, 2007.
214. Eecke Wilfred, **Negativity and Subjectivity: A Study about the Function of Negation in Freud and Hege**l, Academien, Brussel, 1977.
215. Eli Zaretsky, **Psychoanalysis and Its Relations: Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis**, Alfred A. Knopf, New York, 2004.
216. Eli Zaretsky, **Secrets of the Soul: A Social and Cultural History of Psychoanalysis**, Vintage, London and New York, 2005.

217. Eliane DalMolin, **Cutting the Body: Representing Woman in Baudelaire's Poetry, Truffaut's Cinema, and Freud's Psychoanalysis,** University of Michigan Press, Michigan, 2000.
218. Elissa Marder, **The Mother in the Age of Mechanical Reproduction: Psychoanalysis, Photography, Deconstruction**, Fordham University Press, New York, 2012.
219. Eliza Slavet, **Racial Fever: Freud and the Jewish Question,** Fordham University Press, New York, 2009.
220. Elizabeth Abel, eds., **Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism**, University of California Press, Berkeley, 1997.
221. Elizabeth J. Bellamy, **Translations of Power: Narcissism and the Unconscious in Epic History**, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
222. Elisabeth Cowie, **Representing the Woman. Cinema and Psychoanalysis**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
223. Elizabeth Dalton, **Unconscious Structure in the Idiot: A Study in Literature and Psychoanalysis,** Princeton University Press, NH, 1989.
224. Elizabeth Grosz, **Sexual Subversions: Three French Feminists**, Allen & Unwin Academic, New York, 1991.
225. Elizabeth Grosz, **Time Travels: Feminism, Nature, Power**, Duke University Press, Durham, 2005.
226. Elizabeth Grosz, **Space, Time and Perversion: Essays on the Politics of Bodies**, Routledge, London, 1995.
227. Elizabeth Grosz, **Jacques Lacan: A Feminist Introduction**, Routledge, London, 1990.
228. Elizabeth Grosz, ed., **Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism**, Routledge, London, 1995.
229. Elisabeth Rottenberg**, Inheriting the Future: Legacies of Kant, Freud, and Flaubert,** Stanford University Press, Stanford, 2005.
230. Elisabeth Roudinesco, **Why Psychoanalysis?** Columbia University Press, Mass., 2002.
231. Elisabeth Roudinesco, **Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France 1925-1985**, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
232. Elisabeth Roudinesco, **Psihoanaliza i njezini putov,** Naklada Slap, Zagreb 2004.
233. Elisabeth Zoung-Bruehl, **Subject to Biography: Psychoanalysis, Feminism, and Writing Women's Lives**, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
234. Elizabeth Wright, **Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary**, Wiley-Blackwell, London, 1992.
235. Elizabeth Wright, **Psychoanalytic Criticsm**, Metheun, London, 1984.
236. Eliza Slavet, **Racial Fever: Freud and the Jewish Question,** Fordham University Press, New York, 2009.
237. Elle-Ragland Sullivan, **Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis**, University of Illinois Press, Chicago, 1986.
238. Ellen H. Spitz, **Art and Psyche: A Study in Psychoanalysis and Aesthetics**, Yale University Press, 1989.

239. Ellie Raugland Sullivan, **Jacques Lacan and the Philosophy of psychoanalysis**, Croom Helm, London, 1986.
240. Elmar Waibl, **Gesselschaft und kultur bie Hobbes und Freud, Löcker**, Verlag, Wien, 1980.
241. Eran J. Rolnik, **Freud in Zion: Psychoanalysis and the Making of Modern Jewish Identity**, Karnac Books, New York, 2012.
242. Eric Kandel, **The Age of Insight: The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind, and Brain, from Vienna 1900 to the Present,** Random House, New York, 2012.
243. Eric Kandel, **Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind**, American Psychiatric Publishing, New York, 2005.
244. Eric Rayner, **The Independent Mind in British Psychoanalysis: Christopher Bollas**, Aronson, London, 1991.
245. Erich Fromm, **Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud**, Continuum, New York, 2006.
246. Erich Fromm, **Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology**, Henry Holt & Co., New York, 1991.
247. Erich Fromm and Suzuki, D. T., **Zen Buddhism and Psychoanalysis**, Harper and Row, New York, 1960.
248. Erich Fromm, **Sigmund Freud's Mission**, Grove Press, New York, 1959.
249. Erich Fromm, **Greatness and Limitations of Freud's Thought**, Harper, New York, 1980.
250. Erih From, **Kriza psihoanalize,** Naprijed, Zagreb/Nolit, Beograd 1986.
251. Erih From, **Veličina i granice Freudove misli**, Naprijed, Zagreb /Nolit, Beograd 1984.
252. Ernest Gellner, **The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason**, Wiley-Blackwell, London, 2003.
253. Ernest Jones, **The Life and Work of Sigmund Freud**, Vol. 3, Basic Books, New York, 1957.
254. Ernst Džons, **Život i delo Sigmunda Frojda,** Matica srpska, Novi Sad, 1985.
255. Ernest Jones, **Free Association: Memory of a Psycho-Analysis**, Basic Books, New York, 1959.
256. Ernest Jones, **Essays in Applied Psychoanalysis,** International University Press, New York, 1984.
257. Esben Hougaard, **Some Reflexions on the relationship between Freudian psycho-analysis and Husserlian phenomenology**, University of Aarhus, Aarhus, 1976.
258. Estelle Roith, **Riddle Freud**, Routledge, London, 1987.
259. Estelle Roith, **Riddle of Freud: Jewish Influences on His Theory of Female Sexuality**, Tavistock Publications, London, 1987.
260. Eugene Glznn, **Desperate Necessity: Writing on Art and Psychoanalysis**, Periscope, New York, 2008.
261. Fadi Abou-Rihan, **Deleuze and Guattari: A Psychoanalytic Itinerary**, Continuum, New York, 2011.

262. Farhad Dalal, **Race, Colour and the Processes of Racialization: New Perspectives from Group Analysis, Psychoanalysis and Sociology,** Routledge, London, 2002.
263. Fethi Benslama, **Psychoanalysis and Challenge of Islam,** University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.
264. Filip Kovačević, **Liberating Oedipus? Psychoanalysis as Critical Theory**, Lexington Books, Lanham, 2006.
265. Fiumara Corradi, **Mind's Affective Life: A Psychoanalytic and Philosophical Inquiry,** Routledge, London, 2001.
266. Fonte Series, **Scuola di Brentano: Sigmund Freud, Edmund Husserl, Kazimierz Twardowski, Alexius Meinong, Franz Brentano, Carl Stumpf, Tomá Masaryk**, Wiki Series, New York, 2011.
267. Francois Roustang, **Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan**, John Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
268. Francoise Dolto, **Psychoanalysis and Paediatrics**, Karnac Books, New York, 2013.
269. Frank Cioffi, **Freud and the Question of Pseudoscience,** Open Court, Chicago, 1999.
270. Frank Cioffi, **Wittgenstein on Freud and Frazer,** Cambridge UP, Mass., 2008.
271. Frank J. Sulloway**, Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend,** Harvard University Press, Cambridge, 1992.
272. Fred Alford, **Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis.** Wesleyan University Press, 2003.
273. Fred Weinstein, **Freud, Psychoanalysis, Social Theory: The Unfulfilled Promise**, State University of New York Press, New York, 2001.
274. Frederick Crews, **Memory Wars: Freud's Legacy in Dispute**, Granta, New York, 1997.
275. Frederick C. Crews, **Unauthorized Freud**, Penguin, London, 1999.
276. Friedel Weinert, **Copernicus, Darwin and Freud: Revolutions in the History and Philosophy of Science**, Wiley-Blackwell, London, 2008.
277. Gabriele Schwab, ed., **Derrida, Deleuze, Psychoanalysis,** Columbia University Press, New York, 2007.
278. Gad Horowitz, **Repression: Basic and surplus repression in psychoanalytic Theory: Freud, Reich and Marcuse***,* University of Toronto Press, Toronto, 1977.
279. Gaéde Edouard, **Nietzsche preécurser du Freud,** Nietzsche aujourd'hui, Paris, 1973.
280. Gail Finney, **Women in Modern Drama: Freud, Feminism, and European Theatre at the Turn of the Century**, Cornell University Press, Ithaca, 1991.
281. Gaston Bachelard, **The Psychoanalysis of Fire**, Beacon Press, New York, 1987.
282. Geller Jeffery-Lee, **Diagnosis Psychoanalysis: Wittgenstein's Criticism of Freud's Theory***,* Dissertation, Duke University, 1982.
283. Gemma C. Fuimara, **Spontaneity: A Psychoanalytic Inquiry**, Routledge, London, 2009.

284. Gemma C. Fiumara, **The Symbolic Function: Psychoanalysis and the Philosophy of Language,** Blackwell Pub, New York, 1992.
285. Geoffry Cocks, **Psychotherapy in the Third Reich**:**The Göring Institute**, Oxford Universioty Press, Oxford, 1985.
286. George Atwood and Robert Stolorow. **Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology**, The Analytic Press, Hillsdale, NJ, 1984.
287. Georg Groddeck, **The Book of the It,** C.W.Daniels, London, 1935.
288. Georg Huber, **Sigmund Freud und Claud Levi-Strauss***,* Diss. University Salzburg, Salzburg, 1986.
289. Georg Northoff, **Neuropsychoanalysis in Practice: Brain, Self and Objects,** Oxford University Press, Oxford, New York, 2011.
290. George Atwood and Robert Stolorow, **Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology**, Routledge, London, 1993.
291. George Makari, **Revolution in Mind: The Creation of Psychoanalysis**, Harper, New York, 2006.
292. George Polizer, **Critique des Fondements de la Psychologie**, Rieder, Paris, 1928.
293. Georges Bataille, **Erotism: Death and Sensuality**, City Lights Publishers, San Francisco, 1986.
294. Georges Politzer , **Critiquer des fondoments de la psychanalyse***,* PUF, Paris, 1928.
295. Gerald Izenberger, **The Exstentialist Critique of Freud***,* Princeton University Press, Princeton, 1976.
296. Gerasimos Santas, **Plato and Freud: Two Theories of Love,** Blackwell, Oxford, 1988.
297. Gilbert J. Rose, **Between Couch and Piano: Psychoanalysis, Music, Art and Neuroscience**, Routledge, London, 2004.
298. Gilles Deleuye and Felix Guattari, **Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia**, Penguin Classics, London, 2009.
299. Gilles Deleuye and Felix Guattari, **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
300. Giovanni Die Piero, **Freud: lettura filosofica,** Polumbo, Palermo, 1980.
301. Gisela Labnovie-Vief, **Psyche and Eros: Mind and Gender in the Life Course**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
302. Giuseppi Leo and others, eds., **Psychoanalysis and its Borders**, Frenis Zero Press, Lecce, 2012
303. Glen O. Gabbard, ed., **Psychoanalysis and Film,** Karnac Books, New York, 2001.
304. Glen O. Gabbard, **Psychiatry and the Cinema**, American Psychiatric Pub., New York, 1999.
305. Gohar Homayounpour, **Doing Psychoanalysis in Tehran**, MIT Press, Cambridge, 2012.
306. Gordon Medlock, **Sartre's theory of exsitential psychoanalysis and its Implications for Existential Psychoterapy***,* Yale University Press, New Haven, 1986.

307. Görlich Bernhard, **Der Stachel Freud: Beiträge und Dokument zur Kulturismus-Kritik**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1980.
308. Graham Frankland, **Freud's Literary Culture**, Cambridge UP, Cambridge, 2006.
309. Greg Kaplan, **Disciplining Freud on Religion**: **Perspectives from the Humanities and Sciences**, Lexington Books, Lanham, 2010.
310. Gregorio Kohon, ed., **The Dead Mother: The Work of Andre Green**, Routledge, London, 1999.
311. Greenberg, J. R., and Mitchell, S. A, **Object Relations in Psychoanalytic Theory**, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
312. Griselda Pollock, **Psychoanalysis and the Image**, **Transdisciplinary Perspective,** Blackwell, Oxford, 2006.
313. Gunar Karlsson, **Psychoanalysis in a New Light**, Cambridge UP, Cambridge, 2010.
314. Gunther Busch, Hrsg., **Psychoanalyse als Sozialwissenschaft**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Maine, 1971.
315. Gunther Schneider, **Freud Und Leid Des Menschengeschlechts: Eine Social-Psychologische Untersuchung Der Ethischen Grundprobleme**, Nabu Press, Charlston, 2010.
316. Guntram Knapp, **Der antimetaphysische mensch: Marx-Freud**, Klett, Stuttgart, 1973.
317. Gvozden Flego, **Um, eros i društvo,** Politička kultura, Zagreb 2000.
318. Gwen Bergner, **Taboo Subjects: Race, Sex, and Psychoanalysis**, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
319. Hainz Reinhart, **Psychoanalyse und Kantianismusm**, Neumann, Würzburg, 1981.
320. Halina Brunning, **Mario Perini, Psychoanalytic Perspectives on a Turbulent World**, Karnac Books, New York, 2010.
321. Hanna Seqal**, Psychoanalysis, Literature and War,** Routledge, London, 1997.
322. Hans Furth, **Knowledge as Desire: An Essay on Freud and Piaget**, Columbia University Press, New York, 1987.
323. Hans Eysenck, **Decline and Fall of the Freudian Empire**,Transaction Publishers, New Jersey, 2002.
324. Hans Eysenck, **The Social Consequences of Modern Psychology,** Transaction Publishers, New York, 2008.
325. Hans Küng, **Freud and the Problem of God**, Yale University Press, New Haven, 1990.
326. Hans-Martin Lohmann, **Sigmund Freud**, Naklada Slap, Zagreb 2005.
327. Hanns Sachs, **Freud, Master and Friend**, Imago, London, 1945.
328. Harry Guntrup, **Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self**, Hogarth, London, 1988.
329. Harry K. Wells, **Neuspeh psihoanaliz: od Frojda do Froma**, Kultura, Beograd, 1967.
330. Harvie Ferguson, **The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity**, Routledge, London, 2006.

331. Harry Trosman, **Contemporary Psychoanalysis and Masterworks of Art and Film**, NYU Press, New York, 2000.
332. Havi Carel, **Life and Death in Freud and Heidegger**, Rodopi, Amsterdam, 2006.
333. Helmut Dahmer, **Libido und Gesselschaft: Studien über Freud und freudische Linke**, Suhrkamp Verlag, Frnakfurt am Maine, 1973.
334. Helmut Dahmer, **Analytische Sozialpsychologie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.
335. Helmut Dahmer, **Divergenzen: Holocaust, Psychoanalyse, Utopia**, Westfaelisches Dampfboot, Münster, 2009.
336. Helmut Thoma, Horst Kachele, **Psychoanalytic Practice**, Jason Aronson, London, 1994.
337. Helmut Vetter und Ludwig Nagl, Hrsg., **Die Philosophen und Freud: Eine offene Debatte**, Oldenburg Verlag, Wien, Munchen, 1998.
338. Hendrik Ruitenbeek ed., **Psychoanalysis and Existential Philosophy,** Dutton, New York, 1962.
339. Henri Ellenberger, **The Discovery of Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry**, Basic Books, New York, 1981.
340. Henk de Berg, **Freud's Theory and Its Use in Literary and Cultural Studies: Introduction**, Camden House, Rochester, 2004.
341. Herbert Feigl, Michael Scriven, eds., **Foundations of Science and the Concepts of Psyhology and Psychoanalysis**, University of Minnesota Minneapolis, Minneapolis, 1968.
342. Herbert Marcuse, **Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud**, Beacon Press, New York, 1994.
343. Herbert Marcuse, **Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia**, Allen Lane, London, 1973.
344. Herbert Marcuse, **Psychoanalyse und Politik**, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main, 1968.
345. Herbert S. Strean, **Psychoanalysis around the World**, Psychology Press, London, 2007.
346. Hilda Doolittle, **Tribute to Freud,** New Directions, Sidney, 2009.
347. Hodard Philippe, **Sartre: entre Marx et Freud**, Delarge, Paris, 1979.
348. Horst Kächele, **From Psychoanalytic Narrative to Empirical Single Case Research: Implications for Psychoanalytic Practice**, Routledge, London, 2008.
349. Christopher Bollas, **Catch Them Before They Fall: The Psychoanalysis of Breakdown**, Routledge, London, 2013.
350. Hussein Abdilali Bukhan, **Franz Fanon and the Psychology of Oppression**, Springer, Hedelberg, 1985.
351. Hyman M. Spotnitz, **Modern Psychoanalysis of the Schizophrenic Patient: Theory of the Technique,** YBK Publishers, New York, 2004.
352. Ian Owen, **Psychotherapy and Phenomenology: On Freud, Husserl and Heidegger**, Universe, Inc., New York, 2006.
353. Ian Buchana, **Deleuze and the Schizoanalysis of Cinema**, Continuum, New York, 2008.

354. Ian Rory Owen, **Psychotherapy and Phenomenology: On Freud, Husserl and Heidegger**, Universe, Lincoln, 2006.
355. Ira Cohen, **Ideology and Unconsciousness: Reich, Freud and Marx**, New York University Press, New York, 1982.
356. Irene Matthis, **Dialogues on Sexuality, Gender and Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 2004.
357. Irving Malin, **Psychoanalysis and American Fiction**, E.P. Dutton & Co., 1965.
358. Ilse Grubirch-Simits, **Back to Freud's Texts: Making Silent Documents Speak**, Yale University Press, New Haven, 1996.
359. Ilse Grubirch-Simits, **Early Freud and Late Freud: Reading Anew Studies on Hysteria and Moses and Monotheism**, Routledge, London, 1997.
360. Isidor Sadger, **Sigmund Freud. Persönliche Erinnerungen,** Edition Diskord, Berlin, 2006.
361. Ivo Lendić, **Psihoanaliza**, Zbor D. M. Z., Zagreb 1938.
362. Jacob A. Brenner and Charles Arlow, **Psychoanalytic Concepts and the Structural Theory**, International Universities Press, Inc., New York, 1984.
363. Jacob Golomb, ed., **Nietzsche and Depth Psychology**, State University of New York Press, New York, 1999.
364. Jacqueline Rose, **On Not Being Able to Sleep: Psychoanalysis and the Modern World,** Princeton University Press, Princeton, 2003.
365. Jacques-Alain Miller, **The Tenderness of Terrorists**, Wooster Press, 2002.
366. Jacques Bouveresse, **Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious**, Princeton University Press, Princeton, 1995.
367. Jacques Bouveresse,**Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud**, Combas, Paris, 1991.
368. Jacques Derrida, **The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond**, University of Chicago Press, Chicago, 2007.
369. Jacques Derrida, **Archive Fever: A Freudian Impression**, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
370. Jacques Derrida, **Resistances of Psychoanalysis**, Stanford UP, Stanford, 1998.
371. Jacques Lacan, **The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis**, Penguin, London, 1979.
372. Jacques Lacan, **The Ethics of Psychoanalysis**, Taylor & Frances, London, 2007.
373. Jacques Lacan, **The Seminar of Jacques Lacan**, Vol. II, Cambridge University Press Cambridge, 1988.
374. Jacques Lacan, **Speech and Language in Psychoanalysis**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
375. Jacques Lacan, **The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.
376. Jacques McDougal, **The Many Faces of Eros: A Psychoanalytic Explanation of Human Sexuality**, Norton, New York, 1998.
377. James Barclay, **Franz Brentano and Sigmund Freud: an unexplored influence relationship**, Idaho State College, Pocatello, 1961.

378. James DiCenso, **The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis,** Routledge, New York and London, 1998.
379. Jamieson Webster, **The Life and Death of Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 2011.
380. Jan Campbel, **Psychoanalysis and the Time of Life: Durations of the Unconscious Self,** Routledge, London, 2006.
381. Jane Flax, **Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics, and Philosophy**, Routledge, New York and London, 1993.
382. Jeffrey Mehlman, ed., **French Freud - Structural Studies in Psychoanalysis**, Yale French Studies, No. 48, Yale University, New Haven, 1972.
383. Joseph H. Smith, **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.
384. Jospeh Smit, ed., **Pragmatisms's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis***,* The John Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
385. James DiCenso, **The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis**, Routledge, London, 2008.
386. James Anderson, ed., **Psychoanalysis and Architecture**, Mental Health Resources, New York, 2006.
387. James Hopkins, **Psychoanalysis, Mind and Art: Perspectives on Richard Wollheim**, Blackwell, Oxford, 1992.
388. Jan Campbell, **Arguing With the Phallus: Feminist, Queer and Postcolonial Theory: A Psychoanalytic Contribution**, Zed Books, New York, 1999.
389. Jane Flax, **Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West**, University of California Press, Berkeley, 1991.
390. Jane Flax, **Dispute Subject: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy**, Routledge, London and New York, 1993.
391. Jane Walton, **Fair Sex, Savage Dreams: Race, Psychoanalysis, Sexual Difference**, Duke University Press Books, 2001.
392. Janet Bergstrom, ed., **Endless Night: Cinema and Psychoanalysis**, Parallel Histories, University of California Press, Berkeley, 1999.
393. Janet Harbard, Jan Campbell, eds., **Psycho-politics and cultural desires**, Taylor & Francis, London, 1998.
394. Janet Sayers, **Freud's Art - Psychoanalysis Retold**, Routledge, London, 2007.
395. Jingvuan Zhang, Psychoanalysis in China, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
396. John Forrester, The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
397. Jean Francois Lyotard, **Derive a partir de Marx et Freud**, Galilee, Paris, 1994.
398. Jean Roy, **Hobbes and Freud**, Canadian Assn Pub, New York, 2004.
399. Jean-Joseph Goux, **Symbolic Economies: After Marx and Freud,** Cornell University Press, Ithaca, 1990.
400. Jean Laplanche, **Essays on Otherness,** Routledge, London, 1999.
401. Jean Laplanche, **Vie et morte en psychoanalyse***,* Flammarino, Paris, 1970.

402. Jean Laplanche, **Life and Death in Psychoanalysis**, Johns Hopkins University Press, 1985.
403. Jean Laplanche, J. Pontalis, **The Language of Psycho-Analysis**, Norton, New York, 2004.
404. Jean Laplanche, J. Pontalis, **Vocabulaire de la Psychanalyse**, PUF, Paris, 1967.
405. Jean-Michel *Palmier*, **Vilhelm Rajh: Ogled o rođenju frojdmarksizma,** BIGZ, Beograd, 1977.
406. Jean-Michel Quinodoz, **Reading Freud: A Chronological Exploration of Freud's Writings,** Routledge, New York and London, 2005.
407. Jean-Michel Quinodoz, **The Taming of Solitude: Separation Anxiety in Psychoanalysis, Routledge, London, 1993.**
408. Jean-Michel Quinodoz, **Dreams That Turn Over a Page: Paradoxical Dreams in Psychoanalysis**, Routledge, London, 2002.
409. Jean Petrucelli, ed., **Knowing, Not-Knowing and Sort-of-Knowing: Psychoanalysis and the Experience of Uncertainty**, Karnac Books, New York, 2010.
410. Jean-Paul Sartre, **Existential Psychoanalysis**, Regnery Publishing, London, 1995.
411. Jean-Paul Sartre, **Le scenirio Freud**, Gallimard, Paris, 1984.
412. J ean-Paul Sartre, **Freud Scenario***,* Vesro, ondon, 1985.
413. Jean Tan, **Sarah Kofman as philosopher of the uncanny double: Sarah Kofman's appropriation of Nietzsche and Freud**, UMI Dissertation Publishing, Ann Arbor, 2011.
414. Jean Walton, **Fair Sex, Savage Dreams: Race, Psychoanalysis, Sexual Difference,** Duke University Press Books, Durham, 2001.
415. Jeffrey Prager, **Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering**, Harvard University Press, Mass., 2000.
416. Jeffrey Moussaieff Masson, **The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory**, Ballantine Books, London, 2003.
417. Jeffrey B. Rubin, **Psychotherapy and Buddhism: Toward an Integration**, Plenum Press, New York, 1996.
418. Jessica Benjamin, **The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, & the Problem of Domination**, Pantheon, New York, 2007.
419. Jeremy Tambling, **Literature and Psychoanalysis**, Manchester University Press, Manchester, 2013.
420. Jerome A. Winer, ed., **Psychoanalysis and Architecture**, Mental Health Resources, London, 2006.
421. Jerotić Vladeta, **Psihoanaliza i kultura,** BIGZ, Beograd 1974.
422. Jerry Aline Flieger, **The Purloined Punch Line: Freud's Comic Theory and the Postmodern Text***,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1991.
423. Jessica Benjamin, **Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference**, Yale University Press, New Haven, 1998.
424. Jessica Benjamin, **Shadow of the Other: Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis**, Routledge, London, 1999.

425. Jill Scott, **Electra after Freud: Myth and Culture**, Cornell University Press, Ithaca, 2005.
426. Jingyuan Zhang, **Psychoanalysis in China: Literary Transformations—1919–1949**., Cornell University Press, Ithaca, 1992.
427. Joan Copjec, **Read My Desire: Lacan against the Historicists**, MIT, Cambridge, 1994.
428. Joan Copjec, **Supposing the Subject**, Verso Press, London, 1994.
429. Joel Falfak, **Romantic Psychoanalysis: The Burden of the Mystery**, State University of New York Press, New York, 2007.
430. Joel Whitebrook**, Perversion and Utopia: Studies in Psychoanalysis and Critical Theory**, MIT Press, Cambridge, 1996.
431. Joel Whitebrook**, Der gefesselte Odysseus: Studien zur Kritischen Theorie und Psychoanalyse**, Institute für Sozialforschung, Frankfurt am Maine, 2012.
432. John Barcalay., Franz **Brentano and Sigmund Freud: A Comparative Study in the Evolution of Psychological Thought**, Dissertation, Univerity of Michigam, Ann Arbor, 1959.
433. John Gedo, George Pollock, eds., **Freud: The Fusion of Science and Humanism, The Intellectual History of Psychoanalysis**, International University Press, New York, 1998.
434. Johannes Ecremerius, ed., **Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie,** Suhrkamp,, Frankfurt am Maine, 1981.
435. John C. Burnham, ed., **After Freud Left: A Century of Psychoanalysis in America**, University of Chicago Press, Chicago, 2012.
436. John Cuddihy, **Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity**, Beacon Press, New York, 1987.
437. John Desmond, **Psychoanalytic Accounts of Consuming Desire: Hearts of Darkness**, Palgrave, London, 2012.
438. John Farrell, ed., **Philosophy and Psychoanalysis**, Prentice Hall, New Jersey, 1994.
439. John C. Farrell, **Freud's Paranoid Quest: Psychoanalysis and Modern Suspicion**, NYU Press , New York, 1996
440. John Forrester, **The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida**, Cambridge University Press, Mass., 1991.
441. John Forrester, **Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and Its Passions**, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
442. John Forrester, **Language and the Origins of Psychoanalysis**, London, Macmillan, 1980.
443. John Forrester, **Truth Games: Lies, Money, and Psychoanalysis**, Harvard University Press, Mass., 2000.
444. John Franke, **Manifold Witness: The Plurality of Truth**, Abingdon Press, Nashville, 2009.
445. John Hendrix, **Architecture and Psychoanalysis: Peter Eisenman and Jacques Lacan**, Peter Lang Publishing, Berlin and New York, 2006.
446. John P. Muller, ed., **Peirce, Semiotics, and Psychoanalysis**, Johns Hopkins University, Los Angeles, 2000.

447. John P. Muller, ed., **The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic**, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1987.
448. John O'Neill, **Freud and the Passions**, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1996.
449. John M. Perry, **Tillich's Response to Freud: Christian Answer to the Freudian Critique of Religion,** Rowman, London, 1988.
450. John Shannon Hendrix, **Architecture and Psychoanalysis: Peter Eisenman and Jacques Lacan,** MIT Press, Cambridge, 2007.
451. John Wisdom, **Philosophy and Psychoanalysis**, Blackwell, Oxford, 1953.
452. Jon Mills, ed., **Rereading Freud: Psychoanalysis through Philosophy**, State University of New York Press, New York, 2004.
453. Jon Mills, **The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis**, State University of New York Press, New York, 2002.
454. Jonathan Cohen, **Apart from Freud: Notes for a Rational Psychoanalysis**, City Lights Publishers, San Francisco, 2001.
455. Jonathan Lear, **Love and its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis**, Noonday Press, New York, 1990.
456. Jose Bleger, **Symbiosis and Ambiguity: The Psychoanalysis of Very Early Development,** Free Assn Books, New York, 1990.
457. Jose Brunner, **Freud and the Politics of Psychoanalysis**, Transaction Publishers, New York, 2001.
458. Jose Brunner, **Psyche und Macht: Freud politisch lesen**, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001.
459. Joseph Masling, ed., **Empirical Studies of Psychoanalytic Theory**, Vol.-II, American Psychological Association, New York, 1993.
460. Joseph Reppen, ed., **Way Beyond Freud: Postmodern Psychoanalysis Observed**, Open Gate Press, London, 2004.
461. Jospeh H. Smith, **Taking Chances: Derrida, Psychoanalysis, and Literature**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.
462. Joseph H. Smith, ed., **Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
463. Joseph Wortis, **Fragments of an Analysis With Freud**, Jason Aronson, New Jersey, 1954.
464. Joy Damousi, Mariano Ben Plotkin, **Psychoanalysis and Politics: Histories of Psychoanalysis under Conditions of Restricted Political Freedom**, Oxford University Press, Oxford, 2012.
465. Joy Damousi, Mariano Ben Plotkin, **The Transnational Unconscious: Essays in the History of Psychoanalysis and Transnationalism**, Palgrave, London, 2008.
466. Judith M. Glassgold and Suzanne P. Jasenza, eds., **Lesbians, Feminism, and Psychoanalysis: The Second Wave,** Harrington Park Press, New York, 2004.
467. Julia Kristeva, **Hatred and Forgiveness,** Columbia University Press, New York, 2010.
468. Julia Kristeva, **Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis**, Columbia University Press, New York, 2003.

469. Julia Kristegva, **Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis**, Columbia University Press, New York, 2002.
470. Julia Kristeva, **In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith**, Columbia University Press, New York, 1988.
471. Julia Kristeva, **Black Sun: Depression and Melancholia**, Columbia University Press, New York, 1989.
472. Julia Kristeva, **Strangers to Ourselves**, Harvester Wheatsheaf, London, 1991.
473. Julijana Schiesari, **The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature**, Cornell University Press, Ithaca, 1992.
474. Julie K. Ward, eds., **Philosophers on Race: Critical,** Wiley, New York, 2002.
475. Juliet Mitchell, **Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis**, Basic Books; New York, 2000.
476. Juliet Mitchell, **Mad Men and Medusas: Reclaiming Hysteria**, Basic Books, New York and London, 2001.
477. Juliet Mitchell, **Siblings, Sex and Violence**, Polity Press, Cambridge, 2003.
478. Juliet Mitchell, ed., **Feminine Sexuality**. W. W. Norton & Company, New York, 1985.
479. Juliet Mitchell and Ann Oakley, eds. **Who's Afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash,** New Press, New York, 1997.
480. Juliet Mitchell, **Psychoanalysis and Feminism. Freud, Reich, Laing and Women**, Pantheon, New York, 1974.
481. Justin Clemens and Russell Grigg, eds., **Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII,** Duke University Press, Durham, 2006.
482. Jürgen Habermas, **Knowledge and Human Interests**, Heinamann, London, 1972.
483. Jürgen von Scheidt (Hrsg.), **Psychoanalyse: Selbstdarstellung Wissenschaft**, Nynpherberger Verlag, München, 1975.
484. Kalin Martin, **The Utopians Flight from Unhappiness: Freud against Marx on Social Progress,** Nelson-Hall, Chicago, 1974.
485. Kamaldeep Bhui, ed., **Racism and Mental Health: Prejudice and Suffering**, Jessica Kingsley, London, 2008.
486. Kalpana Seshadri-Crooks, **Desiring Whiteness: A Lacanian Analysis of Race,** Routledge, London, 2000.
487. Kaplan-Solms, **Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis**, International Universities Press, London, 2000.
488. Karen Kaplan-Solms, **Clinical Studies in Neuro-Psychoanalysis: Introduction to a Depth Neuropsychology**, Other Press, New York, 2001.
489. Karen Rodriguez, **Small City on a Big Couch: Psychoanalysis of a Provincial Mexican City**, Rodopi, Amsterdam, 2012.
490. Karl jaspers, **Zur Kritik der Psychoanalyse**, Springer, Berlin, 1950.
491. Karl Simms, **Riceour and Lacan**, Continuum, New York, 2007.
492. Kaja Silverman, **The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema**, Indiana University Press, Indianapolis, 1998.

493. Keith Hoeller, ed., **Heidegger and Psychology,** Humanities Press, New York, 1992.
494. Kelly Ives, **Julia Kristeva: Art, Love, Melancholy, Philosophy, Semiotics and Psychoanalysis,** Crescent Moon Publishing, NY, 2010.
495. Kelly Oliver, **The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory Of Oppression,** University of Minnesota Press, Minneapolis, 2004.
496. Klaus Horn, **Psychoanalyse: Kritischen theorie des Subjekt**, Roter Druckstock, Frankfurt/Main, 1972.
497. Kristyn Gorton, **Theorizing Desire: From Freud to Feminism to Film,** Palgrave, London, 2008.
498. Kunz Hans, **Grundfragen der Psychoanalytischen Anthropologie**, Ruprecht, Göttingen, 1975.
499. Kurt Eissler, **Medical Orthodoxy and the Future of Psychoanalysis**, International University Press, New York, 1965.
500. Kurt Jacobsen, **Freud's Foes: Psychoanalysis, Science, and Resistance**, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., London, 2009.
501. Laurence A. Rickels, **Nazi Psychoanalysis**, Vol. I-III, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.
502. Laurence Simons, **Freud's Italian Journey,** Rodopi, Amsterdam, 2006.
503. Laurie S. Adams, **Art and Psychoanalysis**, Westview Press, Boulder, 1994.
504. Lavinia Gomez, **The Freud Wars: An Introduction to the Philosophy of Psychoanalysis**, Routledge, London, 2005.
505. Lena Hall, **Dictionary of Multicultural Psychology: Issues, Terms, and Concepts**, Sage Publications, London, 2004.
506. Leen De Bolle, ed., **Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Delueze's Debate with Psychoanalysis**, Leuven University Press, Leuven, 2010.
507. Lene Auestad, ed., **Psychoanalysis and Politics: Exclusion and the Politics of Representation**, Karnac Books, New York, 2012.
508. Lenne De Bolle, ed**., Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Delueze's Debate with Psychoanalysis**, Leuven Univ Press, Leuven, 2010.
509. Leo Goldberg, ed., **Psychoanalysis and Contemporary Science,** International Universities Press, New York, 1975.
510. Leon Chertok and Martha Noel Evans, **Critique of Psychoanalytic Reason**, Stanford University Press, Stanford, 1992.
511. Lewis Aron, Karen Starr, **Psychotherapy for the People: Toward a Progressive Psychoanalysis**, Routledge, London, 2012
512. Lieben Valerie, **Psihoanalize i filozofia neofrojdizma**, Nauki, Moskwa, 1977.
513. Linda A. Brakel, **Philosophy, Psychoanalysis and the A-rational Mind**, Oxford University Press, Oxford, 2009.
514. Linda A. Brakel, **Unconscious Knowing and other Essays in Psycho-Philosophical Analysis**, Oxford University Press, Oxford, 2010.
515. Linda Ruth Williams, **Critical Desire: Psychoanalysis and the Literary Subject**, Hodder Education Publishers, London, 1995.
516. Lipsiher Sidney, **Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond**, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

517. Lisa Appignanesi, **Freud's Women**, Other Press, New York, 2001.
518. Lois Oppenheim, **A Curious Intimacy: Art and Neuro-psychoanalysis**, Routledge, London, 2005.
519. Lois Shawver, **Nostalgic Postmodernism: Postmodern Therapy**, Paralogic Press, Suwanee, 2006.
520. Lorenzo Chieso, **Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan**, The MIT Press, Cambridge, 2007.
521. Louis Althusser, **Writings on Psychoanalysis**, Columbia University Press, New York, 1996.
522. Louis Breger, **Freud: Darkness in the Midst of Vision**, Wiley, New York, 2001.
523. Louise Braddock, ed., **The Academic Face of Psychoanalysis: Papers in Philosophy, the Humanities, and the British Clinical Tradition**, Routledge, London, 2007.
524. Louise Gyler, **The Gendered Unconscious: Can Gender Discourses Subvert Psychoanalysis?**, Routledge, London, 2010.
525. Luce Irigary, **This Sex Which Is Not One**, Cornell University Press, Ithaca, 1985.
526. Luce Irigary, **An Ethics of Sexual Difference**, Athlone Press, London, 1993.
527. Luce Irigary, **Speculum of the Other Woman**, Cornell University Press, Ithaca, 1985.
528. Luce Irigary, **Sexes and Genealogies,** Columbia University Press, New York, 1993.
529. Lucy Freeman and Breuer Josef, **Freud and Woman**, Frederig Ungra Pub., New York, 1981.
530. Lucy Rollin, Mark West, **Psychoanalysis Responses to Children's Literature,** McFarland Publisher, Jefferson, 2008.
531. Ludwig Binswangerd, **Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse: Discours, parcours et Freud**, Gallimard, Paris, 1981.
532. Ludwig Binswager, **Being-In-The-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger**, Book Service Inc, New York, 1978.
533. Ludwig Binswanger, **Introduction à l'analyse existentielle**, Minuit, Paris, 1971.
534. Ludwig Binswanger, **Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship**, New York, Grune & Stratton, New York, 1957.
535. Ludwig Marcuse, **Sigmund Freud. Sein Bild vom Menschen**, Diogenes Verlag, Berlin, 2002.
536. Luke Thurston, **James Joyce and the problem of Psychoanalysis**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
537. Lynn Gamwell, ed., **Sigmund Freud and Art: His Personal Collection of Antiquities**, Harry Abrams, New York, 1989.
538. Lyndsey Stonebridge, **The Destructive Element: British Psychoanalysis and Modernism**, Routledge, London, 1998.
539. Ljiljana Filipović, **Nesvesno u filozofiji**, Antibabbarus, Zagreb, 1997.
540. Madelon Sprengnether, **The Spectral Mother: Freud, Feminism, Psychoanalysis,** Cornell University Press, Ithaca, 1990.

541. Malcolm Bowie, **Psychoanalysis and the Future of Theory**, Wiley, London, 1993.
542. Malcolm Macmillan, **Freud Evaluated**, MIT Press, Cambridge, 1997.
543. Malcolm Bowie, **Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
544. Marshall Edelson, **Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis**, University of Chicago Press, Chicago, 1985
545. Marchall J. M., **Martin Heidegger and M. Boss: Dialoque Between Philosophy and Psychotherapy**, Dissertation, Ann Arbor, Michigam, 1974.
546. Marcia Cavell, **The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy**, Harvard University Press, Mass., 1996.
547. Marcia Cavell, **Becoming a Subject: Reflections in Philosophy and Psychoanalysis**, Oxford University Press, Oxford, 2008.
548. Margaret Iversen, **Beyond Pleasure: Freud, Lacan, Barthes**, Pennsylvania State University Press, Philadelphia, 2007.
549. Margaret Iversen, **Psychoanalysis in Art History**, Blackwell Pub, New York, 1994.
550. Marcus Pound, **Theology, Psychoanalysis and Trauma**, SCM Press, New York, 2008.
551. Mari Jo Buhle, **Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis,** Harvard University Press, Cambridge, 2000.
552. Maria C. Cimitile, ed., **Returning to Irigaray: Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity**, State University of New York Press, New York, 2006.
553. Maria Gerard, **Semiologie psiychanalytique**, ed. du. Miniut, Paris, 1975.
554. Maria Letizia Proietti, ed., Image, **Word and Self: Proceedings of the International Symposium on Recent Receptions of Freud on Both Sides of the Atlantic**, Peter Lang, New York, Berlin, 2007.
555. Maria Teresa Hooke, Salaman Akhtar, eds., **The Geography of Meanings: Psychoanalytic Perspectives on Place, Space, Land, and Dislocation**, Karnac Books, New York, 2007.
556. Maria Walsh, **Art and Psychoanalysis**, I. B. Tauris, London, 2013.
557. Marianne Leuzinger-Bohleber, ed., **The Janus Face of Prenatal Diagnosis: A European Study Bridging Ethics, Psychoanalysis and Medicine**, Karnac Books, New York, 2008.
558. Mariano Plotkin, **Freud in the Pampas: The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina,** Stanford University Press, Stanford, 2002.
559. Mariano Plotkin, **Argentina on the Couch: Psychiatry, State, and Society, 1880 to the Present,** University of New Mexico Press, 2003.
560. Marie Balmary, **Freud jusqu'à Dieu,** Hachette Littératures, Paris and Chantilly, 2010.
561. Mario Jo Buhle, **Feminism and Its Discontents: A Century of Struggle with Psychoanalysis**, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
562. Marlin Thomas, **Freud Mahler**, Clinton Press, Kindle Edition, 2008.

563. Mary Ann Doane, **Femmes Fatales. Feminism, Film Theory, Psychoanalysis**, Routledge, London, 1991.
564. Marilyn Nissim-Sabat, **Neither Victim nor Survivor: Thinking toward a New Humanity**, Lexington Books, 2009.
565. Marianne Leuzinger-Bohleber and Mary Target, ed., **Outcomes of Psychoanalytic Treatment: Perspectives for Therapists and Researchers**, Whurr Publications, London, 2001.
566. Mariela Cvetić, Das Unheimliche: Psihoanalitičke I kutlurne teorije prostora, Orion Art, Beograd, 2011.
567. Mark Leffert, **Contemporary Psychoanalytic Foundations: Postmodernism, Complexity, and Neuroscience**, Routledge, London, 2010.
568. Mark Letteri, **Heidegger and the Question of Psychology: Zollikon and Beyond**, Rodopi, New York, 2008.
569. Marshall Edelson, **Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis,** University of Chicago Press, Chicago, 1985.
570. Martin Bartles, **Selbstbewuatsein Und Unbewuates: Studien Zu Freud Und Heidegger**, Walter de Gruyter, Berlin, 1976.
571. Martin Heidegger, **Zollikon Seminars: Protocols - Conversations – Letters,** Northwestern University Press, Chicago, 2001.
572. Martin Miller, **Freud and the Bolsheviks: Psychoanalysis in Imperial Russia and the Soviet Union**, Yale University Press, New Haven, 1998.
573. Martin Wain, **Freud's Answer: The Social Origins of Our Psychoanalytic Century**, Ivan R. Dee Publisher, 2003.
574. Martha C. Nussbaum, **The Therapy of Desire**, Princeton UP, New Haven, 1996.
575. Mary L. Ellis, **Questioning Identities: Philosophy in Psychoanalytic Practice**, Karnac Books, New York, 2010.
576. Mary Bergstein, **Mirrors of Memory: Freud, Photography, and the History of Art**, Cornell University Press, Ithaca, 2010. ("In the dark times, will there also be singing? Yes, there will be singing. About the dark times. - Bertolt Brecht)
577. Mary Marcel, **Freud's Traumatic Memory**: **Reclaiming Seduction Theory and Revisiting Oedipus**, Duquesne UP, Pittsburgh, 2005.
578. Marylou Lionells, **The Death of Psychoanalysis**, Jason Aronson, Northvale, 1999.
579. Matt Fytche, **The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
580. Matthew Von Unwerth, **Freud's Requiem**: **Mourning, Memory, and the Invisible History of a Summer Walk**, Riverhead Trade, New York, 2006.
581. Matthias Bormuth, **Life Conduct in Modern Times: Karl Jaspers and Psychoanalysis**, Springer, Berlin, 2010.
582. Maud Mannoni**, La theorie comme fiction: Freud, Grodeck, Lacan**, Seuil, Paris, 1978.
583. Mauro Mancia, **Psychoanalysis and Neuroscience**, Springer, Berlin, 2006.
584. Max Schur, **Freud: Living and Dying**, International UP, New York, 1972.

585. M. A. Casey, **Meaninglessness: The Solutions of Nietzsche, Freud, and Rorty**, Lexington Books, Lanham, 2002.
586. Medard Boss, **Psychoanalysis & Daseinsanalysis**, Basic Books, New York, 1963.
587. Medard Boss, **Psychoanalysis and Daseinsanalysis. Translated by Ludwig B. Lefebre**, New York, Basic Books, New York, 1963.
588. Melissa Gregg, ed., **The Affect Theory Reader**, Duke University Press Books, Duirham, 2010.
589. Michael Adams, **The Multicultural Imagination: 'Race,' Color, and the Unconscious**, Routledge, London and New York, 1996.
590. Michael Balint, **Primary Love and Psycho-Analytic Technique**, Livergiht, New York, 1985.
591. Michael Billig, **Freudian Repression**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
592. Michael Diamond and Christopher Christian, ed., **The Second Century of Psychoanalysis: Evolving Perspectives on Therapeutic Action**, Karnac Books, New York, 2011.
593. Micheal Due, **Ontologie und Psychoanalyse**, Athenaum, Frankfurt am Maine, 1986.
594. Michael Eigen, **The Psychoanalytic Mystic**, Free Associations London, 1998.
595. Michael D. Faber, **The Design Within; Psychoanalytic Approaches to Shakespeare: Psychoanalytic Approaches to Shakespeare**, Science House, 1970.
596. Michel Foucault, **Nietzsche, Freud, Marx**, El Cielo Por Asalto, 1995.
597. Michael Eigen, **Kabbalah and Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 2012.
598. Michael Eigen, **The Psychoanalytic Mystic**, Free Association Books, New York, 1998.
599. Michael Hofman, ed., **Psychoanalysis and Management**, Physica, Frankfurt, 1994.
600. Michael Levine, **Analytic Freud: Philosophy and Psychoanalysis**, Routledge, London, 2009.
601. Michael Munchow, ed., **Speculations after Freud: Psychoanalysis, Philosophy and Culture**, Routledge, London, 1994.
602. Michael Rustin, **Reason and Unreason: Psychoanalysis, Science and Politics**, Wesleyan, Middle town, 2002.
603. Michael Sherwood, **Logic of Explanation in Psychoanalysis**, Academic Press Inc, New York, 1999.
604. Michael Vannoy Adams, **The Fantasy Principle: Psychoanalysis of the Imagination,** Routledge, London, 2004.
605. Mikkels Borech-Jacobsen, **The Freudian Subject**, Stanford University Press, Stanford, 1992.
606. Mikkels Borech-Jacobsen, **Lacan: The Absolute Master**, Stanford UP, Stanford, 1992.
607. Mikko Tuhkanen, **The American Optic: Psychoanalysis, Critical Race Theory**, State University of New York Press, New York, 2009.

608. Mikkel Borch-Jacobsen, **Remembering Anna O: A Century of Mystification,** Routledge, New York and London, 1996.
609. Mikkel Borch-Jacobsen,**The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect**, Stanford University, Stanford, 1993.
610. Miller J. Hillis, **The Medium Is the Maker: Browning, Freud, Derrida And The New Telepathic Ecotechnologies**, Sussex Academic Press, Eastbourne, 2009.
611. Milenko Karan, **Psihoanaliza I Nadrealizam**, Univerzitetska riječ, Nikšić, 1989.
612. Mitchell Greenberg, **Baroque Bodies: Psychoanalysis and the Culture of French Absolutism**, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
613. Morris N. Eagle, **Attachment and Psychoanalysis: Theory, Research, and Clinical Implications,** Guilford Press, New York, 2013.
614. Molly Macdonald, **Hegel and Psychoanalysis: A New Interpretation of 'Phenomenology of Spirit'**, Routledge, London, 2013.
615. Moris Lazerowitz, **The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein,** Springer, Berlin, 2007.
616. Morton Levitt, **Freud & Dewey on the Nature of Man**, Greenwood Press, London, 1985.
617. Miri Mrinal, **Philosophy of Psychoanalysis**, Indiana Institut of Advenced Study, Simla, 1977.
618. Mrinal Miri, **Philosophy of Psychoanalysis**, Indian Institute of Advanced study, Shimla, 1997.
619. Mrinalini Greedharry, **Postcolonial Theory & Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critique,** Palgrave Macmillan, London, 2008.
620. Mueller Lucien, **L'irrationalisme contemporian: Schopenhauer, Nietzsche, Freud**, PUF, Paris, 1970.
621. Mujeeb-ur-Rahman, ed., **The Freudian Paradigm,** Nelson-Hall, Chicago, 1977.
622. Muradif Kulenović, **Otkrivanje nesvjesnoga,** Školska knjiga, Zagreb 1988.
623. Moustafa Safouan, **La Structuralisme en psychoanalyse**, Seuil, Paris, 1968.
624. Moustafa Safouan, **Four Lessons of Psychoanalyze**, Other Press, New York, 2004.
625. Nancy J. Chodorow, **Individualizing Gender and Sexuality,** Routledge, London, 2011.
626. Nancy Julia Chodorow, **The Power of Feelings: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture**, Yale University Press, New Haven, 2001.
627. Nancy J. Chodorow, **Feminism and Psychoanalytic Theory**, Yale University Press, New Haven, 2001.
628. Nancy J. Chodorow, **The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender**, University of California Press, Berkeley, 1999.
629. Nancy Julia Chodorow, **Femininities, Masculinities, Sexualities: Freud and Beyond**, The University Press of Kentucky, Kentucky, 1994.
630. Nancy Caro Hollander. Eds., **Psychoanalysis, Class and Politics: Encounters in the Clinical Setting**, Routledge, London, 2006.

631. Nancy McWilliams, **Psychoanalytic Diagnosis: Understanding Personality Structure in the Clinical Process**, The Guilford Press, New York, 2011.
632. Nancy McWilliams, **Psychoanalytic Case Formulation,** Guilford Press, Hove, 1999.
633. Natalya Lusty, **Surrealism, Feminism, Psychoanalysis,** Ashgate, Farnham, 2007.
634. Ned Lukacher, **Primal Scenes: Literature, Philosophy, Psychoanalysis**, Cornell University Press, Ithaca, 1998.
635. Nicolas Abraham i Maria Torok, **The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy**, University of Minnesota Press. Minneapolis, 2005.
636. Nicolas Abraham i Maria Torok, **Questions for Freud: The Secret History of Psychoanalysis**, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
637. Nick Mansfield, **The God Who Deconstructs Himself: Sovereignty and Subjectivity between Freud, Bataille, and Derrida,** Fordham University Press, New York, 2010.
638. Nick Mansfield, **Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway,** NYU Press, New York, 2000.
639. Nickell John Romjue, **The Black Box: Darwin, Marx, Nietzsche, Freud,**, Wheatmark, Tucson, 2007.
640. Nicky Glover, **Psychoanalytic Aesthetics: An Introduction to the British School**, Karnac Books, New York, 2008.
641. Nicholas Rand and Maria Torok, **Questions for Freud: The Secret History of Psychoanalysis,** Harvard University Press, Mass., 2000.
642. Nigel Gibson, **Fanon: The Psychoanalytical Imagination**, Polity Press, Oxford, 2003.
643. Nikola Ludovikos, **Psihoanaliza i pravoslavna teologija**, PBF, Beograd, 2010.
644. Nikola Popović, **Predavanje iz psihoanalize**, Izdavačko i knjižarsko preduzeće Geco Kon, Beograd 1934.
645. Nikola Popović**, Psihoanaliza: Osnovna učenja Sigmunda Frojda**, Geco Kon, Beograd 1935.
646. Norbert Leser, **Jenseits von Marx und Freud: Studien zur philosophischen Anthropologie,** Osterreichischer Bundesverlag, Wien, 1980.
647. Norman Keill, **Freud without Hindsight**, International Universities Press, Madison, 1988.
648. Obrad Savić, ur. **Filozofsko čitanje Frojda**, IIC SSO, Beograd, 1988.
649. Octavio Mannoni, **Prospero and Caliban: The Psychology of Colonialism**, Praeger, New York, 1984.
650. Ola Andersson, **Studies in the Prehistory of Psychoanalysis**, Svenska Bokforlaget, Stockholm, 1962.
651. Otto F. Wahl, **Media Madness: Public Images of Mental Illness**, Rutgers University Press, New Jersey, 1997.
652. Owen Renik, **Practical Psychoanalysis for Therapists and Patients**, Other Press, New York, 2010.
653. Page de Bois, **Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representation of Woman**, Chicago UP, Chicago, 1988.

654. Pamela Thurschwell, **Sigmund Freud,** Routledge, London, 2000.
655. Patricia T Clough, **Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Technology**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
656. Patricia MacCormak, Ian Buchanan, ed., **Deleuze and the Schizoanalysis of Cinema**, Bloomsbury Academic, London, 2008.
657. Patricia Saphier**, A hermeneutic study of the womb in psychoanalysis**, ProQuest, UMI Dissertation, Ann Arbor, Belford, 2011.
658. Patrick Campbell, ed., **Psychoanalysis and Performance**, Routledge, London, 2001.
659. Patrick Campbell and Adrian Kear, eds., **Psychoanalysis and Performance,** Routledge, London, 2001.
660. Patrick Colm Hogan, Lalita Pandit, eds., **Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure, and the Unconscious**, University of Georgia Press, Atehns, 1990.
661. Patrick Fuery, **Madness and Cinema: Psychoanalysis, Spectatorship and Culture,** Palgrave Macmillan, London, 2003.
662. Patrick C. Hogan, **On Interpretation: Meaning and Inference in Law, Psychoanalysis, and Literature**, University of Georgia Press, Athens, 2008.
663. Patrick Mahony, **Psychoanalysis and Discourse**, Tavistock, London, 1987.
664. Patrick Mahony, **Freud as Writer**, Yale University Press, New Haven, 1987.
665. Paul Fredi de Quervani, **Psychoanalysis und dialektische Theologie: Zum Freud-verständnis bie K. Barth und P. Ricoeur**, Huber, Stuttgart, 1978.
666. Paul Gilroy, **Postcolonial Melancholia** Columbia University Press, New York, 2006.
667. Paul Gordon, **Rosalind Mayo, Between Psychotherapy and Philosophy**, Wiley, London, 2005.
668. Paul Kline, **Fact and Fantasy in Freudian Theory**, Methuen, London, 1972.
669. Paul-Laurent Assoun, **Freud and Nietzsche**, Continuum, New York, 2008.
670. Paul-Laurent Assoun, **Freud, la Philosophie, et les Philosophes**, PUF, Paris, 1995.
671. Paul-Laurent Assoun, **Psychoanalyse**, PUF, Paris, 2007.
672. Paul-Laurent Assoun, **Freud et la Femme**, Payot, Paris, 2003.
673. Paul-Laurent Assoun, **Freud et les sciences socials**, Armand Colin, Paris, 1993.
674. Paul-Laurent Assoun, **Freud et Wittgenstein**, PUF, Paris, 1996.
675. Paul-Laurent Assoun, **Introduction à l'épistémologie freudienne**, Payot, Paris, 1990.
676. Pol-Loran Asun**, Lakan**, Karpos, Loznica, 2012.
677. Paul Marcus, **Being for the Other: Emmanuel Levinas, Ethical Living and Psychoanalysis**. Marquette University Press, 2009. (PHD)
678. Paul Ricoeur, **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**, Yale University Press, New Haven, 2007.
679. Paul Riceour, **On Psychoanalysis**, Polity Press, London, 2012.
680. Pol Riker, **O tumačenju: ogled o Frojdu**, Službeni Glasnik, Beograd, 2010.
681. Paul Roazen, **On the Freud Watch: Public Memoirs**, Free Association Books, NY, 2003.

682. Paul Roazen, **Freud: Political and Social Thought**, Knopf, New York, 1968.
683. Paul Roazen, **Freud and His Followers**, Meridian, New York, 1975.
684. Paul Robinson, **Freud and His Critics**, University of California Press, Berkeley, 1993.
685. Paul Rosenfel, **Freud and the Scientific Method,** University Press, New York, 1980.
686. Paul Rutherford, **World Made Sexy: Freud to Madonna** University of Toronto Press, Toronto, 2012.
687. Paul Vitz, **Sigmund Freud's Christian Unconscious**, Eerdmans Pub Co, London, 1993.
688. Paul Williams, **Invasive Objects: Minds under Siege**, Routledge, London, 2010.
689. Peggy Kamuf**, Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise**, University of Nebraska Press, Lincoln,1987.
690. Pellegrino Giuseppe, **Nietzsche, Freud, Sartre***,* Esperient, Fosano, 1971.
691. Perkins Boothaby, **Language, Desiere and Death in Psychoanalysis: A Philosophical Reading of Lacan's Return to Freud***,* Dissertation, Boston University, 1987.
692. Perry Meisel, **Freud: A Collection of Critical Essays**, Prentice Hall, New Jersey, 1981.
693. Petar Jevremović, **Lakan i psihoanaliza**, Plato, Beograd, 2000.
694. Peter Amacher, **Freud's neurological education and its influence on psychoanalytic theory**, International Universities Press, New York, 1965.
695. Peter Brooks and Alex Woloch, eds., **Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture**, Yale University Press, New Haven, 2000.
696. Peter Buse, ed., **Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History,** Palgrave Macmillan, London, 1999.
697. Peter Clarke and Crispin Wright, eds., **Mind, Psychoanalysis and Science***,* Blackwell, Oxford, 1988.
698. Peter Goodrich, ed., **Law and the Postmodern Mind: Essays on Psychoanalysis and Jurisprudence**, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.
699. Peter Gay, **Freud: A Life for Our Time***,* W. W. Norton, London, 2006.
700. Peter Gay, **The Freud Reader**, W. W. Norton, London, 1995.
701. Peter Gay, **A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis**, Yale University Press, New Haven, 1987.
702. Peter Fonagy, **Attachment Theory and Psychoanalysis**, Other Press, New York, 2001.
703. Peter Fonagy and Mary Target, **Psychoanalytic Theories: Perspectives from Developmental Psychopathology***,* Whir Publications, London, 2003.
704. Peter Kutter, **Psychoanalytische Interpretation und empirische Methoden**, Psychosozial Verlag, Berlin, 2004.
705. Peter Rudnytsky, **Psychoanalytic Conversations: Interviews with Clinicians, Commentators, and Critics**, Routledge, London, 2001.

706. Peter Rudnytsky and Rita Charon, eds., **Psychoanalysis and Narrative**, State University of New York Press, Albany, 2008.
707. Peter Welsen, **Philosophie und Psychoanalyse: Zur Begriff der Hermeneutik im der Freud: Deutung Paul Ricoeur***,* Niemelwer, Tübingen, 1986.
708. Phil Mollon, **Freud and False Memory Syndrome**, Books Ltd., Cambridge, 2000.
709. Phil Mollon, **Frojd i sindrom lažnog sjećanja**, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.
710. Phil Mollon, **The Unconscious**, Icon Books, London, 2000.
711. Phil Mollon, **Nesvjesno**, Naklada Jasenski, Zagreb, 2006.
712. Philip Armstrong, **Shakespeare in Psychoanalysis,** Routledge, London, 2001. (PHD)
713. Philip Manning, **Freud and American Sociology**, Polity Press, Oxford, 2005.
714. Philip Merlan, **Brentano and Freud**, College of the City of New York, New York, 1945.
715. Phillip Reiff, **Freud: The Mind of a Moralist**, Gollancz, London, 1959.
716. Philippe Van Haute, ed., **Seduction, Suggestion, Psychoanalysis**, Cornell University Press, Ithaca, 2001.
717. Phyllis Grosskurth, **The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis**, Addison, Wesley, Reading, 1991.
718. Pierre-Henri Castel, **A quoi resiste la psychanalyse?,** PUF, Paris, 2007.
719. Pierre Raikovic, **Le sommeil dogmatique de Freud: Kant, Schopenhauer, Freud**, Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2008.
720. Pierre F. Walter**, Normative Psychoanalysis: How the Oedipal Dogma Shapes Consumer Culture,** Independent Publishing Platform, New York, 2010.
721. Pontalis Jean Bertrand, **Apre's Freud**, Gallimard, Paris, 1971.
722. Pougeyrollas Pierre, **La revolution freudiene: Freud et la Philosophie***,* Denoël, Paris, 1970.
723. Rachel Bowlby, **Still Crazy After All These Years: Women, Writing and Psychoanalysis**, Routledge, London, 2010.
724. Rachael Bowlby, **Freudian Mythologies: Greek Tragedy and Modern Identities**, Oxford University Press, Oxford, 2007.
725. Rachel Bowlby, **Shopping with Freud**, Routledge, London, 1993.
726. Rachel Bowlby, **Shopping with Freud**, Routledge, London, 1993.
727. Rainer Näggele, **Reading After Freud: Habermas, Nietzsche, Brecht,** Colubia University Press, New York, 1986.
728. Ranjana Khanna, **Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism,** Duke University Press Books, Durham, 2003.
729. Rasel Džekobi, **Društbeni zaborav**, Nolit, Beograd, 1981.
730. Raymond Paloutzian, ed., **Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality**, Guilford Press, East Sussex, 2005.
731. Raymond Lawrence, **Sexual Liberation**, Praeger, London, 2007.

732. Regine Lockot, **Die Reinigung der Psychoanalyse. Die Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft im Spiegel von Dokumenten und Zeitzeugen (1933-1951)**, Diskord, Tübingen, 1994.
733. Regine Lockot, **Erinnern und Durcharbeiten: zur Geschichte der Psychoanalyse und Psychotherapie im Nationalsozialismus**, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1985.
734. Reinhard Gasser,**Nietzsche Und Freud**, Walter de Gruyter, Berlin, 2007.
735. Renata Salecl, **The Spoils of Freedom: Psychoanalysis, feminism and Ideology after the fall of Socialism**, Routledge, London, 1994.
736. Renata Salecl, **(Per)versions of Love and Hate**, Verso Press, London, 2000.
737. Renata Salecl, ed., **Sexuation**, Duke University Press Books, Durham, 2000.
738. Reuben Osborn, **Freud and Marx, a Dialectical Study**, Operative Press, New York, 1937.
739. Ricardo Carlino, **Distance Psychoanalysis: The Theory and Practice of Using Communication Technology in the Clinic**, Karnac Books, New York, 2011.
740. Richard Askay, **Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology**, Northwestern University Press, Chicago, 2006.
741. Richard Askay**, Of Philosophers and Madmen: A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud,** Rodopi, New York, 2011.
742. Richard Boorthby, **Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan**, Routledge, London, 2001.
743. Richard D. Chessick, **The Future of Psychoanalysis**, University of New York, NY, 2006.
744. Ričard D. Česik, **Budućnost psihoanalize**, Psihopolis Institut, Novi Sad, 2012.
745. Richard Boothby, **Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan**, Routledge, London and New York, 2001.
746. Richard S. Cohen and R. Laudan, eds., **Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honour of A. Grünbaum**, Springer, Berlin and New York, 1993.
747. Richard Feldstein and others, **Feminism and Psychoanalysis,** Cornell University Press, Ithaca, 1989
748. Richard Moore, **The Creation of Reality in Psychoanalysis: A View of the Contributions of Donald Spence, Roy Schafer, Robert Stolorow, Irwin Z. Hoffman, and Beyond**, Routledge, London, 1999.
749. Richard Panek, **The Invisible Century: Einstein, Freud, and the Search for Hidden Universes**, Penguin, London, 2005.
750. Richard Sterba, **Reminiscences of a Viennese Psychoanalysis**, Wayne State University Press, Detroit, 1982.
751. Richard Sterba, **Handwörterbuch der psychoanalyse**, Internationaler psychoanalytischer Verlag, Vienna, 1936.
752. Richard Webster, **Why Freud Was Wrong: Sin, Science and Psychoanalysis**, Basic Books, New York, 1996.

753. Richard Wollheim, James Hopkins, eds., **Philosophical Essays on Freud**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
754. Richard Wollheim, **Freud**, Fontana, London, 1991.
755. Richard Wolheim, **Sigmund Freud**, Cambridge University Press, New York, 1981.
756. Richard Wolheim, ed., **Philosopher on Freud: New Evaluations**, John Arnson, New York, 1980.
757. Rob White, **Freud's Memory: Psychoanalysis, Mourning and the Stranger Self**, Palgrave, London, 2008.
758. Robert Bocock, **Freud and Modern Society**, Thomas Nelson and Sons Ltd., London, 1981.
759. Robert Baum, **Doctors of Modernity: Darwin, Marx, and Freud**, Open Court, Chicago, 1999.
760. Robert S. Cohen, Rod Laudan, eds., **Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honour of Adolf Grünbaum,** Springer, Berlin, New York, 1983.
761. Robert Holt, **Psychoanalysis and the philosophy of science**, International University Press, Madison, 1997.
762. Robert Samuels, **Between Philosophy and Psychoanalysis: Lacan's Reconstruction of Freud,** Routledge, New York and London, 2003.
763. Robert Stolorow, **Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis**, Basic Books, New York, 2002.
764. Robert D. Stolorow, **Trauma and Human Existence: Autobiographical**, **Psychoanalytic, and Philosophical Reflections**, Routledge, London, 2007.
765. Robert D. Stolorow, **World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis,** Routledge, London, 2011.
766. Roberto Speyiale-Bagliacca, **Guilt: Revenge, Remorse and Responsibility after Freud**, Routledge, London, 2004.
767. Robert D. Stolorow, **World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis**, Routledge, London, 2011.
768. Robin Cooper, **Between Philosophy and Psychoanalysis: Papers from the Philadelphia Association**, Free Association Books, London, 1989.
769. Robin Ferrell, **Passion in Theory: Conceptions of Freud and Lacan**, Routledge, London, 1996.
770. Roger Bastide, **Sociologie et psychanalyse**, PUF, Paris, 1950.
771. Roger Frie, **Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis**, Rowman & Littlefield Publishers, London and Lanham, 1997.
772. Roger Frie, **Understanding Experience: Psychotherapy and Postmodernism: Psychotherapy**, Philosophy and Postmodernism, Routledge, London, 2003.
773. Roger Horrocks, **Freud Revisited: Psychoanalytic Themes in the Postmodern Age**, Palgrave Macmillan, London, 2001.
774. Roger Kennedy, **Psychoanalysis, History and Subjectivity: Now of the Past**, Routledge, London, 2002.
775. Roger Kennedy, **Lacan as Psychoanalyst**, Free Association Books, London, 1985.

776. Roger Kennedy, **The Many Voices of Psychoanalysis,** Routledge, London, 2007.
777. Rob White, **Freud's Memory: Psychoanalysis, Mourning and the Stranger Self**, Palgrave, London, 2008.
778. Roger Kennedy, **Psychoanalysis, History and Subjectivity,** Routledge, London, 2002.
779. Roman Baum, **Doctors of Modernity: Darwin, Marx, and Freud**, Open Court, London, 1999.
780. Ron B. Aviram, **The Relational Origins of Prejudice: A Convergence of Psychoanalytic and Social Cognitive Perspectives**, Routledge, London, 2008.
781. Ronald Lehrer, **Nietzsche's Presence in Freud's Life and Thought,** State University of New York Press, New York, 1994.
782. Ronald R. Thomas, **Dreams of Authority: Freud and the Fictions of the Unconscious**, Cornell University Press, Ithaca, 2002.
783. Rosalind Krauss: **The Optical Unconscious**, MIT Press, Cambridge, 1993.
784. Rosemary M. Balsam, **Women's Bodies in Psychoanalysis**, Routledge, London, 2012.
785. Rosine Perelberg, **Freud: A Modern Reader,** Routledge, London, 2005.
786. Ross Skelton, **Edinburgh International Encyclopaedia of Psychoanalysis,** Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
787. Roy Jean, **Hobbes et Freud**, Dalhouse Univ. Press, Halifax, 1976.
788. Roy Schafer, **Retelling a Life: Narration and Dialogue in Psychoanalysis,** Basic Books, New York, 1994.
789. Roy Schafe **, A New Language for Psychoanalysis**, Yale University Press, New Haven, 1976.
790. Rubén Gallo, **Freud's Mexico: Into the Wilds of Psychoanalysis,** MIT Press, Cambridge, 2010.
791. Rudolph Loewenstein, **Christians and Jews: A Psychoanalytical study**, International Universities Press, New York, 1952.
792. Russell Grigg, **Lacan, Language, and Philosophy**, State University of New York Press, New York, 2009.
793. Russell Jacoby, **Social Amnesia**: **A Critique of Contemporary Psychology**, Beacon Press, Boston, 1975.
794. Russell Jacoby, **The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the Freudians,** University of Chicago Press, Chicago, 1986.
795. Roy Moodley, **Race, Culture and Psychotherapy: Critical Perspectives in Multicultural Practice**, Routledge, London, 2006.
796. Ruben Gallo, **Freud's Mexico: Into the Wilds of Psychoanalysis**, MIT Press, Boston, 2010.
797. Russell Jacoby, **The Repression of Psychoanalysis: Otto Fenichel and the Freudians**, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
798. Russell Keat, **The Politics of Social Theory: Habermas Freud and the Critique of Positivism**, Basil Blackwell, Oxford, 1984.
799. Ruth E. Groenhout, ed., **Philosophy, Feminism, and Faith**, Indiana University Press, Baltimore, 2003.

800. Ruth Golan, **Loving Psychoanalysis: Looking at Culture with Freud and Lacan**, Karnac Books, New York, 2006.
801. Ruth Parkin-Gounelas, **Literature and Psychoanalysis: Intertextual Readings**, Palgrave, London, 2001.
802. Salman Akhtar, **Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis**: **An International Glossary of Terms and Concepts,** Karnac Books, New York, 2009.
803. Salman Akhtar, ed., **Freud and the Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan, and Korea,** Jason Aronson, Lanham, 2009.
804. Samuel Weber, **The Legend of Freud: Expanded Edition**, Stanford UP, Stanford, 2000.
805. Samuel Weber, **Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis**, Cambridge University Press, Mass., 2008.
806. Sander L. Gilman, **Freud, Race, and Gender**, Princeton University Press, Princeton, 1995.
807. Saonu Shamdasani, ed., **Speculations after Freud**: **Psychoanalysis, Philosophy and Culture, Routledge**, Routledge, London, 1994.
808. Sara Beardsworth, **Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity**, State University of New York Press, New York, 2004.
809. Sarah Winter, **Freud and the Institution of Psychoanalytic Knowledge**, Stanford University Press, Stanford, 1999.
810. Sarah Kofman, **The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings**, Cornel University Press, Ithaca. 1985.
811. Sarah Kofman, **Freud and Fiction,** Polity Press, Cambridge, 1991.
812. Sarah Kofman, **The Childhood of Art: An Interpretation of Freud's Aesthetics***,* Columbia University Press, New York, 1988.
813. Sarah Kofman, **Pourquoi rit-on?: Freud et le mot d'esprit**, Galilee, Paris, 1986.
814. Sarah Kofman, **Quatre romans analytiques**, Editions Galilee, Paris, 1974.
815. Sarah Winter, **Freud and the Institution of Psychoanalytic Knowledge**, Stanford University Press, Stanford, 1999.
816. Sebastiano Timpanaro, **The Freudian Slip: Psycho-Analysis and Textual Criticism,** N.L.B London, 1976.
817. Scott Wilson, **The Order of Joy: Beyond the Cultural Politics of Enjoyment**, State University of New York Press, New York, 2009.
818. Sebastian Gardner, **Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis**, Cambridge University Press, Mass., 2007.
819. Serge Cottet**, Freud: le disire du psychanalyse,** Navarin editor, Paris, 1982.
820. Serge Leclaire, **Psychoanalyzing: On the order of the Unconscious and the Practice of the Letter**, Stanford University Press, Stanford, 1998
821. Sergio Benvenuto, ed**., In Freud's Tracks: Conversations from the Journal of European Psychoanalysis**, Jason Aronson, Lanham, 2008.
822. Sharon Todd, **Learning from the Other: Levinas, Psychoanalysis, and Ethical Possibilities in Education**, State University of New York Press, New York, 2003.

823. Sherry Turkle, **Psychoanalytic Politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution,** Guilford Press, New York, 1992.
824. Shelley Saguaro, **Psychoanalysis and Woman**, McMillan Press, London, 2000. (
825. Shoshana Felman, **The Claims of Literature: A Shoshana Felman Reader**, Fordham University Press, 2007.
826. Shoshana Felman, **Writing and Madness: Literature-Philosophy-Psychoanalysis**, Stanford University Press, Stanford, 2003.
827. Shoshana Felman, **The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century**, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
828. Shoshana Felman, Dori Laub, **Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History,** Routledge, London, 1991.
829. Shoshana Felman, **Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture**, Harvard University Press, Mass., 1989.
830. Shoshana Felman, ed., **Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1982.
831. Shoshana Felman, **What Does a Woman Want? Reading and Sexual Difference**, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
832. Sidney Lipshire, **Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond**, Schenkman Books, Rochester, 1994.
833. Sigmund Feud, Gesammelte Schriften, Bd.6, IPV, Wiena, 1924.
834. Sigmund Freud, **The Standar Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud**, Volume 22, The Hogarth Press, London, 1962.
835. Sigmund Freud, **Reflections on War and Death**, Kindle edition, London, 2011.
836. Sigmund Freud, **Writings on Art and Literature**, Stanford University Press, Stanford, 1997.
837. Sigmund Freud, **Sexuality and the Psychology of Love**, A Touchstone Book, New York, 1997.
838. Sigmund Frojd, **Psihoanaliza i telepatija i drugi ogledi**, Grafos, Beograd, 1987.
839. Sigmund Frojd, **Filogenetska fantazija: pregled neuroza prenosa**, Svetovi, Novi Sad, 1996.
840. Sigmund Frojd, **Spisi o psihoanalitičkoj tehnici**, Vol.II, Futura publikacija, Novi Sad, 1991.
841. Sigmund Frojd**, Sabrana dela,** Vol. VIII, Matica Srpska, Novi Sad, 1981.
842. Sigmund Freud, **Uvod u Psihoanalizu**, Stari Grad, Zagreb, 2000.
843. Simon Clarke, **Race, Colour and the Processes of Racialization: New Perspectives from Group Analysis, Psychoanalysis and Sociology,** Palgrave Macmillan, London, 2003.
844. Simon Clarke, **Social Theory, Psychoanalysis and Racism,** Palgrave Macmillan, London, 2003.
845. Slavoj Žižek, **Tihi sagovornici Lakana,** Zeničke sveske, Zenica, 2011.
846. Slavoj Žižek, **Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan trough Popular Culture**, MIT Press, Cambridge, 1991.

847. S lavoj Žižek, **Enjoy your Symptom**, Routledge, London, 1993.
848. Slavoj Zizek, ed., **Cogito and the Unconscious**, Duke University Press, Durham, 1998.
849. Slavoj Žižek, **Kako čitati Lakana**, Karpos, Loznica, 2012.
850. Smiley Blanton, **Diary of my Analysis with Sigmund Freud**, Hawthorn Book, New York, 1971.
851. Smith, J. H.–Kerrigan, W. eds., **Images in our Souls: Cavell, Psychoanalysis and Cinema**, John Hopkins University Press, Baltimore, 1987.
852. Spence P. Donald, **Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis,** W. W. Norton and Company, Inc., New York, 2004.
853. Stanley Racham, ed., **Critical Essays on Psychoanalysis**, A Pergamon Press Book, New York, 1963.
854. Stathis Gourgouris, **Freud and Fundamentalism: The Psychical Politics of Knowledge**, Fordham University Press, New York, 2010.
855. Stephen Frosh, **Hate and the "Jewish Science": Anti-Semitism, Nazism and Psychoanalysis**, Palgrave Macmillan, London, 2009.
856. Stephen Frosh, **For and Against Psychoanalysis,** Routledge, London, 1997.
857. Stephen Frosh, **Haunting: Psychoanalysis and Ghostly Transmissions**, Palgrave, London, 2013.
858. Stephen A. Mitchell, **Freud and Beyond: A History of Modern Psychoanalytic Thought,** Basic Books, New York and London, 1996.
859. Stephen A. Mittchell, **Relational Concepts in Psychoanalysis**, Harvard, Cambridge, 1988.
861. Stephen J. Newton, **Painting, Psychoanalysis, and Spirituality**, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
862. Stern Alfred, **Sartre: His Philosophy and Psychoanalysis**, The Liberal Arts Press, New York, 1953.
863. Steve Pile, **The Body and the City: Psychoanalysis, Space and Subjectivity,** Routledge, London, 1996.
864. Steven Marcus, **Freud and the Culture of Psychoanalysis**, Norton, New York, 1984.
865. Steven Jay Schneider, **Horror Film and Psychoanalysis: Freud's Worst Nightmare**, Cambridge University Press, Mass., 2009.
866. Steve Pile, **The Body and the City: Psychoanalysis, Space and Subjectivity**, Routledge, London, 2006.
867. Steve P. Fillinwider, **Towards a Rogue Reality: Kant to Freud, and Beyond**, Peter Lang Publishing, Bern, 1998.
868. Steven Jay Schneider, **Horror Film and Psychoanalysis: Freud's Worst Nightmare**, Cambridge University Press, Mass., 2009.
869. Steven Jay Schneider, ed., **Horror Film and Psychoanalysis: Freud's Worst Nightmare,** Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
870. Stolorow, R. D. and Brandchaft, B., **Psychoanalytic Treatment: An Intersubjective Approach,** Analytic Press, New .Jersey, 1987.
871. Stuarta Schneiderman, **Returning to Freud: Clinical Psychoanalyisis in the School of Lacan**, Yale University Press, New Haven, 1980.

872. Sudhir Kakar, **The Analyst and the Mystic: Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism**, University Of Chicago Press, Chicago, 1992.
873. Sunders S. Prawer, **A Cultural Citizen of the World: Sigmund Freud's Knowledge and Use of British and American Writings**, Legenda, Mantin, 2009.
874. Susan Fairfield, ed., **Bringing the Plague: Toward a Postmodern Psychoanalysis,** Other Press, New York, 2002.
875. Susan S. Levine, **Loving Psychoanalysis: Technique and Theory in the Therapeutic Relationship**, Jason Aronson, Inc., Lanham, 2008.
876. Suzette Heald and Ariane Deluz, eds., **Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter through Culture**, Routledge, London, 1994.
877. Sydney Hook, ed, **Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy**, Transaction Publishers, New York, 1990.
878. Sylvie Gambaudo, **Kristeva, Psychoanalysis and Culture,** Ashgate, Farhnam, 2007.
879. Sylvia Zwettler-Otte, **Freud and the Media: The Reception of Psychoanalysis in Viennese Medical Journals 1895-1938**, Peter Lang Publishing, Berlin, 2006.
880. Sylvia Grosmsman, **The Wild Analyst**, George Braziller, New York, 1985.
881. Sylvia Lavin, **Form Follows Libido: Architecture in a Psychoanalytic Culture**, MIT Press, Cambridge, 2007.
882. Symour Fischer, Roger Greenberg, **The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy***,* Colubia Univerity Press, New York, 1985.
883. Tamara Šnajder-Popović i drugi, eds., **Seks, Seksualnost i Psihoanaliza**, Žarko Albulj, Beograd, 2004.
884. Tebout Harry, **Philosophy and Psychoanalysis***,* University of Michigan, Ann Arbour, 1952.
885. Teresa Brennan, ed. **Between Feminism and Psychoanalysis**, Routledge, London, 1989.
886. Teresa Brennan, **The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity**, Routledge, London, 1992.
887. Teresa De Lauretis, **Freud's Drive: Psychoanalysis, Literature and Film**, Palgrave Macmillan, London, 2010.
888. Thomas Mann, **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**, Alianza, Madrid, 2006.
889. Thomas H. Ogden, **Creative Readings: Essays on Seminal Analytic**, Routledge, London, 2012.
890. Thomas H. Ogden, **Projective Identification and Psychotherapeutic Technique**, Jason Aronson, London, 1977.
891. Thomas H. Ogden, **The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue**, Jason Aronson, London, 1993.
892. Thomas H. Ogden, **Rediscovering Psychoanalysis: Thinking and Dreaming, Learning and Forgetting**, Routledge, London, 2008.
893. Thomass Domenice and Ronnie C. Lesser, eds**., Disorienting Sexuality: Psychoanalytic Reappraisals of Sexual Identities**, Routledge, London, 2005.
894. Thomas Szasz, **Anti-Freud: Karl Kraus's Criticism of Psychoanalysis and Psychiatry,** Syracuse University Press, New York, 1990.

895. Thomas Szasz, **Karl Kraus and the Soul Doctors: A Pioneer Critic and his Criticism of Psychiatry and Psychoanalysis**, Louisiana State UP, Baton Rouge, 1976.
896. Thomas Velilanthan, **Tomorow's Society: Marcuse and Freud on Civilization**, Oriental Institut of Religious, Studies, Kottyan, Kerla, 1978.
897. Tim Dean, Christopher Lane, eds., **Homosexuality and Psychoanalysis**, University of Chicago Press, Chicago, 2001
898. Thoronton Ema, **Freudian Fallacy: An Alternative View of Freudian Theory**, Doubleday, London, 1986.
899. Todd Dufresne, **Killing Freud: Twentieth Century Culture and the Death of Psychoanalysis,** Continuum, New York, 2005.
900. Todd Dufresne**, Against Freud: Critics Talk Back**, Stanford UP, Stanford, 2007.
901. Todd Dufresne**, Returns of the 'French Freud': Freud, Lacan, and Beyond**, Routledge, London, 2007.
902. Todd Dufresne**, Tales from the Freudian Crypt: The Death Drive in Text and Context,** Stanford University Press, Stanford, 2000.
903. Tod Sloan, **Damaged Life: The Crisis of the Modern Psyche**, Routledge, London, 1995.
904. Tom Eyers, **Post-Rationalism: Psychoanalysis, Epistemology and Marxism in Post-War France**, Continuum, New York, 2013.
905. Tony Thwaites, **Reading Freud: Psychoanalysis as Cultural Theory**, Sage Publications Ltd, London, 2007.
906. Toril Moi, **Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory**, Routledge, London, 2002.
907. Toril Moi**, Sex, Gender, and the Body: The Student Edition of What Is a Woman?,** Oxford University Press, Oxford, 2005.
908. Turkley Cherry, **Psiychoanalytic Politics: Lacan and Freuds French Revolution**, Burnett Books, London, 1979.
909. Uffe Hansen, **Hypnotisoren Carl Hansen og Sigmund Freud**, Akademisk Forlag, Copenhagen, 1991.
910. Valerie Rohy, **Anachronism and Its Others: Sexuality, Race, Temporality**, State University of New York Press, New York, 2009.
911. Van de Vijer, ed., **The Pre-psychoanalytic writings of Sigmund Freud**, Karnac Books, London, 2002.
912. Ventura Pierfranco, **Freud e la filosofia,** Fuiffre, Milano, 1979.
913. Verdiglione Armando, **Psychoanalyise et semiotique**, UGE, Paris, 1975.
914. Veronika Fuechtner, **Berlin Psychoanalytic: Psychoanalysis and Culture in Weimar Republic Germany and Beyond**, University of California Press, Berkeley, 2011.
915. Vesa Talvite, **The Freudian Unconscious and Cognitive Neuroscience: From Unconscious Fantasies to Neural Algorithms**, Karnac Books, New York, 2009.
916. Vicky Lebeau, **Lost Angels. Psychoanalysis and Cinema**, Routledge, London, 1995.

917. Vicky Lebeau, **Psychoanalysis and Cinema: The Play of Shadow,** Wallflower Press, London, 2001.
918. Vincent Brome, **Freud's Alter Ego**, Norton, New York, 1983.
919. V.N. Voloshinov (M. Bakhtin), **Freidizm**, Labirint, Moscow, 1993.
920. V Voloshinov-Mihail Bahtin, **Frojdizam**, Logos, Beograd, 2009.
921. Walter Davis, **Inwardness and Existence: Subjectivity in-and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud**, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
922. Walter A. Davis, **Art and Politics: Psychoanalysis, Ideology, Theatre,** Pluto Press, London, 2006.
923. Walter Neumann, **Negative Totalitat: Erfahrungen an Hegel, Marx und Freud**, Materialis Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
924. Warner William, **Chance and the Text of Expirience: Freud, Nietzsche and Shakepear's Hamlet**, Cornell UP., Ithaca , 1986.
925. Warwick Anderson and others, ed., **Unconscious Dominions: Psychoanalysis, Colonial Trauma, and Global Sovereignties,** Duke University Press, Durham, 2011.
926. Werner Bohleber, **Destructiveness, Intersubjectivity and Trauma: The Identity Crisis of Modern Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 2010.
927. Wiener Association, **Philosophie und Psychoanalyse: Symposium der Wiener Festwochen**, Wiener Festwochen, Wienna, 1990.
928. Wilfried R. Bion, **Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 1984.
929. Wilfried R. Bion, **Elements of Psychoanalysis**, Karnac Books, New York, 1984.
930. Wilfred Ver Eecke, **Denial, Negation And the Forces of the Negative: Freud, Hegel, Lacan, Spitz, And Sophocles,** State University of New York, New York, 2006.
931. Wilhel Wilhelm Reich, **Analiza karaktera**, Naprijed, Zagreb 1987.
932. Wilhelm Reich, **Masovna psihologija fašizma,** Ideje, Beograd, 1998.
933. Wilhelm Reich, **Reich Speaks of Freud**, Farrar, New York, 1987.
934. William M. Bernstein**, A Basic Theory of Neuropsychoanalysis,** Karnac Books, New York, 2011.
935. William Egginton, **The Philosopher's Desire: Psychoanalysis, Interpretation, and Truth**, Stanford University Press, Stanford, 2007.
936. William Fairbairm, **Psihoanalitičke studije ličnosti,** Naprijed, Zagreb 1982.
937. William McGrath, **Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria**, Cornell University Press, Ithaca, 1996.
938. William J. Robinson, **Psychoanalysis or the Freudian Philosophy:** A Popular Exposition of its Truths and Errors, Kessinger Publishing, LLC, 2010.
939. Wolf Lepenies & Helmut Nolte, **Kritik der Anthropologie; Marx und Freud, Gehlen und Habermas: über Aggression**, Carl Hanser, München , 1971.
940. Wossner Meissner, **Psychoanalysis and Religious Experience**, Yale University Press, New Haven, 1984.
941. Wulf Kansteiner, **In pursuit of German memory: history, television, and politics after Auschwitz,** Ohio University Press, Athens, 2006.

942. W. W. Meissner, **The Ethical Dimension of Psychoanalysis: A Dialogue**, State University of New York Press, New York, 2003.
943. Yannis Gabriel, **Organizations in Depth: The Psychoanalysis of Organizations**, Sage Publications Ltd, London, 1999.
944. Zack Eleftheriadou, **Psychotherapy and Culture: Weaving Inner and Outer Worlds**, Karnac Books, New York, 2010.
945. Žak Lakan, **Izazov psihoanalize**, QT, Beograd, 2011.
946. Žak Lakan, **Spisi**, Prosveta, Beograd, 1983.
947. Žak Lakan**, Četiri temeljna pojma psihoanalize**, Naprijed, Zagreb. 1986.
948. Žarko i Milica Martinović, ur., **Sigmund Frojd: Mi i smrt,** Narodna knjiga, Beograd, 2001.
949. Žarko i Milica Martinović, ur., **Frojd: Psihoanaliza i rat,** Čigoja štampa, Beograd, 2001.
950. Žarko Trebješanion, **Psihoanaliza - mali leksikon**, Plato, Beograd, 2000.
951. Žarko Trebješanion, **Šta Frojd zaista nije rekao**, Vreme knjige, Beograd 2005.
952. Žarko Trebješanion, **Leksikon psihoanalize**, Nova knjiga, Podgorica, 2005.
953. Željka Matijašević, **Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan**, AGM, Zagreb 2006.

*Napomena

Bibliografija ***Aktualnost Frojdovog Diskursa*** je nastala tokom dugogodišnjeg rada na drugom izdanju knjige: *Filozofsko čitanje Frojda*. Bibliografija je organizovana u formi vodiča za nova, *decentrirana istraživanja* Frojdovog rascepljenog teorijskog polja**.** Dislocirano psihoanalitičko polje moglo je da nastane samo u trenutku kada je došlo do unutrašnjeg razmeštanja Frojdovog pojmovnog aparata. Tek kada je bila proterana sa svog središnjeg, samoreferencijalnog mesta, Frojdova naučna konstrukcija je mogla da oslobodi one teorijske slojeve koji su u psihoanalzi bili trajno potisnuti i zapostavljeni.

U bibliografiji sam nastojao da sledim upravo one puteve recepcije Frojdovog psihoanalitičkog nasleđa koji su doprineli njenoj vlastitoj de-konstrukciji. Ovom prilikom se zahvaljujem prijateljima (Samuel Weber, Todd Dufresne, Stathis Gourgouris, Paul-Laurent Assoun, Marcia Cavell, i Joel Whitebrook) koji su mi dragocenim savetima pomogli da zbornik i bibliografiju uobličim u formi trans-disciplinarnog vodiča, za najavljen iskorak iz filozofski inficirane psihoanalize.

Obrad Savić

BEOGRAD, 01 Januar, 2013.

Vulin Danijel

Jovo Radoš, *Filozofija sporta,* Kairos, Sremski Karlovci 2010.

SPORT KAO DEO PRAKTIČNE FILOZOFIJE

Jovo Radoš u svojoj *Filozofiji sporta* posmatra sport kao integralni fenomen, kome pristupa u kontekstu filozofije. Sam fenomen sporta autor tematizuje u okvirima praktične filozofije, odnosno tumači ga pre svega kao vid čovekovog usavršavanja i samousavršavanja.

Autor veruje da postoji jedan broj naučnih disciplina koje se svaka u svom području bave istraživanjima vazanim za sport i njegovu oblast, kao što su sociologija sporta, psihologija sporta i pedagogija sporta. Međutim, nijedna od tih disciplina nije u mogućnosti da obuhvati sve dimenzije sporta i izrazi njegovu suštinu, jer svaku od njih nadilaze fundamentalna pitanja i problemi koji su van njihovog užeg, specijalističkog angažovanja. Pošto samo filozofija može dati odgovor na ta pitanja, nastala je filozofija sporta.

Najveću pažnju autora pobuđuju pitanja etičke teorije i filozofije morala u sportu. Ona obuhvataju veoma širok raspon opšteetičkih i sportsko-etičkih problema. Na primer: fer igru i sportsko nadmetanje, moralno obrazovanje, pojam pravednosti, problem korupcije i nasilja, dehumanizaciju sporta, moralnost i sigurnost takmičara, dopingovanje u sportu, diskriminaciju u sportu itd. Filozofsku tematiku je moguće preneti i na teren lingvističkih istraživanja, to jest problematizovati jezičku dimenziju sporta; zatim, baviti se estetikom u sportu i traganjima za onim što je lepo u sportu; moguće je sačiniti i klasifikaciju sportova na osnovu njihove intelektualne složenosti. Filozofija sporta svojom tematikom obuhvata i odnos sporta i politike. Ona ulazi i u područje filozofije vaspitanja i ispituje da li sport sledi i ispunjava zahteve vaspitnog puta koji je očekivan od njega.

Ontologija nadmetanja čini unutrašnju suštinu sporta**.** Misao o borbi i nadmetanju se javlja još kod starih Grka. Heraklit, „najagonističniji“ helenski mislilac, tvrdi da su nadmetanje i borba suprotnosti razlog razvitka, kao i da iz borbe suprotnosti nastaje najlepša harmonija, a da je „rat otac svemu i car svemu“. Jedan agon izaziva drugi i tako u beskraj. Ali cilj borbe, nije sama borba, nego borba ima cilj van sebe, a to je jačanja duha.

U filozofiji sporta važan je problem odnosa duha i tela. Još su stari Grci verovali da je potrebno uspostaviti harmoniju između telesne i duhovne snage (kalokagatija). To znači da pored toga što bi trebalo da poseduje telesnu snagu i izgled, čovek mora biti duhovno obrazovan. Takav savršen i totalan čovek za Platona jeste onaj čovek koji je uspeo da sjedini tri oblika ljudskog mogućeg savršenstva: fizičko, intelektualno i moralno, piše Radoš. Slične stavove su imali i mnogi drugu veliki filozofi, dok Aristotel, iako se slaže da treba trenirati i telesnu i duhovnu snagu, tvrdi da je veoma teško uspostaviti ravnotežu tela i uma, jer telesni napor sputava um, a umni napor telo.

Duhovnu suštinu sporta Jovo Radoš vidi u borbi sa samim sobom kao praktikovanju svojevrsne askeze. Ta ideja se vrlo rano javila kao misao o pokretačkoj borbi protiv zla i iskušenja u svim oblicima. Ona je sastavni deo mnogih filozofskih i religijskih učenja. Ipak, najvrednija je borba koji vodi pobedi nad samim sobom. Bez etičkih i duhovnih kategorija kao što su volja, disciplina, istrajnosta, ne može se postići pobeda. Pobeda i trijumf nad samim sobom, a i nad drugima se mogu postići samo uz napor, upornost, samoodricanje bez posustajanja i oklevanja.

Autor je zainteresovan i za aksiološku dimenziju sporta. U današnjem vremenu sport prednjači u stvaranju raznih vrednosnih obrazaca i rang-listi. Iz njih se vidi koliko se drži do autentičnih vrednosti sporta, a u kojoj meri se vrši njegova destrukcija. Vrednosni aspekti sporta obuhvataju mnoge sfere kao što su: biološko-zdravstvena (ljudska potreba za jurnjavom i larmom, za slobodom, pozitivnim trošenjem energije, izoštravanjem čula, potreba odmora živaca i unapređenja kvaliteta života); socio-kulturološku (mogućnosti interpersonalne relacije, komunikacije, socijalizacije i društvene integracije, ispunjenje slobodnog vremena i usmeravanje masovne društvene energije, ulepšavanje okoline, građenje estetskog stava, oplemenjivanje duha); etičko-vaspitna (učenje disciplini, zdravoj konkurenciji i prestižu, poštovanju normi i pravila, pravičnosti i solidarnosti).

Moralne i etičke vrednosti imaju veoma veliki udeo u celokupnom životu pa i u sportu. Kao i u svim oblastima društvenog života, tako i u sportu postoje posebne norme ponašanja – moralne norme. Pomoću njih se među sportistima razvija dostojanstvo, poštovanje ličnosti, jednakost i pravda. Povodom toga su čak propisana i dva zvanična oblika moralnih pravila kojima se utvrđuju okosnice sportske etike (*Fair play* kodeks i Sportski manifest) u kojima se pre svega poziva na razvijanje korektnih i drugarskih odnosa imeđu sportskih suparnika, na poštovanje formalnih pravila takmičenja i sudijskih odluka. Preporučuju se aktivnosti na oplemenjivanju sportske borbe, a zatim se sugeriše rad na negovanju viših etičkih ciljeva. Od sportista se traži odsustvo kolonijalističkih, rasističkih i nacionalističkih stavova u širem sportskom kontestu. Sportski ideali su poštenje i istina. Iako Međunarodni sport teži da ispoštuje sve propisane moralne principe, savremene razvojne tendencije sporta

umnogome već pokazuju odstupanja od izvornih moralnih načela, pa se moral u sportskoj praksi često zanemaruje i gura u drugi plan. Dužnu pažnju autor posvećuje i problemu dehumanizacije sporta, a zatim i problemu egoizma koji aktivnost sporta svodi na gladijatosku delatnost. Zaboravlja se da je pravi sportista onaj koji igra zbog same igre, veruje Jovo Radoš.

Knjiga *Filozofija sporta* navešće obrazovanog sportistu da na jedan drugačiji način posmatra sport, da proširi svoja znanja o sportu i da se kroz sportsku aktivnost približi i jednoj posebnoj aktivnosti duha – filozofiji. Izgleda da filozofija i sport nisu tako udaljene kategorije. Naprotiv, Jovo Radoš insistira na produhovljenom i filozofičnom viđenju i praktikovanju sporta.

Kristina Fruža

Frojdov muzej – povodom Olimpijade

Povodom Olimpijade u Londonu 2012, Frojdov muzej organizovao je simpozijum posvećen psihoanalizi sporta. Od kada je Frojd sa porodicom napustio Austriju 1938. kuća u ulici Maredfild Garden br. 20, gde je danas Frojdov muzej, bila je dom Sigmunda Frojda i njegove porodice. Kuća je ostala u vlasništvu porodice sve dok Ana Frojd, najmlađa ćerka Sigmunda Frojda, nije umrla 1982. godine. Centralni deo muzeja je Frojdova radna soba, očuvana baš onako kakva je bila tokom njegovog života. Muzej sadrži Frojdovu kolekciju egipatskih, rimskih, grčkih i orijentalnih antikviteta. Zidovi su obloženi policama koje sadrže Frojdovu ogromnu biblioteku. Kuća je takođe ispunjena uspomenama na njegovu ćerku Anu, koja je tamo živela 44 godine i nastavila da razvija svoj pionirski pravac, psihoanalitički rad sa decom. Želja Ane Frojd bila je da kuća postane muzej u čast njenog oca.

U prvoj nedelji Vimbldona a mesec dana pre Olimpijade 2012, u Frojdovom muzeju održan je skup posvećen sportu. Pitanja vezana za performanse, telo, igru, agresiju, sublimaciju, grupne procese, izdržljivost i motivaciju osvetlila su kompleks problema koji se tiču nesvesne dimanike sporta i njegovog uticaja na emocije.

Majkl Brili i Alister Kambel proučili su pitanja koja se tiču vođstva i timskog rada. Šta pokreće tim, a šta ga potcenjuje? Kako pojedinci sarađuju u takmičarskoj atmosferi? Kako dobiti najbolje rezultate od najboljih igrača? Koja je uloga vođe u sportu i politici? Kler Kolbruk bavila se pitanjem sporta, sreće i vrednosti. Sportovi svih oblika, rangirani od maratonskog trčanja do grupnih vežbi, razvijaju individualne potencijale. Iako neke aktivnosti mogu,

na kratko, delovati kao da ne doprinose zadovoljstvu, one će ipak doprineti sreći života podređujući ih smislenim celinama. Linda Nid bavila se odnosom dva sveta. Svet akademaca je povezan sa intelektom i teorijom, a drugi sa telom, fizičkom agresijom i odbranom. Sociološki i kulturološki oni takođe deluju kao da zauzimaju u potpunosti drugačije sfere. Ipak, postoje intrigantne oblasti poklapanja u vezi sa tim kako telo zauzima i kontroliše prostor; kako se dva tela u zatvorenom prostoru odnose jedno prema drugom, kako je nasilje regulisano ili prevazilazi regulaciju. Atlete i sportisti žive sa pretnjom zadobijanja povreda. Endru Samuel analizira u kojoj meri uspeh zavisi od izbegavanja i prevazilaženja povreda. Sport je fizički stresan, ali u jednoj meri publika doprinosi ozdravljenju sportiste, premda je često doživljavamo kao nepromišljenu i okrutnu. Ali, ima i suprotnih primera. Leon Klajberg u saopštenju pod nazivom *Fudbalske strasti: Od slave do očaja* nalazi da su mnogi momenti u životu uzvišeni i očajni, a autor pokušava da psihoanalitičkim sredstima osvetli taj paradoks.

Završni deo skupa posvećen je diskusiji između Arturo Verkera i Mihira Bosia. Pokrenuta su sledeća pitanja: Kako razumemo sport sa psihoanalitičkog i socio-kulturološkog stanovišta? Šta podrazumevamo pod "duhom igre"? Može li psihoanaliza pomoći u proučavanju sportskih performansi? Šta sport znači nama kao individuama?

Zajednička tačka svih saopštenja bila je u tome da psihoanaliza može stabilizovati sportistu suočenog sa ličnim i profesionalnim konfliktima. Moje iskustvo rada u grupnom sportu pokazuje da bi individualistički pristup igračima postavio odličan temelj za dalji rad i napredak tima. Istakla bih pozitivan empatijski uticaj publike, koji sam i sama imala priliku da osetim na utakmicama kao igrač. Čak i negativan stav publike može stimulativno uticati na narcizam individue, kao i na veću kohezivnost tima. Ipak, važno je sačuvati se od jednostranog pristupa. Može li se na sport gledati samo kao na potrebu za igrom? Ili je sport oblik kulture u kome se takmičimo da dostignemo bolji status? Psihoanaliza u sportu može da unapredi unutrašnjost sportiste, baš kao što trener radi na fizičkom unapređenju pojedinca.

Tema sledećeg broja Agrafe je
PSIHOANALIZA FILOZOFIJE.
Radovi slati na elektronsku adresu
agrafa3@gmail.com.
Rok za slanje radova je 1. decembar 2013.

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
159 . 964
AGRAFA : časopis za filozofiju psihoanalize / glavni i odgovorni urednik Srđan Damnjanović. - 2013, 1 - . – Novi Sad : Filozofski centar za psihoanalizu, 2013-. – 23 cm
Dva puta godišnje . – Sažeci na srp. i engl. jeziku.
ISSN 2334 – 7805
COBISS.SR – ID 278655239