Agrafa
Časopis za filozofiju psihoanalize

FILOZOFSKI CENTAR ZA PSIHOANALIZU
Novi Sad
Godina I* 2/2013



Agrafa
Journal of philosophy of psychoanalysis

PHILOSOPHICAL CENTRE FOR PSYCHOANALYSIS
Novi Sad
Year I 2/2013

www.cerip.edu.rs
www.facebook.com/psihoanaliza.cerip

ISSN 2334 - 7805
UDC 159.964

AGRAFA
Časopis za filozofiju psihoanalize
Journal of philosophy of psychoanalysis
ISSN 2334 – 7805
UDC 159.964

IZDAVAČ/PUBLISHER
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/EDITOR IN CHIEF
Srđan Damnjanović

ZAMENIK GLAVNOG I ODGOVORNOG UREDNIKA/ASSISTANT TO EDITOR IN CHIEF
Milan Popov

UREĐIVAČKI ODBOR/EDITORIAL BOARD
Damir Smiljanić (Novi Sad), Obrad Savić (Beograd), Aneta Sandić (Sarajevo), Evangelos D. Protopapadakis (Atina), Ana Vaderna (Novi Sad)

SEKRETAR/SECRETARY
Jelena Mitrović

KORICE/COVERS
Stojan Dimovski
Stubovi svetlosti na antičkom polju

ŠTAMPA/ PRINT BY
AMB Grafika
Novi Sad

TIRAŽ/NUMBER OF COPIES PRINTED
500

PISMO
Latinično

FORMAT
16x23

Agrafa

Časopis za filozofiju psihoanalize

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.

SADRŽAJ

OGLEDI

Vladeta Jerotić, *Strah čoveka od ništavila* … 6

Tema broja

FILOZOFIJA, PSIHOANALIZA, ESTETIKA

Žana Damnjanović, *Psihoanaliza i postkolonijalizam* … 9

Ksenija Maricki Gadjanski, Μνήμη *and* ἀνάμνησις *in Plato* … 21

Sreten Petrović, *Estetika, psihologija i psihoanaliza* … 26

Evangelos D. Protopapadakis, *Clones, Prototypes and the Right to Uniqueness* … 41

Aneta Sandić, *Psihoanalitička teorija anksioznosti* ... 49

Georgios Steiris, *The Study of the Soul in Renaissance Utopian Literature* … 58

Ana Vaderna, *Kritika psihoanalize u senci neprevladane Elektre?*... 69

Srđan Damnjanović i Stefan Erdoglija, *Žak Lakan u kući Velikog brata* ... 78

IZ REGIONA

Željka Matijašević, *Psihoanaliza i new age* ... 95

Aneta Sandić, *Estetski doživljaj pod lupom psihoanalize* ... 105

KRITIKE, OSVRTI, PRIKAZI

Danko Stojić, *Boje: bela* ... 111

Aleksandar Krstić, *Frojd između hermeneutike i scijentizma* (Milanko Govedarica, *Filozofija psihoanalize*) ... 114

Autori ... 117

CONTENTS

ESSAYS
Vladeta Jerotić, *Fear of Nothingness* … 6

TOPIC OF THE ISSUE
PHILOSOPHY, PSYCHOANALYSIS, AESTHETICS
Žana Damnjanović, *Postcolonialism and Psychoanalysis* ... 9
Ksenija Maricki Gadjanski, Μνήμη *and* ἀνάμνησις *in Plato* ... 21
Sreten Petrović, *Aesthetics, Psychology and Psychoanalysis* ... 26
Evangelos D. Protopapadakis, *Clones, Prototypes and the Right to Uniqueness* ... 41
Aneta Sandić, *Psychoanalytic Theory of Anxiety*... 49
Georgios Steiris, *The Study of the Soul in Renaissance Utopian Literature* ... 58
Ana Vaderna, *Criticism of psychoanalysis in the shadow of unresolved Electra?* ... 69
Srđan Damnjanović and Stefan Erdoglija, *Jacques Lacan in the Big Brother House* ... 78

FROM THE REGION
Željka Matijašević, *Psychoanalysis and New Age*... 95
Aneta Sandić, *Aesthetic experience under the magnifying glass of psychoanalysis* ... 105

CRITIQUE
Danko Stojić, *Colors: White* ... 111
Aleksandar Krstić, *Freud Between Hermeneutics and Scientism* (Milanko Govedarica, *Philosophy of Psychoanalysis*) ... 114

Authors ... 119

OGLEDI

Agrafa I, 2/2013
UDC 821.163.41-4

Dr Vladeta Jerotić
Akademik
Beograd

Strah čoveka od ništavila

„Sami u svemiru, sami u vremenu, bez ičega
iza sebe, bez ičega pred sobom. Samo
prolazimo iz jedne praznine u drugu“
Žan-Klod Karijer

Malo nam je poznato o psihičkom ustrojstvu tzv. primitivnog čoveka preistorije. Naučnici koji su se bavili ovim drugim periodom života „pračoveka“ (nešto poznatijeg od vremena starijeg paleolita do neolita i posle njega) pretpostavljaju da je ovaj naš daleki predak gajio neodređenu predstavu o Tvorcu vasione, Zemlje i čoveka na njoj, takođe nejasnu predstavu o životu čoveka posle smrti; sve ove predstave bile su prožete prisustvom brojnih natprirodnih bića, duhova, među ovima naročito duhova predaka koji su snažno uticali na čoveka i njegov život na zemlji. Možda bi se moglo reći da je među brojnim predstavama tzv. primitivnih naroda u praistoriji, ali i na početku poznate istorije, pa sve do danas u XXI veku, ideja Smrti ostala u čoveku i čovečanstvu preovlađujuća. Pomisao na smrt gotovo je uvek bila praćena strahom od smrti, samim tim i strahom od ništavila. Jedino je stvarnost smrti svakog živog bića bila izvesna i za čoveka nesumnjiva činjenica. Smrt je dakle bila, i do danas ostala za čoveka *izazov* prvog reda. Trebalo je (i dalje treba) da čovek odgovori na ovaj stravičan izazov (ovde spada i originalna ideja engleskog istoričara Arnolda Tojnbija o „izazovu i odgovoru“ na istorijska zbivanja u narodima različitih civilizacija i kultura). Kakav je bio taj odgovor čoveka i naroda?

Pretpostavlja se da je jedna od prvih reakcija čoveka na pojavu smrti saplemenika bila panično bekstvo sa mesta na kojem je neko umro. Leš umrlog ili je ostavljen gde ga je smrt zadesila, ili je bio pokrivan kamenjem. Dešavalo se (da li vremenski kasnije?) da se neki ljudi iz plemena (posle bekstva) vrate na mesto na kome je njihov saplemenik

umro, verovatno da se uvere u stvarnost smrti. Mnogo kasnije u vremenu preistorije, počelo je sahranjivanje umrlog u zemlju ili njegovo spaljivanje (kod nekih plemena umrli je bio odnošen na vrh bliskog brda i ostavljen da bude raskomadan od ptica – lešinara).

Kao što je već rečeno, predstave tzv. primitivnih ljudi i naroda o verovatnoći (ili neverovatnosti) izlaženja duha (duša) iz tela umirućeg (i umrlog), bile su nejasne i neodređene u njihovoj raznolikosti. Gde odlazi duša umrlog, ako uopšte negde odlazi? U carstvo senki, u boravište duša umrlih predaka iz koga se duša vraća u porodicu umrlog člana plemena? Jedno od najstarijih verovanja ljudi bila je vera u duše predaka; ova vera se u Kini održavala hiljadama godina. Sa daljim razvojem ljudske misli, već na početku istorijskog vremena, predstave o putu duše posle smrti postajale su određenije, mada i dalje različite kod raznih naroda shodno njihovim religijskim predstavama o onostranom (privlačna je predstava o paralelnom razvoju magije i mistike u čoveku preistorije i početka istorije). Uporedo sa predstavama o postmortalnom životu, razvijale su se predstave o moralnom i etičkom životu čoveka na zemlji, a onda i predstave o nagrađivanju i kažnjavanju čoveka posle smrti. Još su kod Platona zabeležene predstave o nagrađivanju pravednih odlaskom posle smrti u Eleusinska polja, o čistilištu čovekove duše posle smrti i o silasku u Had (Had nije isto što i pakao), i to rđavih i grešnih duša ljudi.

Postepeni razvoj nauke, iz vremena života starih grčkih mislilaca, ali i pre njih u Kini i Indiji, dovodio je sve češće ljude u sumnju u postojanje nekog života posle smrti. Moderna nauka (naročito fizika, biologija i astronomija), već od početka novog veka, pa sve do danas, naročito Ajnštajnova teorija relativiteta, potom Hajzenbergova teorija kvantne fizike, značajno je ispravila ili dopunila do tada vladajuće determinističke ideje o ustrojstvu kosmosa i zemlje, i to indeterminističkim idejama. Ateističke filozofske postavke Marksa, Ničea i Frojda dovele su do revolucionarnih promena u ljudskoj svesti koja je jačala u uverenju da je čovekova smrt konačan kraj života, samim tim povratak u Ništa (ništavilo).

Veliki Niče je pisao: „Tamo stoji čamac – a preko je možda put u veliko Ništa. Ali ko bi sumnjao u to Možda?“

Zanimljivo je da kada današnji talentovani ateistički naučnici, filosofi ili umetnici pišu pesimistički o ništavilu života, o besmislenosti istorije i konačne smrti svih živih bića, i čoveka, onda neki od njih pišu to ništavilo velikim slovom, kao Ništa koje tada može biti i Možda (kao kod Ničea). Nije li to Možda ipak neki oblik vere i nade, zar samo kao zaštita i odbrana od konačne smrti, straha od nišavila?!

Ne znam da li je oduvek – od početka poznate istorije civilizacije i kulture kod Sumeraca, Haldejaca i drugih starih naroda, kineskog na primer, koji treba da traju blizu 9000 godina – bilo ljudi koji su mislili teistički, agnostički i ateistički ili se ova diferencijacija mišljenja pojavljivala sve više u toku razvoja misli (najpre religijske i filosofske) u toku hiljada godina sve do danas. Sklon sam da verujem da su u pravu oni značajni mislioci kroz vekove (od Heraklita do njegovih svesnih i nesvesnih nastavljača do danas) koji ukazuju na prirodnu potrebu čoveka da miri suprotnosti, uspostavljajući tako neku vrstu ravnoteže (coincidentio oppositorum) koja onda pruža priliku čoveku da živi smislenije, mirnije, potpunije, čak bez obzira da li se čovek opredeljuje – a kako se čovek opredeljuje „pogledom na svet“? – za ateističko, agnostičko ili teističko opredeljenje.

Nezavisno od pretpostavke (za mene, ne mnogo verovatne) da je i u ranijim istorijskim razdobljima bilo i ateista i agnostika i teista, stičem sve više uverenje da u današnje vreme (na početku XXI veka) preovladava zakon *akcije i reakcije* (koji je, istina, možda oduvek postojao u čoveku, u živom svetu, u istoriji). Jednom rečju, ako je danas u svetu nauke i filosofije (manje u umetnosti) sve više evolucionista (darvinista, tipa Ričarda Dokinsa i njegove izazovne knjige *Zablude o Bogu*) ateista i agnostičara (ovih poslednjih nezavisno od bilo kakvih religioznih predstava o apokalipsi kao kraju sveta i poslednjem Sudu), *neizbežno je* (?) da se istovremeno povećava broj talentovanih kreacionista, spiritualista, realnih optimista, dakle, teista (i u nauci i u filosofiji, ali i u svesti običnih ljudi svuda u svetu) kako bi se ona prvobitna, i prirodna i duhovna ravnoteža ponovo uspostavila. Moja je pretpostavka, dakle, da će već danas, i u budućnosti, *podjednako* da raste broj ubeđenih (?) ateista i teista.

A šta misliti o agnosticima koje sam već odavno počeo da visoko uvažavam, zapravo od vremena moga davnašnjeg boravka u Evropi, kao psihijatra, kada su moji cenjeni profesori psihijatrije, ali i neki cenjeni filosofi i naučnici koje sam lično upoznao, na moje, pomalo naivno nametljivo pitanje da li veruju u Boga, gotovo svi, jednoglasno odgovorili: Ne znam.

Čovekov put ka Bogu – individuacija i/ili oboženje – složen je, mučan i dug. Da li je tako kod većine ljudi? Ne mora tako da bude. Uvek je bilo, i danas je tako (ostanimo u hrišćanskim vodama) da su neki ljudi od „čista srca“, bezazleni ili jurodivi, već u mladosti otkrili (ili im je bilo otkriveno!) jedini i pravi put do Boga. Takvih je božijih ugodnika bilo kako među nekim hrišćanskim svetiteljima, tako i među običnim, neprepoznatljivim i neznanim pravednicima među ljudima, u svim epohama hrišćanstva (trideset šest pravednika drži svet, ne znajući da su pravednici, veli jedna hasidska legenda).

A šta je sa drugima, ljudima od misli i akcije, filosofima, naučnicima, umetnicima, i u ranijim decenijama i danas? Veliki evropski filosofi su pisali o tri stadijuma razvoja mišljenja kroz koje prolazi (i treba da prolazi) čovek koji se usavršava: dogmatski, skeptički i kritički stupanj razvoja misli (a i osećanja!).

Veliki ruski filosof Lav Šestov[1] pisao je: „Sve što su mudraci do sada uspeli jeste da zemaljske užase pretvore u *probleme*: „Može biti, kažu, da sve strašno jeste strašno samo naizgled, te da nas na kraju zahtevnog puta čeka nešto novo. Može biti.“

Da bi čovek koji *mora* da misli, a onda neizbežno i da sumnja (nekad do kraja života) stigao napokon do jednostavnog, jasnog i zadovoljavajućeg odgovora na putu ka Bogu (zadovoljavajućeg i za njegovu misao i za njegova osećanja!) – a taj odgovor je najtačnije iskazao Karl Jaspers rečima: Bog postoji i to je dovoljno (Gott ist und das genügt) – on mora izgleda da prođe kroz strašan Tezejev lavirint; da kao Orfej, silazeći u pakao dozove, a onda izgubi svoju Euridiku, da umire i vaskrsava više puta, i tek onda stigne do aurora consurgens (alhemičara), do ekstatičkog doživljaja Jednog i Večnog, kome i sam, za celu večnost pripada.

[1] O kome je u zapaženoj doktorskoj disertaciji pisao dr Bogdan Lubardić i objavio svoju studiju pod naslovom *Fiosofija vere Lava Šestova,* Institut za teološka istraživanja, Beograd 2010.

TEMA BROJA:
FILOZOFIJA, PSIHOANALIZA, ESTETIKA

Agrafa I 2/2013
UDC 159.964.2:235
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Mr Žana Damnjanović
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Postkolonijalizam i psihoanaliza

Apstarkt: Rad ukazuje na ambivalentnu ulogu psihoanalize u postkolonijalnoj misli. Budući da je proizašla iz dominantnog evropskog diskursa, psihoanaliza se često dovodi u vezu sa imperijalnom ideologijom, ali se neki od najznačajnijih postkolonijalnih kritičara ipak oslanjaju na psihoanalitičke koncepte u promišljanju (post)kolonijalnih odnosa. Psihoanalitički koncepti su kritikovani, interpretirani, prilagođavani i dekonstruisani, ali svakako u velikoj meri korišćeni u analizi postkolonijalnih identiteta, ličnih i kolektivnih, kao i u razumevanju posledica kolonijalne dominacije. Postkolonijalna kritika istovremeno pokazuje da je neprestano preispitivanje nekih od osnovnih pretpostavki evropske misli neophodno da bi se destabilizovala evrocentrična vizija sveta, konstruisana u akademskim krugovima Zapadnog društva i zasnovana na isključivanju velike većine svetske populacije.
Ključne reči: Psihoanaliza, postkolonijalizam, Edip, hibridnost, mimikrija

Čovek modernog Zapada razmišlja u psihoanalitičkim kategorijama, a da toga često nije ni svestan – psihoanalitički koncepti prožimaju našu stvarnost do te mere da se pretvaraju u klišee. Nije onda ni čudno što psihoanalitička terminologija, kao i metodologija, ima značajnu, mada ambivalentnu ulogu u postkolonijalnoj misli kao teoriji koja od osamdesetih godina dvadesetog veka dobija sve istaknutiju ulogu u redefinisanju sistema vrednosti na kojem počiva celokupno Zapadno društvo. Neki od najznačajnijih postkolonijalnih kritičara pokušali su da upotrebe psihoanalitičke

koncepte u promišljanju kolonijalnih odnosa, ali budući da je proizašla iz dominantnog evropskog diskursa, psihoanalitička teorija se često dovodi u vezu sa imperijalnom ideologijom. Lakanova teorija o nesvesnom, na primer, koju on razrađuje kao kombinaciju Frojdove psihoanalize i strukturalističke analize jezika, te njegove ideje o „fazi ogledala“ u razvoju subjekta, imale su značajan uticaj na razmatranje *Drugosti* kao jednog od ključnih pojmova postkolonijalnog diskursa, ali je zato Frojdova uloga u postkolonijalnoj teoriji krajnje složena. Iako je njegov uticaj neosporan, neki od Frojdovih simbola i tumačenja dovode se u pitanje, a posebno analogija između neurotičara, dece, žena i „primitivnih“ naroda. U *Totemu i tabuu*, kako primećuje Mrinalini Gridhari, Frojd nagoveštava da je proučavanje „divljaka i poludivljaka“ naročito zanimljivo jer ovaploćuje ranu fazu civilizacije. To što Frojd neevropske narode proglašava primitivnima, po njenom mišljenju u skladu je sa akademskim diskursom njegovog vremena i manje je problematično od sistema vrednosti koji njegove metafore podupiru. Kontrast između zdrave i neurotične ličnosti, Evropljanina i ne-Evropljanina, primer je institucionalizovanog delovanja psihoanalize, kao oblika modernog znanja, u konstruisanju nezapadnih kultura kao *Drugih* u odnosu na evropske norme, kaže Gridhari, pozivajući se na Mur-Gilberta (Greedharry 2008: 1-2).

Kada junakinja romana *Lusi* Džamejke Kinkejd, devetnaestogodišnja devojka sa Kariba koja radi kao dadilja u jednoj američkoj porodici, ispriča svojim poslodavcima san u kojem je Luis, otac četiri devojčice koje čuva, golu juri oko stola, u čemu ga njegova žena podržava, da bi na kraju upala u jamu sa zmijama, Maraja i Luis ga tumače sa stanovišta vulgarne psihoanalize i dok njih zabavljaju frojdovske/edipovske implikacije sna, Lusi je razočarana što ne shvataju da to što ih je „unela u svoj san” znači da im je dala posebno važno mesto u vlastitom životu. Različite interpretacije sna izraz su kulturoloških razlika koje očigledno otežavaju komunikaciju, jer kako sama Džamejka Kinkejd objašnjava ovu epizodu, „ljudi u Lusinoj zemlji žive za san. Oni veruju da je budno stanje oživotvorenje snova”, pa Luis i Maraja, koji tumače san iz svoje evrocentrične pozicije, u stvari impliciraju da njena percepcija sveta nije valjana (Bonetti 2002).

Ono što Džamejka Kinkejd, kao i mnogi postkolonijalni teoretičari, želi da istakne jeste činjenica da je i sam koncept univerzalnog duboko etnocentričan, jer je formulisan u dominantnoj kulturi, gde se krajnje specifična slika kulture, a u ovom slučaju ljudske psihe, projektuje kao globalno primenjiva. Bilo projektovanjem rasnih i kulturnih razlika, bilo njihovim brisanjem, psihoanaliza je kao institucija i kao teorija služila kolonijalnim interesima, smatra Anja Lumba (Loomba 1998: 141), a Gajatri Čakravorti Spivak u psihoanalizi vidi instrument podrške onome što ona naziva “epistemičkim nasiljem” (navedeno prema Loomba 1998: 142).

No, i pored određenih ograničenja psihoanalitičkog konceptualnog sistema, postkolonijalni teoretičari neretko su pribegavali psihoanalitičkim tumačenjima specifičnih odnosa koji se u susretu između kolonije i Imperije razvijaju između kolonizatora i kolonizovanih da bi objasnili mehanizme koji su omogućili dugotrajni uticaj imperijalnih zemalja na kolonizovane narode, a koji se u bivšim kolonijama nastavlja i nakon sticanja nezavisnosti.

Među prvim takvim pokušajima bilo je i nastojanje francuskog psihoanalitičara Oktavea Manonija da opiše odnose između kolonizovanih i kolonizatora na Madagaskaru. U delu *Prospero i Kaliban: Psihologija kolonizacije* iz 1949. godine, on

nastoji da pokaže da kult predaka na tom ostrvu oduzima ocu značaj koji ima u evropskoj kulturi. Na Madagaskaru je otac samo posrednik između mrtvih predaka i svoje porodice, a ne figura kojoj je potrebno suprotstaviti se i dokazivati vlastitu muškost, pa se tako ne može razviti Edipov kompleks koji je potrebno razrešiti u toku sazrevanja. Manoni zaključuje da takav hijerarhijski religiozni sistem, u kojem mrtvi čine višu moralnu instancu, superego, koji određuje vladanje živih stvara kod stanovnika Madagaskara kompleks zavisnosti koji se tokom kolonizacije projektuje na kolonizatora, koji opet, vlastiti kompleks inferiornosti kompenzuje i natkompenzuje željom da se nadredi datoj sredini. Inspirisan likovima iz Šekspirove *Bure*, Prosperom i Kalibanom, on je spremnost kolonizovanih da prigrle kulturu kolonizatora nazvao *Kalibanovim kompleksom*, a odnos između Prospera i Kalibana ostao je do dana današnjeg jedna od najupečatljivijih metafora odnosa između kolonizatora i kolonizovanog (naročito kada se radi o Karibima), gde već i sama činjenica da Prospero uči Kalibana da govori njegovim jezikom, te je ovaj tako osuđen da se izražava u kategorijama koje mu nameće njegov gospodar, predstavlja sliku kolonizovanog koji postaje zarobljenik sistema vrednosti koji mu kolonizator nameće putem jezika i obrazovnog sistema koji u sklopu „civilizatorske misije“ uvodi u kolonije.

Franc Fanon, međutim, oštro je kritikovao ovu Manonijevu teoriju, upravo zbog pretpostavke da je kompleks zavisnosti inherentan kolonizovanom čoveku, što u suštini opravdava rasnu diskriminaciju. Manoni smatra da je “kolonizacija uvek zahtevala postojanje potrebe za zavisnošću. Ne mogu svi narodi biti kolonizovani: samo oni koji imaju takvu potrebu”(Mannoni 1956: 85). Napadajući ovu teoriju u svom čuvenom delu *Crna koža, bele maske* iz 1952. godine, Fanon ističe da osećaj inferiornosti kod kolonizovanih ne proizilazi iz nekakvog urođenog kompleksa zavisnosti, nego je usled diskriminacije kojoj je izložen, crni čovek prisiljen da potvrđuje vlastitu subjektivnost u kategorijama koje mu opresor nameće, te je tako identifikacija sa gospodarem jedini način da dokaže da je i sam ljudsko biće. On nadalje insistira da se u suštini kolonijalnih odnosa nalazi rasizam, te da ono što Manoni naziva kompleksom zavisnosti u stvari predstavlja posledice sprovođenja rasističke ideologije u kolonijalnim društvima. Pre njega, za većinu autora koji su pisali o mentalnom zdravlju i kolonijama, rasizam nije čak bio ni tema za razgovor, tvrdi Mrinalini Gridhari (Greedharry 2008: 26), pa je u tom smislu od izuzetnog značaja to što se u centru njegovog interesovanja nalazi upravo ovaj fenomen.

Franc Fanon rođen je 1925. godine na karipskom ostrvu Martinik, kao potomak bivšeg roba, a umro je u Americi, od leukemije, u 36. godini života. U toku svog kratkog životnog veka uspeo je da stekne slavu revolucionara kojeg su upoređivali sa Marksom i Engelsom, Če Gevarom i Maom Cedungom, a njegov doprinos psihologiji i psihijatriji imao je velikog uticaja na razvoj postkolonijalne kritike i teorije. Kao psiholog i psihijatar insistirao je na preispitivanju fundamentalnih pretpostavki, metoda i praksi psihologije kao naučne discipline. Husein Abdilahi Bulhan smatra da je psihologija, kao organizovana disciplina, nesumnjivo evrocentrična u svim svojim aspektima i toliko sveprisutna, čak i u ne-evropskim sredinama, da se može govoriti o svojevrsnom imperijalizmu u psihologiji (Bulhan 1985: 64) i tvrdi da i Fanon doživljava psihologiju više kao deo problema dominacije, a manje kao disciplinu koja se može podjednako efikasno primeniti i na potlačene. Mada smatra da istorija svakog pacijenta na neki način podvlači ono što je univerzalno u ljudskoj prirodi, Fanon istovremeno dovodi u pitanje

ideju o univerzalnom ljudskom iskustvu, pošto je teško realno odrediti šta je to što je univerzalno u ljudskoj psihologiji i gde su granice između onoga što nam je zajedničko s drugima i po čemu se od njih razlikujemo. S druge strane, istorijsko nametanje evropske „realnosti" onima kojima Evropljani dominiraju i vladaju predstavlja poseban problem u tumačenju tih navodnih univerzalija, piše Bulhan (1985: 9).

Ono od čega Fanon počinje jeste njegovo vlastito iskustvo crnog Martiničanina koji raste s vrednostima evropske kulture, odgajan i obrazovan kao Francuz, da bi tokom II svetskog rata, u kojem je učestvovao kao dobrovoljac na strani Francuske, doživeo neočekivana poniženja i osetio na vlastitoj koži sve implikacije evropskog rasizma, što će se nastaviti i kasnije, tokom studija medicine i psihijatrije u Francuskoj i prouzrokovati krizu identiteta koju će nastojati da razreši kako političkim angažmanom, tako i pisanjem svog uticajnog dela *Crna koža, bele maske*. Kao što dr Ričard Klark primećuje, Fanon u ovom delu koristi elemente Frojdove psihoanalize i Jungove analitičke psihologije, koje interpretira i prilagođava vlastitim potrebama da bi se pozabavio pitanjem rase, odnosno da bi rastumačio proces putem kojeg ljudsko biće postaje *rasni subjekt*. Klark smatra da Fanon u suštini prihvata Frojdove koncepte ega, ida i superega, kao i Jungov koncept kolektivnog nesvesnog i koristi ih kao konceptualni aparat da bi objasnio suštinu belog rasizma koji doživljava kao posledicu negrofobije. U korenu belog rasizma, smatra Fanon, nalaze se gotovo mitske predstave o Crncu koje stvara Evropska kultura, posebno u vezi sa njegovom seksualnošću i navodno zlom prirodom. Psihopatologija crnog čoveka je otuda posledica njegovog bitisanja kao crnca u rasističkom društvu ili, u najboljem slučaju, u društvu koje favorizuje evrocentrični društveni poredak, a ogleda se u njegovom samoporicanju, odnosno u otuđenju od sopstvenog biološkog bića (Clarke: 1).

U poglavlju koje nosi naziv *Crnac i psihopatologija*, Fanon pokušava da utvrdi u kom obimu se Frojdovi i Adlerovi zaključci mogu primeniti u analizi vizije sveta crnog čoveka. On polazi od ideje da psihoanaliza nastoji da objasni određene obrasce ponašanja i to u okviru određene grupe koju predstavlja porodica, jer analiza svake neuroze odraslog čoveka nastoji da otkrije analogiju sa događajima iz detinjstva, neko ponavljanje i reprodukciju konflikata čiji se koreni nalaze u određenom porodičnom kontekstu. On nadalje tvrdi da postoji bliska veza između strukture porodice i društvenog sistema, te da je porodica minijaturna predstava celokupne nacije, struktuirana po istim zakonima, principima i vrednostima koji važe u datom društvenom sistemu. Karakteristike porodice projektuju se na celokupno društvo i obrnuto, pa je otuda "zdrav" čovek i funkcionalan član društvene zajednice proizvod "zdrave" porodice, dok se koren svih abnormalnosti može naći u "nezdravoj" porodici. Za crnog čoveka, međutim, ovaj princip ne važi, smatra Fanon: "Normalno crno dete, koje je odraslo u normalnoj porodici, postaće abnormalno i pri najmanjem kontaktu sa belim svetom"(Fanon 1986: 145). Na Antilima nije moguće uspostaviti korelaciju između porodice i nacije – dok je za Evropljanina nacija produžetak porodice, za kolonizovanog se porodica ne može ni u kom slučaju ogledati u kolonijalnom sistemu. Otac je podređen kolonijalnom autoritetu, pa je otuda „zakon oca" u stvari „zakon belog čoveka" (Loomba 1998: 145). Međutim, celokupna situacija komplikuje se zbog činjenice da crni čovek na Francuskim Antilima[1] ne razmišlja o sebi kao o crncu. Kroz celokupno obrazovanje koje kolonizator u okviru

[1] Fanon govori o Antilima, ali se njegovi zaključci mogu primeniti i na većinu ostalih bivših kolonija, iako svaka od njih ima svoje specifičnosti.

"civilizatorske misije" uvodi u kolonizovanim zemljama, kolonizovani usvaja evropski vrednosni sistem, u ovom slučaju francuski i identifikuje se sa belim kolonizatorom, da bi tek po odlasku u Evropu, kaže Fanon, shvatio da se reč *crnac* odnosi i na njega. Ma koliko antilska porodica nastojala da reprodukuje francusku, odnosnu evropsku društvenu strukturu, ona će uvek biti neautentična i mladi Antiljanin će u Francuskoj, u *svojoj državi*, osećati da je drugačiji i inferioran. Prisiljen da bira između svoje porodice i evropskog društva, "pojedinac koji se *penje* na društvenoj lestvici – u belom, civilizovanom društvu – sklon je da odbaci svoju porodicu – crnu i primitivnu – na imaginativnom planu, u skladu sa svojim *Erlebnisse*, iskustvom iz detinjstva" pa tako "porodična struktura regresira u *id*" (Fanon 1986: 149).

Fanon, dakle, dovodi u pitanje primenjivost Frojdove sheme na crnog čoveka (muškarca sa Antila[2]) i kako Klark naglašava, naročito ističe potrebu da se efekti rasizma ne posmatraju kao analogni efektima seksualnog potiskivanja kod belih muškaraca. Glavna razlika je u tome što beli Evropljanin nije svestan svojih potisnutih želja, dok se nesvesno crnog čoveka ne sastoji od potisnutih osećanja inferiornosti: on je svoje inferiornosti uvek svestan (Clarke: 1).

Većina kritičara slažu se u tome da je Fanonova kritika psihoanalize najradikalnija u njegovom odbacivanju Edipovog kompleksa. Bulhan smatra da se razlog za takav Fanonov stav može pronaći u njegovoj "revolucionarnoj perspektivi u odnosu na pojam *kulture*". Fanon, naime, smatra da su i neuroze i celokupna psihopatologija specifični izrazi određene kulture (Bulhan 1985: 73). On prihvata Frojdovu ideju da se u korenu neuroze uvek nalazi izvesna trauma iz detinjstva, ali tvrdi da trauma može biti kolektivna, odnosno kulturološki uzrokovana, te pokazuje da se "u korenu *rasne neuroze* nalazi izloženost crnog deteta rasisitičkim vrednostima opresivne kolonijalne sredine", kaže Derek Huk (Hook 2004: 119). Koncept Edipovog kompleksa, smatra Fanon, nije primenjiv na Francuske Antile, delimično zbog posebnog ustrojstva karipskog društva u kojem se zadržao neki oblik matrijarhalne strukture, gde je majka ona sveprisutna figura koja dominira domaćinstvom, dok je otac zbog posla uglavnom odsutan, te je tako trijada o kojoj govori Frojd narušena. Fanon tvrdi da u 97% porodica na Antilima nije moguće pronaći primer Edipovske neuroze. Mrinalini Gridhari, međutim, smatra da poenta nije u tome da li Edipov kompleks postoji na Antilima ili ne, nego je bitna činjenica da je moguće i potrebno preispitati osnovne pretpostavke psihoanalitičke teorije.

Fanon prilagođava vlastitim analitičkim potrebama i Lakanovu teoriju o fazi ogledala da bi pokazao da su kolonizovani i kolonizator jedan drugom ogledalo, s tim da belac opaža Drugog na fizičkom nivou, kao apsolutno ne-jastvo, s kojim se ne može identifikovati ili ga asimilovati, dok za crnog čoveka slika Drugog uključuje i istorijsku i ekonomsku realnost (Fanon 1986: 161), odnosno kako to Lumba tumači, "za belog subjekta, crni Drugi je sve ono što leži izvan jastva. Za crnog subjekta, međutim, beli Drugi služi da definiše sve što je poželjno, sve za čim jastvo čezne" (Loomba 1998: 144).

Odraz u ogledalu koji postkolonijalni subjekt vidi pri susretu sa belim Drugim ima poražavajući efekat – do tada se identifikovao sa modelima koje mu dominantna kultura nudi kroz stripove, književnost, obrazovni proces i kulturne obrasce, da bi u

[2] Mada je jedno poglavlje dela *Crna koža, bele maske* posvetio analizi odnosa crne žene i belog muškarca, nastojeći da razjasni šta je to što tera crnu ženu da čezne za belcem, Fanon se u svojim analizama bavi uglavnom muškarcem sa Antila, jer po vlastitom priznanju o crnoj ženi ne zna ništa. (videti Fanon 1986: 179)

direktnom susretu sa tom kulturom postao svestan svoje boje kože i vlastite neuklopljenosti u date, do tada već uveliko internalizovane, obrasce. U analizi susreta sa evropskom civilizacijom Fanon koristi Jungovu teoriju o kolektivnom nesvesnom u čijoj suštini se nalazi arhetip, ideja o "lošim nagonima, o tami inherentnoj svakom egu, o primitivnom divljaku, Crncu koji drema u svakom belcu." Fanon odbacuje Jungovu ideju da je "kolektivno nesvesno utisnuto u strukturu mozga, dok su mitovi i arhetipovi trajni engrami rase" i tvrdi da je to ništa više do" zbir predrasuda, mitova, kolektivnih stavova određene grupe" (Fanon 1986: 188). Putem kolektivnog nesvesnog Antiljanin usvaja evropske arhetipove koji povezuju crnu boju (kože) sa "nižim" emocijama, sa grehom, zlom i smrću, te otuda "živi dvosmislenost koja je vanredno neurotična" (Fanon 1986: 192). "Da zaključimo," kaže Fanon, "Antiljanin je postao beo delovanjem kolektivnog nesvesnog, velikim delom svog ličnog nesvesnog, kao i delovanjem celokupnog mehanizma njegove invidualizacije. Boja njegove kože, koju Jung ne spominje, je crna. Svako nerazumevanje proizilazi iz ovog previda" (Fanon 1986: 193).

U analizi psihopatologije Antila on koristi Adlerovu teoriju po kojoj se oni koji pate od kompleksa inferiornosti neprestano upoređuju sa drugima nastojeći da se osećaju superiorno, a ako ne uspeju, razvijaju mehanizme kompenzacije i natkompenzacije. "Antili su neurotično društvo, društvo poređenja", kaže Fanon (1986: 213). Živeći oduvek s kompleksom inferiornosti, Antiljanin pokušava da reaguje kompleksom superiornosti, kao što i Adler predviđa, ali ono po čemu se iskustvo crnog čoveka razlikuje po ovom pitanju jeste različita matrica poređenja. Dok kod Adlera postoje dve komponente poređenja – Ego i Drugi, kod kolonizovanog je prisutna i treća, nadređena komponenta – bela boja kože.

Ključno zapažanje u analizi kompleksa inferiornosti, koji po Fanonu nije odlika samo nekih pojedinaca, nego celokupnog društva na Antilima, izraženo je konstatacijom da čovek sa Martinika "i jeste i nije neurotik". Kako Mrinalini Gridhari primećuje, Fanon na taj način naglašava da neurotičnost o kojoj govori ne treba shvatiti kao neku urođenu ili nasleđenu karakteristiku, nego kao odgovor na činjenicu da je crni čovek kroz istoriju neprestano bio dovođen u poziciju da se oseća inferiorno. Njegovo stanje zato nije beznadežno i nepromenjivo, nego ga je moguće izmeniti jednom kada kolonizovani shvati da su "sredina i društvo odgovorni za njegovu zabludu" (Fanon 1986: 216).

Fanon svojim delom postiže dvostruki cilj: s jedne strane pokazuje na koji način i u kojoj meri ljudska psiha zavisi od društveno-političkih i istorijskih faktora, a s druge demonstrira način na koji je moguće upotrebiti psihološke i psihoanalitičke koncepte u analizi društvenih odnosa. Na sličan način i najistaknutiji postkolonijalni kritičari, Gajatri Čakravorti Spivak i Homi Baba (koji sa Edvardom Saidom čine "sveto Trojstvo" postkolonijalizma, kako ih neki kritičari nazivaju) kombinuju psihoanalitičke koncepte sa dekonstruktivističkim i poststrukturalističkim idejama u analizi postkolonijalnih identiteta i postkolonijalnog stanja uopšte.

Gajatari Čakravorti Spivak se u svom celokupnom delu uveliko oslanja na psihoanalitičke koncepte i koristi ih u analizi kako literarnih dela, tako i celokupne postkolonijalne stvarnosti. U analizi dela *Džejn Ejr* i *Široko Sargaško more*, na primer, uvodi koncepte Narcisa i Edipa da bi ukazala na određene aspekte imperijalno-patrijarhalnog društvenog ustrojstva i tvrdi da "u dvadesetom veku psihoanaliza omogućava severoistočnoj Evropi da trasira itinerer subjekta od Narcisa ["imaginarno"] ka Edipu ["simboličko"]" (Spivak 2003: 186). Ona istovremeno ima u vidu i

ambivalentnost koja se ogleda u nedoumici oko toga da li je psihoanaliza univerzalno primenjiva ili je evrocentrična, pa u eseju *"Eho"* iz 1993. godine kaže da se "oduvek osećala nelagodno kada je u pitanju upotreba psihoanalize u društvenoj kritici, pošto je psihoanaliza sama po sebi kulturološki određena" i odbacuje kao univerzalističku ideju da postoji jedinstven obrazac koji obuhvata svaku psihu (Spivak 1993, u Landry and MacLean 1996: 177). Otuda je njeno čitanje Frojda uvek dekonstruktivističko, pa u pomenutom eseju Ovidov mit o Narcisu i Frojdovu interpretaciju datog mita čita feministički, s namerom da osvetli ulogu žene u toj priči o "aporiji između samospoznaje i spoznaje drugih". Istovremeno, u analogiji između primitivnih naroda i dece prepoznaje u Frojdovom delu i "prilično uvredljivu notu nenamernog rasizma" (Spivak 1993, u Landry and MacLean 1996: 178-180). U eseju *Feminizam i kritička teorija*, govoreći o Marksu i Frojdu kaže "da su njihovi opisi sveta i jastva zasnovani na neadekvatnim dokazima" (Spivak 1985, u Landry and MacLean 1996: 56), te da je suština njene dekonstruktivističke prakse neprestane kritike ponovno ispisivanje psihoanalitičkih (i marksističkih) tekstova, ne da bi opovrgla određene ideje, nego da bi ponudila novi materijal koji će se onda dalje tumačiti u oblikovanju i određenju svesti i društva, i to u interakciji sa idejom koja mu je prethodila. Ona tako nudi koncept *zavisti zbog materice*, sledeći ideju Lus Irigaraj, kao pojam analogan psihoanalitičkom konceptu *zavisti zbog penisa*, ali ne u cilju odbacivanja Frojdove ideje, nego kao koncept koji u interakciji sa Frojdovim može na efikasniji način odrediti ljudsku seksualnost (Spivak 1985, u Landry and MacLean 1996: 58). Kako to i sama kaže, njen odnos prema Frojdu podrazumeva široku kritiku njegovog celokupnog projekta – preispitivanje njegovih psihoanalitičkih teorija o ulozi porodičnog nukleusa u konstituisanju seksualizovanog subjekta, odnosa roditelj-dete, shvatanja Edipovog kompleksa kao tipskog slučaja, itd – da bi, uključivši istorijsko-politički kontekst, došla do mesta psihoanalize u kolonijalizmu i "proizvodnje kolonijalnog objekta putem velikih evropskih teorija, često putem književnosti" (Spivak 1985, u Landry and MacLean 1996: 59).

Homi Baba, na Fanonovom tragu, koristi psihoanalitički konceptualni aparat da ukaže na proces transformacije kroz koji prolazi kolonizovano društvo, kao i na strategije opstanka koje kolonizovani koristi u interakciji sa kolonizatorom. I Baba, kao Spivakova, zasniva svoje delo na idejama poststrukturalizma i dekonstrukcije, te na psihoanalitičkim teorijama Frojda, Lakana i posebno Fanona u čijem delu *Crna koža, bele maske* naročito ceni stav da u odnosu kolonizatora i kolonizovanog obe strane zavise jedna od druge i da je svakoj neophodna ona druga za konstituisanje vlastitog identiteta, pa makar to bilo i samo zato da bi definisala ono što nije (Moore-Gilbert 2000: 458). Ono što je po njemu teorijski novina i politički od krucijalnog značaja u savremenim kritičkim tokovima jeste potreba da se promišlja izvan okvira prvobitne subjektivnosti i da se pažnja usmeri na one momente ili procese koji nastaju tokom artikulacije kulturnih razlika. U odnosu između kolonizatora i kolonizovanog otvara se jedan međuprostor koji stvara uslove za novi postkolonijalni identitet. Demografija novog internacionalizma, smatra Baba, jeste istorija postkolonijalnih migracija, velikih društvenih izmeštanja, poetika egzila, tmurna proza političkih i ekonomskih izbeglica – naša javna slika otkriva se kroz svoje diskontinuitete, nejednakosti i manjine, pa je njegov cilj da otvori put ka „konceptualizaciji jedne *inter*nacionalne kulture, zasnovane ne na egzotičnosti multikulturalizma ili raznolikosti kultura, nego na zapisivanju i artikulaciji *hibridnosti* kulture" (Bhabha 1994: 19-39). On govori o jednom „ambivalentnom međuprostoru" u

kojem se konstruišu celokupni kulturološki sistemi i koji reprezentuje neodrživost koncepta hijerarhijske „čistoće“ kultura. Polazeći od dekonstruktivističkih principa, Baba uvodi koncept hibridnosti da pokaže da komponente binarnih opozicija koje čine osnovu kolonijalnog diskursa, a izražavaju se kroz suprotnosti kao što su civilizovano/primitivno, dobro/zlo, belo/crno i sl., nisu nezavisne jedna od druge nego da se u velikoj meri međusobno uslovljavaju i naslanjaju jedna na drugu, pa hibridnost otuda predstavlja način podrivanja binarne podele sveta na kojoj počiva odnos dominacije. U analizi odnosa između kolonizatora i kolonizovanog on naglašava njihovu povezanost i uzajamnu zavisnost u konstrukciji vlastitih subjektiviteta i ne insistira na raznolikosti kultura ili multikulturalizmu, nego upravo na ovom „međuprostoru“ kao glavnom nosiocu značenja kulture.

Hibridnost se često dovodi u vezu sa mimikrijom i u nekim slučajevima gotovo je nemoguće napraviti razliku između ova dva fenomena, tim pre što se najčešće prepliću i dopunjavaju, delujući zajedno sa nekolicinom drugih faktora u oblikovanju identiteta postkolonijalnog subjekta, te su tako postala dva ključna pojma postkolonijalne kritike.

Pojam mimikrije prvobitno se odnosio na metod pomoću kojeg su kolonizatori dominirali i vladali kolonizovanim zemljama u 19. veku i podrazumevao je činjenicu da je imperija putem „civilizatorske misije” nametala kolonizovanima jezik i sistem vrednosti kolonizatorske kulture. Sve to vodilo je ka promenama u ideologiji kolonizovanih, da bi se ceo proces završio imitiranjem dominatne kulture, što je na svojevrstan način potvrđivalo uverenje kolonizatora da se, kad je kolonija u pitanju, radi o „inferiornoj“ kulturi čije jedino dostignuće može biti nekakva bedna imitacija originala.

Homi Baba razvija ovaj koncept polazeći od ideje da je mimikrija kako strategija moći, tako i otpora. Iako je mimikrija, kao strategija moći, način na koji kolonizator nastoji da učvrsti hegemoniju navodeći kolonizovanog da imitira oblike i vrednosti dominantne kulture, ova strategija nikada ne može biti u potpunosti uspešna. Da bi uopšte bilo moguće zadržati odnos dominacije koji počiva na ideji o suštinskoj razlici između „superiornih“ i „inferiornih“ naroda, kolonizovani mora ostati dovoljno različit od kolonizatora (Moore-Gilbert 2000: 459). U suštini, kolonizator želi da mu kolonizovani bude što sličniji, ali nikako identičan – „skoro isti, ali ne potpuno“, odnosno „skoro isti, ali ne i beo“, kako to formuliše Baba (1994: 86). Ovo insistiranje na „kulturnoj razlici“ dovodi u pitanje navodno „univerzalne“ vrednosti zapadne kulture na kojima se zasniva imperijalni projekat asimilacije, pa mimikrija otuda predstavlja kontradiktornu strukturu, zaključuje Mur-Gilbert.

Pored te ambivalentnosti samog kolonijalnog diskursa koja proizilazi iz insistiranja na asimilaciji i identifikaciji sa dominantnom kulturom i istovremenom očuvanju razlike, mimikrija podvlači ambivalentnost u odnosu kolonizator-kolonizovani, pošto angliciziranje kolonijalnog subjekta pretpostavlja izvesne poznate elemente i istovremeno naglašava razliku između kolonijalnog subjekta i njegovog uzora. Kao „*ironični* kompromis“, mimikrija sadrži elemente komike i parodije, te kao svojevrsno ruganje podriva temelje kolonijalne ideje o superiornosti i uzvišenosti kolonizatorsko-civilizatorskog projekta. Ona tako postaje sredstvo otpora i manifestuje se kroz prenaglašeno kopiranje jezika, manira i ideja „superiorne“ kulture, gde upravo insistiranje na toj „prenaglašenosti“ ističe da se radi o „ponavljanju sa razlikom“, a ne o servilnosti i ropskoj imitaciji, smatra Dejvid Hadart (Huddart 2005: 57).

Takvu prenaglašenost ilustruju likovi Afrikanaca u romanima postkolonijalnog pisca i nobelovca V.S. Najpola, koji je u svojim delima posvetio veliku pažnju upravo ulozi mimikrije u konstituisanju postkolonijalnog identiteta, kako ličnog, tako i kolektivnog. U njegovoj noveli *U slobodnoj državi* mladi intelektualci u glavnom gradu neke neimenovane afričke države su „dobro obučeni i dostojanstveni“, nose engleska odela, imaju frizure u „engleskom stilu“ i piju skupa pića u ukrašenim čašama, a Afrikanci koje dva glavna junaka sreću putujući u unutrašnjost Afrike nose „filcane šešire sa zaobljenim vrhovima i nisko spuštenim obodima“ i „duge, oklembešene sakoe, smeđe ili tamnosive, koji su izgledali kao odbačena evropska odeća. Dosta njih, muškarci i žene, imali su bleštave zakrpe.“ (USD, 26)

Odeća olakšava proces imitiranja, ali su pojedini detalji prenaglašeni, pa je očigledno da im ni odeća ni evropski maniri ne pristaju. Tako više liče na praznolike lutke i klovnove nego na stvarne ljude. Mimikrija ne dozvoljava kolonizovanom da izrazi vlastiti identitet, sputava ga i sakriva njegovo pravo lice, kao iza maske – bilo da se radi o maski intelektualca ili klovna. „Nasmešeni Afrikanac“ u hotelu pukovnika Kartera nosi isto odelo kao i „afrička gomila“ pored autoputa i mada njegova odeća deluje „nešto ličnije, a manje kao odbačene stvari“, njegovo lice je „pre pokazivalo godine nego kvalitet životnog iskustva. Život i emocija ležali su samo u očima.“ (USD, 36) Stereotip o suštinskoj primitivnosti i infantilnosti crnca koji ne može dostići stanje zrelosti ovde je dopunjen i konstatacijom da je njegovo sazrevanje sputano mimikrijom. Iza njegovog ukočenog i praznog osmeha postoji život ispunjen emocijama, ali ga njegovo nakaradno odelo, ta njegova „druga koža“ (USD, 36) obezličava, pretvara u jednog od mnoštva mimičara, biće bez suštine i identiteta van uloge koju igra za svog belog gospodara. Ovakva predstava mimičara – obezličenih, praznolikih i groteskних – nosi izvesnu dozu zlokobnosti koju beli kolonizator svakako oseća. Kada se u pukovnikovom hotelu pojavi jedan takav lik, prati ga neprijatna tišina:

> „Začuše se koraci na šljunku, na betonskim stepenicama, na verandi, i visoki, mršavi Afrikanac zastade na ulazu u bar. Ispod iskrzanog vojničkog mantila nosio je crno odelo, prljavu belu košulju i crnu leptir-mašnu; na njegovim čizmama u vojničkom stilu skorilo se blato. Stajao je na vratima sve dok ga pukovnik nije primetio. Tada se nakloni i reče: ’Dobro veče, gospodine pukovniče.’“ (USD, 85)

Ako mimikrija teži da imitira elemente kolonizatorske kulture, u odelu ovog Afrikanca jasno je vidljivo koje to predstave o kolonizatoru dominiraju među Afrikancima: Britanac je gospodin zaogrnut u vojnički plašt, „uzvišena“ kultura Imperije neodvojiva je od njenih vojnih pohoda. Afrikanac kao živa opomena ulazi u bar da kao u iskrivljenom lakanovskom ogledalu pokaže kolonizatoru njegovo sopstveno lice, ali i da ga podseti na vlastito postojanje, na ono što su kolonizator i njegova „misija“ proizveli ili kao što kaže Sartr u predgovoru Fanonovom delu *Prezreni na svijetu*: „Dovoljno je da nam pokažu što smo od njih napravili, kako bismo spoznali što smo napravili od nas“ (Fanon 1973: 17).

Mimikrija tako može biti sredstvo koje će putem parodije izvrći ruglu kolonizatora ili celokupan odnos dominacije i podređenosti, a u krajnjoj liniji proces mimikrije može otići toliko daleko da se uloge kolonizatora i kolonizovanog zamene. Kada se kolonizovani nađe u poziciji moći, on će imitirati ono što je video kod kolonizatora – putem procesa mimikrije on će reprodukovati mehanizme represije koje mu je ponudio njegov model. Mimikrija će biti sredstvo kolonizatora koje će se okrenuti protiv njega samoga. „Trenirani“ da liče na svoje gospodare, kolonizovani će im postati

previše slični i tada će se situacija preokrenuti, kao što to ističe Najpol u pomenutom delu, u epizodi sa psima koji prate dva glavna junaka spremni da ih svakog trenutka napadnu, a čija je prvobitna namena bila da drže Afrikance pod kontrolom. Trenirani da napadaju Afrikance, sada su napadali sve redom. Projekat kolonizatora se otima kontroli i njegovo vlastito oružje okreće se protiv njega samog.

Mimikrija, međutim, ne može biti konstruktivno sredstvo koje može pomoći kolonizovanima da trajno reše probleme svojih novonastalih država. Mimikrija se zadržava na nivou osvete, „vraćanja milo za drago“ ili raskrinkavanja imperijalnog licemerja, pa je u tom smislu samo jalov poduhvat koji može doneti kratkotrajnu satisfakciju, ali ne i stvarni napredak kolonizovanom narodu. U svom romanu *Mimičari* Najpol će nagovestiti da u procesu antikolonijalne borbe i uspostavljanja novog poretka u novostvorenim državama, pozajmljeni koncepti nisu dovoljni i sve što mimikrija može da proizvede jeste zanos i neodrživa, prolazna iluzija moći. Mimikrija, u stvari, samo kamuflira suštinsku pasivnost nekim oblikom neproduktivne aktivnosti, pa zato ne može doneti konstruktivna rešenja.

Upravo je pasivnost jedan od ključnih momenata mimikrije – ona je uslov da kolonizovani bude oblikovan po meri kolonizatora. Mimikrija nije nekakav nameran, voljan i osmišljen proces, nego više nesvestan odgovor na uticaje i poruke koje kolonizator šalje kolonizovanom. Zato ona ostavlja nerešen (ili komplikuje) problem identiteta koji je za Najpola ključni problem postkolonijalnog subjekta. Identitet mimičara je neodređen i nestalan, što Najpol ilustruje likom Zulu Afrikanca u pomenutom delu koji „deluje čas kao dendi, čas kao ekspolatisani radnik iz južnoafričkih rudnika, čas kao američki muzičar, a ponekad čak kao revolucionar.“ (USD, 7) Da bi ostvario punoću života, mimičar mora da se oslobodi uloge (ili uloga) koje je preuzeo i da pokuša da rekonstruiše vlastito biće.

Ambivalentnost kolonijalnog diskursa utiče podjednako i na kolonizovanog i na kolonizatora, smatra Baba. Dok kod kolonijalnog subjekta proizvodi želju da se putem mimikrije predstavi kao „autentični“ pripadnik kolonizatorske kulture, kod kolonizatora izaziva osećanje otuđenja od vlastitog identiteta. Hadart tvrdi da to nije prosti strah od promena u vlastitom identitetu pod uticajem izmenjenih okolnosti i „divljine“, o čemu se govorilo i pisalo od samih početaka kolonijalnog poduhvata, nego mnogo ozbiljniji problem koji dolazi od osećanja da nema onog „ja“ koje bi moglo predstavljati suštinu njegovog bića, niti ga je ikada bilo (2006: 65).

Mimikrija je donekle slična igranju uloga koje je poznato u psihološkoj teoriji još od kraja 19. veka i odnosi se na preuzimanje uloga tokom razvoja ličnosti, kao i u socijalnoj interakciji. Ličnost se razvija preuzimajući razne uloge koje daju obrasce odnosa u individualnom i grupnom ponašanju, a od naročitog značaja za razvoj ličnosti su uloge koje društvena sredina očekuje od pojedinca, a koji po pravilu uzima u obzir ta očekivanja i sam sebi nameće odgovarajuće uloge. Proces usvajanja i nametanja uloga može biti i svestan i nesvestan, a činjenica da se pojedinac može naći u poziciji da igra dve ili više međusobno suprotstavljenih uloga može dovesti do konflikta uloga i krize identiteta (Krstić 1988: 650-651). Ono po čemu se igranje uloga, kao uobičajen psihološki proces odrastanja i sazrevanja, razlikuje od mimikrije jeste činjenica da mimikrija ne vodi ka sazrevanju ličnosti i konstruktivnom definisanju odnosa pojedinca sa društvenom sredinom nego ga zatvara u jedan začarani krug zavisnosti i osakaćenih mogućnosti.

Mimikrija je proces koji ne imitira nikakav utvrđen, fiksiran i konačan identitet. „Kolonizator nema neki apsolutni unapred utvrđeni identitet koji se može imitirati, niti kolonizovani ima neki realni identitet koji će mimikrijom izneveriti“, kaže Hadart (2006: 61) i upravo zbog toga konačan proizvod procesa mimikrije jeste postkolonijalni subjekt koji ne može da postigne stabilnost za kojom čezne, jer ga proizvoljnost koja ga okružuje tera da se neprestano menja i prilagođava, čini ga nesigurnim, izgubljenim i otuđenim u svetu simulakruma gde sve izgleda nestalno i prolazno.

Moglo bi se, dakle, zaključiti da je psihoanaliza postkolonijalnoj teoriji i književnosti ponudila konceptualni aparat koji je kritikovan, interpretiran, prilagođavan i dekonstruisan, ali svakako u velikoj meri korišćen u analizi ključnih momenta koji su uticali na konstituisanje postkolonijalnih identiteta, ličnih i kolektivnih. Kako Mrinalini Gridhari ističe, dela postkolonijalnih teoretičara pokazuju da psihoanalitička teorija ni u kom slučaju nije apolitična, niti je neko otupelo sredstvo političke kritike (Greedharry 2008: 14). Dela Franca Fanona, Homija Babe, Gajatri Čakravorti Spivak, kao i niza drugih postkolonijalnih teoretičara i književnika pokazuju kako je moguće iskoristiti psihanalitičke koncepte u razumevanju posledica kolonijalne dominacije. Postkolonijalna kritika istovremeno pokazuje da je neprestano preispitivanje nekih od osnovnih pretpostavki evropske misli neophodno da bi se destabilizovala evrocentrična vizija sveta, konstruisana u akademskim krugovima Zapadnog društva i zasnovana na isključivanju velike većine svetske populacije.

Bibliografija

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, New York and London, 1994.

Bhabha, Homi, *Remebering Fanon*,
http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/newformations/01_118.pdf

Bonetti, Kay, *An Interview with Jamaica Kincaid*, The Missouri Review, Vol. 25, No. 2, Summer 2002.
http://www.missourireview.com/content/dynamic/view_text.php?text_id=1947

Bulhan, Abdilahi Hussein, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum Press, New York, 1985.

Clarke, Richard, *Frantz Fanon* Black Skin White Masks (1952): “The Negro and Psychopatology”,
http://www.rlwclarke.net/courses/LITS2307/2004-2005/06AFanonNegroandPsychopathology.pdf

Fanon, Frantz, *Black skin, white masks*, Pluto Press, London, 1986.

Fanon, Frantz, *Prezreni na svijetu*, sa francuskog prevela Vera Frangeš, Stvarnost, Zagreb, 1973.

Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism*,Grove Press, New York, 1965.

Greedharry, Mrinalini, *Postcolonial Theory and Psychoanalysis: From Uneasy Engagements to Effective Critique*, Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan, 2008.

Hook, Derek, (ed.), *Critical psychology*, Lansdowne, South Africa: Juta Academic Publishing, 2004.
Available at: http//eprints.lse.ac.uk/2567

Huddart, David, *Homi K. Bhabha*, Routledge, London and New York, 2006.

Kincaid, Jamaica, *Lucy*, Farrar, Starus and Giroux, New York, 1990.

Krstić, D., *Psihološki rečnik*, IRO „Vuk Karadžić“, Beograd, 1988.

Landry, D., Maclean, G., (eds.) *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, New York & London, 1996.

Loomba, Ania, *Colonialism/ Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998.

Mannoni, Octave, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, translated by Pamela Powesland, Methuen & CO. LTD,London, 1956.

Moore–Gilbert, B., „*Spivak and Bhabha*“, in *A companion to Postcolonial Studies*: An Historical Introduction, (eds.) Schwarz, H., Sangeeta, R., Blackwell Publishing, 2000, p. 458.
Najpol, V.S., *U slobodnoj državi*, sa engleskog preveo David Albahari, Rad, Beograd, 2001.
Spivak, Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds, Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York and London, 1987.
Spivak, Gayatri Chakravorty, “*Three Women's Texts and a Critique of imperialism*“, in *Critical Inquiry*, Vol.12, No.1, „Race, Writing and Difference“, (Autumn, 1985), The University of Chicago Press, Chicago, 1985, pp. 243-261. http://www.jstor.org/stable/1343469
Spivak, Gajatri Čakravorti, *Kritika postkolonijalnog uma*, preveo Ranko Mastilović, Beogradski krug, Beograd, 2003.

Žana Damnjanović, MA
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Postcolonialism and Psychoanalysis

Abstract: The aim of the paper is to discuss the ambivalent role of psychoanalysis in postcolonial theory. Some of the most important postcolonial critics have tried to use psychoanalytic concepts in the analysis of (post)colonial relationships, but since it emerged from the dominant European discourse, psychoanalysis has often been related to Imperial ideology. Psychoanalytic concepts have been criticized, interpreted, adapted and deconstructed, but nevertheless largely used in analyzing postcolonial identities, personal and cultural, and in explaining the consequences of colonial dominance. At the same time, postcolonial critique has shown that some of the basic assumptions of European thought have to be constantly challenged in order to undermine the Eurocentric view of the world, constructed in the Western academic circles, and based on exclusion of the majority of the world’s population.

Keywords: psychoanalysis, postcolonialism, Oedipus, hybridity, mimicry

Professor Ksenija Maricki Gadjanski
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

Agrafa I 2/2013
UDC 1(38)(091)
UDC 1 Plato
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Μνήμη and ἀνάμνησις in Plato – Kernel of His Theoretical Biology

Abstract: Biology in the ancient Greek tradition is still a rather neglected topic. For centuries philologically oriented history of Greek philosophy and classical philology in general almost forgot to deal with the biological knowledge of the ancient Hellenic thinkers. The author wishes to remind modern investigators that we ought to put aside only the old "philological" method when examining ancient Greek philosophy. Her main topic is Plato, who in his Dialogs insisted on ability of remembering and recollection as main intellectual specificity in the human beings. The role of memory as Plato sees it, memory being something invariant, is an ingenious anticipation of the modern explanations of the basic building elements of the genetic code, whose sequence preserve the information in the genome.

Keywords: Mneme, Anamnesis, Ancient Greek Biology, Language, Plato (427-347 B.C).

It suffices to look upon only several encyclopedias and reference books and manuals even in the last decades to ensure oneself. For instance, *Der Kleine Pauly*, published in five volumes in the sixties in the last century, by such authorities as Walther Sontheimer and Konrat Ziegler, and based on the famous *Pauly Wissowa Real Encyclopädie*, had no lemma *biology*. The same goes for both first and second edition of the *Oxford Classical Dictionary*, where you have *biography*, as in *Kleine Pauly*, but no *biology* whatsoever.

Only in the third edition of *Oxford Classical Dictionary* (1996) we find a lemma *Biology* (p. 243), but no separate text on the item, with only reference on titles in the *Dictionary*:

- *Anatomy and Physiology*, J. T. Vallance, Sydney, Australia (6 col.)
- *Animals, Knowledge about*, J. T. Vallance, Sydney, Australia (c. 6 col.)
- *Botany*, John Scarborough, Wisconsin, U.S.A. (4 col.)

- *Embryology*, J. T. Vallance, Sydney, Australia (2 col.)
- *Gynaecology*, Helen King, Women Studies (1½ col.)
- *Pharmacology*, John Scarborough, Wisconsin (3 col.).

It is altogether 23 columns in *Oxford Classical Dictionary*, and it is an obvious improvement of the representation of natural sciences among other classical themes. It is striking that five out of six lemmas were written by non-European scholars, by professors in Classics J. T. Vallance from Sydney, Australia and John Scarborough from Wisconsin, U.S.A. For the third author, Helen King, a Women Studies Advisor, it is not said where she comes from.

If one looks at the *L'année philologique*, the situation is not much better: there is no heading *Biologie* at all, and *Sciences naturelles* Section is usually very poor, with hardly dozen titles.

The only exception in such serious reference books was Artemis Verlag *Lexikon der alten Welt*, published in 1965, where one could find lemmas *Biologie* (Sp. 4), *Botanik, Zoologie, Zeugungslehre*, all written by a London noted classicist D. N. Balme, a specialist in Aristotle. Unfortunately, the reference of the author on the lemma *Vererbungslehre* is missing, presumably by mistake.

Some new periodicals, for instance *Journal of History of Biology* or *Pharmacy in History*, last two or three decades surely contribute to our knowledge through modern investigations about ancient natural sciences.

Some old reprinted and some new texts as well were published in 1992 under the title *Methods and Problems in Greek Sciences*

Reprinted old books, as for instance Meyer's four volumes *Geschichte der Botanik* (1854) reprinted in 1965 or *Ancient Medicine*, 1987 second edition (ed. O. Temkin) as well as Keller's two volumes *Die antike Tierwelt* (1909-1913) surely show that many new elaborations concerning ancient biology are still missing.

Since biology positively is the leading science of today, we ought to put aside only the old "philological" method when examining ancient Greek philosophy. This philosophy, especially before Aristotle, was of synthetic nature, including all aspects of life and thought, so biology included as well.

What I just said is a kind of self-criticism, since I personally came to think about ancient biology directly from my philological investigations. My main concern was philosophy of language, or, more precisely, theory of language among the Greeks before Aristotle. I called that theory *Glottology*, because, due to its synthetic nature, it could not be titled as *Linguistics*.

Analyzing Plato's texts, I was caught by his *Philebus*. I translated the whole dialogue into Serbian, published it in 1983, read it and reread it again, and I was not satisfied by the explanations I found in the books on Plato's theory of pleasures. I was puzzled by the biological dimension Plato saw in human speech, linking memory with language and with the invariant structures, which are always reproduced in man. Discussing kinds of pleasure, Plato let Socrates ask whether one could enjoy at all without τοῦ φρονεῖν, τοῦ νοεῖν, καὶ λογίζεσθαι (21b). Αἱ μέγισται ἡδοναί are not possible in life without μνήμη καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθής, without them man would be depraved πάσης φρονήσεως. Both Socrates and Protarchus agree on the matter, but the next Socrates argument (21c) made Protarchus mute, speechless. It goes like this "Καὶ μὴν ὡσαύτως μνήμην μὴ κεκτημένον ἀνάγκη δήπου μηδ᾽ ὅτι ποτ|

ἔχαιρες μεμνῆσθαι, τῆς τ᾽ ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονῆς προσπιπτούσης μηδ᾽ ἠντινοῦν μνήμην ὑπομένειν.

Without memory or recollection it would be impossible to keep knowledge on the present pleasure, ἐν τῷ παραχρῆμα ἡδονή. There would be no trace left of that pleasure, μηδ᾽ ἠντινοῦν μνήμην ὑπομένειν.

I put special accent in my analysis on that very word ὑπομένειν "to be left behind, remain", later in Aristotle' *Categories* (5 a 28) even generally "to be permanent". It seems as if Aristotle took that word nuance from Plato' use of the verb in *Philebus*.

Mneme and anamnesis are not any more mere memory or recognition, as they were earlier, in *Meno, Phaedon* or *Phaedrus* (as discribed in C. Huber's 1964 book *Anamnesis bei Plato*) but it is here the way man can preserve φρόνησις or consciousness, joint experience of the soul and the body together, which is designated as αἴσθησις. The body though does not experience anamnesis. The body can undergo different changes alone, without man being aware of that. Oblivion is the exit of memory (λήθη μνήμης ἔξοδος), so memory is the main cause of every knowledge. Without it man would be a kind of jelly-fish or something similar, that is – unaware of his existence.

Modern biology speaks of neurograms, or memory traces, and it is almost comparable to Plato's μνήμης ὑπομένειν. It is interesting also Plato's choice of πλεύμων "jelly-fish" as the example of the life not worth living for a man. It seems to be a ἅπαξ λεγόμενον, although Plato must have known its semantic connection to πνεύμων.

The second moment I want to point out in that passage from *Philebus* is λογισμός, that makes the experience permanent. It is a kind of *expectation* here, even *anticipation*, more then *consideration:* λογισμοῦ δ| στερόμενον μηδ᾽ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον ὡς χαιρήσεις δυνατὸν εæναι λογίζεσθαι.

Without such kind of anticipation it is not possible to speak about *tomorrow* or *yesterday* at all. Plato insists that τὰ γράμματα καὶ ζωγραφήματα, produced in our souls, refer not only to the past and the present time, but also to the future (39de).

Much later Ludwig Wittgenstein wrote that it is not possible to imagine a dog fearing that his master would hit him *tomorrow*.

In his epoch that was not favorable for biological approach in philosophy, Wittgenstein condemned this fear of biologism. "Eine einseitige Diät", as he says, is the main cause of philosophy's diseases. And Wittgenstein was very much in line with Platonic way of thinking.

Ideas as the hypostatized content of the concepts were for Plato perfect and unchangeable *paradigms* of things, although in his latest dialogues they were not only that, but *cause* and *purpose* of things. The main principle in acquiring knowledge of them became for him mneme then.

Mneme is strongly connected with language and thought. Plato says: ῾Η μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ᾽ ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονταὶ μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους (39a).

So our soul is similar to a book into which memory, together with sensations, inscribes those speeches (λόγους). It means that man has specific ability for experiencing, observing, remembering, learning and communicating, and not only recognizing or recollecting ideas.

In these Plato's considerations I find his "suspicions" about incredible complexity of memory, for which it is known today that it is an eternal transfer of information.

Modern molecular biology claims that information is fixed in the DNA and gets actualized through proteins. This may be looked upon as recollection. That is the theory of the French scholar Jacque Monod, a 1964 Nobel Prize winner for medicine in molecular biology. His 1970 book had the title *Le hazard et la necessité* (Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne), Seuil, Paris. We see that modern biochemistry and molecular biology still use concepts and terminology of the ancient philosophy, in Monod's case Democritus' conceptual opposition. But Monod's book relies more on Plato's anticipation that in everything that exists, man included, there are some invariant structures, which might be expressed in numbers, by a formula or a certain abstract feature.

It is easier so to look upon Plato's philosophy as a whole, than to try to suppose that Plato "has given up the belief in knowledge as recollection" towards the end of his life, even to see it as the obvious "shift of interest towards a less metaphysical treatment of epistemological questions" (Guthrie, *History of Greek Philosophy* V 175, 407). I am opposed to looking at anamnesis as a metaphor, even as a metaphor of pregnancy and giving birth or as "full ante-natal vision" of the Forms, not even in *Meno* or *Phaedo*.

Professor Guthrie insisted on διαίρεσις as a method in doing biology both in Plato and Speusippus (410-339 BC), who was only seventeen years younger then Plato. Guthrie said that "we know that zoology and botany were zealously pursued in the Academy". That would be practical biology, so to say, leading to knowing the outside living world and its species. This is the kind of doing research today on ancient biology I said several words about in the beginning of this paper.

Recently there have been several philosophies of memory (Mendel, Morgan, Semon, Bergson) that all in some way led to today's concept of genome. Plato's anthropology in fact opened the way to today's research. Karl Jaspers once said that the whole later philosophy, up to our times, was written on the margins of Plato's philosophy.

I certainly don't want to modernize Plato's thought; all I want is to show methodological way of reasoning in Plato's *Philebus* mostly, frappantly similar to modern scientific approach. To quote Werner Heisenberg at the end: "If nature leads us to mathematical forms of great simplicity and beauty... to forms that no one has previously encountered, we cannot help thinking that they are "true", that they reveal a genuine feature of nature" (*Physics and Beyond*, 1971).

Dr Ksenija Maricki Gađanski
Filozofski fakultet
Univerzitet u Novom Sadu

Μνήμη i ἀνάμνησις kod Platona – srž njegove teorijske biologije

Apstrakt: Biologija u antičkoj grčkoj tradiciji je još uvek zanemarena tema. Vekovima filološki orijentisana istorija grčke filozofije uopšte je skoro zaboravila da se bavi biološkim znanjem drevnih mislilaca. Autor želi da podseti moderne istraživače da treba da ostavimo po strani stari "filološki" metod prilikom ispitivanja antičke grčke filozofije. Njeno najvažnije poglavlje je Platon, koji je u svojim dijalozima insistirao na sposobnostima pamćenja i sećanja, kao glavnim karakteristikama ljudskih bića. Uloga memorije, kako je to video Platon, jeste nešto invarijantno, anticipacija modernih objašnjenja osnovnih elemenata genetskog koda, čije sekvence čuvaju informacije u genomu.

Ključne reči: pamćenje, sećenje, antička grčka biologija, jezik, Platon (427-347 pne).

Dr Sreten Petrović
Filološki fakultet
Univerzitet u Beogradu

Agrafa I 2/2013
UDC 111.852
UDC 159.964.2
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Estetika, psihologija i psihoanaliza

Apstrakt. Savremena filozofija umetnosti, posebno fenomenološki i kritički orijentisana, smatra krajnje upitnim stav da se teorijski može domašiti fenomen umetnosti. Kada je reč o ulozi autora, a i recipijenta, ova dva subjekta posmatraju se isključivo kao „*uslovi mogućnosti*" nastanka, odnosno recepcije dela. Stvaralac dela nije odlučujuća sila koja umetničku invenciju bezuslovno dovodi do visine „estetske" vrednosti. Jednom reči, savremena estetika je antisubjektivistički i antipsihološki orijentisana. Ona se ograđuje od uobičajenog stava psihologizma da je istraživanje psihologije pisca, a i doživljaja recipijenta, presudno za razumevanje Bića, tj. „estetskog" u umetnosti. U kritičkoj estetici danas *umetnost*, prema tome i *estetsko* u samome delu nije prevashodno psihološki fakt. Čak je i sam Frojd bio daleko obazriviji u pogledu dometa psihoanalize, pokazujući kako je nerealno da psihoanaliza može razjasniti složena pitanja kao što je to smisao *estetskog* i *lepog*. Stav koji se argumentuje, glasi: bolest može umetnika usmeriti prema nekom određenom cilju, ali bolest nije izvor njegove stvaralačke, estetske moći.

Ključne reči: Fenomenološka estetika, psihoanaliza, stvaranje dela, bolest, genije, racionalizacija, sublimacija, katarsa.

Savremena filozofija umetnosti, odnosno estetika, koje se ovde imaju u vidu, kritički su orijentisane prema stanovištu o mogućnosti teorijske, pojmovne dokučivosti fenomena umetnosti. Ovim se nastoji pokazati, kako su teorijska razmatranja, analize umetnosti, doduše, mogućni, ali se njihovi domašaji moraju kritički uzeti tek kao manje ili više produktivni u razumevanju ovoga fenomena. *Estetika* oslonjena na fenomenološku filozofsku tradiciju otvorila je nešto izglednije polje sagledavanja estetskog fenomena. Saglasno sa emancipatorskim interesom saznanja, budući da se fenomenološka refleksija fokusira na „samu stvar", na fenomen koji *čulnosno* egzistira, više je nade u razumevanju specifikuma umetničkoga dela kao posebnog *realno-idealnog* artefakta. Sa te pozicije umetničko delo opstaje u transcendentalnom okruženju kao specifična predmetnost iz čije *realne, čulnosne* osnove istovremeno intendira *irealni, estetski entitet*. Za fenomenologiju, povesno orijentisanu, tvorevine duha su antropološke činjenice. Utoliko *filozofija umetnosti* ne previđa značaj autora, stvaraoca „umetničkog dela" kao što smatra važnom ulogu recipijenta, smatrajući ih konstitutivnim momentima

prilikom stvaranja, odnosno konkretizacije dela, prema tome u ontičkom i doživljajnom aspektu.

U savremenoj kritičkoj estetici, osim analitike ontičkog aspekta, relevantno je i promišljanje obeju subjektivnih datosti, u dimenziji *estetskog akta*. Međutim, i to je ovde posebno značajno, *stvaralački* i *receptivni* subjekt posmatraju se isključivo kao uslovi mogućnosti dela, najpre u fazi njegovog *nastajanja*, a zatim u momentu *potvrđivanja njegove vrednosti*. Sintagma „*uslovi mogućnosti*" ne implicira da su ova dva akta, ujedno, i odlučujući „stvarnosni" razlog koji samu umetničku invenciju nosi do granice same „estetske" vrednosti. Polazište je ove estetike da je „estetski artefakt", „umetničko delo", istovremeno i nešto *više*, ali i *manje* od njegovog tvorca. Gotova estetska *forma* nadilazi autora, kao god što je to isto delo i manje no što je empirijska, egzistencijalna datost ličnosti autora. Ovaj stav važi i onda kada se nađemo pred subjektom u ulozi recipijenta. Zbog ovih polaznih stavova moderna estetika je antisubjektivistički i antipsihološki orijentisana! Ona se ograđuje od uobičajenog stanovišta psihologizma da je istraživanje psihologije pisca, kao i doživljaja recipijenta presudno za razumevanje onoga „estetskog" u umetnosti, koje se ovde posmatra kao *artefakt*, nezavisan od autora, a ako se hoće i od recipijenta. Umetnost je posebično, objektivno i intencionalno biće.

Mikel Difren, Arnold Hauzer, Roman Ingarden, Nikolaj Hartman, Etjen Surio, Ivan Foht, Martin Hajdeger, Teodor Adorno, čak i Sigmund Frojd, bili su listom antipsihološki orijentisani. Oni su smatrali da *umetnost*, tačnije, *estetsko u delu*, nije prevashodno psihološki fakt. Po Hajdegeru, umetničko delo postoji „kao i ostale stvari. Slika visi na zidu kao lovačka puška ili šešir"; prema tome, „sva dela imaju taj karakter stvari (Alle Werke haben dieses Dinghafte)". A upravo to „stvarstveno u umetnosti (Das Dinghafte) jeste element koji je toliko neodvojiv od umetničkog dela". Pa ipak, i to je ovde odlučujuće, „umetničko delo je još i nešto drugo povrh toga što je stvarstveno (Dinghafte)? To nešto drugo u delu čini njegovu umetničku prirodu"[1].

Zbog takvoga polaznog stava kritički disponirana estetika koja se ovde ima u vidu, odbacuje istovremeno i gnoseološki i biografski pristup umetnosti. Ona dovodi u pitanje interpretaciju umetnosti prema kojoj stavovi i iskazi junaka u jednom književnom delu imaju ne samo *istinosni* status, već da predstavljaju neposredan izraz misli samoga umetnika[2]. Ingarden beleži: „kada bi muzičko delo bilo samo psihički doživljaj (ili svestan doživljaj), ono bi bilo isto tako realno i, pojedinačno uzeto, bilo bi suštinski autonomno, kao svi čovekovi doživljaji"[3].

Zbog ovih razloga je, možda, potrebno da se prisetimo doprinosa ovoj stvari jednog od najreprezentativnijih psihoanalitičkih mislilaca, Karla Gustava Junga, koga uslovno određujemo kao predstavnika simboličke teorije kulture. On je ukazao kako u realnosti postoje dva tipa umetničkih dela. Ona u kojima više nego u drugima vidimo kako se u strukturi dela potvrđuje prisustvo autora, umetnika, a moglo bi se i pomisliti da su izraz umetnikovih intencija, izraz njegovih svesnih ciljeva i ideja. Međutim, za nas je ovde posebno značajna njegova kritička refleksija, koja je, uostalom, saglasna i sa fenomenološkim pristupom. Naime, pošto je izneo prethodni stav, Jung se odmah i

[1] M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks.* Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer, Filippp Reclam jun. Stuttgart 1970, 10.

[2] Vidi pregled fenomenološke estetike u delu: M. Perniola, *Estetika dvadesetog veka*, Svetovi, Novi Sad 2005, 123.

[3] R. Ingarden, *Ontologija umetnosti*. Studije iz estetike, Književna zajednica Novog Sada 1991, 69 i dalje.

ogradio rekavši kako postoje i takva umetnička dela u kojima stvaralački proces izgleda kao da ima autonomnu dinamiku, sasvim nezavisnu od subjekta. Prema tome, dok je u prvoj grupi dominantna subjektivna volja autora, a takva dela su po pravilu *estetski* siromašna i nedostatna, budući da ne sadrže, takoreći, ništa više od onoga što je njihov empirijski stvaralac uneo u njih, sasvim je drugačije kod onih visoko normiranih umetničkih ostvarenja. Reč je o umetničkim delima u kojima se, kako se Perniola izrazio, „stvaralačka snaga javlja kao neka strana sila" koja ograničava samovolju subjekta tvorca i „na despotski način se nameće autoru". To dalje implicira kako sam umetnik „nije potpuno svestan toga što radi zato što nad njim ima vlast instanca koja prevazilazi subjekat"[4].

Dakle, kada su se psihološka istraživanja počela primenjivati u teorijskim razmatranjima umetnosti? Bilo je to u drugoj polovini XIX veka, a kao antiteza epohi spekulacije, kada počinje razvoj tzv. *pozitivističkih* metoda, a sa njim i posebnih teorijskih i naučnih disciplina, uopšte, i u domenu umetnosti, takođe. U filozofiji umetnosti, takoreći nenadano, estetski *doživljaj* „zauzima prvi plan estetike", što je na kraju dovelo do toga da je „estetika postala deo psihologije"[5]. Tema lepog je skrajnuta. U prvi plan izbija „estetski doživljaj". Bio je to samo početak. Frojd je razvio psihoanalitički metod kao novi pravac u duhovno-naučnim istraživanjima, tako da je sada pažnja istraživača umetnosti skrenula ka dubinskoj analizi autora, subjekta, odnosno stvaraoca dela. Odjednom je postalo atraktivno zaviriti u podsvesne i nesvesne mehanizme umetnika, dakle, iz kojih mu to dubina nadolazi neobična stvaralačka invencija koja oblikuje delo.

Polazni je stav psihoanalize da se bitan razlog pri stvaranju i doživljavanju umetničkog dela nalazi se u „nesvesnom". Frojd je smatrao da je ovde reč pre svega o *lično nesvesnom*, koje će docnije Jung unaprediti, delom i revidirati, tražeći oslonac stvaralaštva u *kolektivno nesvesnom*. Pa ipak, svim smerovima psihoanalitičkih istraživanja zajedničko je to da je „nesvesno" postala polazna osnova za razumevanje svih važnih kulturnih fenomena. Ovde su uključeni *mit*, koji je najčešće smatran osnovom, sadržajem *umetničkog dela*, zatim *umetničko stvaranje*, *jezik*, *običaji*, *religija*. Psihoanalitičari definišu umetničko delo kao formu u kojoj se ono „nesvesno" ovaploćuje, objektivira. Dok su pojedini autori ove orijentacije, poput Oto Ranka i Hansa Zaksa bili odlučni u stavu da gotovo sva bitna pitanja *estetskog* ostaju nerazrešena ukoliko se ostane kod dimenzije *svesnog* – koje umetničko delo pokazuje u spoljašnjoj, manifestnoj ravni strukture – drugi autori, čak i sam Frojd, bili su daleko obazriviji u pogledu dometa psihoanalize. Oni su smatrali nerealnim da je ova teorija kadra da razjasni složena pitanja kao što je smisao *estetskog* i *lepog*. Frojd priznaje kako „na žalost, i psihoanaliza može vrlo malo da kaže o lepoti. Izgleda jedino potvrđeno da je njen začetak u oblasti seksualnih osećaja"[6]. Na drugom mestu Frojd je još određeniji, rekavši kako su psihoanalitička tumačenja samog *estetskog* momenta u umetničkom delu pogrešna, a posebno je upitno interpretirati umetnost kao rezultat umetnikove volje.

[4] Vidi: K-G. Jung, *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*, 1922. Uporedi i Perniola, *Estetika dvadesetog vek*a, 135-136.
[5] Vladislav Tatarkijevič, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, 1983, 312.
[6] S. Frojd, *Iz kulture i umetnosti*. Nelagodnosti u kulturi, knj. V Matica srpska, Novi Sad 1969, 285. U d. tekstu: Frojd, *Nelag*.

„Stvaralačka sila nekoga autora, na žalost, ne sluša uvek njegovu volju. Delo ispada kako najbolje zna i često se suprotstavlja autoru kao nezavisno, čak kao tuđe”[7].

Objektivnu i dosledno, kritičku analizu dometa *psihologije*, odnosno *psihoanalize* u umetnosti, izložio je Arnold Hauzer u više svojih radova**.** „Psihoanaliza je u biti teorija o funkciji nesvesnih nagonskih sila u psihičkom životu. Frojd je sam opisuje kao 'nauku o psihički nesvesnom', i to kao 'naročito jednostranu' nauku”[8]. Osim toga, Hauzer nas uvodi i u sam pojmovnik *psihoanalize*, kritički ga izviđajući s obzirom na njen domašaj u pitanjima umetnosti. Psihoanaliza polazi od toga da se iz duha autora u delo prenose dve vrste elemenata: „spontani”, u biti *nesvesni***,** i „konvencionalni kao *svesni*”. Pa ipak, iako su neke faze „umetničkog stvaranja poreklom iz nesvesnog, još uvek ne znači da su one sasvim spontane. Intuicija, inspiracija ili improvizacija iznose na videlo ponajčešće samo zaboravljene doživljaje i zasuta znanja”. Prema tome, neki naoko spontani pronalazak može biti katkada rezultat duge, mada i nesvesne pripreme.

I evo nas kod pitanja primarne važnosti. Koliki je udeo nesvesnih faktora, motiva ali i inspiracije na oblikovanje „estetske forme”, tačnije, „estetske vrednosti”? Još jednom se susrećemo sa Frojdom koji je kritički upozoravao kako objašnjenje „prirode umetničke darovitosti” pada izvan njegove teorije (*Prikazivanje samoga sebe*), te da „analiza mora položiti oružje pred problemom pesnika” (*Dostojevski i ocoubistvo*). Zbog toga se čini veoma značajnim Hauzerovo upozorenje kako „psihoanaliza može u najboljem slučaju objasniti zašto neka umetnička djela priznajemo [kao vredna], ali merilo vrednosti, to jest znakovi prepoznavanja estetski vredne umetnosti i kriterijumi po kojima se vredna umetnost razlikuje od manje vredne i malovredne umetnosti nije psihološki problem” (Hauser,64).Ovde je neophodno, dakle, strogo odvojiti dve instancije dela: „estetsko”, koje se, metodički apstraktno gledano, infiltrira „u samu formu”, i na drugoj strani, *psihološke*, *biografske činioce*, koji su s one strane *estetskog*. Doduše, psihoanaliza bi možda i bila kadra da objasni određeni „umetnički stil”, da ga razume kao „izraz nekog psihičkog raspoloženja, ali ona nema sredstva da shvati bitna *formalna obeležja* nekog stila” (Hauser,81).

Psihologija, posebno ona na egzistencijalnom tragu, često obelodanjuje unutrašnje probleme i stanja umetnika, a to znači i ona psihotična, koja smatra nekom vrstom povoda za stvaranje umetnosti. Tako će, na primer, potcrtati ulogu umetnikovog straha pred neizvesnošću, ali i strepnju od sveta i drugih ljudi. Ona s pravom potvrđuje kako umetničko stvaranje često prate neuroze, bolesna stanja, fizički problemi, na kraju, i sam izgled ličnosti. Najzad, ona nabraja i brojne ispovesti umetnika kako im je **u**metničko delo predstavljalo svojevrsnu odbranu od straha pred gubitkom vlasti nad životom, nad samim sobom. No, pošto psihoanalitičari i psiholozi najpre navedu brojne nelagode kod umetnika, oni potom, metodički nekorektno, iskoračuju nad ovim bilo motivacijama ili stanjima ličnosti umetnika, i zadiru u polje vrednovanja pokušavajući sada da objasne sam fenomen *estetskog*, tj. samu *estetsku vrednost*.

Reč je ovde o kardinalnom metodološkom previdu u razmatranju uloge motivacionog jezgra stvaraoca. To se dešava onda kada psiholog i psihoanalitičar, sa ličnosti autora umetničkog dela prelaze na domen vrednovanja, nastojeći da umetnikovu bolest i nenormalnost ličnosti, psihičko stanje umetnika, njegov neobičan izgled, na primer, interpretiraju kao bitan razlog njegove umetničke genijalnosti. Podsetimo se:

[7] S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Ges. Werke, XVI, 1950, 211.
[8] A. Hauser, *Filozofija povijesti umjetnosti*, MH, Zagreb 1963, 67. U d. tekstu: Hauser.

„Misao da poreklo umetnosti treba tražiti u bolesti, u telesnoj mani ili u nervoznoj razdražljivosti, romantičkog je porekla, kao i mišljenje da se izvori umetničkog stvaralaštva nalaze u dubini duše, u onim mračnim, tajanstvenim, neistraživim područjima u kojima umetnik živi s primitivnim čovekom i s detetom" (Hauser, 47). Stvar je u tome što su se u romantizmu smatralo trivijalnim biti „zdrav i srećan". Jedino su „bolest i zla kob" bili ubrajani „među obeležja genija". Nešto slično i danas susrećemo kod omladine, posebno tinejdžera. Naime, uobičajilo se, evo već nekoliko decenija, a da razlog tome nije nemaština, nošenje izlizanih, pocepanih farmerica, a sve u cilju demonstracije bunta mladih protiv „zdrave", vladajuće kulture. A ta je kultura po njima u biti „falibilna kulture". Hoteći joj napakostiti, mladež sad „modno i gestualno" razdire pantalone skrećući pažnju na svoj protest, nemirenje sa ustaljenom, konvencionalnom kulturom!

Ovde ne treba sumnjati u istinitost stava da su umetnici, kao i drugi stvaraoci, naučnici, na primer, koji rade na svojim idejama i tako razvijaju talenat, činili sve to zahvaljujući velikim ličnim odricanjima, egzistencijalnoj oskudnosti. Nesumnjiva je, takođe, istina da većina posvećenih stvaralaca u svim domenima, vrlo često stvara i radi u senci bolnih doživljaja i odricanja. Ne samo materijalnih, već i duhovnih. Nije zbog toga netačno kada je još u srednjem veku Majster Ekhart izjavio kako je „bol najbrža životinja koja vas odnosi do savršenstva". Uostalom, ni Tomas Man nije bio daleko od istine kada je napisao kako „čestiti i časni ljudi ne pišu pesme, ne komponuju muziku i ne glume u pozorištu"! Slično je mislio i Frojd, svakako, u duhu svoje analitičke psihologije.

Metod fenomenologije u estetici, primenio je i rani Lukač u svojoj *Hajdelberškoj estetici*, kada je sagledao ograničenost uloge autora, umetnika, a naspram autonomije samoga dela, koje se nad autorom uzdiže. Lukač uvažava individualnu tragiku umetnika, smatrajući čak kako je ovde reč o „večnom ljudskom stanju stvari". Tu su tragiku doživljavali intenzivno upravo uzvišeni umetnici. Pa ipak, to „bolno" i „tragično", veliki umetnik ne plasira u delo, već „delima svojim daruju svekoliko savršenstvo", koje je ishod „onoga najdublje doživljenog što se iz njih uliva u delo". Ali, i to je ovde presudno. Kada je umetničko delo gotovo ono se uzdiže visoko, ono prevazilazi svoga tvorca, tako da umetnici, nakon svega, ostaju „sami najnesrećniji i najmanje izbavljeni ljudi od svih ostalih"[9].

Kako izgleda, problem nije u tome da uvažimo činjenicu da je bilo umetnika izrazitoga psihotičnog stanja, već da razumemo način, kako je iz toga stanja proisteklo *estetski* vredno, zdravo delo. Čak i kada je psihoanalitičar Štekel rezolutno izjavio kako je „svaki umetnik neurotik", da bi takvu tvrdnju potkrepio Prustovim stavom kako „za sve veliko u svetu valja zahvaliti neuroticima", ostalo na kraju otvoreno pitanje: Da li je uopšte bolest dovoljan razlog koji uslovljava, proizvodi *estetsku vrednost*? Otud se čini ispravnim stanovište estetičara da je, kakve god bio psihološke konstitucije, „pravi umetnik gospodar, a ne rob svojih sposobnosti. Umetnik može biti bolestan, ali njegova darovitost nije u direktnom odnosu ni s njegovom bolešću ni s njegovim zdravljem. Bolest može njegove sile napeti i usmeriti prema nekom određenom cilju, ali bolest nije izvor njegove stvaralačke moći".

Potrebno je da se sada preciznije, nijansiranije diferencira odnos umetnika, bolesti i neuroze. „Razlika između neurotika i umetnika, koji može ali ne mora biti neurotičan, sastoji se uglavnom u tome što umetnik, da bi rešio svoje unutrašnje konflikte i kanalisao

[9] Đ. Lukač, *Hajdelberška estetika*, I, Mladost, Beograd 1977, 58.

svoje neostvarljive želje, proizvodi umetnička dela, a ne neurotične simptome". Tako, dok neurotik ne poznaje „zadovoljenje bez patnje" dotle „umetnik zahvaljujući svojoj sposobnosti 'da kaže kako pati', nalazi u samoj svojoj patnji neku vrstu zadovoljenja. On izbegava bolesti svojim naročitim talentom koji Frojd naziva moć sublimacije. Umetniku je umetnost zamena za neurozu ili spas od psihičkog poremećaja, a njegov talenat više zaštita od bolesti nego bolest" (Hauser, 72-73).

Ka autobiografskom razumevanju umetnosti

Kritiku psihologističkog pristupa umetnosti najpregnantnije je izložio Lav Vigotski rekavši kako „nemarnost prema analizi *forme* predstavlja skoro sveopšti nedostatak svih psihoanalitičkih studija"[10]. Drugim rečima, „nemogućno je pomoću dela objašnjavati psihologiju njegovog stvaraoca". I obratno, svakako. To treba da znači kako između *ličnosti* i *estetski postignute vrednosti* u delu postoji *kvalitativna* a ne tek psihološka razlika (Vig. 34). Pa ipak, najglasniji protivnik ovoga principijelnog ograničavanja psihoanalize u primeni na umetnost bio je Ernst Džons, autor koji je ostavio jednu od najprovokativnijih psihoanalitičkih studija o Šekspirovom *Hamletu.*

Idući, dakle, drugim putem Džons je opovrgavao stanovište teoretičara koji su insistirali na punoj autonomiji umetnosti od autora. On je nasuprot takvim kritičarima psihoanalize, odnosno kritičarima stava da je za samu *lepotu* konkretnog dela škodljivo preterano teoretisanje, posebno psihoanalkitičko zalaženje u nesvesno, izjavio: „Strah da ako se suviše pomno posmatra lepota može da nestane, a sa njom i naše uživanje, međutim, samo je delimično opravdan; mnogo zavisi od prirode zadovoljstva i od stava onoga koji analizira"[11]. U tom smislu Džons opovrgava još jednu, navodno „pomodnu", tezu prema kojoj „svako delo treba ocenjivati 'samo na osnovu njegovih vrednosti', nezavisno od bilo kakvog poznavanja njegovog tvorca". Kao argument u obrani *biografskog* pristupa umetnosti, koji i sam Džons koristi, navodi se gledište Masona koje je ovaj autor izneo u svojoj knjizi o *Šekspiru.* „Sve dok svaka pesma ne bude, takoreći, praćena do svog izvora, i raščlanjena na raspoloženje ili nameru, ili konstitucionalno sanjarenje, njeno značenje neće biti na odgovarajući način shvaćeno ili osećano"[12]. Insistirajući upravo na takvoj argumentaciji, Džons je u protivnike analitičkog pristupa umetnosti ubrajao čak i same umetnike, smatrajući njihovu odbojnost prema psihoanalizi ostatkom romantičke predrasude o umetnikovoj izuzetnosti, koja je božanske naravi. „Umetnik je uvek izbegavao brižljivo analitički odnos prema svom delu, nesumnjivo iz istog razloga kao i obični ljudi. On obično razdvaja pokretačku motivacionu silu od svoje svesne volje, a ponekad je čak pripisuje nekom stvarnom spoljnom agensu, božanskom ili demonskom" (Džons, 11).

Psihoze, ludilo, genijalnost i umetničko stvaranje

Kako odrediti „šta" je uopšte umetnik, da li je on doista genije, najzad, kakvoga je sastava? Da li genije stvara shodno tzv. „milosti prirode", a to znači prema darovitosti koju donosi svojim rođenjem? Kako se odrediti prema tzv. pitanju „bolesnog genija". Jedan od retkih filozofa među psihoanalitičarima, ako ne i jedini, sa izvanrednim

[10] L. Vigotski, *Psihologija umetnosti,* Nolit, Beograd, 1975, 105. U d. tekstu: Vig.
[11] E. Džouns, *Hamlet i Edip,* Izd. knjiž. Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci. Preveo: Branko Momčilović. Original je iz 1954; Novi Sad 2005, 9. U d. tekstu: Džons.
[12] Masson, *Shakespeare Personally,* 1914, 13.

poznavanjem umetnosti iznutra bio je, nesumnjivo, Oto Rank. Pravi umetnik je po njemu opsenar, umišljena ličnost. Umetnika nosi ideja o velikom pozvanju tako da društvo laska njegovom slavoljublju i častoljublju. Otuda, nije samo u njemu prisutna bolest već je „klica bolesti i u delu". I upravo stoga je za stvaranje svakog značajnog umetnika potrebno da poseduje „uverenje, proisteklo iz tog 'umišljaja', da je njegova umetnost najviša". A upravo takvo „precenjivanje sopstvenog umetničkog ostvarenja ima konačno svog korena u preterano naglašenom *narcizmu*, koji je u tako izraženoj formi svojstven umetniku"[13]. A to onda spada u njegove karakterne crte.

Rank izjavljuje da je forma narcizma koju umetnik upražnjava uistinu njegov zahtev ne za priznanjem njega kao ličnosti, već njegovog dela. Sad je pitanje, da li je zaista taj zahtev izraz njegove skromnosti, ta svesna izjava umetnika da on ne teži za, njemu tako laskavim priznanjem svoje ličnosti, već za priznanjem svoga dela? Svakako ne, budući da umetnik „samo zaobilaznim putem, preko ovoga, može da stekne sve ono što život odlučnom čoveku od akcije ne uskraćuje". I opet smo kod pitanja motiva. Naime, otkuda taj veliki izliv erotskoga, tolike ljubavi u umetnikovim delima? Rank smatra da „veliki umetnik, i pored sve svoje erotske slobode i nesputanosti, možda baš zbog njih, u stvarnoj ljubavi većinom zataji, mada se naginje i shvatanju da umetnik stvara iz nesrećne ljubavi (Dante, Petrarka), a on uistinu stvara što, usled njegove narcističke konstitucije, realna ljubav i njeni ciljevi nikada ne mogu da ga zadovolje. To što ljubav čini glavni peredmet umetnosti, posebno pesništva, samo utoliko više i jasnije dokazuje da umetnik sa njom u životu nije izašao na kraj" (Rank, 99, 100-101).

Ostaje i dalje pitanje o tzv. „bolesnom geniju". Prema Rotenbergu mi se ovde suočavamo sa svojevrsnom mitskom zabludom koja „povezuje mentalne bolesti sa kreativnošću", a jedna od najčešće prisutnih teza jeste ona „o ludilu i zanosu stvaraoca u vreme inspiracije". Uostalom, i Niče je smatrao „intenzivnu inspiraciju kao najvažniji faktor u kreativnosti"[14]. Razume se, ni sami pisci, kao i umetnici u celini, nisu se protivili stvaranju takvog mita prema kome su stvarali u stanjima povišene inspiracije. Blejk je posvedočio kako mu je čitava pesma, reč po reč, došla u toku sna. Za Kolridža, o kome iz više izvora imamo podatak da je stvarao pod dejstvom alkohola i opijuma, zabeleženo je kako je poemu *Kublaj Kan* napisao pod uticajem droge. Inspiracija se najčešće pripisuje pesnicima, mada se o tom specifičnom stvaralačkom stanju može govoriti i povodom drugih sfera stvaralaštva, na primer, u nauci, u pronalazaštvu. Oprezniji teoretičari skloni su tvrdnji kako je „stavljanje naglaska na inspiraciji zabluda". Nema nikakve sumnje da u svakom vidu stvaranja koji zahteva naročitu opsednutost poslom lični faktori igraju značajnu ulogu. Oni motivišu, podstiču na istrajnost u poslu, i utoliko su „kreativni naučnici slični kompozitorima muzike koji ispunjavaju formalne odnose zvukova najdubljom vrstom lične emocije" (Rot, 332).

Kako se, dakle, odrediti prema odnosu stvaranja i bolesti? Na osnovu obimnog istraživačkog materijala Rotenberg je ustanovio kako nije „pokazana ili potvrđena" povezanost između „kreativnosti i mentalnih bolesti". Uostalom, pitanje konflikata koje se nalaze u strukturi stvaralaca nije pitanje neke „neobičnosti", „nenormalnosti", već

[13] O. Rank, *Umetnik.* I drugi prilozi psihoanalizi pesničkog stvaranja, Matica srpska, Novi Sad 1995, 98-99.
[14] A. Rotenberger, *Inspiracija i stvaralački proces*, U: Treći program, br. 101, Beograd 1995, 325-370. U d. tekstu: Rot. Iz knjige: Rothenberg, Albert, M.D, *Creativity & madners*, The Johns Hopkins University Press, Baltimor, London, 1990. Naš prevod: A. Rotenberg, *Kreativnost i ludilo*. Nova otkrića i stari stereotipi, Clio, Beograd, 2010.

realni kontekst u kojem kao takva bitiše stvaralačka egzistencija. Konflikt, po definiciji, ne mora nužno „predstavljati simptome i bolesti", jer je on u temelju našeg ljudskog postojanja. Sve ličnosti, a ne tek izrazito kreativne, „prolaze kroz iskustvo ličnih konflikata u svim periodima svog života, bez istinskog znaka ili indikacije bolesti". Zbog te činjenice i sam „kreativni proces koji ima terapijske efekte više spada u prirodu našeg ljudskog postojanja nego u bolest". Isto tako, pogrešno je tvrditi da zato što neki umetnik postiže uspeh u „kreativnom radu", implicira da on „stvara prevashodno zato da bi mu bilo dobro" (Rot, 333).

Da bi se bolje sagledalo ovo pitanje potrebno je razjasniti kako se odnose *nesvesno* i *stvaranje*, a upravo je tim pitanjem sama psihoanaliza preokupirana. Pozitivistička psihologija problem kreativnosti posmatra kao univerzalnu, manje više svesnu datost koja je prisutna u svim domenima stvaralaštva. Ona potcenjuje snage nesvesnog, prema tome, ona bez razloga odbacuje „verovanje u nesvesne korene kreativnosti", koje čak izričito odbacuje kao „mistično verovanje". Šta je to što pozitivistima smeta u stavu psihoanalitičara? Zašto ne odobravaju tezu da je stvaralaštvo u dosluhu sa nesvesnim? Pored ostalog, zastupnici psihoanalize smatraju da se „kreativnost, pošto je nesvesna, ne može ni objasniti, ni adekvatno razumeti", a zatim, posebno ne odobravaju tezu što psihoanalitičko stanovište dovodi u bliski odnos „kreativnost i ludilo". Uostalom, da li je uopšte tačan stav o Ničeu kada se kaže kako je njegovo shvatanje o „dionizijskom ludilu kreativnog umetnika" ni manje ni više nego „preteča moderne konstrukcije o nesvesnim uticajima i naglašava krajnju iracionalnost kreativnog uma"? Potom, ide se još dalje, a i unazad, kako bi se u igru uveo i sâm Platon. A onda i njegov stav „da umetnik stvara u božanskom ludilu", da „posredstvom pesnika govori sam Bog"! Platon doslovce kaže: „Jer pesnik je naročito biće: on je lak, krilat i svešten"; on ne može „pevati pre nego što bude ponesen zanosom, pre nego što bude izvan sebe i svoga mirnog *razuma*". Prema tome, pesnik „može zaista *lepo pevati* samo ono na što ga je Muza podstakla". Jednom reči, pesnici govore „božjom snagom". Dakle, „lirski pesnici ne pevaju svoje lepe pesme u *svetlosti razuma*, nego ih, kad su se predali moći *harmonije i ritma*, obuzima bahantska mahnitost i bahantski zanos"[15].

Kako vidimo, mnogi pozitivistički estetičari u ovim Platonovim rečima vide anticipaciju potonje zablude, umišljaja da je umetnik genije kroz koga progovara sâm Bog. Kod Hajdegera, kako je poznato, uloga umetnika kao persone je doista u tolikoj meri obesmišljena, da je umetnik samo i jedino prohod Bića. „Upravo u velikoj umetnosti, a samo je o njoj ovde reč, umetnik ostaje nešto ravnodušno prema delu, gotovo kao prohod za pojavljivanje dela, prohod koji uništava samog sebe u stvaralačkom procesu"[16]. Zbog te činjenice, nikako slučajno, u istoriji psihologije i umetnosti poznati su primeri koji ukazuju na to da su stvaraoci često pripovedali kako „nisu svesni" strukture svog mišljenja, pa budući da ne znaju kako su došli do svojih kreativnih ideja, „njima izgleda da ideje rezultiraju iz faktora koji su van njihove kontrole". I na tome tragu sada iskrsava fenomen „nesvesnog".

Nekoliko reči o pojmu „nesvesnog". Ova se misao posmatra u uskoj vezi sa kreativnošću, inspiracijom i psihozama, ako se hoće i sa pojmom ludila. Termin je uveo Edvard fon Hartman, filozof koji je sledio ideje Šelingove filozofije u čijem je sistemu „besvesno" težišna kategorija mentalne strukture čoveka. Hartman je formulisao sâm

[15] Platon, *Ijon, Gozba, Fedar,* Kultura, Beograd, 1970.
[16] Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, 39.

termin „nesvesnog“, dok je njegovu epohalnu, psihoanalitičku razradu termin doživeo u istraživanjima Sigmunda Frojda. Jung je, da ponovim, nastavio da razvija koncept „nesvesnog“, u tom smislu što je Frojd imao u vidu „individualno nesvesno” dok ga je Jung postavio u modalitetu „kolektivno nesvesnog“, primenjujući ga plodno u brojnim istraživanjima kulture, umetnosti, i drugim simboličkim formama, naglašavajući prevashodno univerzalni, rodni aspekt stvaralaštva koje je neodvojivog od „kolektivno nesvesnog”.

Ako „nesvesno” stoji u nekoj vezi sa „genijem“, onda smo na tragu i sa drugim velikim antičkim misliocem, sa Aristotelom, koji je primetio kako „nijedan veliki genije nije bio bez malo ludila”. I tako smo sada u igru uveli pitanje odnosa: *genijalni stvaralac – nesvesno – ludilo.* I Džon Drajden, ponesen Aristotelovom izjavom, pokazuje kako su „veliki umovi svakako tesno povezani sa ludilom”. Klinički psiholozi i psihijatri u prošlom veku istraživali su povezanost između genijalnosti i mentalnih bolesti, a među njima je nezaobilazno ime Čezare Lombrozo koji je objavio knjigu o povezanosti genijalnosti sa epilepsijom, melanholijom, megalomanijom, alkololizmom, moralnom izopačenošću, sifilističnom parezom i čitavim nizom poremećaja koje je svrstao u širu kategoriju degenerativne mentalne poremećenosti. Zanimljiv je, uprkos primerima koji zaista ukazuju na povezanost stvaralaštva i ludila, da se u tolikoj meri naglašava ova veza da dolazimo do stava kako je, malte ne, i sama *estetska vrednost* ništa više do rezultat samoga ludila.

Stvaralac, kriza ličnosti i mentalne bolesti

Kontroverzni nemački intelektualac i pesnik Gotfrid Ben, lekar a tridesetih godina i perjanica u pokretu nacikulture, u članku *Problem genija* izložio je deo svojih rezultata iz proučavanja nastranog genija[17]. Ovde navodimo pre svega ličnosti iz redova umetnika. Od izrazite kliničke *šizofrenije* bolovali su Helderlin i Svedenborg, zatim, Van Gog, Gogolj i Strindberg. *Latentno šizofrenični* bili su: Klajst i Klod Loren; od paranoje: Guckov, Ruso, Paskal; od melanholije Veber, Šubert, Šopen, List, Rosini, Molijer, Lihtenberg. U grupi opsednutih perseverativnim idejama (da sami sebe otruju) našli su se Platen, Flober, Oto Ludvig, Molijer. Umrli od paralize: Mane, Mopasan, Doniceti, Šuman, Niče, Žil Gonkur, Bodler. Od arteriosklerotične otupelosti su umrli: Keler, Stendal, Line, Faradej. Kao samoubice završili su Klajst, Van Gog, Rajmund, Vajninger. Dok je Gete svakodnevno umereno pio dnevno jednu do dve boce vina, bilo je i onih koji su se bukvalno opijali. Među onima koji su koristili opijum bili su: Šeli, Hajne, Kolridž i Po. Pelinkovcem (apsint) su se opijali Mise, Vilde. Osim alkohola i opijuma Žan Loren je koristio eter, a hašiš Bodler i Gotije. Alkoholom su se opijali Rembrant i Betoven. Za Betovena se zna da je umro od alkoholne ciroze jetre. U ovaj popis ušli su i stvaraoci sa telesnim manama. Mocart je imao osakaćene atavističke uši, dok je Skaron bio bogalj bez nogu, a Tuluz-Lotrek sakat od detinjstva.

Svakako bilo je i takvih stvaralaca, a pod velom „zdravih”, kod kojih nije dokazano postojanje mentalnih bolesti, kao ni poročnih strana ličnosti. Među piscima se u takve ubrajaju Dante, Bokačo, Servantes, Čehov, Danijel Defo, Aleksandar Dima (otac), Ibzen, Tomas Man, Ovidije, Rable, Valter Skot, Viljem Tekeri, Emil Zola. Kada je reč o likovnim umetnicima, a bez nekih „nastranosti” ubrajaju se Piter Brojgel (mlađi), El

[17] Vidi i: Ivan Focht, *Uvod u estetiku,* Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1972, 186. U d. tekstu, Foht.

Greko, Hogart, Henri Mur, Rafael, Ogist Renoar, Rubens, Ticijan, Jan Vermer, Van Dajk; među kompozitorima su: Bah, Johanes Brams, Debisi, Hajdn, Sibelijus, Stravinski. U grupi neporočnih među filozofima su: Toma Akvinski, Aristotel, Lajbnic, Hegel, Dejvid Hjum, Vajthed, Čarls Sanders Pirs, Džon Djui[18].

Medicinski izveštaj je tu, kako ga komentarisati? Čini se da je naučno rizično uspostavljati uzročni odnos između nekog posebnog momenta, sklonosti ličnosti, s jedne strane, i *vrednosti* njihovoga ostvarenja, s druge strane, na primer, kvaliteta estetskog umetničkog dela, odnosno prestižnosti naučnog istraživanja kada se ima u vidu tzv. naučni genije. Osim, ukoliko ne raspolažemo merodavnim znanjem, argumentima koji potvrđuju *striktnu* povezanost između te dve varijable. Tačnije, između bolesti / nastranosti, kao mogućnog uzroka, s jedne, i posledice, tj. objektivacije na osnovu takvoga stanja, sa druge strane. Sa Rotenbergom se valja složiti u jednome. Naima, „kad bismo ustanovili da je značajan broj kreativnih ljudi svih vrsta stidljiv, ili zavidljiv, ili čak egzibicionistički nastrojen, ne bismo znali da li su takvi faktori rezultirali iz kreativnog ostvarenja, da li su ga produkovali, ili između njih uopšte nije postojala nikakva značajna veza" (Rot, 352-353).

U striktno estetičkom smislu, analize odnosa autorovih pobuda, temperamenta, mentalnih i drugih nastranosti, odnosno nastrojenosti, izbor tema i stila, kao i razmatranje gotovih dela s namerom da se u njima sagledaju odjeci sa ravni stvaraoca, bili su predmet mnogih teoretičara, prema tome i estetičara i filozofa umetnosti. Kod većine kritički disponiranih analitičara postoji opšta saglasnost sa iznetim Frojdovim stanovištem, prema kome, uopšte uzev, mentalni činioci mogu sudelovati u stvaralačkom procesu umetnika, ali da još nemamo nikakvoga pouzdanog naučnog saznanja da li i kako mentalni faktori uzrokuju, konstituišu *estetske vrednosti*.

Ivan Foht je razložno ustanovio kako sve ono čime je umetnik okružen, motivi njegovi, pogled na svet, teme i sadržaji, treba posmatrati isključivo kao sredstvo za postizanje jednog drugog cilja. U ovaj splet faktora ubrajaju se i stavovi prema stvarnosti, bilo da su normalni ili nenormalni, optimistički ili nihilistički. Stvar je u tome što oni nisu ništa drugo do elementi za izgradnju umetničkog dela. „Za umjetničku vrijednost svejedno je kojim putem je nastala: da li je čovjek platio za nju mukotrpnim životom (Dostojevski) ili je stvarao u okvirima blagodati (Prust, koji je rekao: 'Sve veliko imamo zahvaliti neurastenicima'), da li je na njoj teško radio (Betoven), ili mu je sama tekla glatko pod prstima (Mocart), da li je proizašla iz spoljnjeg (Kung Fu Ce) ili unutrašnjeg iskustva (Lao Ce), ujutru (Mane) ili uveče (Pikaso), stojeći (Hemingvej) ili ležeći (Trakl). Zato je u estetskom pogledu sasvim indiferentno i da li je umjetnost stvorena u ludilu ili u punom zdravlju i radi se samo o tome da li je uistinu stvorena" (Foht, 187).

Karakter umetnika ne korespondira nužno sa kvalitetom umetničkog dela. Doduše, kada se stvar uzme psihološki, delo može biti kompenzacija nedostatka u ličnom životu umetnika. Razume se, treba uvažiti činjenicu koju je Desoar uzimao u obzir, naime, da jedan pisac, ukoliko je sam slabić, ne može junaka sugestivno doživeti i opisati njegovo junaštvo, jer je za njega „slabost" nešto sasvim prirodno, budući da „slabić o njemu čitav svoj vijek mašta i razmišlja" o junaštvu. Zbog tih razloga pitanje koje se postavljalo u psihologiji XX veka, naime, da li je umetnik *normalan*, ima isključivo psihološki, ali nikako estetski aspekt. Još radikalnije: „Deducirati vrednote iz duševnih stanja to bi bio najordinarniji psihologizam. Naravno, u djelu nalazi na neki način svog

[18] Upor. Rotenberg, isti rad, 351-352.

odjeka i psihičko umjetnikovo stanje, ali i u djelu ono tada ostaje samo psihološka komponenta. U njemu nije sadržana estetska vrednota". Ovim povodom se kao primer „nenormalnosti" navodi činjenica da je Betoven promenio preko pedeset stanova isključivo zbog komšija. Svakako, elementarno je pitanje da li to treba da znači kako je Betoven nenormalan? No, zato je sasvim izvesno da njegovo delo korespondira sa univerzalno ljudskim vrednostima. Prema tome, ove dve stvari treba strogo diferencirati. Na kraju, podsetimo se, kada je Hitler došao na vlast prišli su nacistima upravo pesnik Gotfrid Ben kao i znameniti nemački ekspresionist Emil Nolde, koga je Gebels, na primer, obožavao. Pa ipak, sa gledišta estetike ovde je jedino relevantno da li su njihova dela, poezija i slike, uzorne estetske tvorevine. Uostalom, antropološki gledano, a i estetski, vrednost ovih dela bila je mogućna jedino kao stvaralački iskorak autora nad vlastitim političkim uverenjima.

Problem je što u običnom govoru „normalno" razumemo kao nešto „prosečno", pri čemu sve što pada izvan toga standarda „običnosti" i „uobičajenosti" sagledavamo kao „nenormalno". No, budući da je estetska vrednost umetnosti uvek već i neko transcendiranje onoga što jeste, što najčešće ishodi u vrednost „natprosečne" ili „izvan prosečne" vrste, prirodno je pretpostaviti kako je svako odstupanje od „normalnog" bitan uslov za nastanak umetničkog dela. Sledeći ovu logiku koja važi za umetnika, po analogiji, dakle, s pravom možemo smatrati „nenormalnim" otkrića N. Tesle, Milankovića, Pupina, Ruđera Boškovića. Njihova ostvarenja su doista bila „neobična", vanserijska, prema tome, „nenormalna", jer su prebacivala liniju „normalnog", svakidašnjeg.

Da li nam onda izgleda prihvatljivim rezon Ivana Fohta, kako „nastrano još ne znači i psihički bolesno. Međutim, mnogi veliki umjetnici bi na kliničkoj slici ispali i ludi". Estetičar Maks Desoar naveo je kako je Zola živio pod prisilom, opsesijom od krađa, pa je u svakoj prilici zaključavao vrata i ladice. O brojnim primjerima ludila kod umetnika, postoji velika literatura. Na primer o Dostojevskom, o Van Gogu. Razumljivo je onda što su te činjenice navele neke teoretičare da priznaju kako je od ludila do genijalnosti samo je jedan korak, a možda ni toliko. Uostalom, zar se ne događa upravo suprotno, da „bolesno samomučenje rodi zdravo, humano djelo". Utoliko se treba osloboditi predrasuda o tome kakav je ko čovek. Najzad, „nije važno kako se pojedinac osjeća, nego šta iz tog svog osjećanja napravi. I bolest mu može dati snagu da napravi jedno zdravo djelo" (Foht, 191).

Racionalizacija i sublimacija. Mehanizmi transformacije kompleksa

Psihoanalitičari su uglavnom saglasni da pesnik pomoću mehanizma prenošenja (zamenjivanja), *racionalizacije* ili *sublimacije*, kroz *delo* oslobađa svoje nesvesne sklonosti i time uspostavlja sklad između „direktnih" – „*brutalnih nagonskih sila*" i društveno tolerisanih i prihvaćenih umetničkih izražajnih formi u kojima se javljaju „nesvesni sadržaji". Sublimacija predstavlja profinjenje „nagona", delimično, i njegovo ukidanje. Događa se da se ovim postupkom „nisko" i „banalno" pokazuju *uzvišenije, plemenitije*. Prema tome, *sublimacija* u psihoanalizi dobija posebno značenje, budući da je ovde reč o deseksualizaciji seksualnog. Ovde se, naime, u produhovljenom obliku ispoljava energija nedopuštenog nagonskog života. Prema ovoj teoriji većina kulturnih formi, a pre svega umetnost, objašnjava se kao profinjen izraz potisnute seksualne

energije, koja nalazi put do svesti. A izraz za ovo transformisanje energije je sublimacija.

Takoreći na istom poslu susrećemo se i sa još jednim postupkom, odnosno operacijom prerade psihičke energije pod imenom *racionalizacija.* „Racionalizacija" je opravdanje ili objašnjenje neke radnje, osećaja ili zamisli, pri čemu ličnost ne pristaje na obelodanjivanje pravih unutrašnjih, nesvesnih motiva, a da u tome ne sudeluje cenzura svesti. Ovim mehanizmom svesti, vrši se svojevrsno okolišanje sa iznošenjem pravih namera ličnosti, od umetnika pa sve do narodnog tribuna a i politikanata. Rezultat je sledeći: onim što se objektivno iskazuje na *manifestnom planu*, umetnik to čini svojim gotovim delom, kao da ima za cilj da pažnju publike koja čita roman, na primer, odvrati sa „pravih" poruka i namera. A taj pravi, tj. dublji smisao nalazi se u tzv. *latentnom polju* autorove ličnosti. Najčešće je razlog tome sam „libido", koji se u umetnosti zaobilazno transponuje na plan samoga dela. Politički tribun u govoru pred masom, ovim postupkom racionalizacije, a i veštim retorskim trikovima, prikriva svoju silnu želju za osvajanjem vlasti.

U psihoanalitičkoj teoriji umetnosti dva su markantna primera na kojima se demonstrira doseg primene mehanizama *sublimacije* i *racionalizacije*. To su Sofoklov *Car Edip* i Šekspirov *Hamlet.* Oba primera govore o postojanju latentnog *Edipovog kompleksa* u likovima glavnih junaka, Edipa i Hamleta. Psihoanaliza je veoma doprinela da se učini prodor u višesmisleni značaj *simbola, likova junaka, sadržaja dela*, a posebno u razjašnjavanju činjenice zašto pomenuta dela i danas još proizvode izuzetan odjek u publici.

Primer *Hamleta*. Ernst Džons se smatra najeminentnijim analitičarem Šekspirovog dela. Kao lajtmotiv njegove analize *Hamleta* ovde bi mogla poslužiti izjava Trenča, koju sam Džons visoko uvažava. Nama savremenicima je „teško da uz Šekspirovu pomoć razumemo Hamleta: čak je i Šekspiru, možda, bilo teško da ga razume". Međutim, i to je ovde bitno: „I Hamletu je nemoguće da razume samog sebe. Sposobniji od drugih da čita srca i motive drugih, on je ipak nesposoban da čita sopstvene"[19]. Džons je u komentaru pomenutog iskaza rekao da on „ne zna za tačniju tvrdnju u čitavoj literaturi o Hamletovom problemu".

I ovde smo u središtu pitanja. Budući da je motiv komada tako nejasan, čemu možemo da pripišemo njegovo moćno delovanje na publiku? Džons smatra da je razlog taj „što junakov sukob nailazi na odjek u sličnom unutrašnjem konfliktu u svesti slušaoca**,** a što je snažniji taj već prisutni konflikt, snažnije je dejstvo drame. A opet, sigurno je da sam slušalac ne zna unutrašnji uzrok sukoba u sopstvenoj svesti, već samo doživljava njegove spoljne manifestacije. Tako dolazimo do prividnog paradoksa da su junak, pesnik i publika, svi duboko dirnuti osećanjima prouzrokovanim konfliktom čijeg uzroka su nesvesni" (Džons, 52-53).

Polazna teza je ocrtana. Pesnik svoje potisnute motive u nesvesnom nastoji mehanizmima racionalizacije i sublimacije da prenese na delo. Potom, kada se publika suoči sa delom, taj isti nesvesni motiv se transferiše i počinje kucati na vrata nesvesnog same publike. I u tome se trouglu, trojedinstvu, odigrava procedura identifikacije sa potisnutim motivom na taj način što se kod oba subjekta, *Autora* i *Publike,* posredstvom junaka – *Hamleta,* odigrava složena procedura ekspozicije koju provocira manifestno dela. Ono automatski u nesvesnom latentnom sloju publike pokreće dalji i složeni proces

[19] W. F. Trench, *Shakespeare's Hamlet: A New Commentary*, 1913, 15; prema Džonsu, 52-53.

identifikacije. Tako Hamletov problem postaje problem svih aktera: **Autora →/radnje dela/→ Publike.**

Ovu proceduru tripartitne komunikacije deo dobro je opisao Ernst Kris u *Psihoanalitičkim istraživanjima u umetnosti*, ukazujući na mehanizam transfera pomenutoga motiva, počev od *autora* → [preko] *dela* → [do] *publike.* „Ako pređemo od umetnika na publiku, vidimo da se u njoj, kroz nesvesno identifikovanje sa umetnikom, vrši psihološki proces srodan onom koji je umetnik osetio prilikom stvaranja. Kao i u umetniku, dolazi do premeštanja psihičkih nivoa, samo što je ovde proces po redosledu obrnut. Kod publike on počinje od *svesti,* od opažanja umetničkog dela, pa ide ka *predsvesnoj razradi* i odzivanju 'id'-a“[20]. Ovim se želi pokazati, da umetnika, pre nego pređe na pisanje dela – kada se prebacuje na spoljašnji, manifestni plan – najpre mora pokrenuti inspiracija – *demonium*, tj. „napasti“ ga ludilo, čiji je osnovni smisao da „zaboravi“ na svoj *svesni*, racionalni Ego i tako, prepustivši se nesvesnom, dopire do osnova libida – do *Ida*. A onda kada je u *Idu* pronašao čvrst oslonac, umetnik se postepeno vraća „Sebi“, tako što od Ida dospeva do Ega kako bi završio kod Super-ega. Upravo će tu, u Super-Egu ono što je od Ida iščupano a skrajnuto, zadobija sublimiranu, racionalizovanu formu. Tek tada umetnik, književnik pristupa *pisanju.* Najzad, gotovo delo je tu, pred publikom. Publika, opet, ide obrnutim putem. Ona kreće od spoljašnjeg, manifestnog, „umivenog“ plana forme, takve, dakle, koja je dozvoljena za „svesnu“ *javnost*, da bi se onda u hodu: od Super-Ega preko Ega, postepeno počela paliti svetla u „nesvesnom“ podstaknuta onim u delu *manifestnim*, i tako, idući dalje i dublje: od predsvesnog i nesvesnog dolazi se do nenadanoga skoka, do uklizavanja u polje oduševljenja.

Psihoanaliza se sve donedavno bavila „snom” i „neurozom”, pretpostavljajući kako se umetnost nalazi na sredini puta između „sna i neuroze”. Dok je za Ota Ranka umetnik u suštini histerik, drugi analitičari iste škole, smatrali su kako je genije paranoik koji je sklon da svoje „Ja”, svoj *Ego* projektuje u „Ti”, tj. u nešto drugo, „spoljašnje”. Prema tom konceptu čitalac i uživalac umetničkog dela izjednačavani su sa histerikom koji je sklon da subjektiviše tuđe doživljaje (Vig,94). Tim povodom je Kris zapisao kako kod publike „u prvoj fazi 'ego' popušta kontrolu, tj. otvara put za međuigru sa 'id'-om. Ova faza je pretežno pasivna: umetničko delo dominira publikom. U docnijoj fazi 'ego' potvrđuje svoj položaj u re-kreaciji”.

I tako smo došli do drugog obrta. Idući obrnutim redom, publika se vraća sebi. Ona je oduševljavajući se, uživajući u zadovoljenju libida i tako kroz uživanje pročistivši se, uravnotežila domene svoga celokupnog psihičkog sistema. Bio je to nauk iz Aristotelove teorije o *katarsi.* „Katarktičan efekat, dakle, grčke tragedije nije samo povezan sa opštošću izlagane teme, već sa 'pročišćavanjem duše' time što ona doživljuje moć sudbine. Proces 'pročišćavanja' je nesravnjivo složeniji” (Kris, 64).

Pred nama je složeni psihološki mehanizam koji Kris naziva premeštanje kateksi. O čemu je ovde reč? Prilikom gledanja komada naša se psihička energija, data u pojedinačnim koncentracijama, premešta sa jednog polja na drugo. To isto zbiva se i u polju oduševljenja. Na primer, kada je publika podstaknuta aktivizmom junaka, na primer, Edipa koji ubija oca. Ovde je reč o tome što je, po Frojdu, pomenuti „Edipov kompleks” urođen ljudskoj vrsti. Dakle, u drugoj kateksi, pod dejstvom sudbinske sile, publika racionalno uviđajući neophodnost da se Edipov prestup mora kazniti, uspeva da

[20] E. Kris, *Psihoanalitička istraživanja u umetnosti*, Kultura, Beograd, 1970, 64. U d. tekstu: Kris.

se na taj način pročisti, uravnoteži obe svoje suprotstavljene forme zadovoljstava: *niskog* ili *libidinalnog* i *etički* ili *uzvišenog* i *razumnog*. Ida i Super-ega.

Adekvatno opisujući ovu mentalnu proceduru, koja je inače bliska psihoanalizi, Kris zapisuje: „Premeštanja katekse mentalne energije koje umetničko delo izaziva ili olakšava prijatni su, verujemo sami po sebi. Od oslobađanja strasti pod zaštitom estetske iluzije pa do veoma složenog procesa re-kreacije pod umetnikovim vođenjem odvija se niz procesa psihičkog pražnjenja., koji se međusobno mogu diferencirati vrstama i stupnjevima neutralizacije otpuštene energije. Svim ovim procesima, međutim, upravlja 'ego', a stupanj potpunosti neutralizacije ukazuje na stupanj autonomije 'ega'-a." (Kris, 65).

Ovaj proces se može i drugačije izraziti. „Kod dela 'velike umetnosti', površno zadovoljenje pruženo publici pri prvom pristupu može biti samo mamac; umetnik, kao što je to čest slučaj, uvlači publiku u svoju mrežu. Čitalac stoji na ivici i postepeno se kreće ka sredini. Pri trećem čitanju, sadržaj je od malog interesa, a opčinjenost se preobražava u aktivan odgovor. Formalne osobine tada dobijaju važnost, pa se postavlja pitanje kako je to umetnik postigao" (Kris, 59). Nema sumnje izuzetno je složen odnos umetnika prema delu. Za pisca katkada njegov roman, odnosno pesma postaje deo njegove „ličnosti, pa čak i važniji od ličnosti", zbog čega je Hans Zaks primetio da se ovde „narcistička kateksa prenela sa ličnosti umetnika na njegovo delo". Zanimljiva je, pri tome, napomena Ernsta Krisa da ukoliko ovaj prenos narcističkog sa autora na delo potraje duže od „procesa stvaranja, rad stiče trajno mesto u umetnikovom životu; u krajnjem slučaju njemu može biti teško da se rastane od onog što je stvorio. Ako prenos interesovanja traje samo dok je delo stvarano, umetnik može posmatrati svoja ranija dela sa umerenom radoznalošću i odvojenošću" (Kris, 62).

Empirijski argument koji bi mogao da potkrepi ovaj stav mogao bih pokazati na ličnom iskustvu, opisom ponašanja meni dragog prijatelja slikara Čedomira Krstića. Slikara a i njegovo delo poznajem, bezmalo četrdeset godina. Ali, iako u prvi mah, jedna bi se činjenica mogla ovde smatrati efemernom. Naime, sa Krstićem sam drugovao isključivo posećujući ga u ateljeu na Starom sajmištu, na Novom Beogradu. Često bih bio u prilici da razgledam brojne njegove slike, koje je, inače, i dok sam bio u ateljeu pokazivao klijenteli naklonjenoj njegovom slikarstvu, a koja je tu dolazila i kupovala slike. Moj se pogled na obim Krstićevog opusa ovde završavao. No, na godišnjicu Krstićeve smrti, na Novom groblju, njegova kći je na kraju pomena, pozvala prisutne a i mene u stan Čede Krstića. Njegova kćer je, inače, živela u Italiji. Ušavši prvi put u Čedin stan bio sam šokiran prizorom! Njegove najbolje slike, izvedene do samo njemu znane perfekcije, bile su, da kažem sasvim otvoreno, „arhivirane" u stanu. Dakle, daleko od pogleda radoznalaca, čak i prijatelja. Samo sam jednu od svih tih Čedinih slika, *Ženu u enterijeru* video u ateljeu, i, svakako, koristio kao predložak u dvema mojim knjigama koje su posvećene likovnoj estetici. To je jedina slika koja je bila i u ateljeu i, svakako, jedina koju sam video od svih za Čedu tako važnih slika. Značajno je i to, ona je jedino bila u ateljeu, ali on se nje ni po koju cenu nije hteo odvajati. Uzgred, reći ću i to, kada sam jednom prilikom izrazio želju da bih rado kupio ovu sliku, Čeda mi je sasvim iskreno i prijateljski odgovorio: „Ako uopšte odlučim da tu sliku 'otuđim' ja ću Ti je pokloniti, ali nikako ne i prodati". Rečju, ona nije imala cenu! I, ostala je u ateljeu; on je vazda s njom komunicirao, a posle smrti, njegova je ćerka sliku prenela u stan.

Bibliografija

Džouns, E. (2005) *Hamlet i Edip*, Novi Sad: Izd. knjiž. Zorana Stojanovića Sremski Karlovci.
Focht, I. (1972), *Uvod u estetiku*, Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.
Freud, S. (1950), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Ges. Werke, London: Imago.
Frojd, S. (1969), *Iz kulture i umetnosti*. Nelagodnosti u kulturi, knj. V, Novi Sad: Matica srpska.
Hauser, A. (1963), *Filozofija povijesti umjetnosti*, Zagreb: MH.
Heidegger, M. (1970), *Der Ursprung des Kunstwerks*. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer, Stuttgart: Filippp Reclam jun..
Hol, K. S - Lindzi, G. (1983),*Teorije ličnosti*, Beograd: Nolit.
Ingarden, R. (1991), *Ontologija umetnosti*. Studije iz estetike, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
Kris, E. (1970), *Psihoanalitička istraživanja u umetnosti*, Beograd; Kultura.
Lukač, Đ. (1977), *Hajdelberška estetika*, I, Beograd: Mladost.
Perniola, M. (2005), *Estetika dvadesetog veka*, Novi Sad: Svetovi.
Petrović, S. (2010), *Katarsa - iskorak iz realnosti*; u: Ka autonomiji umetnosti. Estetička preispitivanja, Beograd: Službeni glasnik.
Platon (1970), *Ijon, Gozba, Fedar*, Beograd: Kultura.
Rank, O. (1995), *Umetnik.* I drugi prilozi psihoanalizi pesničkog stvaranja, Novi Sad: Matica srpska.
Rotenberg, A. (2010), *Kreativnost i ludilo.* Nova otkrića i stari stereotipi, Beograd: Clio.
Rotenberger A. (1995), *Inspiracija i stvaralački proces*, U: Treći program, br. 101, Beograd.
Rothenberg, A. (1990), *Creativity & madners*, Baltimor: The Johns Hopkins University Press.
Tatarkijevič, V. (1983), *Istorija šest pojmova*, Beograd: Nolit.
Trench, W. F (1913), *Shakespeare's Hamlet: A New Commentary.* London: John Murray.
Vigotski, L. (1975), *Psihologija umetnosti*, Beograd: Nolit.

Sreten Petrović, PhD
Faculty of Philology
University of Belgrade

Aesthetics, Psychology and Psychoanalysis

Abstract: Modern philosophy of art, especially phenomenologically and critically oriented, considers doubtful possibility to comprehend the phenomenon of art. When it comes to the role of the author, as well as the recipient, these two subjects are taken only as "*conditions of possibility"* of creation or reception of a work of art. The creator of a work is not a decisive force which unconditionally brings the art invention to the high aesthetic value. Simply put, modern aesthetics is anti-subjectivistically and anti-psychologically oriented. It disclaims the common assumption of psychologism that psychology of the writer, as well as the recipient, plays a central role in understanding the Being, that is "*aesthetic"* in art. According to modern critical aesthetics, *art* and therefore *aesthetic* in a work of art is not primarily a psychological fact. Even Freud himself was far more cautious concerning the range of psychoanalysis, showing that psychoanalysis cannot explain such complex questions as the meaning of aesthetic and beautiful. The fact which is being explained is the following one: a disease can lead an artist to a certain goal, but the disease is not the source of his creative aesthetic power.

Key words: phenomenological aesthetics, psychoanalysis, creating, disease, genius, rationalization, sublimation, catharsis.

Prev. Sara Baćina

Evangelos D. Protopapadakis, PhD
National and Kapodistrian University of Athens

Agrafa I 2/2013
UDC 604.7
UDC 342.7
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Clones, Prototypes and the Right to Uniqueness

Apstract: Human cloning until recently has been considered to belong to the domain of science fiction; now it is a tangible possibility, a hopeful as well as a fearsome one. One of the fears that necessarily come along with it is about the peril cloning might represent for human uniqueness, since the clones are expected to be identical to their prototypes; this would unavoidably compromise moral agents' right to a unique identity. In this paper I will put under examination the argument against cloning that is based upon the right to a unique identity; I will argue that cloning represents no actual threat for anybody's unique identity, therefore this argument is futile. I will also support the view that the so-called right to a unique identity is not as indisputable as to serve as the basis of a moral argument against human reproductive cloning.

Keywords: Human cloning, rights, identity, uniqueness, individuality.

The possibility of creating human beings by means of transferring the nucleus of a somatic cell to an enucleated ovum is very likely to allow in the near future for the production of humans identical to already existing ones, or to ones that once existed, but now do not[1]. These genetically manufactured humans are usually being referred to as *clones*, and the persons from whom the somatic cell nuclei have been extracted are being called *prototypes*. In my opinion both terms are undue and misleading; I will use them henceforward, however, for reasons of compliance with the established terminology. The fact that the clones and their prototypes will allegedly be identical to each other is considered by some bioethicists to constitute a major threat to some moral rights of the clones, rights that non-clones are free to enjoy, such as the right to ignorance[2], or that to

[1] National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission* (Rockville, Maryland June 1997), 13.
[2] See Sören Holm, "A Life in the Shadow: One Reason Why We Should Not Clone Humans", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 7 (1998): 160-162. Also Hans Jonas, "Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zu der Gentechnologie", in *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips der Verantwortung*, edited by Hans Jonas (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), 190 and Tuija Takala, "The Right to Genetic Ignorance Confirmed", *Bioethics* 13.3/4 (1999): 288-293, 289, as well as Juha Raikka, "Freedom and the right (not) to know", *Bioethics* 12.1 (1998): 49-63, 50-51.

an open future etc[3]. There is a particular right, however, that is considered to be not just threatened, but *a priori* and inescapably violated by the very fact that a person is being born as a clone. This is the right to a unique identity, to individuality, or to uniqueness, a right that a clone will be in no position to enjoy or even claim due to his or her very particular nature and the way he or she has come into existence[4]. In this short paper I will support the view that this objection is grounded neither on fact nor on reason. In particular, I will argue that: [a] cloning does not actually compromise neither the prototype's nor the clone's unique identity, [b] the right to a unique identity is not as indisputable as to bolster any moral argument.

As for my first claim, namely that cloning poses no threat to anyone's uniqueness, I cannot resist the temptation of starting with an argument that might sound like a sophism: if the term *clone* by definition describes a potential person that would be the exact copy of another individual, the prototype, and if the prototype is a unique individual, then the clone should be a unique individual as well, otherwise he or she could not be an exact copy. Hence, either the clone – as an exact copy of a unique individual – is a unique individual too, so no one's uniqueness is at stake, or the clone is not an exact copy of the prototype – since he or she lacks at least one property or quality the prototype possesses – so again no one's individuality is being compromised. This sounds like a witticism, of course, since common belief holds on the one hand that exact duplication is achievable, and on the other that the property or quality of uniqueness is *exactly what is being destroyed* by duplication.

To Leibniz, however, my sophism would rather seem as a synopsis of his view that there can be no exact duplicates in nature, either natural or artificial. To him, "… it is not true that two substances can resemble each other completely and differ only in number"[5], or, as he explains elsewhere, "in nature, there cannot be two individual things that differ in number alone. For it certainly must be possible to explain why they are different, and that explanation must derive from some difference they contain… for never do we find two eggs or two leaves or two blades of grass in a garden that are perfectly similar. And thus, perfect similarity is found only in incomplete and abstract notions, where things are considered only in a certain respect"[6]. This is Leibniz's law for the identity of the indiscernibles, according to which if two beings have every quality of theirs in common, they *cannot be two*, but are actually *one*. Tagging along after Leibniz John McTaggart derived his own law for the dissimilarity of the diverse by applying the rule of contraposition to Leibniz's maxim: if two beings are numerically distinct, then they should also be qualitative distinct, to wit there must be at least one quality that one

[3] See Helga Kuhse, "Should Cloning Be Banned for the Sake of the Child?", *Poiesis and Praxis* 1 (2001): 17-33, 20. Also Dena Davis, "Genetic Dilemmas and the Childs Right to an Open Future", *Hastings Center Report* 27.2 (1997): 7-15, 9. For the right to an open future see Joel Feinberg, *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 76 ff.

[4] The European Parliament, "Resolution on Cloning", *Official Journal* C 034 02/02/1998, p. 0164: "The European Parliament, […] 1. Stresses that each individual has a right to his or her own genetic identity and that human cloning is, and must continue to be, prohibited; 2. Calls for an explicit worldwide ban on the cloning of human beings; 3. Urges the Member States to ban the cloning of human beings at all stages of formation and development, regardless of the method used […]".

[5] Gottfried W. F. von Leibniz, "Discourse on Metaphysics", *Philosophical Essays*, translated by Roger Ariew & Daniel Garber (Indianapolis: Hackett, 1989), 41-42.

[6] Ibid., "Primary Truths", 32.

of these two beings has, but the other lacks[7]. As McTaggart puts it, diversity implies dissimilarity, and two things cannot be exactly equal, or have the same nature. If Leibniz's and McTaggart's views were applied to cloning, we could only agree that since the clone and his or her prototype will be numerically distinct from each other[8], there should be *at least one* quality they will not have in common, therefore they will necessarily be also qualitative discernible. It seems that in the charming and orderly arranged world of propositional logic – or, better, of metaphysics based on logic – my initial claim that cloning threatens nobody's uniqueness wouldn't that easy be rejected as a witticism.

Our world, however, is not that of propositional logic, therefore arguments like the one I just presented are not expected to serve as a satisfactory response to moral objections. They surely didn't convince the members of the European Parliament, who declared that each individual has a right to his or her own genetic identity and that human cloning is, and must continue to be, prohibited[9], or bioethicists like Arthur Caplan, among others, who argued regarding cloning that "one of the things we treasure about ourselves is our individuality.... You begin to worry that when you deliberately set out to make copies of something, you lessen its worth"[10]. It seems that we think of our uniqueness so highly, that much greater effort is required to appease the fear that it might be compromised due to cloning. But in which way could human uniqueness be threatened by virtue of cloning?

As I see things, individuals in general are different or similar to each other with regard to [a] their genome, [b] their phenotype and, [c] their character and personality. When we say that an individual is unique, we assume that it features at least one – even a slight – difference to every other of its kind concerning one of these three above mentioned categories. It follows that, if an individual is identical to any other of its kind, it has to be such with regard to *every single one* of its properties or attributes at the same time. Cloning, therefore, would be a threat to an individual's unique identity, if and only if it proved capable of providing scientists with the means to produce at least *two* individuals with exactly the same genes, looks and character at the same time. This, however, doesn't seem to be a part of the actual powers of cloning.

Cloning concerning humans so far seems to be attainable primarily – if not solely – by means of nuclear transfer, a process that could be roughly outlined as extracting the nucleus of a somatic cell taken from the prototype and transferring it to an enucleated ovum in order to produce a clone; this method allegedly guarantees that the clone will be an exact genetic copy of the somatic cell donor[11]. This is not exactly accurate, however. As far as genomic identification is concerned, it is true that the clone's gene-set is expected to be almost fully determined by the genetic information that is being contained in the nucleus of the donor's somatic cell. The nucleus, though, has to be implanted into an enucleated ovum, and the ovum will necessarily convey its own genetic information to the clone contributing thus to the clone's genome. The cytoplasm, actually, which

[7] John McTaggart, *The Nature of Existence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), vol. 1, § 94.
[8] Kathinka Evers, "The Identity of Clones", *Journal of Medicine and Philosophy* 24.1 (1999): 67-76, 69.
[9] See supra note 4.
[10] Quoted in Ruth Macklin, "Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy", *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4.3 (1994): 209-225, 215.
[11] National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings: Report and Recommendations* (Rockville, Maryland, 1997), 14.

belongs to the ovum, passes on to the new organism the mitochondrial DNA[12], which is a tiny 0, 05 % of the individual's overall genetic information[13]. This might seem like a negligible proportion, but in genetics such genomic dissimilarities are of enormous significance and result in huge differences, especially if we consider that between humans and apes stands only a fragile 2 % of genetic difference, which, nevertheless, results in two totally different species. A clone, of course, could only share the genetic information of his or her prototype's nuclear DNA; his or her mitochondrial DNA, nevertheless, would be necessarily different, since the enucleated ovum that would be used in the procedure of his or her cloning could never be identical to the ovum that produced the prototype. In other words, even if our purpose was to duplicate the exact Mozart's genome, for example, in order to succeed in this we would need to be in possession not only of one of Mozart's somatic cells, but also of an ovum extracted from his mother's oocytes[14]. But not just any ovum would suffice; the only ovum that would allow an exact genomic duplication of Mozart would be the one that had been once fertilized to produce Mozart, since the genetic information contained in two different ova is not stable, even if both have been retrieved from the very same oocyte[15]. In the light of all these some feel safe even to argue that a clone should reasonably be expected to have more genetic differences to the prototype than identical twins actually have to each other[16]. If these empirical data are correct, they seem to prove beyond any reasonable doubt that exact genomic replication far exceeds the powers of genetic engineering: even if the genomic difference between the clone and the prototype would be as slight as 0, 05 %, the clone would still be genetically *different* to the prototype although *very similar*; in any case, these two beings would not be *identical*. Given all these, genetic uniqueness seems not to be at stake in the case of human reproductive cloning.

Let us, however, assume for the sake of the discussion that the advances in genetics in the near future are likely to allow geneticists to overcome the obstacles posed by the mitochondrial DNA, and that exact duplication of the human genome would become achievable. In my view the prospect of producing two individuals with exactly the same genome wouldn't be that objectionable or that fearsome if it didn't necessarily lead to identical phenotypes. But does it? Geneticists so far conclude that our phenotype, to wit the way we actually are and look, is not determined solely by our genes[17]. Aside from the gene-set there are numerous other variables that affect gene expression and have a major impact on our phenotype. Such factors are, among others, the intrauterine environment[18], the stages of placentation and embryo-maternal circulation[19], the

[12] Helga Kuhse, "Should Cloning Be Banned for the Sake of the Child?", *Poiesis and Praxis* 1 (2001): 17-33, 21.
[13] Françoise Baylis, "Human Cloning: Three Mistakes and an Alternative", *Journal of Medicine and Philosophy* 27.3 (2002): 319-337, 324-325.
[14] Leon Eisenberg, "The Outcome as Cause: Predestination and Human Cloning", *The Journal of Medicine and Philosophy* 1.4 (1976): 318-331, 326.
[15] Bernard E. Rollin, "Keeping up with the Cloneses: Issues in Human Cloning", *The Journal of Ethics* 3.1 (1999): 51-71, 63.
[16] Martin LaBar, "The Pros and Cons of Human Cloning", *Thought* 59 (1984): 319-333, 325.
[17] Gregory E. Pence, *Who's Afraid of Human Cloning?* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1998), 14.
[18] Françoise Baylis, "Human Cloning: Three Mistakes and an Alternative", *Journal of Medicine and Philosophy* 27.3 (2002): 319-337, 324-325.
[19] Leon Eisenberg, "The Outcome as Cause: Predestination and Human Cloning", *The Journal of Medicine*

spontaneous mutations genes constantly undergo[20], etc. Even monozygotic twins, who share an as similar as possible gene-set and uterine environment, are not phenotypically identical to each other, and sometimes they differ greatly. Given all these, we are allowed to assume that not only will a clone be different from his or her prototype with regard to his or her phenotype, but also that multiple clones of the same prototype might differ to each other in some degree, as well[21]. Even if this wasn't the case, however, and a clone actually looked exactly the same as his or her prototype, I don't see why this should be considered of major moral significance concerning either the clone's or the prototype's right to a unique identity. If physical similarity or identification could actually infringe one's uniqueness, we should assume the same with regard to monozygotic twins. Nevertheless, according to the majority of people – philosophers included! – monozygotic twins are perfectly unique individuals: they are being treated as such, and nobody seriously maintains that their right to a unique identity has been violated by the fact that they have been born as twins. To quote John Harris, "artificial clones do not raise any difficulties not raised by the phenomenon of natural twins"[22]. We do not feel apprehensive when natural twins are born, why should we when twins are deliberately created? One could object, of course, that natural twins just occur as a natural phenomenon, while clones will be created by choice, and moral evaluation is applicable only to deliberate human deeds. This objection would stand in the case monozygotic twins were born *only* due to spontaneous natural genetic procedures. This is not the case, however. Many people undergo fertility enhancement therapies perfectly aware of the fact that these techniques more than often result in multiple pregnancy. Nobody, however, assumes that this deliberate choice of theirs to undergo fertility enhancement therapies is morally objectionable due to the risk of giving birth to monozygotic twins[23]. Since in the case of natural clones we do not tend to assume that something morally wrong has happened, I don't see why we should think the contrary in the case of artificial clones – *a fortiori* since that they are likely to be much less similar to their prototypes than monozygotic twins are to their brothers or sisters for the reasons I previously explained.

So far I have argued that the exact duplication of the human genome and phenotype is not in the powers of human reproductive cloning, and it seems highly unlikely that it ever is. Therefore either the clone's or the prototype's right to a unique identity is being at stake due to human reproductive cloning, at least as far as genomic and phenotypic uniqueness is concerned. At this point I could rest my case, since it is more than obvious that two persons that would be genetically unlike (even slightly) and would also look different (even slightly) would necessarily count as *unique individuals*, even if they shared exactly the same character and personality traits. Nevertheless, I

---

and Philosophy 1.4 (1976): 318-331, 324.

[20] See Lansing M. Prescott, John P. Harley & Donald A. Klein, *Microbiology*, 5th edition (New York: McGraw-Hill, 2002), 226 ff.

[21] Bernard E. Rollin, "Keeping up with the Cloneses: Issues in Human Cloning", *The Journal of Ethics* 3.1 (1999): 51-71, 63.

[22] John Harris, "Goodbye Dolly?' The Ethics of Human Cloning", *Journal of Medical Ethics* 23 (1997): 353-360, 353.

[23] Dan Brock, "Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con", in *Cloning and the Future of the Human Embryo Research*, edited by Paul Lauritzen, 93-113 (New York: Oxford University Press, 2001), 103.

would like to add a few words concerning the alleged danger of duplicating the personality of a human being by means of cloning. Such a belief could stand only in the light of the strictest genetic determinism, which is a view that assumes that the character and the personality of humans is being determined *only* by the genomic heritage a person is endowed with, to wit by genetic information contained into one's DNA, and that neither the environment in which one grows, nor chance or free will have a part in the formation of one's personality. I totally disagree with genetic determinism, but this is not the time to argue in detail against it. I will only suggest that appealing to genetic determinism in order to argue that cloning is morally unjustifiable because it violates someone's moral right to his or her unique identity, in my view seems to be neither a clever nor an effective choice. This is because, if both personality and character are being determined only by a given gene-set, one's deeds are not for one to decide about; they are rather inevitable events to which one is being *nolents volents* dragged by one's own inherent genetic disposition. If this is so, debates on moral issues – including the one concerning the right to a unique identity in relation to human reproductive cloning – are only in vain: people will eventually do what their genes compel them to do; therefore all arguments for or against cloning (the one that focuses on genetic determinism all the same) couldn't be of any real significance. Nevertheless, those that oppose cloning on grounds of genetic determinism seem to hold that their arguments concerning the alleged violation of the clone's right to a unique personality *is of some significance* for the debate, at least as long as they claim that their views should be taken into account. But not both can stand at the same time; either genetic determinism is true and moral debates are nothing more than just shadow play, or moral discussions have decisive impact on the choices of moral agents and genetic determinism is false. If genetic determinism may apply to clones, it should equally apply to bioethicists as well.

In this paper I invested all my efforts in arguing that human reproductive cloning puts neither the clone's nor the prototype's uniqueness at stake, hence the so-called right to a unique identity is irrelevant to the debate concerning human reproductive cloning. I would like to conclude with some further thoughts on the applicability of such a right in the case of human cloning. As I see it, a moral right outlines some kind of permission or freedom that all moral agents should enjoy concerning their choices; in other words, if a person is being acknowledged the moral right *to something*, then this person is free to opt – or not to opt – for this *something*. This *something* on the one hand has to be considered of such high moral significance as to have a moral right exclusively tailored to its protection (a right to chewing gum, for example, would be nonsensical), and on the other hand it should be in actual peril of being deprived from its claimant or holder due to other moral agents' acts or omissions. When it comes to the so-called right to a unique identity, in my view not all the above requirements are actually being met. To begin with, not every moral agent can claim the so-called right to a unique identity: naturally born twins surely cannot. As a matter of fact, this right seems to have been tailored exclusively for clones. If this is the case, then we should have to accept *two distinct categories* of rights holders, one of non-clones (with lesser moral rights, since non-clones would not be allowed the right to a unique identity), and another one of clones (who would be acknowledged all the rights of the former plus the one to a unique identity). Even if this was possible, I cannot see how it could be morally defended. As for the second requirement, to argue that one has the right to be born a unique individual can only

imply that one would be severely damaged or harmed if he or she was born identical to somebody else. But this is not always – or, according to some, it can never be[24] – the case. Anyone who experiences the misfortune of having been born with spina bifida, cystic fibrosis or hydrocephalus would eagerly give away his or her right to a unique identity for a chance to be identical to a person with better prospects in life. Uniqueness seems to have been a bit overestimated as a property and, anyway, clones could think of it as less valuable to them than we do. As for the third requirement, the one that focuses on the potential peril that cloning could represent for either the clone's or the prototype's uniqueness, I have already at length argued that such a view cannot easily be defended.

The moral debate concerning cloning – and, in particular, human cloning – is probably the most challenging in our times, and this is not without a good reason: in its core lurk miracles and hopes, power and dreams, high stakes and equally high risks. As it is with every moral issue of such significance human cloning has fervent advocates as well as dedicated opponents, and both come with sharp arrows in their quivers. In this paper I endeavored to determine the sharpness of one of these arrows, and I found it faulty. I argued that cloning does not compromise either the clone's or the prototype's right to a unique identity primarily because the exact duplication of the human genome, phenotype and personality is beyond the powers of today's genetics. I also suggested that the right to a unique identity is not as indisputable as to bolster any moral argument. But this issue is just a part of a debate that is expected to last long and be a challenging one.

Literature

Adams Robert M., "Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil", *Noûs* 13 (1979): 53–65.

Bayles Michael, "Harm to the Unconceived", *Philosophy & Public Affairs* 5 (1976): 292–304.

Baylis Françoise, "Human Cloning: Three Mistakes and an Alternative", *Journal of Medicine and Philosophy* 27.3 (2002): 319-337.

Brock Dan, "Cloning Human Beings: An Assessment of the Ethical Issues Pro and Con", in *Cloning and the Future of the Human Embryo Research*, edited by Paul Lauritzen, 93-113 (New York: Oxford University Press, 2001).

Davis Dena, "Genetic Dilemmas and the Childs Right to an Open Future", *Hastings Center Report* 27.2 (1997): 7-15.

Eisenberg Leon, "The Outcome as Cause: Predestination and Human Cloning", *The Journal of Medicine and Philosophy* 1.4 (1976): 318-331.

Evers Kathinka, "The Identity of Clones", *Journal of Medicine and Philosophy* 24.1 (1999): 67-76.

Feinberg Joel, *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

Harris John, "Goodbye Dolly?' The Ethics of Human Cloning", *Journal of Medical Ethics* 23 (1997): 353-360.

[24] According to Derek Parfit's *non identity* argument, the clone would not be harmed even in the case he or she was born identical to another person, because otherwise the clone would have never been born at all. See Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 357 ff. Also Michael Bayles, "Harm to the Unconceived", *Philosophy & Public Affairs* 5 (1976): 292–304; Robert M. Adams, "Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil," *Noûs* 13 (1979): 53–65; Gregory Kavka, "The Paradox of Future Individuals," *Philosophy & Public Affairs* 11 (1982): 93-112 and M. A. Roberts, "The Non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit's Depletion Example", *Utilitas* 19.3 (2007): 267-311, 268.

Holm Sören, “A Life in the Shadow: One Reason Why We Should Not Clone Humans”, *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 7 (1998): 160-162.
Jonas Hans, “Lasst uns einen Menschen klonieren: Von der Eugenik zu der Gentechnologie”, in *Technik, Medizin und Ethik – Praxis des Prinzips der Verantwortung*, edited by Hans Jonas (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).
Kavka Gregory, “The Paradox of Future Individuals,” *Philosophy & Public Affairs* 11 (1982): 93-112.
Kuhse Helga, “Should Cloning Be Banned for the Sake of the Child?”, *Poiesis and Praxis* 1 (2001): 17-33.
LaBar Martin, “The Pros and Cons of Human Cloning”, *Thought* 59 (1984): 319-333.
Leibniz Gottfried W. F. von, “Discourse on Metaphysics”, *Philosophical Essays*, translated by Roger Garber Ariew & Daniel (Indianapolis: Hackett, 1989).
Macklin Ruth, “Splitting Embryos on the Slippery Slope: Ethics and Public Policy”, *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4.3 (1994): 209-225.
McTaggart John, *The Nature of Existence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), vol. 1.
National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission* (Rockville, Maryland June 1997).
Parfit Derek, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987).
Pence Gregory E., *Who’s Afraid of Human Cloning?* (New York: Rowman & Littlefield, 1998), 14.
Prescott Lansing M., John P. Harley & Donald A. Klein, *Microbiology*, 5th edition (New York: McGraw-Hill, 2002).
Raikka Juha, “Freedom and the right (not) to know”, *Bioethics* 12.1 (1998): 49-63.
Roberts M. A., “The Non-identity Fallacy: Harm, Probability and Another Look at Parfit’s Depletion Example”, *Utilitas* 19.3 (2007): 267-311.
Rollin Bernard E., “Keeping up with the Cloneses: Issues in Human Cloning”, *The Journal of Ethics* 3.1 (1999): 51-71.
Takala Tuija, “The Right to Genetic Ignorance Confirmed”, *Bioethics* 13.3/4 (1999): 288-293.
The European Parliament, “Resolution on Cloning”, *Official Journal* C 034 02/02/1998.

Dr Evangelos D. Protopapadakis
Univerzitet u Atini

Klonovi, prototipi i pravo na jedinstvenost

Apstrakt: Donedavno je smatrano da kloniranje ljudi pripada domenu naučne fantastike, a sada je to opipljiva mogućnost, koja zastrašuje koliko i uliva nadu. Zastrašuje opasnost koju kloniranje nosi po ljudsku jedinstvenost, zato što se od klonova očekuje da budu identični sa svojim prototipovima, te bi to neminovno dovelo u pitanje pravo moralnih delatnika na jedinstveni identitet. U radu ću ispitati argument protiv kloniranja koji je zasnovan na pravu jedinstvenog identiteta, zastupajući tezu da kloniranje ne predstavlja stvarnu pretnju nečijem jedinstvenom identitetu, te je zato taj argument bezuspešan. Takođe ću podržati argument po kome tzv. pravo na jedinstveni identitet ne može neosporno da posluži kao osnova moralnog argumenta protiv reproduktivnog kloniranja.

Ključne reči: kloniranje čoveka, pravo, identitet, jedinstvenost, individualnost.

Doc. dr Aneta Sandić
Privatna psihijatrijska ordinacija „Dr. Sandić“
Sarajevo

Agrafa I 2/2013
UDC 159.964.2:616.89-008.441
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Psihoanalitička teorija anksioznosti

Apstrakt: Koncept anksioznosti jedno je od krucijalnih uporišta u psihoanalizi od njenih samih početaka do danas. Kada je pokušao objediniti unitarni izvor patološke i adaptivne anksioznosti 1926. godine Sigmund Freud ostavio nam je naznaku *non liquet*. Ova teoretska studija zamišljena je kao pokušaj sinteze psihoanalitičkog diskursa o ovom iznimno značajnom psihološkom fenomenu. Sastoji se iz dva dijela. Prvi segment posvećen je izvornoj teoriji anksioznosti Sigmunda Freuda i prati njegova promišljanja od 1894. do 1926., razdoblja tokom kojeg je formulirao svoje centralne koncepte o anksioznosti kao fenomenu od esencijalnog značaja za psihoanalizu. Drugi segment studije bavi se značajnijim teoretskim doprinosima psihoanalitičkoj teoriji anksioznosti nakon Freuda. Posebna pažnja posvećena je promišljanjima Maxa Schurra, Charlesa Brennera i, osobito, Marvina Hurvicha. Posljednji autor izdvojen je među savremenicima usljed lucidne sinteze oba Freudova koncepta anksioznosti, njenog signalnog, no i dezintegrirajućeg oblika. Tendenca simplificiranja fenomena anksioznosti, njeno reduciranje na četiri tipične opasnosti kojima je subjekat izložen tokom ontogeneze (i koja se docnije u životu reproducira u vidu signalne opasnosti) značajno limitira psihoanalitičku epistemologiju ljudskog stanja, kao i formuliranje psihodinamskih okvira u kojima se iznalazi kauzalitet psihopatologije. Njen dezintegracijski aspekt obilježje je koji nužno moramo imati na umu bilo da pristupamo psihoanalizi kroz njena teoretska uporišta, bilo u praktičnom analitičkom radu.

Ključne riječi: Teorija anksioznosti, psihoanaliza, signalna anksioznost, dezintegracijska anksioznost.

Nema dvojbe da je problem anksioznosti čvorna tačka
u koju konvergiraju najrazličitija i značajna pitanja,
zagonetka čije bi rješenje bilo povezano s osvjetljavanjem
našeg cjelokupnog postojanja.
Sigmund Freud, 1917.

Teorija anksioznosti Sigmunda Freuda

Fenomenologija anksioznosti jedno je od centralnih uporišta psihoanalitičke teorije. Freud je bio posvećen njenom rasvjetljavanju od početka svoje medicinske karijere do kraja života. Njegove prve formulacije o anksioznosti nalazimo u publikacijama koje datiraju iz 1893. godine. U ovim ranim psihoanalitičkim studijama Freud je mišljenja da je trauma, iskustvo koje provocira bolan afekt, povezana s

povišenjem sume ekscitacije u nervnom sistemu. Ukoliko neka motorička ili verbalna reakcija ne rasterete ovu kvotu, afekt, odnosno ekscitacija ostaje zapamćena. Tako je u histeriji, Freudovom prvom koraku u klarifikaciji fenomenologije anksioznosti, krucijalni problem „uklještenje afekta“. Iz ovog razloga tretman se sastoji iz njegovog abreagiranja – pražnjenja (Breuer i sar., 1895). U Breuerovom i Freudovom elaboratu o histeriji (ibid) jedini afekat koji je eksplicitno naveden je anksioznost. U razmatranju porijekla anksioznosti Freud (1894) iznalazi analogiju sa seksualnim pražnjenjem:

„Gdje postoji obilan razvoj fizičke seksualne tenzije, a ovo ne može biti pretvoreno u afekt putem psihičkog rada…seksualna tenzija se transformira u *anksioznost*… No, zašto se zbiva transformacija u anksioznost? Anksioznost je senzacija akumulacije drugog endogenog stimulusa, stimulusa disanja… anksioznost stoga može biti upotrijebljena za akumuliranu fizičku tenziju općenito. Nadalje, ukoliko se pobliže ispituju simptomi anksioznosti, naći ćemo u neurozi razdvojene dijelove glavnog ataka anksioznosti: naime, čistu dispneu, čiste palpitacije, čisti osjećaj anksioznost, i njihove kombinacije… Dispnea i palpitacije pripadaju koitusu; i dok su obilno iskorišteni jedino kao pomoćni putevi pražnjenja, ovdje služe …kao jedini ispusti za ekscitaciju.”

Freud 1895. godine u „Osnovama razdvajanja posebnog sindroma iz neurastenije” pod opisom ‘anksiozna neuroza’, definira simptome anksiozne neuroze, čime je uspostavlja kao zasebnu nozološku jedinicu čije su kliničke manifestacije do tad smatrane sastavnim dijelom neurastenije. Simptomatologiju anksiozne neuroze Freud (1895) definira na sljedeći način[1]:

1. *Opšta iritabilnost* simptom je koji se uvijek pojavljuje u anksioznoj neurozi.
2. *Anksiozno iščekivanje* uključuje sve o čemu se obično govori kao o anksioznosti, ili tendenci pesimističnog pogleda. Svakom prilikom ide dalje od vjerodostojne anksioznosti i pacijent ovo često sam prepoznaje kao akt kompulzije. Za jedan dio ovih anksioznih iščekivanja Freud sugerira zadržavanje “starog termina *hipohondrija”*. Anksiozno iščekivanje smatra nuklearnim simptomom neuroze. Sugerira i da je prisutan *kvantum anksioznosti u slobodno flotirajućem stanju* koji, kada postoji iščekivanje, kontrolira odabir ideja i uvijek je spreman da se poveže s bilo kojim odgovarajućim ideacionim sadržajem.
3. Anksioznost, koja je često latentna u odnosu na svjesnost, konstantno vreba u pozadini. Ona ima i druge načine da se ispolji sem do sad navedenih. Iznenada može probiti u svjesnost bez prethodne ideacije provocirajući panični atak. Anksiozni napad ovog tipa može se sastojati iz samog osjećaja anksioznosti, bez bilo kakvih asociranih ideja, ili može biti propraćen idejama o umiranju, srčanom udaru, prijetnjom ludila; ili neki vidovi parestezija mogu biti kombinirani s anksioznošću. Konačno, uz osjećaj anksioznosti može biti asociran i poremećaj jedne ili više tjelesnih funkcija – poput respiracije, srčane radnje, vazomotorne inervacije ili glandularne aktivnosti. Tako se pacijent žali zbog “spazama srca”, “poteškoća disanja”, “provala znojenja”, “proždrljive gladi” i slično. U njegovom opisu osjećaj anksioznosti često se gubi u pozadini ili se podrazumijeva na prilično neprepoznatljiv način u smislu da pacijent “nije dobro”, “da se ne osjeća ugodno” itd.

[1] Izvorni Freudov opis skratili smo koliko je to bilo mogućno, a da pri redukciji prvog kliničkog opisa ove nozološke jedinice ne izostavimo njene bitne odrednice.

4. Proporcije u kojima su ovi elementi izmiješani u anksioznosti razlikuju se u velikoj mjeri tako da svaki prateći simptom sam može konstituirati atak kao što to može i sama anksioznost. Freud u svoj opis kliničke slike uključuje i oblike paničnog napada koje su mu do tad poznati:

a. panični atak propraćen smetnjama srčane radnje (palpitacije, tranzitorne aritmije, tahikardija – koje nije uvijek lako diferencirati od organskih afekcija srca; i pseudo-angina-pektoris za koju podcrtava da je "dijagnostički delikatan subjekt"

b. panični ataci propraćeni smetnjama respiracije (različiti oblici dispnee, ataci nalik astmi i sl.)

c. ataci znojenja, česti noću

d. ataci tremora i drhtanja

g. ataci proždrljive gladi, često propraćeni vertigom

f. dijareja koja nastupa u atacima

g. ataci lokomotornog vertiga

h. ataci označeni navalama krvi, uključujući praktično sve što je označeno kao vazomotorna neurastenija

i. ataci parestezija (no ovi se rijetko ispoljavaju bez manifestne anksioznosti ili sličnih znakova neugode)

5. Noćno buđenje u strahu (pavor nocturnus odraslih) što je obično propraćeno anksioznošću, dispneom, znojenjem itd.
6. Vertigo ima značajno mjesto u grupi simptoma koji obilježavaju anksioznu neurozu. U najbližem obliku najadekvatnije se opisuje kao "blaža vrtoglavica", a u ozbiljnim manifestacijama kao "vertiginozni ataci". Ataci vertiga nisu rijetko propraćeni najgorim vidom anksioznosti, često kombinirani sa srčanim i respiratornim tegobama. U ovoj publkaciji Freud nije siguran da li je opravdano notirati i *vertigo a stomacho laeso* - vertigo gastričnog porijekla.
7. Na bazi hronične anksioznosti (anksioznog iščekivanja) s jedne strane, i tendence da se uz anksiozne atake asociraju vertiginozne smetnje, razvijaju se dva tipa fobije. Prvi se odnosi na opšte fiziološke opasnosti, a drugi na lokomociju.
8. Digestivne aktivnosti podliježu nekim karakterističnim smetnjama u anksioznoj neurozi: senzacije poput nagona za povraćanjem i mučnina. Kao hronična promjena, analogno anksioznom iščekivanju, nalazi se inklinacija dijareji.
9. Parestezije mogu biti propratni simptomi ataka ili vertiga.
10. Neki od pobrojanih simptoma asocirani uz panični atak mogu se pojaviti i u hroničnom obliku.

U svojim publikacijama do 1900. godine Freud je stava da ekcitacija koja se prazni putem anksioznosti dvostrukog porijekla: 1. Psihičkog, u histeriji i drugim neuropsihozama odbrane i 2. Somatska, u aktualnoj neurozi (Compton, 1972). U oba slučaja radi se o ekscitaciji seksualnog tipa, pri čemu anksiozna neuroza spada u drugu grupu.

U "Tumačenju snova" Freud (1900) čini distinkciju tri različita izvorišta anksioznosti u snovima:

- Somatsko – manifestuje se poteškoćama disanja, smetnjama srčanog rada;
- Aktualno neurotsko – manifestuje se kao anksioznost u snovima koja prati coitus interruptus, ili periodične akumulacije libida kao što je to slučaj kod pavor nocturnusa;

- Psihoneurotsko – potisnuti libido, psihoseksualna ekscitacija, biva transformiran u anksioznost.

U ovoj publikaciji Freud predočava parcijalno psihodinamsko tumačenje anksioznosti. Neprerušene ili nedovoljno prerušene potisnute želje u snovima "uvijek su propraćene anksioznošću". Tako se stvara odnos između anksioznosti i želja nesvjesnog, koje su inkompatibilne sistemu predsvjesno i svjesno.

Hronološki, prateći evoluciju psihoanalitičke teorije, 1917. godine pojavljuje se Freudova značajna publikacija fokusirana na fenomenologiju anksioznosti, predavanje "O anksioznosti". Freud (1917) navodi: "Svako od nas je doživio tu senzaciju, ili da kažem konkretnije, to afektivno stanje". On "realističnu" anksioznost poredi s "neurotičkom". Prvu dovodi u vezu s percepcijom vanjske opasnosti, tj. "očekivane povrede". Povezuje je s refleksom bijega i smatra manifestacijom instinkta samoočuvanja. U okviru neurotske anksioznosti diferencira tri tipa:

- slobodno flotirajuću anksioznost iščekivanja koju iznalazi i karakternom crtom kod pesimista i redovnim obilježjem anksiozne neuroze;
- tip anksioznosti koji je vezan u fobijama;
- anksioznost koja nije povezana s opasnošću, npr. propratna anskioznost kod histerije, ili spontani ataci anksioznosti ili fragmentirane manifestacije anksioznosti poput srčanih palpitacija.

U istoj publikaciji Freud piše:

"Naše opservacije o anksioznoj neurozi vode nas da zaključimo da se skretanje libida od njegove normalne upotrebe, što uzrokuje razvoj anksioznosti, zbiva u području somatskih procesa… Drugi problem – uspostavljanje veze između neurotske anksioznosti, koja je abnormalno upotrebljavanje libida, i realistične anksioznosti, koja korespondira reakciji na opasnost —izgleda da je još teže razriješiti…"

Izvore anksioznosti u ovom razdoblju Freudovog rada Compton (1972) diferencira kako slijedi:

1. Percepcija vanjske opasnosti producira odgovor od strane ego-nagona za samoočuvanjem
2. Bilo koji afekat (ekscitacija) može biti transformiran u anksioznost i rasterećen; ovo uključuje
   a) somatski libido
   b) psihički libido, usmjeren ka objektu i prethodno potisnut
   c) moguće ego libido
   d) bilo koji drugi afekat, uključujući stid, bijes, ljutnju itd.

Ideja o transformaciji ego libida je značajna jer obezbjeđuje jedinstvenu ekonomičku propoziciju (Sandić, 2012) anksioznosti, pri čemu su obuhvaćeni i realistična i neurotska i infantilna anksioznost. Tako je energetski izvor anksioznosti u ovom periodu Freudovog stvaralaštva u svim razmatranim slučajevima isti – transformacija libida.

Freudov konačni pogled na anksioznost predočen je u njegovim publikacijama od 1919. do 1940. godine. U ovom period publicirao je i iznmino značajnu reviziju teorije anksioznosti u djelu "Inhibicije, simptomi, i anksioznost" (Freud, 1926). Opisuje kako anksioznost postaje stimulus za odbranu, adaptaciju, i formaciju simptoma: "…simptomi se stvaraju kako bi se izbjegla *opasna situacija* čije prisustvo signalira generiranje

anksioznosti". Centralna teza u ovoj publikaciji je da postoje dvije vrste anksioznosti koje imaju drugačiji izvor, te da između njih postoji poseban odnos. Tako je "anksioznost izvorna reakcija na bespomoćnost i traumu, i biva reproducirana kasnije u opasnoj situaciji kao signal za pomoć" (ibid). Anksioznost asocirana uz vlastitu bespomoćnost, čiji je prototip trauma rođenja, podrazumijeva automatsku anksioznost. Reprodukcija ovog doživljaja u opasnoj situaciji anksioznost je signalnog tipa. U revidiranoj teoriji anksioznosti Freud razlikuje četiri opasne situacije koje obilježavaju ontogenetski proces: "Svaka opasna situacija korespondira određenom periodu života ili posebnoj razvojnoj fazi mentalnog aparata… U ranom djetinjstvu individua istinski nije opremljena da može ovladati psihički velikim sumama ekscitacije koje joj pristižu bilo iz vana bilo iznutra. Nadalje, u određenom periodu života njegov stvarni najznačajniji interes je da ljudi o kojima ovisi ne povuku svoju nježnu brigu ispunjenu ljubavlju iz ovog odnosa. Kasnije, u dobu dječaštva, kada osjeća da je njegov otac prilično snažan rival u njegovom odnosu s majkom i postaje svjestan vlastitih agresivnih inklinacija usmjerenih ka ocu i seksualnih intencija usmjerenih ka majci, on se stvarno opravdano plaši oca; i njegov strah od kazne može naći ekspresiju kroz filogenetsko pojačavanje u kastracionom strahu. Konačno, kako ulazi u socijalne odnose, za njega je stvarno neophodno da se plaši svog superega, da ima savjest…"

Tako je djetetov prvi strah zapravo strah od gubitka objekta. Naredni maturacijski stupanj podrazumijeva strah od gubitka ljubavi objekta. Tokom edipalnog razdoblja (Sandić, 2013b) dominira kastraciona anksioznost. Razrješenjem edipalne problematike konsolidira se superego. Dosezanjem ovog razvojnog stadija upravo strah od gubitka ljubavi superega iskazan strahovanjem od njegove moguće kazne ontogenetski se uspostavlja kao opasna situacija. Perzistiranje ranijih oblika anksioznosti u adultnom dobu rezultat je neurotske fiksacije i parcijalnog regresivnog pomaka.

U psihoanalizi do 1926. centralno pitanje bilo je – šta je to što pacijent želi? Freudovo reformiranje teorije anksioznosti dodalo je još jedno značajno pitanje – čega se pacijent plaši? Uz ovo je asocirano i pitanje - na koji način izlazi na kraj s vlastitim strahovanjima? U Freudovoj prvoj teoriji anksioznosti iz 1895. godine ona je uvijek patološka, rezultat neprikladne seksualne frustracije. U revidiranoj teoriji anksioznosti Freud nijansira njene patološke i adaptivne funkcije, što je ujedno i ključna različitost u revidiranom pogledu na proces formiranja simptoma. Anksioznost može imati i adaptivni kvalitet, te u obliku signalne anksioznosti motivirati ego da aktivira odbrambene akcije.

Trostruki sloj anksioznosti, u skladu s Freudovim konačnim formulacijama, Fenichel (1945) predočava kako slijedi:

1) Trauma – automatska i nespecifična anksioznost.
2) Opasnost – anksioznost u službi ega, afekt stvoren predviđanjem, kontrolisan i upotrijebljen kao signal za upozorenje.
3) Panika – neuspjeh kontrole ega, emocije preplavljuju, regresija na stanje 1).

Uprkos svim opravdanim zaslugama za monografiju iz 1926., u psihoanalitičkim krugovima smatra se da formulacije koje je Freud prezentirao u njoj nisu optimalno jasne (npr. Glover, 1956; Jones, 1957; Brenner, 1953). Schur (1958) napominje da je u vremenu rada na ovoj monografiji Freud imao gotovo 70 godina i da mu je dijagnosticiran karcinom grla, te da je knjigu pisao u žurbi ostavljajući si nedovoljno

vremena za redigovanje. Sam Freud (1926), kada je pokušao objediniti unitarni izvor ova dva oblika anksioznosti, ostavio je naznaku "*Non liquet*[2]".

Elaboracije kasnijih autora o Freudovoj teoriji anksioznosti iz 1926. godine

Tokom pete i šeste decenije proteklog stoljeća u psihoanalitičkim publikacijama izrazito su aktualna nastojanja da se iznijansira Freudova teorija iz 1926. godine. Među autorima se ističu Nunberg, Fenichel, Brenner, Zetzel, Flescher, Schur, Waelder, Stewart i Rangell (Compton,1972). Razlike među ovim autorima najvećim dijelom se odnose na akcenat koji su stavili na signalnu anksioznost, odnosno njen traumatski oblik. Ovom prilikom u kratkim crtama predočit ćemo formulacije Maxa Schurra i Charlesa Brennera kako se radi o predstavnicima dvije oponentne sutruje.

Schur je predočio jednu od značanijih integracija Freudove revidirane teorije anksioznosti. Svoju prvu definiciju prema kojoj je "anksioznost odgovor ega ili njegovog matriksa na traumatsku situaciju ili opasnost, prisutnu ili anticipiranu" (Schur, 1953) nakon pet godina revidira. U tekstu "Ego i id u anksioznosti" (Schur, 1958) osvrće se na propuste koje je sadržavala prethodna definicija i postulira sljedeće:

"Anksioznost je reakcija na traumatsku situaciju, ili opasnost, prisutnu ili anticipiranu. U ovoj reakciji moramo razlikovati afekat anksioznosti, koji je reakcija ega, i procese fenomena pražnjenja koji su također i manifestacije ida."

Zaključak da je dio energije koji se koristi pri formuliranju anksioznosti porijekla ida potkrepljuje sugestijama Fenichela i Jacobsonove koji notiraju "nediferenciranu fiziološku energiju" (ibid). Tokom ranih razvojnih stadija maturacija psihičkog aparata omogućava javljanje želje, kao kontrasta u odnosu na fiziološke potrebe. Međutim, ova rana libidna stremljenja zadržavaju posebnu vezu s fiziološkim potrebama. Iz ovog razloga Schur (ibid) piše: "Nije suviše hipotetički pretpostaviti da s razvojem psihičke strukture, i želje 'unutarnji nagonski' element instinkta da se izbjegne opasnost može također izrasti u 'želju' i da fiziološki prototip situacije anksioznosti postaje predmet principa zadovoljstvo/nezadovoljstvo." Autor sugerira da je spremnost za anksiozni odgovor urođen, specifičan za vrstu, te da anksioznost djelomično emanira i direktno iz ida. Ulogu ida u generiranju anksioznisti, na dalje, prezentira kroz:

1. (hipotetičku) "želju" koja nastaje iz "unutarnjeg nagona" da se izbjegne opasnost;
2. "nagonsku energiju", pri čemu citira Gilla i Rappaporta (1958; prema Schur, 1958).

Brenner (1953) u uvodnom dijelu "Dodatka Freudovoj teoriji anksioznosti" navodi da će pokušati simplificirati Freudovu teoriju iz 1926. godine. Stanovišta je da je "anksioznost emocija koju anticipacija anksioznosti evocira u egu. Kao takva nije prisutna na rođenju ili u vrlo ranom djetinjstvu… Kako se povećava iskustvo i razvijaju druge ego funkcije (npr. pamćenje i senzorna percepcija) dijete postaje sposobno predvidjeti ili anticipirati da će se razviti stanje neugode ('traumatska situacija'). Ova rastuća sposobnost djeteta da reaguje na opasnost unaprijed početak je specifične emocije anksioznosti…"

Brennerov pragmatizam kojim je simplificirao teoriju anksioznosti utkao se i u jedan od vodećih psihoanalitičkih rječnika. Tako je u "Psihoanalitičkim terminima i konceptima", rječniku Američke psihoanalitičke asocijacije iz 1990. godine (Moore i sar.,), anksioznost predočena na sljedeći način:

[2] „nije jasno"

“Freud je načinio distinkciju dva tipa situacija koje provociraju anksioznost. U prvim, prototipskim situacijama rođenja, anksioznost rezultira zbog ekscesivne stimulacije koju organizam, usljed nedostatnosti kapaciteta, ne može modulirati (ili vezati). Ova *automatska anksioznost* smatrana je vjerovatnijom tokom ranog djetinjstva kada je ego nezreo i slab. Međutim, češće prepoznata situacija zbiva se nakon što je sazrela odbrambena organizacija psihe. Anksioznost nastaje u anticipaciji opasnosti, prije nego kao njen rezultat. Ovo se zove *signalnom anksioznošću*.”

Tako je i tokom devedesetih godina XX vijeka u referentnoj psihoanalitičkoj literaturi signalnoj anksioznosti dat privilegiran značaj kao “češće prepoznatoj”, dok je traumatska gurnuta u pozadinu kao obilježje ranog djetinjstva.

Stava smo da Brennerova redukcija osiromašuje psihoanalitičku misao za veoma bitan segment (Sandić, 2013a). Formulacije ranih teoretičara objektnih odnosa poput Melanie Klein, Donalda Winnicota, kao i Margaret Mahler jasno ukazuju na preplavljujuće kvalitete ranih anksioznosti. One kao takve mogu perzistirati, ili biti aktivirane i u odraslom životnom dobu čime značajno oblikuju kliničku sliku pojedinih psihičkih poremećaja. I u drugim psihoanalitičkim teoretskim pravcima iznalazimo pregršt psihoanalitičkih publikacija eminentnih autora koji se bave problematikom ovih preplavljujućih, primitivnih anksioznosti koje korespondiraju Freudovom traumatskom konceptu.

Među psihoanalitičkim autorima koji se tokom protekle dvije decenije posebno bave fenomenologijom anksioznosti kao zgodan primjer izdvojit ćemo Marvina Hurvicha. U publikacijama orijentiranim ka obuhvatnijem razumijevanju oba vida anksioznosti koje je notirao Freud autor naglašava da psihička dezorganizacija također može predočavati psihičku opasnost koja, dodatno, može provocirati anksioznost. U svojim elaboratima o anksioznosti, ne umanjujući značaj njene signalne funkcije, Hurvich (npr. Hurvich, 1989; Benveniste i sar., 1998; Hurvich, 2000, 2003) podcrtava i značaj Freudovog koncepta o traumatskoj anksioznosti, tog straha od preplavljivanja anksioznim doživljajima i subjektove nemogućnosti da se uhvati u koštac s istima. Ovakva intrapsihička situacija rezultira strahom od mogućnosti vlastitog uništenja. U Hurvichovim publikacijama naći ćemo i obilje referenci kojima se poziva na teoretske formulacije o traumatskoj anksioznosti ranijih autora koji, više ili manje detaljno, u svojim formulacijama obrađuju i uvažavaju i koncept traumatske anksioznosti. Hurvich (2000) navodi:

“Relevantno je ponoviti da se hiljade referenci u psihoanalitičkoj literaturi odnose na iskustva i strahovanja od preplavljenosti, od biti progutan, fragmentiran i anihiliran, srodnih Freudovoj (1926) traumatskoj anksioznosti. Glavni primjeri su Jonesova (1927) aphansis; psihotična anksioznost Kleinove (1935); instinktivna opasnost Anne Freud (1936); Fenichelova (1945), Zetzelova (1949) i Schurrova (1953) primarna anksioznosti; Winnicottova (1960) nemisliva anksioznost; anihilaciona anksioznost Littlove (1960); Sandlerova (1960) pozadina sigurnosti; Waelderova (1960) mega anksioznost; Bionov (1962) neimenovani užas; Sternova (1951) biotrauma; Froschova (1967) bazična anksioznost; organizmička nevolja Mahlerove (1968); Kohutova (1977) dezintegracijska anksioznost; očekivanje strašnog suda Kristalove (1988); Matte-Biancova (1988) beskonačnost; Tustinova (1981) kataklizmička katastrofa; i Grotsteinova (1984) anksioznost plijen-predator.”

Ono na čemu Hurvich insistira u svojim publikacijama, a s čim je usaglašen i autor ovog teksa, je da psihoanalitičke formulacije zasnovane na proširenom razumijevanju traumatske anksioznosti, zajedno s konceptom signalne anksioznosti, omogućavaju podrobnije razumijevanje fenomenologije anksioznosti, "čvorne tačke u koju konvergiraju najrazličitija i značajna pitanja" (Freud, 1917). Redukcija anksioznosti na četiri tipične opasnosti kojima je subjekat izložen tokom ontogeneze, i koja se reproducira u kasnijem životu u vidu signalne opasnosti, značajno limitira psihoanalitički pogled na ustrojstvo ljudske psihe, kao i formuliranje psihodinamskih okvira u kojima se iznalazi geneza različitih psihičkih poremećaja. Kao posljedicu, ovo nas drugačije orijentira i u našim terapeutskim intervencijama.

Literatura:

Benveniste PS, Papouchis N, Allen R, Hurvich M (1998) Rorschach assessment of annihilation anxiety and ego functioning. Psychoanalytic Psychology, 15:536-566.

Brenner C (1953) An addendum to Freud's theory of anxiety. International Journal of Psychoanalysis, 34:18-24.

Breuer J, Freud S (1895) Studies on Hysteria. New York: Basic Books, 2000.

Compton A (1972) A study of the psychoanalytic theory of anxiety I: the development of Freud's theory of anxiety. Journal of the American Psychoanalytic Association, 20:3-44.

Fenichel O (1945) Psihoanalitička teorija neuroza. Beograd – Zagreb: Medicinska knjiga, 1961.

Freud S (1894) Draft E. How anxiety originates, June 6, 1894. The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 78-83.

Freud S (1895 [1894]) On The Grounds for Detaching a Particular Syndrome From Neurasthenia Under The Description 'Anxiety Neurosis'. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume III (1893-1899): Early Psycho-Analytic Publications. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 85-115.

Freud S (1900) Tumačenje snova. Odabrana dela Sigmunda Freuda. Beograd: Matica srpska, 1976.

Freud S (1917) Introductory Lectures on Psycho-Analysis. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVI (1916-1917): Introductory Lectures on Psycho-Analysis (Part III). London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 241-463.

Freud S (1926) Inhibitions, Symptoms and Anxiety. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926): An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 75-176.

Glover E (1956) On the Early Development of Mind. New York: International Universities Press.

Hurvich M (1989) Traumatic moment, basic dangers and annihilation anxiety. Psychoanalytic Psychology, 6:309-323.

Hurvich M (2000) Fear of being overwhelmed and psychoanalytic: Theories of anxiety. Psychoanalytic Review, 87:615-649.

Hurvich M (2003) The place of annihilation anxieties in psychoanalytic theory. Journal of the American Psychoanalytic Association, 51:579-616.

Jones E (1957) Život i delo Sigmunda Freuda. Novi Sad: Matica Srpska, 1985.

Moore B, Fine B (1990) Psychoanalytic Terms and Concepts. New Haven: The American Psychoanalytic Association and Yale University Press.

Sandić A (2012) Metapsihologija Sigmunda Freuda. Odjek, jesen-zima, godina LXV, (3-4) 58-61.

Sandić A (2013a) Objektni odnosi u psihoanalitičkoj psihoterapiji agorafobije i paničnog poremećaja. Doktorska diseracija. Filozofski fakultet, Sarajevo.

Sandić A (2013b) Edipov kompleks u psihoanalizi XXI vijeka. Zbornik radova sa III Kongresa psihologa BiH sa međunarodnim učešćem. No. 3: 237-250.
Schur M (1953) The ego in anxiety. U knjizi: Loewenstein R (ed) Drives, Affect and Behavior. New York: International Universities Press, 77-91.
Schur M (1958) The ego and id in anxiety. Psychoanalytic Study of the Child, 13:190-220.

Aneta Sandić, PhD
Private psychiatric practice „Dr. Sandić“
Sarajevo

Psychoanalytic Theory of Anxiety

Abstract: The concept of anxiety has been one of the crucial psychoanalytic cornerstones from its very beginnings up today. In 1926 when he tried to unite the sources of pathological and adaptive anxiety, Sigmund Freud left us a footnote *non liquet*. This theoretical study is constructed as an attempt to synthesize psychoanalytic discourse on this quite significant psychological phenomenon. It consists of two parts. The first segment is devoted to Sigmund Freud's original theory of anxiety. It follows his essential work on this issue from 1894 to 1926, the period within which he formulated the basic concepts about anxiety as one of the phenomena essential for psychoanalysis. The second segment is focused on important theoretic addenda to psychoanalytic theory of anxiety after Freud. Special attention is paid to the work of Max Schurr, Charles Brenner and, particularly, Marvin Hurvich. Particular focus on Hurvich's work is due to the fact that among contemporary psychoanalysts he is the one who made a lucid synthesis of both Freud's concepts, signal and disintegrational anxiety. The tendency towards oversimplifying the phenomenon of anxiety, its reduction to the four typical danger situations that a subject is exposed to during his ontogenesis (and which later on in life becomes reproduced in the form of signal anxiety) severely limits psychoanalytic epistemology of human condition, as well as formulation of psychodynamic frames of psychopathology. Its disintegrational trait is an aspect we indeed do need to have in mind whether approaching psychoanalysis in theory, or being involved in practical analytic work.
Keywords: theory of anxiety, psychoanalysis, signal anxiety, disintegration anxiety.

Georgios Steiris, PhD
University of Athens

Agrafa I 2/2013
UDC 167.5
UDC 128
UDC 7.034
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

The Study of the Soul in Renaissance Utopian Literature

Abstract: During the Renaissance, psychology was enriched and refined by the recovery of ancient texts. The study of the soul became critical for the understanding of man and supportive to other fields of philosophy. Utopian texts refer to the soul and its significance for human nature. Almost all the writers of utopian texts focus their attention on the question of the immortality of the soul. In this position, they rely heavily on the happiness of their state, since, without faith in the immortality of the soul, the citizens will be led to wrongdoing and illegality. It is interesting enough that these writers do not attempt to prove the immortality of the soul through rational argumentation. Their main concern is the imposition of this doctrine in order to strengthen the state.

Key words: Renaissance, psychology, utopia, soul, immortality.

During the Renaissance, the study of the soul was considered as a branch of natural philosophy and its content was predominantly Aristotelian.[1] Philosophical psychology was enriched and refined by the recovery of a corpus of Greek commentaries on Aristotle's psychology. In addition, the recovery and circulation of Platonic and Neo-Platonic texts concerning the soul enabled Renaissance scholars to form new insights and

[1] Edwards, M., "Body, Soul and Anatomy in Late Aristotelian Psychology", in *Matter and Form in Early Modern Science*, ed. by G. Manning (Leiden: E. J. Brill), 2012, p.33-76. ; Michael, E., "Renaissance Theories of Body, Soul and Body", in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-body Problem from Antiquity to Enlightenment*, ed. by J. Wright & P. Potter (Oxford: Oxford University Press), 2002, p.147-172. ; Nauta, L., "From an Outsider's Point of View: Lorenzo Valla on the Soul", in *Transformations of the Soul, Aristotelian Psychology 1250-1650, Special Offprint of Vivarium* 46.3, (2008), ed. by D. Perler (Leiden: E. J. Brill), 2009, p.146-169. ; Park, K. & Kessler, E., "The Concept of Psychology", in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt & Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.455-463. ; Pluta, O., "The Transformations of Alexander of Aphrodisias' Interpretation of Aristotle's Theory of the Soul", in *Renaissance Readings of the Corpus Aristotelicum*, ed. by M. Pade (Copenhagen: Museum Tusculanum Press), 2001, p.147-166. ; Schmitt, C. B., *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge Mass: Harvard University Press), 1983, p.1-120.

challenge the traditional Aristotelian and scholastic views.[2] The study of the soul became critical for the understanding of man and supportive to other fields of philosophy. More particularly, the soul is the source of human activity which is the subject matter of ethics and politics. Renaissance utopian literature expresses the imperative demand for a general ethical and political reformation so as to promote the welfare of human society and human felicity. Utopian texts refer to the soul and its significance for human nature. According to these works, the study of the soul is of fundamental importance for the development and possible reform of humans in particular and society in general. This paper seeks to explore the ways and the extent in which 16th and 17th century authors of the most popular, widespread and influential utopias adopted the tradition of philosophical psychology as it was developed during the Renaissance.

Sir Thomas More (1478-1535), the founder of utopian literature during the Renaissance, discusses matters related to philosophical psychology in his own special way, as he blends various philosophical approaches. The study of the soul is crucial for More's ethics and politics.[3] More follows the Aristotelian tradition[4] and reproduces the threefold classification of human goods, namely goods of the mind, goods of the body and external goods. Particularly, he holds that the citizens of Utopia reflect on whether the good invariably refers to the body, the soul and the world of the senses or only to the soul.[5] The question reflects the Aristotelian and the Stoic position respectively. Moreover, using philosophical and theological arguments, he succumbs to support that human happiness is found in pleasures, physical and spiritual, but especially in the latter.[6] Utopians' Epicurean outlook is supported - besides philosophy, by their religion. Virtuous life is in compliance with natural irresistible trends that are consistent with the will of God, provided that an attention to the order in nature establishes logic.[7] Therefore, the good does not only refer to the soul.

---

[2] Grendler, P., *The Universities of the Italian Renaissance* (Baltimore: The John Hopkins University Press), 2004, p.269-279. ; Lohr, C., "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors A-B", *Studies in the Renaissance* 21 (1974), p.228-289. ; Lohr, C., *Latin Aristotle Commentaries Volume II: Renaissance Authors* (Firenze: Olschki), 1988. ; Park & Kesler, Concept, p.458-463.

[3] Simon, E., "Thomas More's Utopia: Creating an Image of the Soul", *Moreana* 69 (1981), p.21-40.

[4] Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1098b12-26. ; Aristotle, *Politica*, 1323a-b.

[5] More, Th., *More: Utopia, Cambridge Texts in the History of Political Thought*, ed. by G. Logan & R. Adams (Cambridge: Cambridge University Press), 2002, p.65-66. ; Nelson, E., "The Problem of the Prince", in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. Hankins (Cambridge: Cambridge University Press), 2007, p.331. ; White, T., "Aristotle and Utopia", *Renaissance Quarterly* 29.4 (1976), p. 635-675.

[6] More, *Utopia*, p.65-66. ; Brown, A., *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge, Mass: Harvard University Press), 2010, p.1-15. ; Copenhaver, B. & Schmitt, C.B., *A History of Western Philosophy 3: Renaissance Philosophy* (Oxford: Oxford University Press), 1992, p.274. ; Grace, D., "Utopia", in *A Companion to Thomas More*, ed. by A. Cousins & D. Grace (New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press), 2009, p.178-207. ; Kraye, J. "The Revival of Hellenistic Philosophies", in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. Hankins (Cambridge: Cambridge University Press), 2007, p.105-106. ; Ruesink, R., *The Epicureanism of Thomas More and Erasmus of Rotterdam: The Limitations of Their Christian Interpretation of the Classical System of Epicurus* (Antioch College), 1982. ; Surtz, E., "Epicurus in Utopia", *ELH* 16.2 (1949), p.89-103. ; Surtz, E., *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia* (Cambridge, Mass: Harvard University Press), 1957, p.9-11.

[7] More, *Utopia*, p.66. ; Nelson, E., "Greek Nonsense in More's "Utopia"", *The Historical Journal* 44.4 (2001), p.911.

The belief in the immortality of the soul prevails among the religious authorities of the citizens of Utopia.[8] Virtue is meaningful only if the soul is immortal such as to reward the soul's commitment to virtue in the earthly life.[9] Though the laws of Utopia related to religion are extremely tolerant,[10] they prohibit the citizens from believing in the death of the soul and its disappearance with the body. The notion that the universe is governed by chance without divine Providence is equally forbidden. Anyone who does not believe these two principles should not be considered or even called a man since he degrades the higher nature of the soul to the level of the animal body. Furthermore, he must not be counted among the citizens of the Utopia because he would not hesitate to break the laws from the moment when he will not fear anything and will not hope for anything.[11] Fear of punishment in the after-life works as a deterrent. According to More, the belief in the immortality of the soul and afterlife punishment are not merely religious doctrines. In fact the Utopians think that reason lead humans to these principles.[12] The discussion of views related to the immortality of the soul is not prohibited in a closed cycle, like between priests and intellectuals for instance; however, it should not be made public.[13] Perhaps More would like to deride in his own way the 1513 bull *Apostolici regiminis* which prohibited the teaching of Averroes' and Alexander of Aphrodisias' positions which were opposed to the doctrine of the Church about the soul, despite the conversation under ecclesiastical factors being acceptable.[14] While More seems to follow the traditional Thomistic theology,[15] he introduces a new element, namely natural theology which helps him overcome the distinction between natural reason and revelation.[16]

Besides the human soul, More studies also the issue of the souls of animals. He states that, based on logical inference, some argue that the animal soul is also immortal and eternal despite being inferior. However, it is not intended to enjoy felicity.[17] More's views are in strong contrast with the traditional Christian doctrine as expressed by Aristotelian Thomism according to which the souls of animals cannot be immortal.[18]

---

[8] Hexter, J.H., *More's "Utopia": The Biography of an Idea* (Princeton: Princeton University Press), 1952, p.223-225.
[9] More, *Utopia*, p.95.
[10] More, *Utopia*, p.93-95.
[11] More, *Utopia*, p.95-96. ; Engeman, T., "Hythloday's Utopia and More's England: an Interpretation of Thomas More's Utopia", *The Journal of* Politics 44.1 (1982), p.142. ; Stevens, R., "The New Republic in More's Utopia", *Political Science Quarterly* 84.3 (1969), p.406-410.
[12] More, *Utopia*, p.66-67.
[13] More, *Utopia*, p.96.
[14] Casini, L., "The Renaissance Debate on the Immortality of the Soul. Pietro Pomponazzi and the Plurality of Substantial Forms", in *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, *Ashgate studies in medieval philosophy*, ed. by P.J.J. M. Bakker & J.M.M. H. Thijssen (Aldershot: Ashgate Publishing), 2007, p.134-135.; Gilbert, F., "Cristianesimo, umanesimo, e la Bolla "Apostolici Regiminis" del 1513", *Rivista Storica Italiana* 79 (1967), p.976-990.
[15] Mc Cabe, H., "The Immortality of the Soul", in *Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, ed. by B. Davies (Lanham: Rowman & Littlefield), 2006, p.195-202. ; Miner, R., *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae 22-48* (Cambridge: Cambridge University Press), 2009, p.224-225. ; Surtz, E., "Intepretations of Utopia", *Catholic Historical Review* 38 (1952), p.163.
[16] Fleisher, M., *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* (Geneva: Librairie Droz), 1973, p.52.
[17] More, *Utopia*, p.96.
[18] Aquinas, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae*

Without clearly knowing the sources he used, it seems that More is inspired by ancient sources, Greek and Latin, as were Plotinus, Iamblichus, Damascius, Numenius, Plutarch as well as Arnovius and Lactantius.[19] These authors had addressed this issue although they did not take a clear position about it.

In conclusion, we would say that More studies psychology as the basis for morality since he was interested in its contribution to moral formation of the citizens of the city which, in turn, will contribute to the smooth political functioning of the Utopia. More's view follows the traditional medieval conception of the link between psychology and morality. He does not even take into account such considerations as that of Blasius of Parma who, at the end of the 14th century, attempted to show that some psychology, without metaphysical dimensions along with a religious approach, can equally well support morality.[20] Moreover, around the same time as More, Pietro Pomponazzi (1462-1525) had claimed that morality is not dependent on the immortality of the soul. Under the influence of Stoic philosophy, which More widely uses in *Utopia*, Pomponazzi holds that virtue has value when pursued as the ultimate goal and not as a means.[21] More and the other authors of utopias were not satisfied with such views, i.e. that virtue is its own reward and evil is its own punishment, because they would not be able to ensure the sociopolitical harmony. Almost all political treatises of the 16th century which dealt with the immortality of the soul resort to the argument used by More: namely, that morality is empowered when people believe in the immortality of the soul.

Francesco Patrizi (1529-1597) has given particular emphasis on philosophical psychology; in his youth, he had authored a utopia entitled *La citta felice* (1553), when he

---

(Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide), 1888-1889, 1ª, q.75, a.3. ; Aquinas, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa Contra Gentiles*, ed. by P. Marc, C. Pera & P. Caramello (Taurini – Romae: Marietti), 1961, 2.82. ; Badham, P., "Do animals have immortal souls?", in *Animals on the agenda: questions about animals for theology and ethics*, ed. by A.Lizney & D. Yamamoto (London: Illini Books), 1998, p.181-189. ; Hall, M., *Plants as Persons: A Philosophical Botany* (New York: State University of New York Press), 2011, p.70. ; Sorabji, R., *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (New York: Cornell University Press), 1993, p.201.

[19] Sorabji, Animal, p.201-203.

[20] Grendler, Universities, p.282. ; Kessler, E., "The Intellective Soul", in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C.B. Schmitt & Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.486-488. ; Pasnau, R., "Mind and Hylomorphism", in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, ed. by J. Marenbon (Oxford: Oxford University Press), 2012, p.502.

[21] Pomponazzi, P., *Tractatus de immortalitate animae: Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. by B. Mojsisch (Hamburg: Felix Meiner), 1990, 14.92-93, 100, 115-116. ; Cuttini, E., "From the Nature of the Soul to Practical Action in the Thought of Pietro Pomponazzi", in *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, ed. by P.J.J.M. Bakker, S.W. de Boer & C. Leijenhorst (Leiden: E. J. Brill), 2012, p.61-80. ; Grendler, Universities, p.291. ; Kessler, Intellective, p.500-507. ; Kraye, J., "Pietro Pomponazzi (1462-1525): Secular Aristotelianism in the Renaissance", in *Philosophers in the Renaissanc*e, ed. by P. R. Blum (Washington D.C.: The Catholic University of America Press), 2010, p.96-103.; Ramberti, R., "La fondation de l'autonomie morale dans le 'De immortalitate animae' et dans le 'De fato' de Pietro Pomponazzi", in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, ed. by J. Biard & T. Gontier (Amsterdam – Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Company), 2009 (Bochumer Studien zur Philosophie, 48), p.135-152. ; Scribano, E., «Il problema del libero arbitrio nel De fato di Pietro Pomponazzi», *Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze* 3 (1981), p.23-69. ; Treloar, J.L., "Pomponazzi: Moral Virtue in a Deterministic Universe", *Midwest Studies in Philos*ophy 26 (2002), p.44-55.

was still under the strong influence of Aristotle's philosophy.[22] At the beginning of his work, Patrizi notes how philosophers agree that a human being is composed of body and soul. He then states that the soul is immortal and imperishable according to most philosophers, a position whose importance for the sociopolitical eurhythmy is explained previously. Patrizi supports that the soul is stronger than the body, meaning that the former governs the latter and that it is self-sufficient while the body is not because it needs the help of the soul and other external things like eating and drinking.[23] He distances himself from the wider Platonic philosophy. He holds that the body is necessary not only for life but also for happiness in this life, given that the maintenance of the body is important to keep the link between body and soul.[24] He does not accept arguments such as the one held by Agostino Nifo (c.1473 – c.1538) that the soul exists inside the body, but is independent from it.[25] On the contrary, he moves close to Aristotle's philosophy as presented by Pomponazzi, according to whom the soul cannot function independently from the body.[26] As for the importance of both body and the satisfaction of its needs in order to reach happiness, Patrizi agrees with Aristotle's arguments presented in the *Nicomachean Ethics*.[27]

According to Patrizi, for a man to reach happiness, he must go through seven stages. First, it must be acquired by the soul itself (*per se*). Second, in the soul, to the extent that it governs the body. Afterwards in the soul, when it supervises those faculties that satisfy the external needs of the body. Fourth, in the body itself. Fifth, in those that are necessary for the maintenance of the body. Sixth, in the instruments that provide the necessities for maintenance of the body. Finally, the moment in time when the soul and body are united. Patrizi states that Aristotle had in mind these seven aspects when he described happiness as an activity that is in conformity with perfect virtue, without any hindrance, in the course of a perfect life. Because it is in agreement with perfect virtue, it accounts for and encompasses all virtues: the speculative and the moral ones, part of which – such as moderation – is associated to the body, and another part of which – such as liberality, justice and others – refers to those that serve the body. The lack of barriers refers only to material goods associated with the body. The perfect life consists in the union of the soul with the body. Thus, someone may say he is happy and blessed when

---

[22] Castelli, P., "Le fonti de 'La Città Felice'", in *Francesco Patrizi filosofo platonico nel crepuscolo del Rinascimento*, ed. by P. Castelli (Florence: Olschki), 2002, p.3-30. ; Garin, E., *History of Italian Philosophy*, ed. & trans. by G. Pinton (Amsterdam – New York: Rodopi), 2008, p.441.

[23] Patrizi, F., "La citta felice", ed. & trans by E. Ryan, http://www.istrianet.org/istria/illustri/patrizi/works/citta-felice.htm (accessed 14/11/13), c.1.

[24] Patrizi, *La citta felice*, c.3.

[25] Nifo, A., *Agostino Nifo: De Intellectu* ed. by L. Spruit (Leiden: E. J. Brill), 2011, p.37-38. ; Blum, P. R., "The Immortality of the Soul", in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. Hankins (Cambridge: Cambridge University Press), 2007, p.225-226.

[26] Pomponazzi, *De immortalitate*, c.10. ; Brann, N., *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance* (Leiden: E. J. Brill), 2001, p.168-169. ; Casini, Immortality, p.142. ; Copleston, F., *A History of Philosophy, v.3 Ockham to Suarez* (Tunbridge Wells: Burns & Oates), 1999, p.223-225. ; Kristeller, P.O., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford: Stanford University Press), 1964, p.79-81. ; Michael, E., "Renaissance Theories of Body, Soul and Mind", in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-body Problem from Antiquity to Enlightenment*, ed. by J.P. Wright & P. Potter (Oxford: Oxford University Press), 2002, p.153-158.

[27] Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1097b2, 1129b28.

his lifespan is prolonged as much as the natural human life course takes time.[28] For Patrizi, happiness is gained from both soul and body, not just from the soul. In this respect, he agrees with Aristotle whom he mentions. Nonetheless, both the separation and description of the virtues follow the Aristotelian model. Moreover, Patrizi agrees with Aristotle in that virtue is not sufficient to obtain happiness.[29]

Patrizi holds that it is extremely important to maintain the bond between soul and body; this is a critical opinion for those who study the soul in the light of Aristotelian psychology. The closure occurs either by a force exerted by the soul or by the violence that the body imposes. Similarly, it occurs when the bond decays and rots with the passage of time. The philosopher's task is to deal with how to avoid the dissolution of the connection from the body. Patrizi supports the idea that Plato, Aristotle and all other philosophers and physicians agree that man continues to live as long as the soul is connected to the body. The connection of the body and soul continues to exist due to the spirits which, according to Patrizi, are described by Plato, Aristotle and the physicians as the first instruments of the soul. However, the spirits may be missing from the body, either because they were not produced at all due to the lack of blood or air, or because they degenerated. On the other hand, the creation of the spirits is favored by the proper functioning of the city which will ensure, in turn, providing all the basic goods for man. Food and drink are given particular emphasis: through the care of the city, they should be provided with attention and high quality. Moreover, the creation of the spirits requires a temperate climate which demonstrates the importance of selecting the location of the city by its founder.[30] The concept of *spiritus* was popular in Renaissance psychology because it was considered to be a substance produced by the blood and helps the proper functioning of the organs of the human body. Similarly, it was thought to carry sensory data to the body.[31] In fact, all the concern for the city aims at the good state of the soul and preserving the bond between the body and soul in order for people to gain happiness. At this point in Patrizi's work, the influence brought by Aristotelianism is unmistakable; it had also clear Galenic and generally medical dimensions.[32]

---

[28] Patrizi, *La citta felice*, c.2. ; Manuel, F. & Manuel, Fr., *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge MA: Harvard University Press), 2009, p.178.

[29] Aristotle, *De anima*, 412a3-28, 412b10-413a3, 403a24-67. ; Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1219a38-39, 1095a14-20, 1102a5-1103b30, 1097b2.

[30] Patrizi, *La citta felice*, c.3-5.

[31] Copenhaver, B., "Astrology and Magic", in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt & Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.292-293. ; Hirai, H., *Medical Humanism and Natural Philosophy: Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul* (Leiden: E. J. Brill), 2011, p.67-72. ; Ingegno, A., "The New Philosophy of Nature", in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt & Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.238-239, 245-246, 251-257. ; Leijenhorst, C., "Bernardino Telesio (1509-1588): New Fundamental Principles of Nature", in *Philosophers in the Renaissanc*e, ed. by P. R. Blum (Washington D.C.: The Catholic University of America Press), 2010, p.177. ; LoLordo, A., "The Activity of Matter in Gassendi's Physics", *Oxford Studies in Early Modern Philosophy 2* (2005), p.95-95. ; Park, K., "The Organic Soul", in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt & Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press), 1988, p.469-484. ; Steneck, N.H., *Science and Creation in the Middle Ages: Henry of Langenstein (d.1397) on Genesis* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press), 1976, p.3-127, 137-138. ; Walker, D.P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Notre Dame: The University of Notre Dame Press), 1975, p.2.

[32] Deitz, L., "Space, Light and Soul in Francesco Patrizi's *Nova de Universis Philosophia*", in *Natural*

When it comes to the separation of the soul into parts, Patrizi is found to be closer to Aristotle. Patrizi separates the soul into rational and irrational. As a man consists of body and soul, likewise the soul consists of two parts, i.e. it is both rational and irrational. If the legislator wishes to lead people into happiness, he must take into account that the human soul has a place that is rational in itself. This part consists of the practical and the theoretical. However, even in that part of the soul which, by its nature, lacks logic, there is a component that is capable of obeying logic. All human moods exist in this component part. Among the forces of the soul, the most important and sublime is the theoretical one. Therefore, it is necessary that the legislator is firmly and steadfastly stirred towards it because it had first taught the citizens to activate both their logic and that part where the moods of the human soul are. Furthermore, as the body was made for the sake of the soul and exists before it in time, likewise the irrational part – which is blended with the body – serves the rational part and is placed first in function, unlike the logical part which is the ultimate human perfection. For both Aristotle and Patrizi, the body is just as important as the soul because it contributes to the gain of happiness. Patrizi holds that the body is so important that the legislator must first care for the body and then the soul because it was made for the soul and predates it in time.[33]

With regard to speculative virtues, since all knowledge begins from the senses or from the axioms generated together with our soul, the path for knowledge is opened with hearing and vision from the one hand and with intellection from the other. He considers that knowledge is formed by either one of the two paths without discussing in the text the considered combination of the two paths.[34] Patrizi seems to take several elements from Pomponazzi's philosophy according to which the soul deals with both the data from the senses and the pure intelligences which have no direct dependence on the matter. However, Pomponazzi does not accept the two different paths of knowledge for the soul since the soul is one and unified.[35]

In conclusion, I would say that Patrizi's psychology is in close dependence on Aristotle's philosophy in the form this latter was taught and bred in the universities of northern Italy in the 16th century under the strong influence of Galen's medicine and as part of natural philosophy and science. Moreover, it does not follow the traditional Thomistic view on the distinction between the soul and its faculties. Unlike his later works, and because the issues discussed in *La citta felice* deal with practical philosophy,[36] Patrizi seems strongly influenced by Aristotelian psychology.[37]

Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe, ed. by A. Grafton & N. Siraisi (Cambridge MA: MIT Press), 1999, p.139-170. ; Grendler, Universities, p.301-308. ; Hankins, J., "The Significance of Renaissance Philosophy", in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy* (Cambridge MA: Cambridge University Press), 2007, p.339-340.

[33] Patrizi, *La citta felice*, c.12. ; Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1098b9-1, 1106a7-11, 1109a30-34, 1139a1-15, 1140a24-1140b8, 1179b11-18, 1179b30-1180a4, 1103b23-25. ; Aristoteles, *Politica*, 1332a38-1332b11.

[34] Patrizi, *La citta felice*, c.12, 15. ; Aristotle, *Analytica Posteriora*, 71a1-71a10, 81a38-81b9, 99b15-100b17.

[35] Blum, Immortality, p.220-223. ; Copleston, History, p.223-224. ; Cuttini, Pomponazzi, p.63-68. ; MacDonald, P., *History of the Concept of Mind, Speculations about Soul, Mind and Spirit from Homer to Hume* (Aldershot: Ashgate), 2007, p.228-230.

[36] Hough, L., "La citta felice: a Renaissance Utopia", in *Francesco Patrizi filosofo platonico nel crepuscolo*

There is a clear interest in philosophical psychology also in the work of Tommaso Campanella (1568-1639) who wrote his own utopia, the *Citta del sole* (1602/1613) in the early 17th century. Like Patrizi, Campanella was an eminent philosopher. In the *Citta del sole*, Campanella refers twice to the topic of the immortality of the soul which had preoccupied him also elsewhere in his work. The citizens of the City of the Sun do not fear death because they believe that the soul is immortal. When it leaves the body after death, it is associated with other spirits, good or evil, depending on how it lived on Earth when it was attached to the body.[38] In another part of the work, he states that these spirits are good or bad angels. Thus, even if indirectly, Campanella insists that the immortality of the soul is associated with reward or punishment after death. The citizens have every reason to be righteous in their earthly lives because they are going to be rewarded in the next in such a way that the harmony of the state is guaranteed.[39] Campanella's reference that, while the citizens of the City of Sun are pervaded by the views of Pythagoras and Brahma, they do not accept the reincarnation of souls is impressive, because it does not follow common trends of Renaissance psychology.[40] Rather, the inhabitants of the City of the Sun leave an open possibility that reincarnation can happen, if imposed by God.[41] It is known that, particularly during the 16th century, philosophical psychology was enriched with Platonic and Neo-Platonic doctrines, currents of which had hugely influenced Campanella's thought. Even in his other works, the Italian philosopher had advocated for the immortality of the soul, but he regretted that Aristotle's work was not a sufficient proof of the immortality. He admits that he found the desired arguments in the works of Plato, Telesio, and even the saints.[42]

A few years later, Johannes Valentinus Andreae (1586-1654) wrote *Christianopolis* (1619), a utopia in which natural science, besides politics, has a central role. Andreae separates the soul from the intellect and advocates that both are necessary so that the small portion of divinity that survives within us could shine. This will be achieved through the inventions and mechanical constructions.[43] Referring to

---

del Rinascimento, ed. by P. Castelli (Florence: Olschki), 2002, p.31-47.

[37] Muccilo, M., "Aristotelismo, Platonismo e Ermetismo ne 'La città felice' di Francesco Patrizi", in *Utopie per gli anni Ottanta*, ed. by S. Del Buffa (Rome: Gengemi), p.553-577.

[38] Campanella, T., *La citta del sole*: *Dialogo Poetico, The City of the Sun: A Poetical Dialogue*, ed. & trans. by D. Donno (Berkeley & Los Angeles: University of California Press), 1981, p.69.

[39] Campanella, *Citta*, p.113.

[40] Ogren, B., *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah* (Leiden: E.J. Brill), 2009, p.

[41] Campanella, *Citta*, p.69.

[42] Ernst, G., *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature* (Dordrecht-Heildeberg- London-New York: Springer), 2010, p.8, 101, 209-210. ; Mahoney, E., "Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers", in *The Impact of Aristotelianism in Modern Philosophy*, ed. by R. Pozzo (Washington DC: The Catholic University of America Press), 2004, p.29-32. ; Manuel & Manuel, Utopian, p.262, 276. ; Roush, S. (ed. / trans. / ann.), *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella* (Chicago: The University of Chicago Press), 2011, p.54-55.

[43] Andreae, J.V., *Christianopolis*, intr. & trans. by E. Thompson, International Archives of the History of Ideas 162 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), 1999, p.171-173. ; Held, F.E., *Johann Valentin Andreae's Christianopolis, An Ideal State of the Seventeenth Century* (Chicago: The Graduate School of the University of Illinois), 1914, p.157-158. ; Noble, D., *Progress Without People: New Technology, Unemployment, and the Message of Resistance* (Toronto: Between the Lines), 1995, p.136. ; Olson, R., *Science Deified & Science Defied: From the Bronze Age to the beginnings of the modern era, ca. 3500 B.C. to ca. A.D. 1640* (Berkeley – Los Angeles: The University of California Press), 1982, p.275-278.

metaphysics, Andreae speaks about the process of acquiring knowledge in which the human soul leaves the body in order to be able to see actual knowledge without the tyranny of the body. Anyone who lives through this experience will not want to return to the prison of the body.[44] Explaining the importance of music, Andreae describes how choir music leads the soul to God. When someone hears it, his spirits are strengthened as if he had received the divine breath. The soul animates and leaves the flesh aside.[45] These references by Andreae strongly reflect Platonic philosophy and Renaissance Platonism from which the author was seriously affected. Ficino, among others, holds similar views.[46] What is of particular significance is that Andreae integrates the study of the soul in the natural science. Indeed, he does not hesitate to regard the study of the soul, the divine flame that remains within us, as the most important aspect of physical science.[47] According to Andreae, the task of the government is to take care of the soul more than the body. Otherwise, we have bad governance.[48] At this point, Andreae's view seems to be more spiritual and less materialistic. He is not in line with the earlier writers of utopias who gave too much emphasis on the care for the body. Similarly, Andreae explains how medicine can help in the relief and the smooth function of the soul which demonstrates his broad scientific interests.[49] Finally, in the chapter where he analyzes death – although his expression is not clear – it seems that he clearly believes the soul to be immortal,[50] a position of particular significance for the sociopolitical harmony.[51] However, Andreae would not insist on the analysis of the importance of the immortality of the soul in its political dimension; rather, the question interests him mainly in its metaphysical and religious dimension. In conclusion, I would say that Andreae shows no particular interest in the connection of philosophical psychology with politics, especially since he wrote a utopia. Instead, he is the most traditional in his approval.

That Francis Bacon (1561-1626), author of one of the most famous utopias *Nova Atlantis* (1624), does not mention any discussions on the topics of the soul in his work is of particular significance. This could happen because he refers very little to the themes of governance whereby anthropology is not useful for him. *Nova Atlantis* is founded on

[44] Andreae, *Christianopolis*, p.226-227. ; Held, *Christianopolis*, p.216-217.
[45] Andreae, *Christianopolis*, p.235-236. ; Held, *Christianopolis*, p.226. ; Herl, J., *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregation, and Three Centuries of Conflict* (Oxford: Oxford University Press), 2004, p.108-110.
[46] Allen, M., "The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Ion", in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation, Essays in Honor of Charles Trinkaus*, ed. by J. W. O' Malley, T. M. Izbicki & G. Christianson (Leiden: E.J. Brill), 1993, p.138-147. ; Gill, M., *Augustine in the Italian Renaissance: Art and Philosophy from Petrarch to Michelangelo* (Cambridge: Cambridge University Press), 2005, p.130-138. ; Voss, A., "Orpheus Redivivus: The Musical magic of Marsilio Ficino", in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J.B Allen, V. Rees & M. Davies (Leiden: E.J. Brill), 2002, p.232-235.
[47] Andreae, *Christianopolis*, p.240. ; Held, *Christianopolis*, p.231-232. ; Thompson, E., "*Microcosm, Microcosm and "Practical Science*" in Andreae's *Christianopolis*", in *Utopian Moments: Reading Utopian Texts*, ed. by M.A. Ramiro Aviles & J.C. Davis (London – New York: Bloomsbury), 2012, p.27-33.
[48] Andreae, *Christianopolis*, p.245-246. ; Held, *Christianopolis*, p.237.
[49] Andreae, *Christianopolis*, p.277-278. ; Held, *Christianopolis*, p.273-274.
[50] Andreae, *Christianopolis*, p.278. ; Held, *Christianopolis*, p.275-276.
[51] Houston, C., "Traveling Nowhere: Global Utopias in the Early Modern Utopias", in *A Companion to the Global Renaissance: English Literature and Culture in the Era of Expansion* Blackwell Companions to Literature and Culture, ed. by J. Singh (Oxford – Malden MA: Wiley – Blackwell), 2013, p.94-95. ; Manuel & Manuel, Utopian, p.301.

science and everything is organized around the House of Salomon. In Bacon's science, philosophical psychology has no role, despite certain interpretations which are not based on the text.[52] Spiritual salvation is substituted by material well-being.[53] Bacon stands firmly and consistently towards his epistemology as it has been developed in his other works.

In summary, it is evident that almost all the writers of utopian texts who further discussed it, focus their attention on the question of the immortality of the soul. In this position, they rely heavily on the happiness of their state, since without faith in the immortality of the soul the citizens will be led to wrongdoing and illegality. On this specific point all the aforementioned writers seem to rely on the philosophy of Plato, who repeatedly supports the social utility of religious order in the state,[54] despite the fact that they move in the broader context of the either traditional or Renaissance Aristotelianism. However, none of them researches deeper and more pressingly the philosophical issues of their time, such as the immortality of the individual soul which is an issue that had monopolized the attention of philosophers in the 16th century even though almost all of them had a clear knowledge of the discussions. For the majority, the immortality of the soul is a topic related to moral theology or metaphysics, but also a question that relates exclusively and only to the social and political organization of the community. It is also worth mentioning that they don't discuss issues concerning the organic soul, despite their strong interest in animals and plants as means for the promotion of social welfare. Even in Bacon's *Nova Atlantis* animals' and plants' physiology is not studied as a branch of philosophical psychology. It is interesting enough that these writers do not attempt to prove the immortality of the soul through rational argumentation. Their main concern is the imposition of this doctrine in order to strengthen the state. They do not realize that imposition should have no place in a utopian state, which safeguards social welfare and human felicity.

[52] Weinberger, J., "On the miracles in Bacon's New Atlantis", in *Francis Bacon's New Atlantis: New Interdisciplinary Essays*, ed. by B. Price (Manchester: Manchester University Press), 2002, p.110.
[53] Leslie, M., *Renaissance Utopias and the Problem of History* (Ithaca: Cornell University Press), 1998, p.91-93. ; McKnight, S., *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought* (Columbia: University of Missouri Press), 2006, p.22-23.
[54] Plato, *Respublica*, 427b-c. ; Plato, *Leges*, 738c-d, 910d.

Dr Georgios Steiris
Univerzitet u Atini

O duši u utopijskoj literaturi renesanse

Apstrakt: Tokom renesanse psihologija je obogaćena i usavršena otkrićem drevnih tekstova. Proučavanje duše postaje od odlučne važnosti za razumevanje čoveka i predstavlja značajnu podršku drugim oblastima filozofije. Utopijski tekstovi pave se dušom i njenim značajem za ljudsku prirodu. Skoro svi pisci utopijskih tekstova usredsređuju svoju pažnju na pitanje o besmrtnosti duše. U ovoj poziciji, oni se oslanjaju na sreću svoje države, jer bez vere u besmrtnost duše građani bi postali skloni malverzacijama i nezakonitostima. Zanimljivo je to što ti pisci ne nameravaju da dokažu besmrtnost duše racionalnom argumentacijom. Njihova glavna briga jeste nametanje doktrine o besmrtnosti duše u cilju jačanja države.

Ključne reči: Renesansa, psihologija, utopija, duša, besmrtnost.

Ana Vaderna
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa I 2/ 2013
UDC 159.964.2
UDC 821.133.1.09 BeauvoirS.
Pregledni rad
Review Article

Kritika psihoanalize u senci neprevladane Elektre?

Apstrakt: Simon de Bovoar preispituje psihoanalitički pristup proučavanju žene. Ono što psihoanalitičari podrazumevaju pod „identifikovati se“ s majkom ili ocem, znači *otuđiti se* u model. Psihonalitički pristup nam prikazuje ženu kao biće koje se koleba između dva otuđenja. Pokušaj žene da postane muškarac, za Simon de Bovoar je izvor poraza. Ali pokušaj da se bude žena jeste isto tako varka: biti žena značilo bi biti objekat, *Drugo*. Biti drugo znači da se žena mora odreći svog subjektiviteta i postati *drugo* onako kako to odluči muškarac koji se jedino smatra subjektom. Simon de Bovoar ne prihvata ni stanovište o neizbežnosti identifikacije deteta sa majkom ili ocem. Ona želi da ženu stavi u svet vrednosti i da stavovima žene da „dimenziju slobode“. Skica za psihoanalitički portret Simon de Bovar ne osporava njene ideje, ali u svetlu njenog odnosa prema Žan-Pol Sartru i idejama koje je on promovisao može da ukaže na to da je žena kao *drugost* postala u izvesnoj meri i njena sudbina.

Ključne reči: Simon de Bovoar, Žan-Pol Sartr, Edipov (Elektrin) kompleks, drugost, psihoanaliza, identifikacija.

Postavljajući okvire psihoanalize Frojd navodi da su osnovi na kojima ona počiva nesvesno, Edipov kompleks, otpor, potiskivanje i seksualnost. Frojdovi nastavljači uglavnom nisu osporavali ovako definisan okvir psihoanalize, ali sa druge strane od samog početka javljale su se i sumnje u opravdanost Frojdovog čvrstog stava da onaj ko ne prihvata ovako definisan okvir „ne bi trebalo ni da se ubraja u psihoanalitičare“ i to ne samo od strane psihoanalitičara, nego i od pojedinaca van ove profesije. Jedna od njih je, Simon de Bovoar koja u svom najpoznatijem delu *Drugi pol* iznosi argumente za preispitivanje psihoanalitičkog pristupa proučavanju žene i kaže da joj se nikad nije ni činilo da „seksualnost određuje jednu sudbinu i da u sebi nosi ključ za ljudsko ponašanje – već da izražava totalitet jedne situacije i da pomaže da se ona odredi“.[1] Premda nije zahvalno a ni opravdano kritiku psihoanalitičkog diskursa dovoditi u vezu sa ličnošću, ponekad takav pristup može da se učini opravdanim (iako mu se može pripisati banalna

[1] Simon de Bovoar, *Drugi pol 2*, Beograd 1982, str. 591.

logička pogreška, *argumentum ad hominem*). Pristup je donekle opravdan ukoliko se na taj način testira i jedna i druga strana.

Simon de Bovoar kritički piše o psihoanalizi i primećuje da psihoanalitičari, u situacijama kad jedna ličnost u svom totalitetu ne reprodukuje evoluciju koja se smatra za uobičajenu, smatraju da se razvoj ličnosti odvija u znaku nedostatka i regresije libida, a ne u skladu sa pozitivnom odlukom same ličnosti, ka slobodno postavljenim ciljevima: „Opis ženske sudbine s tog gledišta je veoma upadljiv. Ono što psihoanalitičari podrazumevaju pod „identifikovati se" s majkom ili ocem, znači *otuđiti se* u model, više voleti tuđu sliku u spontanom razvitku svoje egzistencije, znači igrati se postojanja. Prikazuju nam ženu koja se koleba između dva otuđenja. Očevidno je da je za nju pokušaj da bude muškarac izvor poraza. Ali pokušaj da bude žena jeste isto tako varka: biti žena značilo bi biti objekat, *Drugo*."[2] A biti drugo znači da se žena mora odreći svog subjektiviteta i postati *drugo* onako kako to odluči muškarac koji se jedino smatra subjektom.

U predgovoru svog obimnog dela „Drugi pol", Simon de Bovoar daje objašnjenje šta znači biti *drugo*: „Sveti Jova izjavljuje da je žena „promašeni muškarac", „biće slučajno". To je ono što simboliše istorija Postanka, gde se Eva pojavljuje, prema rečima Bosijea, stvorena od jedne Adamove „prekobrojne kosti". Čovečanstvo je muško i čovek ne definiše ženu kao takvu, već prema sebi; žena se ne posmatra kao autonomno biće ... u *Rapport d´Ureal* M. Benda piše: „telo muškarca ima smisla samo po sebi apstrahujući telo žene, dok telo žene nema tog smisla ako se uz njega ne zamisli muškarac... Muškarac sebe zamišlja bez žene. A ona sebe ne zamišlja bez muškarca". I ona nije ništa drugo do ono što muškarac odluči; zato je nazivaju „seks" želeći time da kažu da se ona za muškarce uglavnom javlja kao seksualno biće – za njega je ona seks, dakle, ona je apsolutno samo to. Ona se determeniše i razlikuje od muškarca, a ne u odnosu na nju ona je nebitno prema bitnom. On je Subjekat, Apsolut; ona je Drugi. [3]

Simon de Bovoar je nesumnjivo u pravu kad primećuje da Frojd nije mnogo mario za sudbinu žene i da je njenu sudbinu preslikao sa sudbine muškarca, ograničavjući se na to što je izmenio neke karakteristične crte. Frojd doduše dopušta da je seksualnost žene razvijena isto kao i kod muškarca, ali je malo proučava u samoj ženi. Po Frojdu libido je na konstatan i aktivan način muške prirode, bilo u muškarcu bilo u ženi, ali odbija da se ženski libido postavi u njegovoj izvornosti. Frojd je ženski oblik infantilnog kompleksa nazvao kompleksom Elektre. Očevidno je, međutim, da ga je manje definisao polazeći od njega samog, a više polazeći od muškog oblika ovog kompleksa i svakako daleko poznatijeg Edipovog kompleksa. Po Frojdu, devojčica oko svoje pete godine otkriva anatomsku razliku polova i zbog nedostatka penisa reaguje kompleksom kastracije. Devojčica zamišlja da je bila obogaljena i pati zbog toga i prolazi kroz mučan proces odustajanja od svojih muških želja uz nužnu identifikaciju sa majkom.

Simon de Bovoar ne prihvata pristup psihoanalize da je identifikacija deteta sa majkom ili ocem neizbežna, odnosno da se pod normalnim može smatrati jedino ako se devojčica identifikuje sa majkom, a dečak sa ocem. Ona želi da ženu stavi u svet vrednosti i da stavovima žene da „dimenziju slobode". Za nju je važno i da se ispita koje se mogućnosti pružaju devojčici prihvatanjem onog što se naziva muškim ili ženskim stavom i kaže: "Kad jedno dete sledi put označen od jednog roditelja, to može biti zato

[2] Simon de Bovoar, *Drugi pol 1*, Beograd 1982, str. 74.
[3] *ibid*., str.12.

što ono slobodno prihvata njihove projekte. Njegovo ponašanje može biti rezultat izbora motivisanog određenim ciljevima... Adler „muškim protestom“ naziva svaku nameru u kojoj se ovaploćuje transcedencija. Kad se devojčica penje na drvo to je prema njegovom mišljenju zato što ona želi da se izjednači sa dečacima. Adler ne pomišlja da se njoj dopada da se penje na drveće“.[4]

Kritički upoređujući Frojdov koncept Edipovog, odnosno Elektrinog kompleksa i Adlerovog koncepta muškog protesta, Simon de Bovoar, posmatrajući kroz prizmu psihoanalize, dramu devojčice vidi kao konflikt između njenih „muških“ i „ženskih“ tendencija. Proces kroz koji prolazi devojčica je takav da će se ona u detinjstvu identifikovati sa ocem. Kasnije stiče osećanje inferiornosti prema muškarcima i sebe stavlja u alternativu ili, da održi svoju autonomiju, mora da se pomuškarči, a to kompleks inferiornosti može da dovede do tenzije koja rizikuje da prouzrokuje neuroze; ili pak u ljubavničkom potčinjavanju nađe jedno srećno osmišljenje same sebe, rešenje koje joj je olakšano ljubavlju koju je osećala prema neprikosnovenom ocu. Njega ona traži u ljubavniku ili mužu, a njena seksualna ljubav propraćena je željom da bude pod dominacijom. Tako će biti nagrađena materinstvom, koje će joj povratiti jednu novu vrstu autonomije. Ta drama se odlikuje vlastitim dinamizmom, teži da se razvije kroz sve prepreke koje je menjaju, a svaka žena je pasivno podnosi“[5]

Simon de Bovoar, ima negativan stav prema tumačenju psihoanalize da borba devojčice između identifikacije sa ocem ili majkom opredeljuju njenu mušku ili žensku tendenciju u razvoju i smatra da se tu u suštini radi o kolebanju devojčice da prihvati nametnutu ulogu objekta-drugog ili da pokuša da nađe put u svoju slobodu.

Nedovoljnost Frojdove postavke Edipovog, odnosno Elektrinog kompleksa u razvoju devojčica uočena je već u prvim decenijama nakon što je tvorac psihoanalize objavio svoju falocentričnu razvojnu teoriju. Jedna od značajnijih kritičara ovog pristupa bila je Karen Hornaj za koju je bilo neprihvatljivo da se razlika između polova zasniva na tome da žena želi da bude muškarac, odnosno da postoji zavist zbog penisa. Za nju su razlike između muškarca i žene, kao i za Simon de Bovoar, pre svega predodređene socijalnim statusom žena, a manje su proizvod bioloških predispozicija. Često citirana izjava Simon de Bovoar „ženom se ne rađa, ženom se postaje“ ukazuje na njen stav da je ženski pol određen ne biološkom već društvenom definicijom.

Izgrađujući svoju profesionalnu karijeru filozofa i umetničku karijeru književnice uz uzbudljiv, nekonvencionalni ljubavni život, simon de Bovoar verovatno nije sebe videla u položaju Drugog. Život koji je ona izgradila sasvim sigurno je potpuno drukčiji od života njene majke. Međutim, pitanje je koliko se ona suštinski u svom psihološkom profilu razlikovala od majke.

O svom odnosu sa roditeljima Simon de Bovoar je na dirljiv način pisala u delu *Vrlo blaga smrt,* u kome su opisani poslednji dani života njene majke. U sećanjima na te dane Simon de Bovoar piše:“ Obično sam s ravnodušnošću mislila na nju. Pa ipak često sam je sanjala. I dok mi se otac rijetko u snu pojavljivao, i to na sasvim bezličan način, ona je u snu igrala značajnu ulogu: Brkala bih je sa Sartrom i zajedno bile smo sretne. A zatim bi se san pretvorio u moru: zašto ponovo s njom da živim? Kako sam joj opet došla pod komandu? Naš stari odnos živio je znači, u meni na nekakav dvostruki način, bio je to neki u isti mah i dragi i mrski osjećaj pripadanja... Nije bilo u mojoj moći da izbrišem

[4] *ibid*., str.75.
[5] *ibid.,* str. 68.

nesretno djetinjstvo koje je osudilo mamu na to da i mene čini nesretnom a da zauzvrat opet i sama zbog toga pati. Jer ako je ona meni otrovala nekoliko godina života, ja sam joj to, iako nenamjerno, dobrano vratila.“[6]

Opisujući brak svojih roditelja Simon de Bovoar, primećuje da za njenu majku to nije bio srećan brak, jer je njen suprug bio lud za ženama i imao je mnogo avantura.[7] Simon de Bovoar nalazi opravdanje za ponašanje svog oca i ne osuđuje ga, jer kako to ona piše „zna se da kod muškarca navika ubija želju. Majka je izgubila svoju nekadašnju svježinu, a on svoj žar.[8] Ne priznajući da brak nije ispunjavao sva njena nadanja, suočena sa promiskuitetnim ponašanjem svoga muža, lišena svake životne radosti i upregnuta u jaram kućnih poslova koji su je iscrpljivali i ponižavali majka postaje, kako to Simon de Bovoar piše, nesnosna. Bez obzira na to, njena majka ne dozvoljava da se posumnja da je ona uz svog supruga uvek bila srećna. Međutim, taj lažni optimizam, kako primećuje Simon de Bovoar nije mogao da zadovolji njenu strasnu glad. „Zato se naprosto bacila prema jedinom izlazu koji joj se ukazao: da se hrani životom dvaju mladih bića koja su joj ostala na brizi... u želji da nas prisvoji i da nama vlada, nastojala je da nas posvemu drži u svojim rukama. Ali baš u času kad joj je ta jedina kompenzacija postala prijeko potrebna mi smo počele željeti da budemo slobodne, da budemo same. Započeše najpre pritajeni sukobi, koji najposlije buknuše... Ipak je ona bila jača: njena je volja pobjeđivala.“[9]

Odbrambeni mehanizam poricanja koji su obe koristile imao je za cilj da ih zaštiti od teskobe i bola. Uključivanjem iste nesvesne psihološke strategije obe su na isti način pokušavale da se izbore sa neprijatnim aspektima spoljašnje realnosti, majka u pogledu svog braka, a Simon u odnosu na „pakt o slobodnoj ljubavi“ koji je kao sasvim mlada devojka sklopila sa Sartrom. Sama Simon de Bovoar u svojim sećanjima iznetim u kratkom romanu *Sasvim blaga smrt* opisuje situaciju kada je posle očeve smrti jedna rođaka primetila da on baš i nije bio idealan muž, ali ju je majka oštro prekinula rečima: “Uz njega sam uvek bila srećna!“ „Naravno“, piše Simon, „da ona nikad sebe nije prestala da u to uverava.“[10]

U istom romanu opisuje i kako je često između njene petnaeste i dvadesete godine zaticala oca kako se vraća kući u osam sati ujutro mirišući na alkohol i smeteno izmišljajući priče o bridžu i pokeru, a majka ga je dočekivala bez dramatičnih scena i dodaje: “Možda mu je čak i verovala, toliko je bila sklona da izbegava neprijatne istine“.[11] Simon de Bovoar je na isti način reagovala kad bi neko pokušao da nagovesti da njena veza sa Sartrom nije baš uvek funkcionisala savršeno i po dogovoru. Njihov pakt o slučajnim i nužnim ljubavima podrazumevao je da jedan drugome ništa ne lažu i ne prikrivaju svoje ljubavne veze sa drugim osobama. Kada je Olivije Tod u svojoj knjizi o Sartru koja je objavljena 1981. godine pod nazivom *Buntovni sin* izneo tezu da se Sartr nije baš uvek dosledno držao tog sporazuma i koji je, kako Tod piše, sa dosta sreće i snalažljivosti plovio vodama poligamije, na pitanje kako mu to uspeva, navodno odgovorio: „Lažem ih, to je jednostavnije i poštenije“, što je navelo Toda da poveruje da

[6] Simon de Beauvoir, *Vrlo blaga smrt*, Zagreb 1969, str. 260.
[7] *ibid.*, str. 194.
[8] *ibid.*, str. 197.
[9] *ibid*, str. 199.
[10] *ibid.*, str. 199.
[11] *ibid.*, str. 197.

se na isti način ophodio i sa Simon de Bovar. Ove tvrdnje veoma su pogodile Simon i nije se uzdržala da ospori kompetentnost Toda za ovakvo tvrđenje.

Međutim, čak iako se sa rezervom uzme ovo sporno svedočenje, ostaje nesporno da je Sartr mnogo više koristio prednosti njihovog pakta o slobodnoj ljubavi, što je Simon znalo da dovedi do očaja. Jedna od situacija koja opisuje Sartrovu okrutnost prema Simon dogodila se kada je ona imala 32 godine. Sartr joj je poslao pismo u kom joj je napisao da namerava da se oženi njenom prijateljicom Vandom. "Znam da ti vest neće biti prijatna, ali taj je čin čista simbolika", napisao joj je. Naravno da za Simon ta vest nije mogla biti prijatna, jer se ona u ime ljubavi odrekla braka sa njim, da bi on odlučio da se oženi njenom prijateljicom. Taj je udarac još dugo osećala, a njegovo ležerno pismo u kom joj ovlaš otkriva tu za nju požaravajuću odluku, bila je jedna od većih boli koje joj je priredio u njihovom zajedničkom životu. Sartr se nije oženio Vandom, a Simon mu se stalno vraćala, opraštala i brinula o njemu. Po svaku cenu je htela da ga zadrži, što je često značilo da je bez pogovora prihvatala ono što je on rekao, napisao ili učinio.

U svojim sećanjim Simon de Bovoar piše kako je njena majka želela da učestvuje u zabavama svojih ćerki, jer nije želela da se oseća isključenom, pa čak ne prezajući da im se nametne i onda kada je znala da je njeno prisustvo nepoželjno. Isti kompenzatorski razlog koji je gonio njenu majku da prisvoji život svojih ćerki i da njima vlada, verovatno je nagonio i Simon de Bovar da bude umešana u svaki segment Sartrovog života, tako da je čak bila neraskidivi deo njegovih veza sa drugim ženama. Delila je ljubavnice sa njim i ulazila u romanse sa njegovim prijateljima. Sartrova strast prema Simon potpuno je iščezla posle nekoliko godina, pa iako više nije bilo seksualnih odnosa među njima, Simon je uvek pronalazila načine da bude deo njegove intime. Zbližavala se sa ženama koje su njega oduševljavale i koje je zavodio.

Posebno su interesantni košmarni snovi koje opisuje Simon u kojima se lik majke prepliće sa Sartrom i u kojima srećne epizode zamenjuje košmar zajedničkog života sa majkom i strah da joj je opet došla pod komandu, gde majčina volja pobeđuje. Ako se pođe od Jungovog shvatanja kompenzacione uloge snova, može se postaviti pitanje koji je svesni stav kompenzovan ovim snovima. Po Jungu košmarni san, naročito ako se ponavlja, predstavlja upozorenje svesnom delu ličnosti da se u nesvesnom dešava nešto što se ne želi ili ne može da shvati i prihvati. Preplitanje lika majke i Sartra u njenim košmarnim snovima ukazuje na to da suprotno svesnom stavu prihvatanja Sartrove dominacije, postoji i psihička aktivnost koja je oslobođena aktivnosti slobodne volje i koja joj je mogla ukazati na potrebu korekcije pogrešnih stavova svesti. Snovi kao samoilustracija psihičkog životnog procesa ne samo što ukazuju na indicije o objektivnoj uzročnosti nego i na objektivne tendencije, tako da u snovima koje opisuje, teskobu i strah od majčine dominacije i volje kojoj se suprostavila u mladosti, zamenjuje teskoba i strah od dominacije i volje Sartra.

Ovo je ostalo neprepoznato od strane Simon de Bovoar, tako da ona ni jednog trenutka u svesnom delu svog bića nije dovodila u pitanje svoj odnos sa Sartrom, niti je prihvatala aluzije na submisivnost u odnosu na njega. Volela je da sebe u svemu vidi kao ravnopravnog partnera.

Ona sama silno je želela da se dokaže – prvo ocu, a zatim Sartru. Da li tu stižemo do neprevladanog Edipovog (Elektrinog) kompleksa?

Simon Lucija Ernestina Mari Bertran de Bovoar rođena je u dobrostojećoj buržoaskoj pariskoj porodici. Otac je bio advokat koji je zbog glume napustio karijeru, a

majka ćerka imućnog bankara. Posle Prvog svetskog rata, njen deda po majci, bankar Gustav Braser, je bankrotirao i kompletna porodica je zapala u siromaštvo, pa su bili primorani da se presele u mali stan i da se odreknu luksuza i lagodnog života. Njen otac je morao da se vrati advokaturi koju je u suštini prezirao, jer je u duši bio i ostao glumac. Otac nije krio veliko razočaranje što nije dobio sina i naslednika, tako da je u ćerkama Simon i mlađoj Hani tražio muške crte, pa je jednom prilikom zadovoljno pohvalio Simonu rečima: "Imaš mozak muškarca". Porodica se potrudila da Simon i njena sestra dobiju najbolje obrazovanje, a otac im je preneo ljubav prema umetnosti, pozorištu i književnosti.[12]

U romanu *Vrlo blaga smrt* o ocu je pisala:“ Karakter mog oca i njegov društveni položaj savršeno su se podudarali: njegova klasa i on govorili su na njegova usta jednim te istim glasom. Njegove posljednje riječi: „ti si rano počela zarađivati za život, ali tvoja me je sestra skupo stajala“ suzbijale su svaku moju suzu.“[13]

U biografskim podacima o Simon de Bovoar, neizostavno će se poseban naglasak staviti na podatak da je bila dugogodišnja partnerka Žan-Pol Sartra i da se njihova veza smatra jednom od najnekonvencionalnijih u Francuskoj. Upoznali su se 1929.godine i kao vrlo mlada devojka Simon je sa Satrom sklopila čuveni pakt o slobodnoj ljubavi. Po tom dogovoru oboje su se mogli upuštati u seksualne pa i emotivne veze s drugima, ali pod uslovom da dele detalje o tim iskustvima. Ovaj pakt joj je u početku zadavao bol jer nije delila entuzijazam svog partnera da imaju ljubavnike i ljubavnice, ali je ipak prihvatila predlog čoveka koga je iskreno volela i kojem se beskrajno divila. Obavezali su se da se nikada u životu neće rastati, bez obzira na sve.

U opisivanju njihove neraskidive veze najčešće se ističe da je to bez sumnje bilo duboko intelektualno i afektivno preplitanje njihovih sudbina uz jedinstvo pogleda na život i literaturu. U jednom interviju iz 1963 godine, Simon de Bovar je obrazložila karakter svoje veze sa Sartrom: „Imala sam u mom životu jedan nesumnjiv uspeh: moje odnose sa Sartrom. U više od trideset godina mi smo samo jednom zaspali razdvojeni... Da bismo shvatili svet raspolažemo istim instrumentima, istim shemama, istim ključevima: vrlo često jedan završava rečenicu koju je započeo drugi; ako nam postave pitanje, dešava se da formulišemo skup identičnih odgovora.“ U jednom interviju iz 1965. godine Sartr daje sličnu izjavu: „Kad nam oboma postave pitanje u isto vreme, dajemo generalno isti odgovor... Imamo zajednički materijal sećanja da reagujemo u jednoj situaciji na isti način, odnosno sa istim rečima uslovljenim istim iskustvima...“[14]

U razgovorima sa Žan-Pol Sartrom koje je Simon vodila i beležila tokom leta 1974. godine u Rimu i početkom septembra u Parizu, između ostalog postavila mu je i sledeće pitanje: “ Odmah pošto ste me upoznali rekli ste mi da ste poligamista, da vam ne pada na pamet da se ograničite samo na jednu ženu, na jednu vezu – i oko toga smo se sporazumeli, vi ste zbilja imali više veza, sada bih želele da znam: šta vas je u tim vezama posebno privlačilo kod žena?“ Na ovo pitanje Sartr odgovara: „Ono ozbiljno što sam mogao da tražim kod žene, vi ste, po meni, već imali. Prema tome, ostale žene su bile oslobođene tog zahteva i mogle su biti, na primer, jednostavno lepe. No pošto ste vi

[12] Mlađa sestra Simon de Bovoar Hana bavila se slikarstvom.
[13] *ibid.*, str. 261.
[14] Petar Živadinović, *Sartrove poslednje godine.* U: Simon de Bovoar, *Razgovori sa Žan-Pol Sartrom* , Novi Sad 1984, str.481.

predstavljali mnogo više no što sam ja bio voljan da dam ženama, one su manje i dobijale..."[15]

Međutim, iza poznate ljubavne priče skrivalo se mnogo boli i okrutnosti koje otkrivaju jednu drugu Simon. Samo su njeni najbliži znali da je Sartr bio prvi muškarac koji ju je poljubio, sa kojim je vodila ljubav i koji ju je povredio slomivši joj srce. Bio je prilično neprijatan i često vrlo okrutan, a Simon, ludo zaljubljena u njega, radila je ono što je on hteo. Sartr je maksimalno koristio prednosti njihove slobodne veze na kojoj je insistirao, a njeni ljubavnici uglavnom su bili pokušaj da mu vrati istom merom.

Suština filozofskog stava Simon de Bovoar jeste u ostvarivanju individualne slobode i etičnosti. Smatrala je da se samo filozofija koja vrednuje pojedinačnu, slobodnu egzistenciju i slobodu izbora može nazvati etičnom. Prihvatila je Sartrove egzistencijalističke kategorije iz njegovog dela *Biće i ništavilo*, kao i ideje o Subjektu, Objektu, Jastvu i Drugom i razvila ih u svom delu *Drugi pol*. U ovom delu, koje se smatra njenim najznačajnijem delom, vidljiva je njena ogorčenost prema muškarcima, ali i prema ženama. Niko nije pošteđen: udate žene, majke, narcisoidne žene, ali i svet nezavisne žene slika neveselim bojama. U filozofskim krugovima se pričalo da je prava meta njene ogorčenosti Sartr i njegove ljubavnice.

Simon de Bovoar je vrlo rano ispoljila težnju ka obrazovanju i ličnom usavršavanju u čemu je veliku ulogu odigrao i nen otac koji ju je odmalena upućivao na odabranu literaturu. Tu ulogu je u njenom kasnijem životu preuzeo Sartr. Zajedno su diskutovali o mnogim temama i zajedno su formirali stavove, ali Simon priznaje da su filozofske i političke inicijative bile na Sartrovoj strani, mada insistira na tome da nijednoj ideji ili odluci nije prilazila a da ih prethodno ne kritikuje. Posmatrajući brak svojih roditelja Simon de Bovoar gubi poverenje u brak i takav malograđanski brak smatra protivprirodnom institucijom. Sigurno je da ona nije želela brak koji je imala njena majka, ali pitanje je koliko je u njenoj ljubavi prema Sartru bilo romantičnih nadanja koja su grubo prekinuta njegovim nepokolebljivim stavom.

Njeni biografi ističu da je bila mnogo radikalnija u javnom i privatnom životu od Sartra i da joj se čini nepravda što je ostala u njegovoj senci. Međutim, i ona sama je rekla da je veza sa Sartrom njeno najveće životno dostignuće i po sopstvenoj želji sahranjena je pored njega na pariskom groblju Monparnas. Ostala je posvećena njegovom imenu i delu. Živela je još šest godina posle njegove smrti i za to vreme je pisala o njihovom neobičnom emotivnom odnosu, objavila je i njihova pisma, ali je izbacila delove u kojima se spominju treće osobe. Tvrdila je da je to učinila da ih ne bi povredila, ali oni koji su je dobro poznavali tvrdili su da zapravo nije želela da se i posle Sartrove smrti "treće osobe" upliću u njihov život.

Paradoksalno je što se Simon de Bovoar čitavog života borila za prava žena, a ostala je po sopstvenom izboru u senci muškarca. Istovremeno dok je francuska i svetska javnost govorila o njenoj samostalnosti i mudrosti kao jednoj od vodećih intelektualaca dvadesetog veka i dok su se njena dela sa poštovanjem čitala, njeno srce je robovalo jednom muškarcu.

U razgovorima sa Žan Pol Sartrom[16] Simon postavlja Sartru pitanje da li je u njegovim odnosima sa ženama bilo nečeg pigmalionskog, izvesnog uobličavanja žene, tako što im ukazuje na neke stvari, uzdiže ih i uči nečemu. Sartr odgovara da je toga

[15] Simon de Bovoar, *Razgovori sa Žan-Pol Sartrom*, Novi Sad 1984, str.327
[16] *ibid.*, str. 332.

svakako bilo, što je podrazumevalo i privremenu nadmoćnost, ali i obavezu prema onima kojima se može pomoći da se razviju. Postavljajući ovo pitanje Simon nije mislila da je ona sama bila u ulozi Elize Dulitl, jer je u 21. godini postala najmlađi profesor filozofije u Francuskoj. Na studijama je težila da postane deo Sartrovog elitističkog kruga, a kada su se konačno i upoznali ona je pronašla ravnopravnog partnera. Međutim, ideja o „slobodnoj ljubavi", „otvorenoj vezi" pripadala je Sartru, a Simon je, ukoliko je želela da ostane deo Sartrovog života, morala da prihvati pakt, da bude preoblikovana prema njegovim željama.

Simon de Bovoar je čvrsto verovala da je ona ne prihvatajući ulogu supruge i majke našla svoj put u slobodu. U delu Žan-Pol Sartra pojam slobode imao je veliku ulogu. U razgovorima [17] Simon de Bovar od njega traži da na ličniji način kaže kako je tu ideju sebi razradio i dao joj značaj koji joj je dao. Sartr odgovara: „Uvek sam se, još od detinjstva, osećao slobodnim. Ideja slobode se u meni razvijala, gubila neodređene i protivrečne vidove koje kod svakoga u početku ima, i komplikovala se. Izoštravala se; ali umreću kao što sam živeo, sa dubokim osećanjem slobode. Kao dete bio sam slobodan u smislu u kome se može reći da su slobodne, ili se osećaju slobodnima, sve osobe koje govore o svome ja – ja hoću ovo, ja sam ono. Što ne znači da su one stvarno slobodne, ali veruju u svoju slobodu."

Danas, posle skoro tri decenije od smrti Simon de Bovoar tražeći podatke o njoj naćićemo da je ona bila francuska književnica, životna saputnica filozofa Žana Pola Sartra, dok ćemo o Sartru pročitati da je bio francuski filozof, romansijer i dramski pisac, tvorac ateističkog egzistencijalizma. Iz ovih odrednica važnost koju dobija Simon određena je Sartrom, a to je upravo ono o čemu je ona sa gorčinom pisala: muškarac kao subjekat, žena kao drugo u određenosti prema subjektu. Sa psihoanalitičkog stanovišta može se postaviti pitanje da li je Simon pronašla svoj put u slobodu ili je ostala preoblikovana prema zahtevu Sartrovog grandioznog selfa. Ovo posebno ako se imaju u vidu osnovne Frojdove postavke "da su psihički procesi determinisani, da su naši postupci i osećanja uglavnom nesvesno motivisani i da je naša motivacija pre svega u sferi emocija."[18]

[17] *ibid.*, str.379 i 380

[18] Žarko Korać, *Škole i sistemi u psihologiji*, Autorska izdavačka zadruga Dosije, Beograd 2008. str. 230.

Bibliografija

Beauvoir, Simon de (1969): Vrlo blaga smrt; Naprijed, Zagreb.
Bovoar, Simon de (1982): Drugi pol; BIGZ, Beograd.
Bovoar, Simon de (1984): Razgovori sa Žan-Pol Sartrom; Matica srpska, Novi Sad.
Korać, Žarko (2008): Škole i sistemi u psihologiji, Autorska izdavačka zadruga Dosije, Beograd 2008.

Internet veze
Arslani, Merita: Hrabra na riječima, slaba u ljubavi, http://www.jutarnji.hr/simone-de-beauvoir---hrabra-na-rijecima--slaba-u-ljubavi/238044/ (pristupljeno 10. 11. 2013)
Bahovec, Eva: Feminizam i ambivalentnost: Simon de Bovar, Časopis za feminističku teoriju elektronsko izdanje broj.1, 2007. http://www.zenskestudie.edu.rs/pdf/eva.pdf (pristupljeno 10. 11. 2013)
Damjanović, A. - Ivković, M: Žan Pol Sartr-egsistencijalizam kao modus Vivendi http://www.psihijatrijakcs.org/klinika_psihijatrija/pdf_engrami/zan-pol-sartr-egzistencijalizam-kao-modus-vivendi.pdf (pristupljeno 09. 11. 2013)
Vulićević, Marina: Simon de Bovoar - Saputnica Žan Pol Sartra http://www.nadlanu.com/pocetna/info/Simon-de-Bovoar---Saputnica-Zan-Pol-Sartra.a-19048.43.html (pristupljeno 10. 11. 2013)
Moi, Toril: Od Simon de Bovoar do Žaka Lakana: Simon de Bovoar i marksistički feminizam http://www.okf-cetinje.org/OKF-Toril-Moi-Od-Simon-de-Bovoar-do-Zaka-Lakana-Simon-de-Bovoar- i-marksisti%C4%8Dki-feminizam_554_1 (pristupljeno 09. 11. 2013)
Pavković, M: Najveće ljubavi: Simon de Bovoar i Žan Pol Sartr http://www.novosti.rs/vesti/zivot_+.303.html:462090-Najvece-ljubavi-Simon-de-Bovoar-i-Zan-Pol-Sartr (pristupljeno 10. 11. 2013)

Ana Vaderna
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Criticism of psychoanalysis in the shadow of unresolved Electra?

Abstract: Simone de Beauvoir reviews psychoanalytic approach to the study of women. What psychoanalysts term as "identifying oneself " with the mother or the father is actually alienating oneself in a model. Psychoanalytic approach presents woman as a being wavering between two modes of alienation. In Beauvoir's opinion, an attempt to be a man is a source of frustration for a woman, but to play at being a woman is also a delusion: to be a woman would mean to be the object, the *Other*. To be *the Other* means to renounce her own subjectivity and become modeled by man, who is the only one who can claim subjectivity. Simone de Beauvoir furthermore rejects the idea of inevitable identification of a child with the mother or the father. She wants to place woman in the world of values and to give her behaviour a dimension of freedom. A psychoanalytic outline of Simone de Beauvoir's portrait does not contradict her ideas, but it indicates that the destiny of a woman as the Other became her own destiny to a certain extant, especially when it comes to her relation with Jean-Paul Sartre and the ideas he promoted.

Key words: Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Oedipus (Electra) complex, the Other, psychoanalysis, identification.

Prev. Milana Nikić

Dr Srđan Damnjanović
Stefan Erdoglija
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

Agrafa I 2/2013
UDC 316.77:654.197
UDC 316.723
Originalni naučni rad
Original Scientific Paper

Žak Lakan u kući Velikog brata

(kritička teorija, film i *reality show*)

Apstrakt: Osvetljavajući vezu između komunikacije, emancipacije i eksploatacije u masovnoj kulturi, autori ističu razliku između serijala Veliki brat i filmova koji odbijaju hiperrealnost medija. Serijal Veliki brat jedna je od najupečatljivijih posledica debakla humanističke iluzije o samosvesnoj i racionalnoj ljudskoj prirodi i može se dovesti u vezu, shodno nastojanjima zastupnika kritičke teorije, sa dinamikom uznapredovalog kapitalizma. Veliki brat kao forma zabavnog programa može se osvetliti lakanovskim koncepcijama, kao što su npr. *faza ogledala*, *institucionalna materijalizovanost društvenih pravila* i *Veliki drugi*. Vrednosti komunikativnog delovanja su izneverene ili svesno izigrane favorizovanjem fetiša komunikacije koji treba da prikrije sve napetosti realnog. Kao deo masovne kulture, *Veliki brat* najčešće samo učvršćuje antagonističke odnose, unesrećuje učesnike, a publiku dovodi u konfuziju, upravo time što ona dobija ono što želi. Još je Platon odredio kič kao ispunjenje želje publike koja vaspitava samu sebe. Autori su negirali emancipatorski potencijal nekih aspekata masovne kulture i savremenih medija, premda filmovi kao što su *Trumanov Šou* i *Matriks* pokazuju da postoji ljudska želja za odbijanjem hiperrealnosti medija i stvarnosti kao konstrukta ideološke fantazije, iznoseći lakanovski, u obliku fikcije, istinu o savremenim društvima.

Ključne reči: Veliki brat, Veliki drugi, mediji, komunikativno delovanje, Žak Lakan, Jigren Habermas, Slavoj Žižek.

Veliki brat kao forma zabavnog programa može se osvetliti lakanovskim koncepcijama, kao što su *faza ogledala*, *institucionalna materijalizovanost društvenih pravila* i *Veliki drugi*, kao i problematizovanjem odnosa između glavnih zastupanika kritičke teorije društva i zagovornika lakanovske psihoanalize.[1] Veliki brat je, prema

[1] Tekst je nastao na osnovu elektronske prepiske koju su vodili Stefan Erdoglija i Srđan Damnjanović tokom leta 2013 godine, o mogućim analogijama koje se tiču odnosa masovne kulture i lakanovskih učenja.

verovatno svesno smišljenim lažima njegovih autora, osmišljen radi zamene fiktivnog identiteta zasnovanog na mržnji, ljubomori i rivalstvu oblikom komunikacije koji se nalazi van polja rata svih protiv svih. Čini se da je serijal osmišljen na osnovu uverenja da postoje subverzivni elementi u popularnoj kulturi (suočavanje sa „radikalnom drugošću", ljudima drugačijih uverenja, navika, različite seksualne orijentacije i sl), koji mogu dovesti do nadilaženja ili bar stavljanja u zagrade vlastitih fantazija. Moguća je i pretpostavka da je taj koncept svesno zloupotrebljen, kao i to da on nije imao nikakvog uticaja na autore serijala. U svakom slučaju, pretpostavka postojanja emancipatorskog potencijala u popularnoj kulturi, koja je danas popularna, ne mora biti i istinita, a izgleda i da nije, premda je zastupaju i neki uticajni autori, kao što je Slavoj Žižek (Žižek), na primer. Mogućnost postojanja emancipatorskog potencijala, koliko i manipulativnog i instrumentalnog karaktera masovne kulture, kao i njeno izrastanje u simulakrum, zasnovano je na prvenstvu nadsubjektivnih struktura (nesvesnog jezika, medija, konkretnog društva, institucija i kapitala koji sve to plaća). Kao što je naglašavano i od Lakanu (Lacan) sličnih društvenih kritičara koji se ovde pominju, Bodrijara (Baudrillard) i Frankfurtske škole, pošto je Veliki brat deo masovne kulture, ta emisija najčešće samo učvršćuje postojeće odnose, unesrećuje učesnike a publiku dovodi u konfuziju, time što ona dobija ono što želi, odnosno, kako je to video još Platon (Platon), reč je o publici koja vaspitava samu sebe, a to se dešava upravo onda kada publika proglašava pobednika dizanjem ruku, što ima za posledicu da „gledaoci postaju ujedno i vaspitači samih sebe"(*Zakoni*, 659b). Zato bi se pretpostavka o dubokoj saglasnosti između žudnje publike i medijskog sadržaja mogla pokazati kao tačna, uz izvesne ograde koje omogućavaju pojavu i drugačijih mogućnosti.

Termin Veliki brat lansirao je Džordž Orvel (Orwell) u romanu „1984". Big Brother je lik vođe totalitarnog režima u fiktivnoj državi Oceaniji. U romanu se vođa nikada ne pojavljuje neposredno, nego preko sveprisutnih plakata i ekrana. Zahvaljujući planetarnoj popularnosti romana, termin Veliki brat postao je sinonim za vlast koja nadzire svoje podanike, odnosno za savremenu tehnologiju koja je u potpunosti uklonila mogućnost opstanka privatnosti: „Veliki brat te posmatra" (Orvel 1984: 5). Roman sugeriše mogućnost da Veliki brat predstavlja ličnost koju je Partija izmislila radi beskrupulozne manipulacije, kontrole i održanja na vlasti.

U tekstu ćemo zato pokušati da obrazložimo i nikako jednoznačnu vezu između jezika, Velikog drugog i Velikog brata. Serijal *Farma* ima neposredne veze sa Orvelovim delom *Životinjska farma*, alegorijom dekadencije staljinističkog socijalizma. Na farmi svinje preuzimaju vlast u skladu sa idejom o „boljem životu" zasnovanog na načelima koje odgovaraju svinjama: „Sve su životinje jednake, ali neke životinje su jednakije od drugih" (Orvel 1987: 95), ali posle proterivanja ljudi: „Pogled životinja koje su stajale napolju klizio je od svinje do čovjeka, od čovjeka do svinje, i ponovo od svinje do čovjeka; ali, već je bilo nemoguće raspoznati tko je svinja, a tko čovjek" (Orvel 1987: 100). Ukoliko su producenti bili bar malo upućeni u delo Džordža Orvela, teško je pretpostaviti da nisu imali nameru da cinično izigraju učesnike i publiku *Velikog brata*, vešto manipulišu nadsubjektivnim strukturama, koketirajući pozivanjem na emancipaciju koju mogu da podstaknu karakteristične forme komunikacije.

Komunikacija, emancipacija, eksploatacija

U tom smislu je posebno ambivalentna Habermasova (Habermas) teorija komunikativnog delanja koja ispituje demokratski ili emancipatorski karakter racionalnosti i tehnologije i u tolikoj meri postaje popularna da se na osnovu nje učvršćuje i fetiš komunikacije, odnosno kako se to formuliše u paradigmatičnoj paroli: „dobro je komunicirati" (Myerson 2001: 6). Mediji krajem dvadesetog veka dobijaju na snazi, ali se od njih zauzvrat zahteva da obezbede ne samo vertikalnu nego i horizontalnu komunikaciju u skladu sa demokratskom legitimacijom koje zapadnjačka društva nastoje da obezbede. Učesnici u medijskoj sferi podstaknuti su da formiraju program na osnovu horizontalne komunikacije, komunikacije između samih učesnika, i vertikalne, gde voditelj ostvaruje kontakt sa publikom. Tako zamišljena komunikacija navodno ostvaruje ideal demokratije, jer potpomaže slobodno donošenje odluka na bazi snage argumenata. Odnosno, voditelj „podstiče", „ohrabruje" i „motiviše", a nikako ne „usmerava" i „kanališe", ali njegovo „svevideće oko" određuje način na koji se akteri međusobno procenjuju i koje reakcije ispoljavaju.

Format Velikog brata savršeno se uklopio u novi model komunikacije gde se na osnovu argumenata i „realnih" postupaka suočavaju ličnosti koje bi teško u svakodnevnom životu bile bliže povezane. Za prve serijale Velikog brata u Srbiji moglo bi se tvrditi da su bili bliski konsenzualnoj komunikaciji i komunikaciji zasnovanoj na načelima komunikativnog delovanja.[2] Komunikativno delovanje, kako je to video Habermas, počiva na skupu javnih pravila (Habermas 1987), ali učesnici Velikog brata, održavaju i nezvanična pravila, pogotovo nezvanično pravilo "svađaj se što više". Učesnici koji su u jednom krugu bili odstranjeni zbog nasilničkog ponašanja, vraćaju se u serijal, kao što se to događa sa tajkunima u tranzicionoj ekonomiji. Nasuprot komunikativnom delovanju, instrumentalno delovanje potiče iz sveta rada i profita, ispoljavajući se kroz funkcije zadovoljavanja interesa i ostvarivanja ciljeva. Ako ne u prvom serijalu, u narednim serijalima, instrumentalno delovanje odnosi prevagu. Nasuprot diskursu moći instrumentalne racionalnosti komunikativno delovanje poseduje svojevrsni emancipatorski potencijal. Pošto se moć više nalazi u mreži informacija i komunikacija, nego u nekoj vulgarnoj primeni sile, emancipatorski potencijal savremene tehnologije može se ostvariti posredstvom komunikativnog delanja, zato što ono uspostavlja legitimaciju koja izvire iz ciljeva sveta života, a ne iz ciljeva i sredstava rada i industrijskog kompleksa. Habermas drži da komunikativno delovanje navodi aktere da se međusobno prihvate kao govornici i slušaoci, ističući uzajamne zahteve za važenjem koji se mogu prihvatiti ili osporiti, tako da unutar „demokratizujuće" paradigme komunikativnog delanja navodno nije moguće negovanje autoritarnog stava.

Govornici se ne odnose na svet neposredno, nego svoj izraz relativizuju usled mogućnosti da budu osporeni. Komunikativno delovanje izvire iz načina obezbeđivanja reprodukcije tri strukturalna nukleusa životnog sveta, kulture, društva i personalnosti. Strukturalni nukleus omogućava interaktivni proces „reprodukcije kulture", „socijalne intregracije" i „socijalizacije". Reprodukcioni procesi uzimaju učešća u dimenzijama životnog sveta: 1. u semantičkoj dimenziji značenja (kulturna tradicija), 2. u dimenziji socijalnog prostora (društveno integrisanih grupa) i 3. istorijskog vremena (Habermas 1987b: 137-138). „Semantička dimenzija" kulturne reprodukcije sveta života proizvodi i

[2] Mislimo pre svega na reality show Veliki brat u produkciji srpske firme Emoušn (Emotion), po licenci Endemol, koja se emitovala u Srbiji 2006 godine.

čuva „validna znanja" čije interepretativne sheme teže konsenzusu: „U dospevanju do međusobnog razumevanja s obzirom na njihovu situaciju, učesnik u interakciji stoji u kulturnoj tradiciji koju jednom koristi i obnavlja" (Habermas 1987b: 137). Kulturna reprodukcija neguje to što u semantičkoj dimenziji „skoro nastajuće situacije mogu biti povezane sa postojećim uslovima u svetu, te osigurava kontinuiranost tradicije i koherentnost našeg znanja dovoljnog za konsensus koji je potreban u svakodnevnoj praksi" (Habermas 1987a: 343). U dimenziji „socijalnog prostora" legitimni poreci interpersonalnih relacija iz „socijalne integracije" stvaraju „solidarnost". Ta dimenzija se može pokazati posredstvom učesnika koji „koordinišu njihove akcije tako što intersubjektivno prepoznaju kritičku validnost ciljeva... podrazumevajući zajedništvo same socijalne grupe i osnaženje integrativnosti same grupe" (Habermas 1987b: 137). Nastale situacije u dimenziji socijalnog prostora mogu biti povezane sa postojećim uslovima u svetu, podrazumevajući brigu o koordinaciji akcija sredstvima koja legitimno regulišu interpersonalnu relaciju radi uspostavljanja identiteta grupe (Habermas 1987a: 343). Interaktivne sposobnosti vode personalnom identitetu koji se stvara posredstvom „socijalizacije", itd. Učesnici Velikog brata, naprotiv, insistiraju na neposrednom odnosu, odbijajući svaku mogućnost da budu osporeni, s ozbirom ne na „reprodukciju kulture", nego na vlastitu sebičnost. Oni insistiraju na koordinaciji i solidarnosti isključivo taktički, koliko to odgovara njihovim ciljevima.

Današnji mediji i televizijski programi deluju kao učesnici Velikog brata, usled čega je moguće vršiti generalno strategijski uticaj na odlučivanje drugih učesnika posredstvom premošćavanja (bypassing) procesa konsenzualno orijentisane komunikacije (Habermas 1987b: 183). Funkcionalna racionalnost „monetarizacije" i „birokratizacije" širi se preko domena imperativa, jezika, vrednosti i normi, koji su zasnovani na sistemima i strateškim akcijama koje zasićuju svet života, zamenjujući jezičku komunikaciju simboličkom generalizacijom nagrade i kazne. Zato „životni svet više ne zahteva koordinaciju i akciju" nego potpada pod jedan subsistem među drugima (Habermas 1987b: 183). Kao rezultat reprodukcione krize životnog sveta ili huserlovski rečeno kolonizacionog procesa, nastaje patologija komunikacije. Habermas u stvari sugeriše da smo dostigli reprodukcionu krizu, uznapredovali kapitalizam situiran je s one strane države blagostanja, gde ekonomski i politički subsistemi prisvajaju zadatak socijalne integracije i gde pojedinci i grupe identifikuju vlastite interese sa opštim. Zato je sasvim moguće iz sebičnog interesa pozivati se na emancipaciju! Sa druge strane, instrumentalna racionalnost je sagledana kao sila koja društvo čini modernim na način delotvornosti i ispunjavanja ciljeva moćnih u sistemu novca i moći. Habermas komunikativno delovanje razume kao kružni proces u kome je delatnik dve stvari u jednoj: inicijator koji vlada situacijom kroz delovanje koje zavisi od njega i kao proizvod promena koje ga okružuju, grupa čija je kohezija zasnovana na solidarnosti i procesu socijalizacije. Istovremeno, u uslovima moderne države savremenog kapitalizma, dve vrednosti (instrumentalnog i komunikativnog) frekvetno stupaju u kolizije graničnih kriza.

Premda je strogo uzevši odnos Habermasove teorije komunikativnog delovanja prema serijalu Veliki brat sličan odnosu između Markosvih radova i Staljivnovih logora (za jedne postoji uzročno-posledična veza, a za druge nikako), moguće je pokazati u kojoj meri Lakan osporava komunikativnu paradigmu, kao i da to osporavanje može biti dovedeno u vezu sa kritikom masovne kulture. Po Lakanu je svaka komunikacija

otuđena komunikacija, a početak te otuđenosti leži u činjenici da je subjekt otuđen u egu. Zato se svako delovanje može posmatrati pre svega kao instrumentalno delovanje, pogotovo ukoliko je ono intersubjektivnog karaktera. Autentičnima intersubjektivnim odnosima, prema Lakanu, mogu se smatrati samo odnosi koji se uspostavljaju neposredno između subjekta bez znanja ega, a oni su nezamislivi, budući da subjekt sebe percipira kao otuđenog u egu, pri čemu treba imati u vidu da je otuđenje strukturnog karaktera. Subjekt je osuđen verovati da je on taj ego, ali je celi svet u toj poziciji i iz toga se ne može izvući (Lacan 1991: 243). Komunikacija i postoji zahvaljujući rascepljenosti subjekta. Subjekt je otuđen u egu, a svestan odnos je uvek odnos između ega subjekta želje i ega Drugog. Ljudski odnos je zato otuđen i imaginaran odnos između dve individue koje ne znaju šta govore i koje čak nisu svesne da to ne znaju. Iz toga proizilazi nemogućnost ili bar značajna poteškoća svakog komunikativnog delovanja: „Ako se govor zasniva na egzistenciji Drugog, istinitog, jezik nas takođe primorava da se ponovo vratimo objektivisanom drugom, drugom kome možemo učiniti ono šta želimo, uključujući to da mislimo da je on objekt, odnosno da možemo reći kako on ne zna ono što govori. Kada koristimo jezik, naš odnos prema drugima igra na toj dvosmislenosti. Drugim rečima, jezik je tu koliko bi se pronašli u Drugome, koliko i da bi nas sprečio da ga razumemo." (Lacan 1991: 244). Komunikativno delovanje vodi stvaranju fetiša komunikacije koji treba da prikrije sve napetosti realnog, odnosno da je onaj drugi objekt, koji ne samo da ne zna šta govori, nego i više od toga, zahteva nekog drugog da ga osvesti i da u njegovo ime radi i radi njegovog „interesa" organizuje zajednicu u kojoj je moguća komunikacija.

Kada je komunikativna paradigma u pitanju, po svom poreklu lakanovska teorija Slavoja Žižeka (Slavoj Žižek) i Habermasova teorija nalaze se u odnosu „protiv-blizanca"[3]. To znači da dele izvesne zajedničke pretpostavke, ali i sadrže izvesne nespojive pa i međusobno isključujuće karakteristike. Bez dimenzije koja je usmerena na radikalnu kritiku i podrivanje „hijerarhijske logike", komunikacija postaje područje koje kapitalizam eksploatiše za vlastitu reprodukciju. Prema Žižeku, „prava politika" počinje u trenutku u kome „pojedini zahtjev nije jednostavno dio usuglašavanja interesa nego cilja na nešto više, te počinje funkcionirati kao metaforičko sažimanje globalnog restrukturiranja čitavoga društvenog prostora" (Žižek 2006b: 202). Na primer, Žižek nedvosmisleno diskvalifikuje komunikativnu paradigmu zato što ona isključuje univerzalnost za koju se ona zalaže, premda treba istaći da Habermas, kao što je pokazano, naglašava patologiju i dekadenciju komunikacije. Međutim, iz lakanovske perspektive nije prihvatljiva ideja da se društvom upravlja mimo volje građane, nego se isključivanje i eksploatacija odvijaju upravo u skladu sa voljom građana, ili u najmanju ruku građani postaju slepi za vlastitu isključenost: „Dominantno liberalno shvaćanje

[3] „Žižekov kontra-projekt je u tome kontekstu zapravo duboko paradoksalan: spašavanje Hegela i upotreba Lacana u prosvjetiteljske svrhe i samo je takoreći blizanac Habermasovom projektu uspostave racionalne ljudske zajednice, samo na protu-habermasovskim pretpostavkama. Lacanova psihoanalitička teorija subjektivnosti poučava nas da je ljudski subjekt uvijek podijeljen proturječjem svojih želja i identifikacija, da nikad nije gospodar u svojoj kući te da su zajednice uvijek konstitutivno disfunkcionalne usljed neravnopravnosti intersubjektivnih odnosa koji se odvijaju kroz procese identifikacija i formacija u polju između velikog Drugog, tj. simboličkog poretka, i nesimboliziranog Realnog. Racionalistički projekt zajednice mora poći od priznavanja takvih fundamentalnih iracionalnih istina, ako ne želi biti samo ideologija racionalnosti ." Mikulić, Borislav (internet), *Hegel i radikalna filozofija. Kritika Žižekovog imaginarija*, http://www.filozofijainfo.com/prikazi/mikulic_o_zizeku1.htm. (pristupljeno 10.1.2013)

demokracije također se bavi Isključenima, ali to čini na radikalno drukčiji način: usredotočuje se na njihovo uključivanje, na uključivanje svih onih glasova manjine. Treba poslušati sve stavove, uzeti u obzir svačije interese, svima zajamčiti ljudska prava i poštivati sve kulture, načine života. Ovakva demokracija opsjednuta je zaštitom svih vrsta manjina: kulturalnih, religijskih, spolnih, itd. Formula demokracije ovdje glasi: strpljivo pregovaranje i kompromis. Pritom se gubi iz vida pozicija proletera, odnosno pozicija univerzalnosti utjelovljene u onima koji su Isključeni." (Žižek 2009). Ne samo da *Veliki brat* i počiva na principu isključivanja iz trke za dobiti, nego je i iz drugih razloga nemoguće ostati na paradigmi komunikativnog delovanja: „Nova emancipacijska politika više neće biti djelovanje nekog partikularnog društvenog aktera, nego razorna kombinacija raznorodnih aktera. Ono što nas ujedinjuje u suprotnosti je s klasičnom slikom proletera koji 'ne mogu izgubiti ništa osim svojih okova' – mi se nalazimo u opasnosti da izgubimo SVE: prijetnja se sastoji u tome da ćemo biti svedeni na apstraktan i prazan kartezijanski subjekt lišen bilo kakvog supstancijalnog sadržaja, razvlašten od naše simboličke supstancije, s genetskim kôdom kojim se može manipulirati; vegetirat ćemo u nemogućim životnim uvjetima. Ova trostruka prijetnja našem cjelokupnom biću na neki način nas sve čini proleterima svedenima na 'subjektivnost bez supstance', kako to kaže Marx u Grundrisse. Obličje 'dijela ne-dijela' sučeljava nas s istinom položaja u kojem se nalazimo, a etičko-politički izazov se sastoji u tome da se prepoznamo u tom liku. Na neki način, svi smo mi isključeni, kako od prirode tako i od naše simboličke supstancije. Svi smo mi HOMO SACER" (Žižek 2009). Publika nastoji da se identifikuje sa pobednicima serijala, ostajući sasvim slepa za svoju isključenost i desupstancijalizovanost.

Kao što je već istaknuto, komunikacija je instrumentalnog karaktera, a nikako ne komunikativnog, protagoniste motivišu egzibicionizam i grabežljivost, a odnos između ljudi određen je novcem i stvaranjem viška vrednosti, tako da učesnici Velikog brata rade besplatno i to u koristi vlastite isključenosti. U formatu Velikog brata Stanija Dobrojević je eksploatisana starleta, pa makar bila i *srpska starleta no. 1*, odnosno buntovnik i „primiritelj" istovremeno. Položaj starlete se može uporediti sa položajem lumpenproleterijata.[4] Ne mislimo pri tome na deklasirane slojeve društva, nego na klasu pripadnika zavisnika od mrvica (ili od skupih poklona) sa kapitalističke trpeze. Premda pripadaju radničkoj klasi, oni su s obzirom na svoj način života zainteresovani da se ispune ciljevi bogatih. Najamni radnik prodaje svoju radnu snagu vlasniku zemlje, fabrika, oruđa za rad. Jedan deo radnog dana radnik upotrebljava za to da pokrije troškove za izdržavanje sebe i svoje porodice (nadnica), a drugi deo dana radnik radi besplatno, stvarajući *višak vrednosti* za kapitalistu, odnosno radeći radi profita i bogatstva kapitalističke klase.U tom se položaju nalazi i naša junakinja, npr. Stanija Dobrojević, jer ona nasuprot svom podređenom položaju u odnosu na zahtev kapitala samo učvršćuje postojeći poredak. Njeno buntovništvo ima sasvim određenu funkciju, ono služi da nas

[4] Pojava razuzdanog uživanja u Marksovim (Marx) tekstovima vezana je uz fenomen lunpenproletarijata. Neobuzdani lumpenproletarijat javlja se kada finansijska aristokratija vlada državnom upravom i javnim mnjenjem, a strast za bogaćenjem se ne zadovoljava putem proizvodnje, već putem „eskamotiranja već postojećeg tuđeg bogatstva", dok se u vrhovima društva javljaju „razuzdani prohtevi", u kojima bogatstvo stečeno špekulacijom traži zadovoljenje, uživanje prelazi u razvrat i u „jedan tok se slivaju novac, prljavština i krv". Takođe, na osnovu Marksovog teksta može se naslutiti srodnost koja postoji između starleta i vlasnika kapitala: „Po svom načinu sticanja, kao i po svojim uživanjima, finansijska aristokratija nije ništa drugo do uskrsli lumpenproletarijat na vrhovima buržoaskog društva" (Marks 1979: 447).

uvede u zadate klišee i usmeri u „racionalne tokove": „Njena beskrajna sloboda i buntovnički duh uneli su veliki preokret i skandal u njen život, kada su njene obnažene fotografije, na kojima se sama slikala u ogledalu, dospele na internet. Popularnost je buknula preko noći, fanovi su je prozvali „Serbian sex bomb". Postala je glavna tema internet diskusija mnogih foruma, Facebooka, Twittera... naročito našeg najvećeg foruma Burek gde njena tema ima preko milion pregleda. Ukraden identitet, virtuelni imidž, doneo joj je titulu prve srpske internet zvezde."[5] A šta starleta no.1 kaže o sebi: „Ja sam još pre "Farme" rešila da stavim tačku na golotinju jer imam 28 godina i smatram da je to vreme prošlo. Ja sam primer mladim devojkama da žive punim plućima, da putuju, zarađuju... a kada dođu deca, da se onda lepo smire" (Đorđević: 2013). Ili kako je to video Herbert Markuze (Marcuse): represija je na delu baš kada je u pitanju tzv. oslobođenje erosa, odnosno reč je o mehanizmu represivne desublimacije. Termin represivna desublimacija skovao je Herbert Markuze u delu *Čovek jedne dimenzije*, da bi označio način na koji je princip zadovoljstva inkorporiran u princip realiteta, dok je „seksualnost oslobođena (ili, preciznije, liberalizovana) u društveno konstruktivne forme" (Marcuse 1985: 80). Funkcija starlete je i te kako konstruktivna, odnosno liberalizovana, kada je kapital u pitanju. Širi koncept represivne desublimacije objašnjava kako je moguće da se spontano prihvata ono što se nudi i to na osnovu, kako misli Markuze, većeg stupnja seksualne slobode. To je moguće, između ostalog, zato što ona postaje tržišna vrednost i deo društvenog ponašanja. Zato je starleti dopušteno da izloži svoju seksualnost na različite načine, provokativno, šokatno, neukusno i sl, ali uvek u skladu sa zakonima cirkulisanja kapitala i stvaranja viška vrednosti. I naše starlete, ma koliko sebe predstavljale kao ličnosti koje krše društvene tabue i pomeraju granice slobode, zapravo se kreću unutar tog šablona. Represivnom desublimacijom se umanjuje stvaralačka, produhovljena, sublimirana ili naprosto, erotska energija, a „intenzivira seksualna energija", ali na kapitalu prihvatljiv način. Istovremeno, tehnološka stvaranost, kao važan faktor u sistemu represivne desublimacije, umanjuje potrebu za sublimacijom. Zauzvat, pojedinac se mora i može adaptirati u svetu klišea. Na taj način veća sloboda deluje u prilog održanja status quo-a opšte represije, a ne protiv njega, vodeći stvaranju „autoritarne ličnosti našeg vremena", veruje Markuze. Ukoliko je to tačno, žutilo žute štampe ili manipualcija „pozadinom" neke starlete važnija su pojava, u ideološkom smislu, od npr. *Krstarice Potemkin*. Odnosno, što je red pred javnom kuhinjom duži, starlete će biti sve bestidnije.

Dakle, buntovništvo ima svoje jasne granice. Nakon razlikovanja identiteta udate žene i žene van bračne zajednice, podrazumeva se da ikona majčinstva svojim sjajem može da odagna sve smelosti i slobode predbračnog života. U stvari, radi se o učvršćivanju patrijarhalnog poretka i hijerarhijskog ustrojstva društva. Patrijarhalni poredak i počiva na suspenziji morala i javnih pravila, odnosno ja mogu i grešiti, to se podrazumeva ali i zahteva, ukoliko ogrešenje učvrćuje postojeći simbolički poredak: „To je zapravo ono Lakanovo „veliko Drugo", simbolička supstancija naših života: ne samo eksplicitna simbolička pravila koja reguliraju društvenu interakciju, nego i zamršena paučina nepisanih „implicitnih" pravila koja zapravo reguliraju naš govor i postupke" (Žižek 2005: 7). Plašt buntovništva zapravo otkriva činjenicu prihvatanja objektivacije tela, koje postaje predmet, ne više buntovništva i uživanja, nego materinstva. Reč je,

5 http://www.stanijadobrojevic.com/stanijabiography/ (pristupljeno 20. avgusta 2013)

dakako, o usvajanju tradicionalnih kontrolnih mehanizama i o njihovom rekonstituisanju u formi prividnog pervisivizma (Popović 2009: 22-29).

Debakl humanističkog ideala i struktura ljudske psihe

Pojava serijala *Veliki brat* proizvod je potpunog debakla humanističkog ideala čoveka, kao bića koje deluje na osnovu samosvesti i autonomije volje. Iz perspektive lakanovske filozofije pretpostavka *Velikog brata* (ono: „neko nas posmatra, neko nas stalno gleda") je zapravo pretpostakva našeg iluzornog ili nestabilnog identiteta koji nastaje u procesu komunikacije i interakcije sa drugim ljudima posredstvom jezika. Dok je Frojd u nesvesnom video uzburkani i za naivno oko neupućenog u psihoanalizu neprozirni okean nagona i želja, prema Lakanu, elementi nesvesnog obrazuju „označiteljski lanac", a odrastanje je proces stabilizacije značenja.Wo Es War – soll Ich werden znači da prevazilažnje fantazije i identifikacija sa simptomom/sintomom, jesu "lek" do koga analitičar i analizirani moraju zajedno, racionalno i samosvesno doći. Lakan upravo misli da ego može zauzeti mesto nesvesnog i u tome se sastoji suština ideje "identifikacije sa simptomom" kao "psihoanalitičkog leka".

Realno, imaginarno i simboličko čine, prema Lakanu, strukturu ljudske psihe. Realno je ono što postoji pre simbolizacije, što se ne može simbolizovati i što je, na kraju, proizvod simbolizacije (Fink 2009: 32). Dakle, po analogiji sa jednim od Žižekovih standardnih primera, realno bi činilo čitav sadržaj kontigentnih okolnosti koje utiču na tok igre, inteligencija samih igrača, nepredviđene spoljašnje okolnosti koje mogu omesti jednog od igrača. Imaginarno se može dovesti u vezu sa Lakanovom *fazom ogledala*: „Ljudsko mladunče u dobu kad ga nakratko, ali još za neko vreme, šimpanzo nadmašuje u instrumentalnoj inteligenciji, međutim, već prepoznaje u ogledalu svoju sliku kao takvu" (Lakan 1983: 5). Reakcija deteta koje prepoznaje svoju sliku u ogledalu govori o problematičnom konstituisanju svakog ljudskog identiteta, o tome da je prepoznavanje u poželjnoj slici sebe (agensnošću „idealnog ega" imaginarnog poretka), a priori ujedno i ne prepoznavanje – isto koliko Lakanovo dete očigledno nije isto što i njegova slika u ogledalu. Posle ulaska deteta u jezik, i time u društvo, primarne imaginarne identifikacije postaju posredovane velikim Drugim – simbolnim poretkom zakona i zabrana otelovljenih uvek u institucijama. Poželjne (imaginarne) slike sebe bivaju posredovane, zauvek, poretkom institucija i regulacija, društvenim „velikim Drugim". Psihički agens velikog Drugog društveno-simbolnog poretka je „ego-ideal". Ego-ideal gospodari idealnim-egom – poželjna slika sebe postaje (nesvesno) posredovana društveno-ideološkom, simbolnom identifikacijom, koja ukazuje na odgovarajuće mesto u društvu sa koga moram (nesvesno) shvatati sebe, da bih uopšte želeo da budem to što umišljam kao poželjnu sliku sebe. To kako želim sebe da zamislim postaje posredovano društvenom identifikacijom – više nije individualna stvar.

Ovo je ključno za razumevanje Velikog brata, i uopšte ljudske identifikacije: od momenta kada dete nauči jezik njegov imaginarij toga šta želi postati biva društveno posredovan, identifikacijom sa društvenom pozicijom, Simbolnim poretkom. A ovo je već izvor ogromne psihičke patnje: mogu uživati u zamišljanju poželjne slike sebe, imaginarnom idealnom-egu ali, primećuje Lakan, kad sa pozicije društveno-simbolne identifikacije, ego-ideala, pogledam na sebe osećaću se odvratno i bedno, obzirom da ću uvideti koliko sam mali i nedorastao u svojoj stvarnosti toj poželjnoj slici sebe. Autori

tvrde da se učesnici Velikog brata jako često osećaju loše upravo zbog objašnjenog procesa identifikacije i njenih „zamki“.

Idealni-Ego je imaginarna tvorevina čije funkcionisanje prikriva nesvesno, čineći neprozirnim ono što stvarno pokreće neku osobu. Imaginarni poredak ne uključuje samo ono što je iluzorno, nego i sve ono što je formirano identifikacijom sa poželjnim slikama sebe. Imaginarni odnosi su prožeti različitim tenzijama, zavišću, ljubomorom i agresijom, a odnos prema drugom se uspostavlja kroz modalitet slabiji/jači. Ovo se vidi već iz ponašanja opisane Lakanove dece, čiji odnos prema slici varira od obožavanja do preziranja iste. Istovremeno dolazi i do unutrašnjeg sukoba subjekta Velikog brata, i to između ego-ideala (a to znači i: onog što Drugi očekuje od subjekta) i idealnog-ega (onoga što subjekt uzima za svoju normu i sliku). Učesnik Velikog brata uveren je da njegovo „ja“ nije proizvod lika koji gledaoci imaju o njemu, jer je „samo glumio, radi ostanka u igri“. On, ako ga publika ne voli, veruje da je njegovo pravo „ja“ konstituisano kroz prethodno pogrešno prepoznavanje (od strane društvenog velikog Drugog), odnosno kroz idealni ego. Dakle, on veruje da je dobar sin, pristojan mladić – kako ga uostalom vide i njegovi bližnji. Tako on imaginarno konstituiše svoj identitet, dok svako negativno mišljenje drugih o njemu (dakle: publike) uzima za lažno. Međutim, „slike“, „stavovi“ gladalaca o učesnicima velikog Brata, bez sumnje i same društveno-ideološki posredovane i isto tako imaginarne (baš kao društveno-ideološki posredovane fantazije, koliko i imaginarno umišljanje) lažne su koliko i mišljenje učesnika o sebi.

Tu se, međutim, pojavljuje jedna dimenzija koja ne podleže poretku simulakruma nego fikcije-istine: „Zar, u tom slučaju, ne sledi da je moje istinsko sopstvo srodnije onome što biram kao svoj fiktivni kompjuterski lik, a da sopstvo u odnosima koje stavljam u svom stvarnom životu predstavlja samo-masku? Paradoksalno je da mi upravo sama činjenica da sam svestan kako se u kibernetičkom prostoru krećem unutar fikcije omogućuje da tu izrazim svoje istinsko sopstvo – to je ono što Lakan, između ostaloga, podrazumeva kad tvrdi da „istina ima strukturu fikcije” (Žižek 2012: 48). Taj fikcionalni status istine ujedno nam dopušta da sažeto opišemo šta je to lažno u televizijskim *reality* programima: život u njima pravi je kao i dekofeinizovana kafa. Ukratko, iako su ti programi „izistinski”, ljudi i dalje u njima glume – oni jednostavno glume *sebe same*. Uobičajeno upozorenje u nekom romanu („Likovi u ovoj knjizi su fikcija; svaka sličnost s osobama iz stvarnog života puka je slučajnost”) važi i za učesnike *reality* sapunica: mi tu gledamo fikcionalne likove čak i kada oni istinski glume sebe same. Program bukvalno proizvodi simulakrum, stvarnost lažnu kao takvu, stvarnost masovnih medija, reklama i krupnog kapitala, stvarnost za koju Bodrijar kaže da je Lakanovo Stvarno, to jest, Realno nestalo iz te stvarnosti. U lažnoj stvarnosti nema dobrih i loših. Ni najgori učesnici nisu ništa manje odvratni od gledalaca koji perverzno gledaju, tražeći najčešće ono što je najgore u Velikom bratu, uživajući u opscenostima svađa i javnog seksa.

Lik koji se javio u ogledalima miliona TV ekrana, a zatim u očima publike je imaginarna pozicija, ali ipak, kako smo objasnili dijalektiku imaginarnog idealnog-ega i simbolnog ego-ideala, ova slika svakako nije ravnodušna i indiferetna slika koja se može prihvatiti ili odbaciti. Stanje rascepljenosti između subjekta i pogleda Drugog (publike) reflektovano je u rascepljenosti između idealnog-ega i ego-ideala. Zlokobna dijalektika identifikacije, izvor psihičkog bola (dijalektika izmedju ego-ideala i idealnog-ega) pogađa učesnike neumoljivo. To što oni učestvuju govori o prisustvu Imaginarnog – poželjne slike sebe. A to što ih neko emituje znači direktno da je društveno-simbolna

pozicija (nesvesne) simbolne identifikacije, posredovanjem ego-ideala društveno-simbolnog poretka, sveprisutna.

To nas dovodi do interesantnog pitanja: ko je pobednik velikog Brata. Sigurno ne „najbolji“ – tamo gde „dobrih“ ni nema – u jednom simulakrumu! Ko je pobednik, u krajnjoj liniji, odredjeno je sasvim slučajno, time ko je manje u datom momentu iritirao publiku, ili ko je, na još banalnijem nivou, dovoljno malo iritirao da poslednji bude izbačen. Ako bi publiku pitali da umesto izbacivanja nekog glasaju na kraju za pobednika, to vrlo verovatno ne bi ni bila osoba koja jedina nije izbačena! U simulakrumu nema pobednika, niti kod učesnika, niti medju publikom. Proces izbora „pobednika“ što se učesnika tiče je, kako je rečeno, iracionalan, besmislen. Publika svesno pristaje da u svoje slobodno vreme robuje „industriji kulture“, simulakrumu u kome su pseudo-život učesnika, reklame krupnog kapitala i sveprisutni mediji ujedinjeni. Time se, kako su Adorno i Horkhajmer odavno tvrdili zaglupljuju mase, i to direktno u interesu krupnog kapitala i vladajuće ideologije (Adorno, Horkheimer 1989: 127-172). Kao što detaljnije znamo od Bodrijara – pobednik ove industrije kulture, ovog simulakruma je jedino sam simulakrum! Kako se pokazalo, i kako se to uvek vidi na Velikom bratu, došlo je do implozije ekonomije i kulture. Krupni kapital koji se reklamira za sve vreme Velikog brata, sa medijima koji ga emituju, je jedini, koliko i neosporni, pobednik Velikog brata. A najveći gubitnik je publika koja dobrovoljno pristaje na stupifikaciju. Na ovom mestu možemo dopuniti Bodrijara sa lakanovske pozicije. Realno nije nestalo![6] Realnost velikog Brata nije materijalno realno, svakako, ali čvrsta srž Realnog svakako postoji – ona upravo nije ništa drugo nego *multinacionalni kapitalizam industrije kulture.* Kao uslov sve „Realnosti“ Velikog brata stoji „Realno“ *Kapitala* - masovnih medija, reklamnih agencija i reklamiranih firmi – materijalna srž bez koje ove emisije nikada ne bi ni bilo!

Ali, kategoriji Realnog pripada i *jouissance*, uživanje u lakanovskom smislu termina, sa superegom kao agensom uživanja. Zapravo uživanje, superego i kapital jesu potpuno povezani. Po Žižeku postoji »fundamementalna homologija« Lakanovog i Marksovog učenja, vidljiva, izmedju ostalog, u teoretizaciji pojmova viška vrednosti i ideološkog uživaja kao viška-uživanja. Izložiću je primerom sa Koka Kolom bez kafeina i šećera, iz filma Žižek!:

„Što više pijete, to više želite, što više želite to više kupujete, pijući čistu ništavnost, puki privid (...) jer Koka Kola nikad nije TO (...) što više imate, više i želite, više i pijete, više ste žedni, više slušate Super-ego, više ste krivi”, a ovaj primer treba da „učini opipljivim vezu tri pojma: marksističkog viška vrednosti, Lakanovog objekta malo a i paradoks Super-ega”[7]

Što više uživate u ideološkim fetišima, proizvodima post-industrijskog društva, to više novca na njih trošite, a kada se želja zadovolji opet nastaje još jača želja, koja zahteva još više trošenja novca da bi se zadovoljila. I tako u nedogled glasate za učesnike u Velikom bratu, ili želite, ako ste učesnici da tamo ostanete. Želja je striktno nezadovoljiva, u krajnjoj liniji vodi samo održavanju same sebe, jer uživanje postoji samo kao višak, a ako oduzmemo višak gubimo uživanje, kao što bi kapitalizam prestao

6 Iskorenjivanje Realnog masovnim medijima i kulturom simulakruma Bodrijar zove i „savršenim zločinom“, ali i on sam naglašava da savršen zločin nikada nije savršen i potpun.

7 Film: Žižek!, S.Žižek, priredila A. Taylor., http://www.youtube.com/watch?v=U0jxclqEJD8 (pristupljeno 10.1.2013).

da postoji onog momenta kada bi nestalo viška vrednosti. Kapitalizam mora da se razvija, jer bi se, kako Žižek primećuje, raspao onog momenta kada ne bi više mogao da se revolucioniše (Žižek 2008: 53). Kapitalizam i želja (ako je upravljana gore opisanim Super-egom i ideološkom fantazijom), kao zajedničku imaju inherentnu nestabilnost, stalni nedostatak u njihovoj srži, koji ih goni u neprestani proces razvoja, željom za „još više i još više", da tako kažem, na koje navodi Realno *objekta malo a*, objekta uzroka želje, iskušenog kao stalnog nedostatka, kao i Marksov višak-vrednosti: kapital je kapital koga nikad nije dovoljno, koji teži, pre svega, tome da se poveća. I fantazijom upravljana, a Super-egom nabijena želja i kapitalistički način proizvodnje, naterani su na stalno kretanje, fundamentalnim nedostatkom, materijalnošću Realnog antagonizma, odnosno patnje. U konstruisanoj socijalnoj i psihološkoj realnosti istrajavaju neintegrisani ostaci 'materijalnosti'. (Žižek 2008: 50-54).

Prema Lakanu, pojam simptoma je otkrio Marks, a uvodno poglavlje *Sublimnog objekta ideologije*, bavi se sličnošću Lakanovog i Marksovog učenja (Žižek 2008: 4-55). Medjutim, kasniji delovi knjige mnogo jasnije demonstriraju ovu „homologiju". Ona počiva na sličnosti analize forme: forme društva i forme psihe kog Marksa i Frojda. A ova fundamentalna sličnost dva mislioca pokazuje da su ono što nam se čini slučajnim, a neželjenim pojavama, zapravo suštinski efekti samog sistema psihe, odnosno društva. Tako po Frojdu, suštinski uvid u funkcionisanje psihe dobijamo analizom snova, govornih omaški, prisilnih radnji i ostalih simptomatičnih formacija. Po Marksu, suštinski uvid u funkcionisanje kapitalističkog društva dobijamo analizom diskriminacija, ratova, ekonomskih kriza, kao nužnih efekata kapitalističkog sistema. Prevazilaženjem fantazije i identifikacijom sa simptomom, identifikovaćemo efekte suštinske strukture samih sistema upravo sa ovim simptomima, kao nužnim učincima sistema (Žižek 2008: 47-53), otkrićemo njihovo Realno kao antagonizam koji istrajava, nasuprot svim pokušajima pripitomljavanja, jer je društvo strukturirano (na fundamentalnom nivou) baš kao i psiha: psiha koja je neukidivo podeljena na svesno i nesvesno, kao što je i društvo podeljeno na klase. Tako i u Velikom bratu kao ono što najviše zanima (podjednako perverznu) publiku imamo perverzne svađe učesnika.

Veliki brat i nesvesno simbolnog poretka

Ideju da je nesvesno struktuirano kao jezik Lakan ilustruje dečijom rečenicom: „ *Imam tri brata, Paula, Ernesta i sebe.* A to je sasvim prirodno – najpre su izbrojana tri brata, Paul, Ernest i ja, a zatim postoji ja na nivou gde se ističe da moram odbiti taj *ja*, tj. ja koji broji" (Lacan 1986: 26). Lapidarno formulisana ideja o prvenstvu jezika kao nadsubjektivne strukture, još jednom je protresla već urušenu zgradu podignutu na temeljima prosvetiteljske vere u moć ljudske racionalnosti. Naprotiv, zagovarajući ideju da govor ne potiče iz subjekta kao samosvesnog pojedinca koji suvereno vlada formama čistog mišljenja, Lakan nas upućuje na to da su jezik i govor izvan svesne kontrole. Govor i jezik, kao i želje, dolaze sa drugog mesta, izvan svesti i zato je nesvesno „diskurs Drugoga". Ono što je u pitanju nije više *šta* se govori, nego *odakle* se govori. U lakanovskoj teoriji postoji pojam *Veliki drugi*, koji je takođe poznat zahvaljujući Lakanovoj pregnantnoj formulaciji: „Nesvesno je diskurs Drugog, gde subjekt prima, u invertovanom obliku koji se svodi na obećanje, sopstvenu zaboravljenu poruku" (Lacan 2005: 366). Subjekt se uvek pita „šta hoće taj Drugi" i u toj zapitanosti ispituje sopstveni

identitet. Veliki drugi posreduje između subjekta i drugog, odnosno on je pretpostavka njihove komunikacije, kako se to u Velikom bratu savršeno vidi.

Prema shvatanju Slavoja Žižeka, Veliki drugi može se uporediti sa meksičkim telenovelama u kojima glumci ne dobijaju scenario, nego u ušima imaju male prijemnike koji im govore šta da rade i šta treba da kažu: „Sada ga ošamari i reci mu da ga mrziš"(Žižek 2012: 18). U serijalu Veliki brat bubice u ušima nisu potrebne, jer protagonistima se direktno obraća Veliki brat kao Veliki Drugi. Ipak, treba imati na umu da nije moguće potpuno izjednačiti Velikog brata i Velikog drugog.

Veliki Drugi je za Lakana zapravo, pre svega, anonimni, društveno-ideološki poredak pravila i regulacija. A taj poredak je, kako je insistrao Altiser (Althusser) u tezi o materijalnosti ideologije, i za Lakana uvek otelovljen u nekim „materijalno" moćnim institucijama, kao što masovni mediji jesu. Veliki brat ne deluje ni sam autonomno, nije toliko „veliki" i njegovo ponašanje je, nesvesno – naravno, utvrdjeno društveno-ideološkim poretkom društva u kome se Veliki brat održava i potpuno podredjeno interesima institucija, masovnih medija i svih koji izvlače pare iz ovog programa. Veliki brat je, ukratko, osoba koja ima simbolni autoritet, ali nije, precizno govoreći, Lakanovo veliko Drugo simbolnog, društveno-ideološkog, u institucijama materijalizovanog, poretka. Veliko Drugo daje autoritet Velikom bratu, ali ne zauvek i nikako ne bezuslovno, jer Veliki brat mora igrati po pravilima simbolnog poretka, društveno ideološkog velikog Drugog. Kao što je rečeno, u lažnom svetu simulakruma, industrije kulture, nema ni dobrih ni loših. A u odnosu na kapital iza Velikog brata, nema ni namoćnijeg u samom programu! I on ili ona, osoba koja uzima privremeno simbolni mandat Velikog brata može to samo kao podredjen(a) autoritetu bezličnog društveno-ideološkog, kapitalističkog, velikog Drugog masovnih medija koje mu/joj to omogućavaju!

Veliki drugi deluje na simboličkom nivou. Naša govorna aktivnost temelji se na složenoj mreži pravila i pretpostavki. Nekim pravilima vladam spontano, ali ih mogu osvestiti, ali postoje i značenja koja me opsedaju, ali koja su mi nepoznata (nesvesne zabrane). Na kraju, postoje pravila i značenja kojih sam svestan, ali za koja se ne sme misliti da ih znam (perverzne i opscene aluzije preko kojih se prelazi radi utiska pristojnosti): Ovaj simbolički prostor deluje poput nekog standarda po kome se ravnam. Zbog toga se Veliki drugi može personifikovati ili reifikovati posredstvom jednog vrhovnog bića iz prošlosti pre masovnih medija (te možemo primetiti koliko, dok slušamo koješ̆tarije o današnjem kraju ideologije, masovni mediji, mediji koji oblikuju-uništavaju svest ljudi, funkcionišu na nivou drevnih religijskih tekstova!): Veliki brat je nešto poput „Boga" koji s onog sveta bdi nada mnom i nad svim „stvarnim pojedincima". Dok govorim, ja nikada nisam samo „mali drugi" (pojedinac) koji komunicira s ostalima koji su „mali drugi": Tu uvek mora biti prisutan veliki Drugi. Veliki drugi je krhak, nesupstancijalan, zapravo virtualan, jer on postoji samo ako se subjekti ponašaju kao da on postoji, a njegov status je status nekog ideološkog ideala, Lakanovog „označitelja gospodara", „imena oca", nazovimo to na tragu Frojda, poput Komunizma ili vere ili Nacije. Odnosno, jedino što zaista postoji jesu ti pojedinci i njihovo delovanje, tako da je ova supstancija stvarna samo ako pojedinci veruju u nju i deluju u skladu sa njom. No, Lakan je dobro znao da pojedinci oduvek deluju u skladu sa nekom socijalnom supstancijom, nekim velikim Drugim Simbolnog poretka, društveno-ideološkog sistema materijalizovanog u institucijama – pre svega institucijama medjunarodnog kapitalizma:

masovnim medijima i reklamnim agencijama. Ipak, to ne znači nužno da su subjekti uvek podjednako neslobodni, nikako. Po Lakanu, možemo učiniti i ono što (iz perspektive starog velikog Drugog) jeste nemoguće: srušiti sva postojaća pravila i uspostaviti novi simbolni poredak, postavljajući, na primer, za „ime-oca“, „označitelja-gospodara“ – Veru umesto Nacije – time uništivši u kolektivnom Aktu (Lakanov izraz za momenat „izlečenja“) staro društvo i postavljajući nov sistem sa potpuno novim pravilima – pravilima nezamislivim u starom sistemu.

Zato svako delovanje jeste potpuno kontekstualno i posredovano nadsubjektivnim strukturama. Kroz subjekte progovara Drugo, a slika koju o subjektu ima publika nije nešto po njega neutralno i ravnodušno. Na kraju sam Veliki brat, podseća subjekta da je živeo simuliranim, neskladnim ili nameštenim životom. Prema zvaničnoj samo-naraciji autora varijanti popularnog serijala, Veliki brat ne pruža podršku samo postojećim odnosima, nego pokušava da podstakne promenu odnosa u kojima se subjekti nalaze, a koji su ih tako i oblikovali, nastojeći da inicira krug simbolizacije koji subjekta može osloboditi prethodnih odnosa. Međutim, kada je čovek u pitanju, uvek je na delu pomenuta dvosmislenost, pa različite varijante serijala Veliki brat najčešće učvršćuju postojaće odnose, promovišući zavist, konkurenciju, agresiju i mržnju. I možemo slobodno reći da autori serijala sve više čekaju upravo ove opscene elemente, da oni proizvode perverzno uživanje publike, te stoga podržavaju upravo takvo ponašanje, kako bi se povećanjem broja gledalaca povećao profit. Želja publike je, kao i želja učesnika *reality show* programa, kao u Lakanovoj ključnoj formulaciji, želja Drugog: masovnih medija i reklamih agencija, pre svega.

Simbolno, insistira Žižek konstantno, kao skup pravila, nije samo skup obnarodovanih zakona, nego uvek sadrži i prljava nezvanična pravila, kojima se održavaju ova zvanična. Nezvanično pravilo VB je upravo „svađaj se što više“, između ostalog. Dakle, primenjeno na Habermasa i njegov fetiš komunikacije to pravilo glasi: komunicirajmo po pravilima, kada su naši argumenti delotvorniji od drugih.

Trumanov šou i prevazilaženje fantazije

Nivo ideologije koji se kod Žižeka, a na tragu Lakana, 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:

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.

Fundamentalna ideološka fantazija je fantazija Celine kao istinite i ne-represivne, društva kao smirenog totaliteta, kao »korporativnog tela«. Ponašanje individue je takvo da se ona nesvesno, mehanički, ponaša kao da su ovi principi istiniti, iako u njih svesno ne veruje. Odredjena fantazija je uvek povezana sa odredjenim fetišima – objektima ili aktivnostima kojima iracionalno u praksi „zakucava” individuu za stvorenu društveno-ideološku realnost. Naravno, uzvišeni objekti ideologije, ideološki fetiši, mogu biti upravo ono označeno označiteljem-gospodarem, što će reći da mogu biti pozivanje na Lakanovo Realno kao potpuni nedostatak, na čisto ništa, a u ime tih (često potpuno nepostojećih objekata) mobilizuju se mase za društvenu akciju. Fetiš i ovako samo prekriva prazninu Realnog, to jest: ublažava, prikriva, zamenjuje Realno kao nedostatak

i u sebi i u vladajućem društveno-ideološkom sistemu. 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 (Žižek 2008: 75-77). Prevazići fantaziju znači, samim time, uočiti *nedostatak u Drugome*, društveno-ideološki poredak konačno shvatiti kao represivnu i neistinitu Celinu. Žižekova teorija ideologije u potpunosti prihvata teoriju izlečenja kasnog Lakana: „lek" se sastoji u prevazilaženju fantazije i identifikaciji sa simptomom (Žižek 2008: 81).

Prevazići fantaziju *reality show* programa značilo bi odbiti sam fetiš popularnosti, odbiti učestvovanje i gledanje ovih programa, čime se naša želja oslobađa kapitalističkih fantazija koje nam nude masovni mediji, reklamne agencije i drugi umešani agensi. Objekt uzrok želje, ideološki fetiš koji treba prevazići prvo, je sam *pogled*, buljenje drugih u moje besmislene aktivnosti; oslobodjeni ovog fetiša učesnici i publika odbijaju i pokornost pomenutim institucijama, naravno.

Umesto zaključka: Trumanov šou kao analiza reality programa

Filmovi kao *Trumanov šou* i *Matriks* pokazuju da postoji dubinska želja u ljudima da odbiju hiperrealnost medija, stvarnost konstruisanu fantazijom. Sam Žižek ima (nekoherentan) skup tekstova o triologiji *Matriks*. Čak i zato, usmerićemo, za kraj, svoju pažnju ka *Trumanovom šouu*. A drugi bitan skup razloga za analizu *Trumanovog šoua* jeste što film nije samo (kao *Matriks*) ekspozicija Lakanovskog shvatanja stvarnosti kao produkta fantazije, i razlikovanje Stvarnosti i Stvarnog (Realnog). *Trumanov šou* nam daje specifičnu hiper-realnost kao distopičnu verziju (Veoma) Velikog brata. Film je prikaz inherentne logike neregulisanog (dakle: kapitalističkog) društva koje je masovno „navučeno" na fetiš samog pogleda, na gledanje Trumana Burbanka, prve bebe koju je ikada usvojila korporacija. Korporacija je korporacija za kontrolisanje i snimanje celog njegovog života, što Truman decenijama nije shvatio. Kompanija je odlično zaradila na šouu. Truman živi na ostrvu, koje nikad nije napustio (pre kraja filma), a ono je zapravo ispod ogromne sfere kojom se televizijski prikazuje nebo i koja okiva Trumanov život. Situacija na ostrvu se može menjati zavisno od odluke Kristofa, arhitekte šoua, od međuljudskih odnosa, pa do brzine vetra i doba dana. Sve što je na šouu je na prodaju i teletekst reklame prate svako korišćenje nekog produkta. Šou je doveo do protesta manje grupe ljudi protiv onoga što je korporacija Kristofa uradila sa Trumanovim životom, ali je sam šou ipak gledan svuda po svetu. Infiltracija ženske osobe iz jedne takve grupe i činjenica da se Truman u nju zaljubio pomoći će njegovoj destrukciji šoua. Truman na kraju uspeva da se oslobodi. Umesto prepričavanja detalja, skrenućemo pažnju na par bitnih lekcija filma. Prvo, sve veze *reality show*-a sa krupnim kapitalom su prikazane. Drugo, ovde imamo dijalektičko posredovanje subjekta i objekta, Lakanovu tezu o pogledu kao objektu malo a. Ljudsku želju karakteriše, po Lakanu, rascep objekta želje (željenog objekta) i objekta uzroka želje. Objekt uzrok želje suštinski subjektivan, naravno, posreduje želju za objektima. Objekt uzrok želje je ključan za fantazmatsko konstruisanje stvarnosti, jer označava našu subjektivnu privrženost (neke prirode) koja konstituiše okvir naše spoljašnje stvarnosti. Sam pogled za Lakana može biti objekt a, ideološki fetiš. Glavna laž Kristofa je da je Truman autentičan. Ovo je, naravno, netačno, jer Truman ne bi bio to što jeste da nije bio u zatvoru Trumanovog šoua. Ovo je možda i

ključno bitno tvrđenje, jer je u pitanju vrednosni sud, kako epistemološki, tako i ontološki. Pogled su-konstituiše stvarnost, a pogled Velikog brata uvek laže da je veštački svet post-modernog kapitala i tehnologije autentičan. Konačno, Trumanov šou, kao i sadašnji *reality show*, iznosi laž Kristofa da je Trumanov svet bolji od običnog. Postavlja navodne visoke ideale i pred publiku i Trumana, a želja Trumana da se izbavi iz celog šoua, materijalno prevazilaženje ideološke fantazije, da tako kažem, zajedno sa preprekama sa kojima ga na putu izbavljenja suočava Kristof, pokazuju uobičajeni trend *reality show* programa da postavlja neke ideale, a zapravo autori teže samo održanju programa u toku, jer je ovde vreme novac. Idealan svet Trumana (za Kristofa) je Trumanova noćna mora kada počinje da shvata pravu prirodu stvarnosti iz koje se mora osloboditi.

Bibliografija

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Maleša. Svetlost.

Adorno, Theodor (2001), *Negative Dialectics*, http://members.efn.org/~dredmond/ndtrans.html. (pristupljeno 10.1.2013.).

Althusser, Louis (1994), „Ideology and Ideological State Apparatuses", u S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, London – New York: Verso.

Baudrillard, Jeun, *The Murder of the Real*, https://www.youtube.com/watch?v=aOIjI2gFizM (pristupljeno 5.9.2013.)

Bodrijar, Žan (1991), *Simulakrum i simulacija*, Novi Sad: Svetovi.

Damnjanović, Srđan (2013), *Žak Lakan u kući velikog brata*, u Link br. 106, dostupno i na http://www.floowie.com/en/read/link-106-m/#/page/6/zoom/125/ (pristupljeno 20. avgusta 2013)

Day, Benjamin (2004), „From Frankfurt to Ljubljana: Critical Theory from Adorno to Žižek", u: *Studies in Social and Political Thought* , Issue 9, Sussex. (internet: http://www.sussex.ac.uk/cspt/documents/issue9-1.pdf pristupljeno: 20.avgusta 2013)

Dolar, Mladen (1993), „Beyond Interpellation" u: *Qui parle*, vol.6, no. 2,. (internet: University of Nebraska Press na: http://www.jstor.org/stable/20685977, pristupljeno: 14.12.2012.).

Đorđević, V. (2013), „*Stanija* slavi sa Filipom: Ja sam primer mladim devojkama" Blic, 08. 07. 2013 (internet), dostupno na: http://www.blic.rs/Zabava/Farma-4/392384/Stanija-slavi-sa-Filipom-Ja-sam-primer-mladim-devojkama (pristupljeno 20. avgusta 2013)

Fink, Bruce (2009), *Lakanovski subjekt*, Zagreb, Kruzak.

Habermas, Jirgen (1980), *Teorija i praksa*, Beograd, BIGZ.

Habermas, Jirgen (1986), *Tehnika i znanost kao ideologija*, Zagreb: Školska knjiga.

Habermas, Jürgen (1987a), *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1, Cambridge: Polity Press.

Habermas, Jürgen (1987b), *The Theory of Communicative Action*, Volume 2, Cambridge: Polity Press.

Hajdeger, Martin (1988), *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.

Horkhajmer, Maks - Adorno Teodor (1989), *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost.

Horkhajmer, Maks (1989), *Pomračenje uma*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost.
http://claudialeeb.com/Biography_files/Political%20Theory%20Article.pdf, pristupljeno 10.1.2013.
Lacan, Jacques (1991), *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* Jacques Lacan, Book II), New York: W. W. Norton & Company
Lacan, Jacques (2005), *Écrits*, New York 2005, New York: W. W. Norton & Company
Lacan, Jacques (1986), *XI seminar. Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed
Lakan, Žak (1983), *Spisi*, Beograd: Prosveta.
Leeb, Claudia (2008) „Toward a Theoretical Outline of the Subject: The Centrality of Adorno and Lacan for Feminist Political Theorizing", u: *Political Theory*, vol. 36, no. 3.
Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija*, Zagreb: Naprijed.
Marx, Karl (1979), „Klasne borbe u Francuskoj od 1848 do 1850", u: *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb: Stvarnost.
Mikulić, Borislav (internet), *Hegel i radikalna filozofija. Kritika Žižekovog imaginarija*, (pristupljeno 10.1.2013) http://www.filozofijainfo.com/prikazi/mikulic_o_zizeku1.htm
Myerson, George (2001), *Heidegger, Habermas and the Mobile Phone*, Cambridge: Icon Books.
Orvel, Džordž (1987), *Životinjska farma*, Beograd: Bigz.
Orvel, Džordž (1984), *1984*, Beograd: Bigz.
Popović, Radovan (2009), „Serijal Veliki brat i infernalnost ponovo stečenog raja", u: *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, br. 128.
Platon (1990), *Zakoni. Epinomis*, Beograd: Bigz.
Slavoj Žižek (2008), *Pervertitov vodič kroz film*, Zagreb: Antibarbarus–Hrvatsko društvo pisaca, (Biblioteka Tvrđa), prir. S. Horvat.
Žižek, Slavoj (1976), *Znak, označitelj, pismo*, Beograd: Studentski centar (mala edicija ideja).
Žižek, Slavoj (1991*), For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*, London: Verso.
Žižek, Slavoj (1992), *Looking Awray. An Introduction to Jacques Lacan through Popular culture*, MIT Press.
Žižek, Slavoj (1994), „The Spectre of Ideology" u: S. Žižek i drugi, *Mapping ideology*, London – New York: Verso.
Žižek, Slavoj (2000), *The Ticklish Subject*, London – New York: Verso.
Žižek, Slavoj (2001), *Repeating Lenin*, http://www.lacan.com/replenin.htm. (pristupljeno 1.januar.2013.)
Žižek, Slavoj (2003), "A Symptom—of What?", Critical Inquiry 29 (3): 486–502.
Žižek, Slavoj (2005), *O vjerovanju*, Zagreb: Algoritam.
Žižek, Slavoj (2006a), *The Parallax View*, Cambridge: MIT Press.
Žižek, Slavoj (2006b), *Škakljivi subjekt: odsutni centar političke ontologije*, Sarajevo: Šahinpašić.
Žižek, Slavoj (2008), *The Sublime Object of ideology*, London – New York: Verso
Žižek, Slavoj (2009), *Gdje smo 40 godina nakon '68*, (internet) http://pescanik.net/2009/03/gdje-smo-40-godina-nakon-%E2%80%9968/ (pristupljeno20.avgust 2013)
Žižek, Slavoj (2012), *Kako čitati Lakana*, Loznica: Karpos.
Žižek, Slavoj (2013), *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso.
Žižek, Slavoj (internet), "Some Politically Incorect Reflections on Violence in France and Related Matters – 5. C'es mon choix ... to Burn Cars" (http://www.lacan.com/zizfrance4.htm, pristup 20. 2. 2013).
Žižek, Slavoj / Wright, Ben (2003), "The Reality of the Virtual", video-predavanje, režija Ben Wright (izdanje na DVD 2006), dostupno na Archive.org (Community Video, http://archive.org/details/SlavojZizek-TheRealityOfTheVirtual-2003).
Žižek, Slavoj (internet), „Film: Žižek!"http://www.youtube.com/watch?v=U0jxclqEJD8 (pristupljeno 10.1.2013).

Srđan Damnjanović, PhD
Stefan Erdoglija
Philosophical Center for Psychoanalysis
Novi Sad

Jacques Lacan in the Big Brother House

(Critical theory, film and *reality show*)

Abstract: *Big Brother* reality show is one of the most striking consequences of the debacle of the humanistic illusion about self-conscious and rational human nature and, according to critical theorists, can be interpreted as a manifestation of the contemporary capitalistic dynamics. The show itself has been influenced by the popularity of communicative paradigm that has added a kind of emancipating character to it. However, according to Lacan every communication is an alienated communication, so that every action can be interpreted above all as an instrumental action, especially if it is intersubjective. Lacanian concepts, such as *the mirror stage*, *institutional materiality of social life* and *big Other* can be used to clarify the phenomenon of *Big Brother*, as a form of entertainment. Communicative action is not possible, so that its paradigm creates a communicative fetish whose role is to mask the tensions of the real. As a part of popular culture, *Big Brother* in most cases reinforces antagonistic relationships, makes the contestants unhappy and stupefies the audience since the viewers get exactly what they want. The result is that the spectators instruct themselves, so that they are at the same time their own teachers, as Plato put it. The emancipating potential of certain aspects of popular culture and mass media has been negated, but such films as *The Truman Show* or *The Matrix*, presenting fictionally, in a Lacanian way, the truth about the contemporary societies, show that there is a human desire to reject hypperreality of media and deny reality as a construct of ideological fantasy.

Key words: Big Brother, big Other, media, communicative action, Jacques Lacan, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek.

IZ REGIONA

Dr. sc. Željka Matijašević
Filozofski fakultet
Univerzitet u Zagrebu

Psihoanaliza i *New Age*[1]

Apstrakt: Članak raščlanjuje odnos pojedinih psihoanalitičkih teorija i suvremenih *new age* teorija i tehnika, pri čemu je naglasak stavljen na *new ageovsko* shvaćanje psihoanalize kao pripadne omraženoj racionalističkoj paradigmi. *New age* se dovodi u vezu s izobličenjima Jungova naslijeđa, u ideji razaranja ega kako bi se porodilo sebstvo, što je vezano uz zahtjev *new agea* za osobnom preobrazbom preko izmijenjenih stanja svijesti. Freuda se unutar *new agea* općenito tumači kao vrhunac zapadnjačke racionalnosti koja u svojem prosvjetiteljskom zanosu racionalizira i posljednju stvar – to jest, nesvjesno. Freud, za razliku od *new agera*, polaže nadu u vladavinu svijesti i očuvanje svjesnog dijela ličnosti ili čvrstoću ega kao temelja ili jamca duševnog zdravlja, kao i u očuvanje stroge granice koja dijeli svjesno i nesvjesno.

Tumači *new agea* slažu se da je, usprkos raznorodnosti, *new age* moguće sagledati kao koherentan pokret, kako iznosi Michel Lacroix u tekstu «Ideologija *new agea*», osvrćući se na brojna postojeća tumačenja *new agea* kao i popisujući njegova osnovna obilježja. Taj je pokret koherentan koliko i dogmatičan, a izvori *new agea*, suglasni su njegovi tumači, vrlo su dostojni poštovanja, što se ne bi moglo reći i za sam *new age*. To su filozofije i religije Istoka, tzv. primitivne religije, ezoterija, astrologija, gnoza, alternativna medicina, transcendentalizam i kontrakultura šezdesetih. Kao glavne teme *new agea* navode se milenarizam, metafizika jedinstva, promjena paradigme, širenje svijesti i osobna preobrazba.

No, čini se da jedan zahtjev nadvladava sve ostale, kako tvrdi Lacroix, a to je zahtjev za osobnom preobrazbom holističkog obilježja, zahtjev za interiorizacijom holizma. Poruka koju uobličuje *new age* jest da je suvremeni čovjek duboko bolestan zbog činjenice da živi u stanju izdvojenosti i neaktiviranosti svog mozgovnog potencijala. «Osobna preobrazba nas malo po malo dovodi u stanja preobražene svijesti –

[1] Uz dozvolu autorice, tekst je preuzet iz: *Filozofska istraživanja*, 105, 2007, str. 47-57.

mozak klizi u prijelazno područje između budnosti i sna, u kojemu granice između subjekta i objekta, unutrašnjeg i vanjskog, između ja i drugi, pojedinca i svijeta, ljudskog i božanskog postaju neodređene» (Lacroix 2002, 32), to je stanje u kojem mozak emitira valove alfa.

Ovdje nas ponajprije zanima uže pitanje odnosa psihoanalize i *new agea*, budući da je način na koji *new age* teorije komuniciraju s psihoanalizom vrlo specifičan. Pri tome je osnovna polazišna točka za psihoanalitičare očigledna opasnost koju predstavlja spomenuta apoteoza preobražene svijesti i *new age* tehnike koje u svom najekstremnijem obliku zagovarajući takva izmijenjena stanja svijesti, napuštanje zatvora ega i proširenje svijesti, odgovaraju katkada psihijatrijskim kliničkim slikama urušavanja ega, svjesnog dijela ličnosti i mahnite provale nesvjesnog. Ili, kako to sažima Lacroix, «rastvaranje Ja, stapanje, identitet promjenljive geometrije, obećavaju čovječanstvo bez granica, svemoćno, božansko, ali su i bliski psihotičnim stanjima. Stapanje u transpersonalno u biti je vrlo slično raspadanju ličnosti koje opisuju psihijatrijske kliničke slike» (Lacroix 2002, 43).

New age teorije se, što je i predvidljivo, u onome svome dijelu koji se poziva na psihoanalitičke prethodnike, uglavnom oslanjanju na Carla Gustava Junga, katkada i na Wilhelma Reicha, dok Sigmund Freud uglavnom ondje ne nalazi mjesta. Freuda se unutar *new agea* općenito tumači kao vrhunac zapadnjačke racionalnosti, kao krajnju supremaciju racionalnog mišljenja koje je u svom prosvjetiteljskom zanosu krenulo racionalizirati i posljednju stvar, to jest – nesvjesno. Freud bi stoga u konačnici pripadao kartezijanskoj tradiciji usprkos činjenici da je uputio na iznimno malo područje vladavine svijesti ili filozofijskog transcendentalnog subjekta iza kojeg prebivaju i podmuklo djeluju nesvjesni motivi. No, Freud ipak polaže nade u vladavinu svijesti i očuvanje svjesnog dijela ličnosti ili čvrstoću ega kao temelja ili jamca duševnog zdravlja, kao i očuvanje stroge granice koja dijeli svjesno i nesvjesno te je iz toga razloga bio malo zanimljiv sljedbenicima *new agea*.

Primijetimo da je *new age* izrastao i započeo u američkoj kontrakulturi šezdesetih godina dvadesetog stoljeća, kontrakulturi koja je uključivala djecu cvijeća, otpadnike od društva, osporavatelje društva, a zapanjujuće je da taj pokret danas slijede ljudi visoke kupovne moći. Hippije su zamijenili yuppiji, a u najvećem broju slučajeva, *new age* tehnike, što je odista paradoksalno, imaju isti značaj kao i primjena rezultata istraživanja emocionalne inteligencije. One, naime, ne nude odgovor na problem egzistencijalne boli i smisla postojanja već nude odgovor na pitanje kako biti što uspješniji ili kako bolje podnositi stres. Teoretičari emocionalne inteligencije upućuju na temeljnu emocionalnu nepismenost zapadnjaka koji nisu u stanju niti prepoznati vlastite emocije, niti ih nadzirati, a ni donositi životne odluke na temelju emocija, pri tome iznoseći jednu poraznu dijagnozu općeg emocionalnog stanja u suvremenom društvu smatrajući ga osnovnim razlogom ljudske nesreće. Međutim, časopis *Time* je ovim riječima popratio Golemanovo djelo *Emocionalna inteligencija* svodeći sveobuhvatnost dijagnoze o nedostatku emocionalne inteligencije u modernog čovjeka na puki problem boljeg održanja u okrutnom svijetu: «IQ vam može donijeti posao, ali EQ će vam donijeti promaknuće».[2]

Sličan je stav današnjih sljedbenika *new agea* i upravo ih to razlikuje od njihovih autodestruktivnih predaka iz šezdesetih godina prošlog stoljeća. U kontrakulturi

[2] U Megan Boler, *Feeling Power*, str. 93.

šezdesetih koja je uključivala i psihodeliju, eksperimente s halucinogenim drogama poput pejotla i meskalina ili sintetičkom drogom LSD, čije je uzimanje poticalo izmijenjena stanja svijesti, transeve i slično, nije se pretjerano mislilo o samoočuvanju, a ondašnju krilaticu «živi kratko i intenzivno» zamijenila je danas krilatica «živi dugo, uspješno i intenzivno». Današnji *new ageri* žele i izmijenjena stanja svijesti, ali žele prije svega biti uspješni u nasjvjetovnijem smislu riječi. Tacey upućuje kako postoji velika razlika između izvorne «vodenjačke urote» šezdesetih i današnjeg uvelike konzervativnog i politički reakcionarnog *new agea*, tako da je *new age* postao «izrazito srednjeklasni fenomen, i neka vrsta mističnog dodatka svakodnevnom životu» (Tacey 2002, 2).

Kao što primjećuje Lacroix, *new age* je «oplemenjen oblik toksikomanije» (Lacroix 2002, 34), s tim što se stanja svijesti koja su se u šezdesetima postizala halucinogenim drogama danas postižu posebnim tehnikama. Stav *new agea* prema drogi bio bi tako, prema Lacroixu, dvoznačan - *new age* bi najradije zadržao drogu kao sredstvo prosvjetljenja, kada ne bi nažalost postojali znanstveni dokazi o njenoj štetnosti: «Predlažući zamjene za narkotičko iskustvo, novo doba preuzima i skreće potrebu za drogom kako bi je usmjerilo prema mistici» (Lacroix 2002, 34).

New age u cjelini iskazuje izrazit otpor prema osnovnim psihoanalitičkim premisama, temeljnim postavkama psihoanalize, prije svega učenju o tomu da psihički problemi svoj izvor i podrijetlo imaju u djetinjem razvoju te da su formativni emocionalni odnosi upravo odnosi prema roditeljima, braći i sestrama ili njihovim supstitutima. Za *new age* svi smo, međutim, emocionalna siročad - djeca kozmosa.

Upadljivo je i pomodno obilježje *new age* tehnika i *new age* teorija koje u svoj lonac za taljenje uključuju baš sve, od istočnjačkih religija, mističkih tehnika Istoka i Zapada, ezoterije, gnosticizma itd. Tako i Madonna kao «ikona life-stylea» pretenciozno izjavljuje da se bavi kabalom, te je čak i jednu od svojih recentnijih svjetskih turneja ispunila simbolikom kabalističkih obreda, dok holivudske zvijezde masovno nose kabalističke amajlije. Uz taj pomodni *new age* sklop slijepljena je i negativna slika o psihijatrima, psihoterapeutima, psihoanaliticarima kao nesposobnim, nekarizmatičnim dosadnjakovićima koji stalno postavljaju dosadna pitanja o odnosu prema roditeljima… Pa koga još zanimaju roditelji kada je *new age* utopljen u ideji ponovnog rođenja, a u tom rođenju upravo nadvladavamo determinizam na koji smo osuđeni činom rođenosti od vlastitih roditelja? *New ageri* se hvale svojom slobodom izbora, neovisnošću i autonomnošću, odbacujući svaku pomisao na određenost njihove patnje roditeljskim obrascem kao da je to neki neugodni pokazatelj upravo njihova nedostatka autonomnosti, dok upada u oči njihova regresija na stanja potpunog nedostatka autonomije, na stanja koja bi se psihoanalitički mogla označiti kao narcistični poremećaji nerazlikovanja Ja i objekta.

Priznati da ste depresivni u manjem ili jačem obliku danas vas nažalost čini izrazito običnim što je propast za *new agere* kojima je ideja misije, odabranosti i grandioznih projekata opće mjesto. Zato je uputnije tvrditi da imate čudovišne intuitivne sposobnosti. Ili je uputno tvrditi, a sve da biste izbjegli užase jednostavnosti i običnosti, da komunicirate s anđelima kao u tehnici *chanellinga*, da ste uslijed tehnike ponovnog rađanja kao u tehnici *rebirthinga*, da dodirujete bit postojanja i nadvladavate traumu rođenja ispuštajući prvobitni krik kao u *primal scream* tehnici, da hiperventilirate u potrazi za prošlim inkarnacijama kao u tehnici sofrologije, da kroz vas prolazi kozmička

energija čiji ste vi tek medij, tako da stanja bliska živčanim slomovima ili napadima panike lako možete opisati kao ne-patološka, već izrazito prosvjetljujuća, jer je to neugodna, ali nužna nus-pojava prolaska kozmičke energije kroz vaše energetsko tijelo. U konačnici, ništa što vam se događa ne pripada vama budući da vaše emocije, ponajprije, i tako nisu vaše već su uključene u kozmičku i metafizičku zakonitost.

Ako kao osnovni polaritet na pozadini kojeg je nastalo psihoanalitičko otkriće postavimo polaritet duše i tijela naslijeđen od kršćanstva, možemo se upitati na kojim to polaritetima počiva kraj dvadesetog stoljeća, a koji je pridonio uspješnosti pokreta kao što je *new age*. Već svojim postuliranjem tijeka energije, a ne duševnog sukoba, napuštanjem frojdovskog dualizma i shvaćanja čovjeka kao proturječnog bića koje u najboljoj mjeri može ublažiti svoje unutarnje sukobe, Carl Gustav Jung je zagovaranjem monizma i čovjeka kao dubinski cjelovitog bića potiho otvorio vrata budućim sljedbenicima *new agea*. Tako oni apsolutiziraju postojanje isključivo energetskog tijela kroz koje prolazi apsolutna energija – prana, a naše se fizički i mentalno tijelo ospkrbljuje životnom energijom iz zemlje i svemira.

Carl Gustav Jung je, osim toga, predložio sasvim drugo rješenje problema temeljnog polariteta ljudske psihe. Radi se, svakako o dobro poznatoj Jungovog podjeli na četiri psihičke funkcije, osjećaj, misao, osjet i intuiciju, od kojih su dvije u paru suprotstavljene, ali i komplementarne. Već se prema toj ideji nadopunjavanja sukobljenih duševnih funkcija jasno vidi Jungovo poricanje temeljnog duševnog sukoba kao takvog, odnosno pitanje otpora i potiskivanja koji su, prema Freudu, sama bit ljudskog. Povijest zapada se tako prema Jungu pokazuje kao vječita supremacija razuma u odnosu na osjećaje; razum kao dominantna, a osjećaj kao zakržljala funkcija. A prema Jungu, za postizanje cjelovitosti psihe i uopće za bilo kakav duševni razvoj potrebno je identificirati dominantnu funkciju, kao i atrofiranu funkciju i onda usmjeriti rad na aktiviranje i razvijanje atrofirane funkcija, koja je u zapadnjaka osjećaj.

Svakako je to dijagnoza koja se u potpunosti poklapa s dijagnozom *new agera* kojima je najomraženija paradigma ona kartezijanskog racionalizma. Možda bismo onda prema tom temeljnom polaritetu razuma i osjećaja i *new age* mogli pojmiti kao pokret čije izbijanje počiva na pozadini polariteta razuma i osjećaja, u korist razuma, te je *new age* pokušaj pretjeranog naglašavanja one druge atrofirane funkcije osjećaja, dok se u konačnici oba pola ne uravnoteže. Nakon vladavine znanstveno-tehničke racionalnosti, što se drugo moglo očekivati nego ovakav izrazit proboj iracionalnosti.

Jung u new ageu

Pojedini tumači smatraju Carla Gustava Junga jednim od triju najvažnijih duhovnih učitelja *new agea*, kako kaže sociolog Paul Heelas «jednom od tri ključne figure pored Mme Blavatsky i Gurđijeva» (Heelas 1996, 46), smatrajući da je *new age* više prisvojio Junga kao svojeg duhovnog vođu nego što je sam Jung izvršio utjecaj na taj pokret. *New age* percepcija je do te mjere uobičajena u SAD-u i Australiji, tako da se prema mišljenju Davida Taceya, profesora Sveučilišta u Melbournu i iznimnog poznavatelja Junga «visoka i niska kultura međusobno nadmeću kako pretvoriti Junga u figuru klauna» (Tacey 2002, x). Tacey tvrdi da, iako se poziva na Junga, *new age* kao pokret uopće nije jungovski budući da «propušta spoznati potrebu da svijest mora etički odgovoriti na svoj susret s arhetipovima» (Tacey 2002, xi).

Njegova vlastita predavanja o Jungu su, prema njegovom priznanju, uglavnom čišćenje iz glava studenata predodžaba o Jungu posredovanih *new ageom*, što je selektivan pristup Jungu koji se svodi na odabiranje artikala u supermarketu, odnosno, skidanja s police onoga što nam se sviđa. Koje su to predodžbe o Jungu koje odgovaraju poklonicima *new agea*: Jungovo oslanjanje na alkemiju, istočnjačke religije i filozofije[3], posebice zen-budizam; zatim spisi o magiji, NLO-u, teozofiji, kao i pozivanje na izvješća na koja ćemo naići u njegovoj duhovnoj biografiji: o astralnim iskustvima i mističkim vizijama.

Osnovno je pitanje zašto je *new age* izabrao Junga za svojega gurua: zbog njegovog navodnog anti-kršćanskog stava, te zagovaranja osobnog misticizma, što su teme koje pripadaju populističkom viđenju Junga. Međutim, Tacey upozorava kako konzumeristički pristup *new agea* religiji nipošto nije i Jungov: «kada se dosađujemo, osjećamo se prazno ili izolirano, ohrabreni smo na izlet u egzotični sveti prostor. Ali za Junga, kao i za tradicionalne religije, sveto iznosi zahtjev pred nas, te nas prisiljava na moralni odnos i duhovno partnerstvo» (Tacey 2002, 19), smatrajući da se Junga nikako ne može držati «potpuno odgovornim za popularna izobličenja ili pogrešna tumačenja njegova djela» (Tacey 2002, 30). Ono što *new age* ne razumije jest Jungov pojam objektivne psihe, odnosno ideju «da postoji objektivna zbilja unutar i onkraj našeg subjektiviteta, koja je puno važnija, i da je naš subjektivitet potpuno određen tom objektivnom području, a ne obratno» (Tacey 2002, 19).

Tacey upućuje kako se temeljna zbrka sastoji upravo u posve pogrešnom shvaćanju Jungovog pojma sebstva, koji u *new age* verziji biva naprosto izjednačen s Ja. Prisjetimo se da za Junga sebstvo do čijeg ostvarenja dolazi tegobnim procesom individuacije predstavlja cjelovitost čovjekove ličnosti i sadrži i nesvjesne i svjesne dijelove, a Jung je često ukazivao na to da svijest, odnosno Ja ne smijemo izjednačavati sa sebstvom «jer to može dovesti do psihotičnog napuhavanja i grandomanijskog fantaziranja o nadčovjeku» (Hark 1998, 115).

No, nije tako u *new ageu*, jer se ondje jungovsko putovanje sadržano u procesu individuacije kao samootkrivanja, samospoznaje i samonadilaženja obrće u nešto posve drugo. «Umjesto nadilaženja ega, ljudski ego se groteksno napuhava i uvećava» (Tacey 2002, 23) – sve je usmjereno na razvoj ega (Ja), a o sebstvu nema ni govora. Ego djeluje prema Jungu kao predfiguracija višeg sebstva, ali, upozorava Tacey, «prvo je ego izmješten od strane nesvjesnog, ali nesvjesno mora pak biti izmješteno od strane sebstva, treće stvari koja transcendira i zamjenjuje sukob između to dvoje. Ukoliko ego nije ponovno ojačan i ne zadobije snagu, novo središte ličnosti, koje Jung zove sebstvo, ne može doći u postojanje» (Tacey 2002, 38).

Pozabavimo se prethodno ustanovljenim *new age* prisvajanjem Junga kao njihova proroka te takvoj recepciji Junga. Tacey upućuje kako podjednaku štetu Jungovu liku nanose i poklonici *new agea* poput njegove kultne autorice Marylin Ferguson u djelu *Urota Vodenjaka* (1981) koja ga slavi kao *new age* gurua, kao i akademski djelatnici neskloni *new ageu* koji ga pak, poput Richarda Nolla, denunciraju kao takvog. Može se ustvrditi da je takva recepcija Junga čak doživjela preporod objavljivanjem Nollove

[3] Izraziti orijentalizam *new agea* u potpunoj je suprotnosti s Jungovim razmatranjem religija i filozofija Istoka. Dovoljno je pročitati Jungov tekst «Joga i Zapad» da se uvidi koliko Jung bio je skeptičan Jung prema mogućnosti prenošenja istočnjačkih tehnika na Zapad, do te mjere da je smatrao kako je joga neprikladna za zapadnjački um, te da njezino prakticiranje izaziva sasvim suprotne učinke od željenih.

knjige *Jungovski kult – podrijetlo karizmatskog pokreta* iz 1996. godine gdje Noll rašlanjuje veze jungizma s misticizmom, mesijanstvom i neopoganstvom te dovodi Junga u vezu s *new age* duhovnošću.

Osnovna namjera Nollove knjige jest raskrinkavanje Junga kao osobe koja je stvarala okultni pokret te zarazila svoje sljedbenike mitom o obogotvorenju. Noll izraziti interes posvećuje načinu na koji su Junga doživljavali njegovi suvremenici te spominje ne osobito prikriven napad na Junga koji je napisao 1916. godine Freudov sljedbenik i biograf Ernest Jones, opisavši manifestacije Jungova kolosalnog narcizma i vjerovanja da je Bog. U Jonesovom članku naslovljenom "Kompleks Boga" stoje sljedeće oštre riječi upućene, očigledno, Jungu: «Vratimo se našem tipičnom čovjeku: posebno ga zanimaju sve metode koje obećavaju 'kratki put' do znanja o onome što se zbiva u glavama drugih ljudi […] Što je neobičnija metoda to ga više privlači jer mu pruža osjećaj vlasništva nad ključem koji je dostupan samo izabranima. Iz tog je razloga, dakle, on pripravan pokazati veliko zanimanje za različite vrste čitanja misli, kiromantiju, proricanja, pa čak i astrologiju, kao i za okultizam i misticizam u svim njegovim ograncima" (Noll 1997, 92).

Noll upućuje na podatak da se Jung između 1913. i 1916. intenzivno bavio disocijativnim i razmjerno opasnim psihološkim vježbama te je, smatra Noll, upravo nastanak primordijalne slike, arhetipa, objasnio fenomenom bogolikosti na temelju vlastitog iskustva. Prema Nollovom shvaćanju «Jung je smatrao da obogotovorenje nije nužno ludilo, nego neposredno iskustvo transcendentalne sfere: neosobnog nesvjesnog" (Noll 1997, 95).

Noll u svojem djelu naglašava da Jung očito izvješćuje o onome što je sam od 1913. godine višekratno iskusio budući da većina popisanih simbola u snovima pripada njegovim zapisanim snovima i fantazijama iz tog razdoblja. Naposljetku, Noll smatra kako je stvaranjem svog vjerskog kulta, s pripadajućim pojmom kolektivno nesvjesnog, Jung već 1916. napustio znanstveni svijet i akademiju kojima se zapravo nikada više nije ni vratio, unatoč njegovu kasnijem zalaganju za znanstvenost njegove analitičke psihologije.

Tacey u svojem djelu *Jung i new age* (2002) oštro polemizira s Nollom kazujući kako u *Jungovskom kultu* Noll tvrdi da je Jung zagovarao naše približavanje sličnosti s bogovima; «Noll pakosno tvrdi da Jung ukida status Boga u svoju korist» (Tacey 2002, 16). Nollovo čitanje je tako izrazito pogrešno budući da čita Junga kao nekoga «tko je želio biti Mesija i tko je htio zamijeniti Krista kao posrednika između čovjeka i Boga» (Tacey 2002, 34).

Nadosobno Sebstvo i/ili Ja?

Lacroix smatra općim mjestom *new agea* svojevrstan paradoks osobnog razvoja, "da bi se proširilo sebstvo, dokida se Ja» (Lacroix 2002, 42). *New age* slavi tehnike mijenjanja svijesti koje jedine omogućuju istinsku spoznaju. Međutim, upozorava Lacroix, "silazak u valove alfa pomoću transa, hipnoze, posta, nespavanja, holotropskog disanja, plesa i pjesme izaziva pojavu stanja manje psihičke otpornosti" (Lacroix 2002, 43), a rastvaranje Ja koje obećava stapanje s kozmičkim i nadosobnim blisko je psihotičnim stanjima.

Osim prisvajaja Carla Gustava Junga unutar *new agea*, vidljiv je, iako u puno manjoj mjeri, ponegdje i utjecaj ideja Wilhelma Reicha. Radi se prije svega o utjecaju

kasnijeg Reichovog djela, iz vremena kada je formulirao svoju orgonsku teoriju, o kozmičkoj seksualnoj energiji koja se akumulira u zrncima pijeska i koja se može čuvati u specijalnim uređajima koji nisu bili ništa drugo nego obične drvene kutije. Upravo ga je zbog tih drvenih kutija koje je registrirao kao medicinska pomagala američka «Food and Drug Administration» pozvala na sud zbog prijevare, kojem se pozivu Reich nije odazvao, a naposlijetku je okončao svoj život u američkom zatvoru.

Na Reicha je presudno utjecalo čitanje Freudovih ranih radova o seksualnosti koja je smatrao revolucionarnim upućivanjem na represivni seksualni moral. Reich predstavlja nastavljanje Freudove libidne teorije, temeljno seksualne naravi psihičke energije što je trebalo biti znanstveno utemeljenje psihoanalize. Reichov odmak od Freuda najjasnije se vidi u ideji da je "jedini cilj analize razbiti od obrambenih mehanizama sazdane oklope kako bi se oslobodila seksualna energija" (Palmier 1977, 38). Kasnije, Reichove formulacije počinju bivati posve opterećene biologizmom što će sve više jačati, do delirija u koji zapada u posljednim godinama života gdje je "naivni scijentizam primijenjen na traganje za kozmičkom libidnom energijom " (Dews 1987, 48). Paradoksalno je da se *new age* nadovezuje na tu fazu Reichova rada budući da je Reich u ranijoj fazi bio izrazit društveni reformator i aktivist, osnivajući i radeći u klinikama za duševno zdravlje obespravljene radničke klase te mu dugujemo djelo kao što je *Masovna psihologija fašizma* koje se smatra posljednjim ozbiljnim Reichovim djelom, nakon čega je uslijedila bezumnost orgonske teorije.

Daljnje istraživanje pitanja jesu li neki psihoanalitičari ili njima bliski teoretičari pomalo potpali pod utjecaj ideje širenja sebstva pri tome zanemarujući pitanje održanja samog Ja dovest će nas do razmatranja takozvane druge psihijatrijske revolucije, odnosno radova autora poznatih pod imenom «anti-psihijatara». No, prije toga valja primijetiti da su općenito anti-racionalizam, a onda i lažljiva istina svjesnog ega bile dominatne teme unutar kontinentalne filozofske misli šezdesetih i sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća, prije svega, francuske, ako tu uključimo anti-hegelijanske, a pro-ničeanske autore poput Deleuze i Guattarija, Lyotarda, Fouaculta itd. Jasno je da je neka vrsta duhovnog nadahnuća anti-psihijatrije bio Michel Foucault s idejama o proizvedenosti ludila i ograničavanju ludila kao subverzivne društvene snage.

Foucault je svakako najviše upućivao na kulturno-povijesnu relativnost onoga što smatramo pod ludilom. Možda je najizrazitiji fukoovac među anti-psihijatrima bio američki anti-psihijatar Thomas Szasz kojeg se inače smatra najradikalnijim predstavnikom tog pokreta, koji je ustvrdio da duševna bolest kao takva jest samo mit i posvetio svoje djelo ideji proizvodnje ludila preko psihijatrijskog nagona za klasifikacijom.

Pitanje rastakanja ega svakako je najizraženije u djelu *Anti-Edip: kapitalizam i shizofrenija* (1972) Gillesa Deleuzeua i Félixa Guattarija. Ondje se vrši apoteoza psihotika i to shizofrenika kao onih koji pružaju otpor mrskoj edipizaciji, kanaliziranju bujice želje u nekoliko povlaštenih objekata. Pri tome se izmješta status istine; istina jest istina psihotičara, a lažnost je neuroza učvršćenog i cementiranog ega. Upravo je istina psihotičara ono na što frojdovska psihoanaliza nije odgovorila budući da je sama nastala kao znanost o neurozi, tj. histeriji te Deleuze i Guattari smatraju da Freud nije niti ponudio zadovoljavajuće objašnjenje psihoza, niti otkrio ikakve metode njihova liječenja. Dapače, Deleuze i Guattari smatraju kako je Freud mrzio psihotičare zbog njihovog otpora edipizaciji.

Félix Guattari, psihoanalitičar, politički aktivist i Lacanov učenik, od sredine pedesetih radio je na klinici "*La Borde*", eksperimentalnoj psihijatrijskoj klinici, želeći razviti radikalnu institucionalnu psihoterapiju te se vezao uz međunarodni pokret antipsihijatrije. Izraziti polemički ton njihove knjige, obilježen političkim aktivizmom tog razdoblja, upućuje kritiku psihoanalizi čiji je temeljni grijeh što sve odmjerava prema neurozi, kastraciji i edipskom obrascu – mama-tata-ja. Nasuprot edipiziranim područjima (obitelj, crkva, škola, nacija), "anti-Edip" želi otkriti tijek, bujicu želje koja nije reducirana na edipske kodove, politički se pobuniti protiv pripitomljavanja žudnje i proizvodnje poslušnih objekata. Deleuze i Guattari obrću odnos neuroze i psihoze, tvrdeći da su neurotičari oni na koje se edipski otisak prima, dok se psihotičari ne daju edipizirati. Tako je prvi zadatak revolucionara da nauče od psihotičara kako osloboditi mnoštvenost žudnje od edipskog tereta smatrajući da nema ničeg patološkog u gubitku Ja, stvarajući ideju "shizoanalize".

Isto tako, u radovima najistaknutijih predstavnika antipsihijatrijskog pokreta, primjerice u Ronalda D. Lainga naići ćemo na neke uvide u stanje ljudske duše koje se djelimice poklapaju sa stajalištima poklonika *new agea*. Laing je, međutim, imao tu sreću što ga *new age* nije prisvojio kao svog gurua, kao što je bio slučaj s Jungom, iako se njegove ideje preklapaju s Jungovim u smislu porađanja nove ličnosti ili sebstva.

Prije svega imamo na umu Laingove najradikalnije stavove izražene u *Politici doživljaja* (1967) koji se razlikuju od ranijih Laingovih radova u kojima se zalaže za objašnjenje shizofrenije preko poremećenih i mistificirajućih obiteljskih odnosa predlažući ideju izbijanja ludila kao utemeljenog na neodrživim položajima ili izloženosti proturječnim porukama, kao u djelu *Podijeljeno ja* (1957) ili *Sebstvo i drugi* (1961). No, kako upućuje Kecmanović, temeljno je za Lainga otkrivateljsko značenje shizofrenog iskustva; «nema, smatra Laing, ničeg patološkog u gubitku Ja (ega) – u gubitku bezličnog Ja... Ne samo da nema ničeg patološkog u gubitku horizonta konvencionalnog, poznatog i ničijeg, već takav gubitak, prema Laingu, može imati potencijalno iscjeljiteljski učinak» (Kecmanović 1978, 264).

U *Politici doživljaja* događa se pomak, smatra Kecmanović, k izrazitoj apologiji iracionalnog, «psihoza nije vrijedna samo po tome što poništava iskustvo 'Ja', već i po tome što je uvjet duševnog zdravlja. Nema, naime, duševnog zdravlja tamo gdje se zna i vjeruje jedino u onaj svijet u kojem je ego instrument življenja'» (Kecmanović 1978, 266). Tako u *Politici doživljaja* shizofrenija postaje povlašteno stanje, stanje ne izdvojenosti od društva i izolacije preko patološkog, već stanje inicijacije u procese koji se otvaraju tek rijetkima, a liječnik treba postati zaštitnik ludila. Najbliže je Laing idejama *new agea* u tvrdnjama da nema naprosto ničeg patološkog u gubitku, to jest urušavanju samog ega, da je to nužan početak unutarnjeg putovanja na koje samo izabrani kreću, s neizvjesnim ishodom i još neizvjesnijom nadom u povratak. Taj će preobražaj i povratak, odnosno ponovno rođenje ili duhovnu transformaciju, Laing nazvati *metanoia* – «povratak shizofrenika iz predjela u kojima se gubi razlika između čovjeka i prirode, individualnog i kozmičkog» (Kecmanović 1978, 265)

Freud, koji bi na pitanje «sebstvo i/ili ego (Ja)?» zasigurno odgovorio: «Svakako ego (Ja)» spomenuti je shizofreni rascjep označio kao konstituiranje zbilje prema zahtjevima ida čime id u potpunosti preplavljuje ego koji nestaje kao jamac duševnog zdravlja, kao tester zbilje, kao oportunist koji pregovara između zahtjeva ida, super-ega i vanjske zbilje. Kako je Freud već u svojoj definiciji ega u djelu «Ego i id» izjavio da je

sudbina ega, ponajprije, jadna jer je fragilan i jer s tolikima mora pregovarati, time je ego dalje, u mislima mnogih, bio asociran s oportunizmom i pregovaračkim, diplomatskim umijećem. Takva se predodžba dodatno pojačava Freudovim uspoređivanjem ega s političarem, to jest lažovom, koji pokušava sa svima ostati u dobrim odnosima, to jest sa idom, super-egom i vanjskom zbiljom. Otuda je ideja oportunizma, a i prilagodbe, konformizma i ponajviše lažnosti i falsificiranosti ugrađena u status samog ega i upravo je taj status lažnosti ono zbog čega su protiv ega naposljetku ustali poklonici *new agea*. Ego je licemjer po definiciji, a oni zatijevaju neku novu istinu, istinu dubine duše koju zao i licemjeran ego uporno zakriva i iznevjerava.

Poklonici *new agea* takvu laž smatraju patološkim stanjem te se otvaraju prema nepoznatim područjima istine koja prebiva i onkraj i u dubini samog bića. No, postavlja se pitanje kako otkriti istinu samog bića, a ne urušiti cijelo zdanje ega unutar kojeg je ta istina sadržana, pa čak i ako takav rušilački pothvat na kraju proizvede toliko željeno sebstvo. Ili da se poslužimo dobro poznatom metaforom ovojnice luka, što ako skidanjem jedne po jedne ovojnice dospijemo do ništavila, to jest ludila i shvatimo da je sloj nataloženih laži/obrana ono što je u konačnici tvorilo našu supstanciju.

Lacroix upućuje kako «novo doba širi apologetsku literaturu o modificiranim stanjima svijesti... Novo doba ne dijeli Freudovo gledište prema kojemu je oceanski osjećaj regresivan. Daleko od toga da vode u regresiju, tehnike mijenjanja svijeti povezuju nas s dubokom prirodom stvari. (Lacroix 2002, 42). No, *new age* ima pretjerano i beskrajno povjerenje u činjenicu da poticanje tih procesa ne može dovesti do onoga što psihijatrija dijagnosticira ludilom, odnosno duševnom bolešću, iz jednostavnog razloga što baš poput gnostika time napuštamo materijalno područje vladavine zlog stvoritelja i hrlimo u kozmički zagrljaj dobrog Boga, odnosno, u *new age* verziji, u naručje Geje kao majke zemlje koja ima i dušu i globalni mozak čiji smo mi neuroni ili stavljamo glavu u krilo univerzumu, tom «kozmičkom jastuku svih naših tegoba», kako kazuje Cioran. Sigurni smo u dobar ishod jer nas takvo otvaranje samo vodi u sigurnije naručje, a to je otvorenost k univerzumu i njegovim kozmičkim energijama, radi se jednostavno o pravom priključivanju i pronalaženju prave utičnice čime ćemo energetski transformirati naše navodno patološko stanje.

New age tako nudi upotrebljive i jednostavne odgovore za ono što se modernom čovjeku čini nejasnim, a to je podrijetlo samih naših strahova. Ondje gdje racionalist osjeća nemoć uslijed nedostatka kontrole nad, ipak, posljednjim stvarima, *new age* nudi jednu osobitu psiho-eshatologiju. Tako, postoje tehnike koje nas vode u prošle živote poput sofrologije, tehnike koje nas čine otpornima na tjelesne bolesti, tehnike koje nas čine otpornima na psihičke bolesti, jer njih u konačnici i nema, a postoje i tehnike koje nas čine otpornima i na posljednje pitanje, pitanje smrti, jer zašto se u konačnici bojati smrti kada nam lako dostupna tehnika «chanellinga», suvremene inačice spiritizma, omogućuje lak doticaj s dušama umrlih. I onda su sve problematične točke ljudskog postojanja pokrivene, a na mjesto nemoći stupa svemoć, na mjesto manjkavosti i upitnosti stupa narcistična potpunost i apsolutna pouzdanost i sigurnost.

Naposlijetku, jasno je da se iza *new age* svjetonazora krije pošast današnjice – narcizam, odnosno narcistično osjećanje svemoći, manipulacija, volja za moć i psihološka kontrola. *New age* je u tumačenju Lacroixa, konačna pobjeda nad vremenom i smrću, «sjetite se da ste vi Bog, jedna je od onih rečenica koje se često čuju na

predavanjima novog doba. Osobna preobrazba završava u apoteozi divinizacijom čovjeka» (Lacroix 2002, 35).

Bibliografija

Boler, Megan (1999), *Feeeling Power*, New York: Routledge
Deleuze, Gilles i Guattari, Félix (1972), *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Minuit
Dews, Peter (1987), *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso
Freud, Sigmund (1986), «Ego i id», u *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb
Hark, Helmut (1998), *Leksikon osnovnih jungovskih pojmova*, Dereta, Beograd
Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell
Jung, Carl Gustav (1984), *Odabrana dela K.G Junga*, Matica srpska, Beograd
Lacroix, Michel (2002), «Ideologija New agea», *Europski glasnik*, god. VII, br. 7
Kecmanović, Dušan (1978), *Društveni korijeni psihijatrije*, Nolit, Beograd
Noll, Richard (1996), *The Jung Cult*, London: Fontana
Noll, Richard (1997), «Liječenje psihoanalize poviješću», *Zbornik Trećeg programa Hrvatskog radija*, 51-52
Palmier, Jean-Michel (1977), *Vilhelm Rajh - Ogled o rođenju frojdomarksizma*, Bigz, Beograd.
Tacey, David (2002), *Jung and the New Age*, New York: Brunner Routledge

Dr. sc. Željka Matijašević
Faculty of Humanities and Social Sciences
University of Zagreb

Psychoanalysis and *New Age*

Abstract: The article analyzes the relationship between particular psychoanalytic theories and contemporary new age theories and practices, and the emphasis is placed on the new age conception of psychoanalysis as pertaining to the annoying rationalist paradigm. The new age is brought into relationship with the distortions of Jung's heritage, in the idea of the destruction of the ego, in order to generate the self, the idea which is related to the new age demand for personal transformation through modified states of consciousness. Within new age, Freud is generally interpreted as the apogee of Western rationality which in its Enlightenment vein rationalizes the last thing, i.e., the unconscious. Freud, in difference from the new age, puts his trust in the reign of consciousness and the preservation of the conscious part of the personality, or the stability of the ego as the foundation or guarantee of mental health, as well as in maintaining a strict barrier which separates the conscious and the unconscious.

Doc. dr Aneta Sandić, spec. psihijatar
Privatna psihijatrijska ordinacija „Dr. Sandić“
Sarajevo

Estetski doživljaj pod lupom psihoanalize[1]

Da bi se sudilo o kakvoj knjizi, potrebni su pamet i obrazovanje. Da bi se sudilo o slici i muzici, potrebni su – sem pameti i muzičkog obrazovanja – posebni osećaji u prirodi; treba biti, jednom reči, rođeni umetnik, a malo ih je odabranih među pozvanima.

Paul Gauguin[2]

Govoriti, pisati o umjetnosti ambicija je u klici osuđena na nepotpunost kada subjektu koji govori, ili onom s olovkom u ruci, nije podaren osobit dar. Sažeti simboličko u prostor-vremenu iz kojeg u svijet pojavnog emanira estetski objekat dotičući biće na razinama drugačijim od tek svjesnog… Budući da nisam pisac već zaljubljenik u psihoanalizu pitam se kako estetski doživljaj okovati u riječ, a sačuvati mu bit? U psihoanalizi interpretacijom, riječima adekvatno upućenim analizandu, dotičemo konflikt u stratumima nesvjesnog. U konačnici to ga oslobađa njegovih simptoma. No, je li u pitanju tek adekvatno fokusirana riječ? Postoji li i u psihoanalizi tajnoviti agens, onaj neverbalni ili, da kažemo, i transverbalni koji podjednako značajno dotiče istinu koja čeka da bude razotrkivena i koja svojim razokrivanjem oslobađa od viška patnje?

Kako pokušati prići dovoljno blizu estetskom doživljaju pod lupom psihoanalize? I zašto uopšte to pokušati?

Umjetnost, a sem nje usudila bih se reći još i religijski zanos, duboko dotiče tu ne- i transverbalnu stranu bića. Neki put pretače sebi inherentan estetski doživljaj u manje ili više jasnu mentalnu formu zadobijajući konačan oblik u misaonom. Ali, ne tako rijetko estetski doživljaj zrcali se baš s onim u nama što izmiče jeziku. Možda je uživanje u slušanju muzike najpodesniji primjer. Heinz Kohut je tvrdio da je ne možemo prevesti u riječi i da stimulusi kojima ne možemo ovladati prevodeći ih u verbalno mobiliziraju mnogo veće snage. Čini se nemoguće oteti se dojmu da se baš tu, u tom području transverbalnog krije bit umjetnosti, sama suština estetskog doživljaja.

Psihoanaliza je prešla dugačak pod od patografije prvi put sistematično iskazane u Freudovoj studiji o Leonardu Da Vinciju. Psihoanalitički pristup umjetnosti utemeljen na analizi iskaza nagonskog ustrojstva autora djela ustupio je mjesto ego psihologiji.

[1] Uz dozvolu autorice preneseno iz: ODJEK, proljeće - ljeto 2013. Godina LXVI, dvobroj 1-2, Sarajevo 44 -47.

[2] Gogen P (1885) Sintetičke beleške (izvodi), u knjizi Zapisi civilizovanog divljaka. Beograd: Mono&Manana.

Sredinom XX stoljeća psihoanalitička misao evoluira u pravcu teorije objektnih odnosa i psihologije selfa čime metapsihološka prizma u pristupu umjetnosti biva obogaćena novim spoznajama. Nezgrapni patografski pokušaji da umjetnost definiraju ličnošću njenog tvorca u to doba lišili su je njene suštine. Umjetničko djelo, barem u začecima patografskog pristupa, iskazuje tek autorov nesvjesni konflikt, kauzalno povezan sa ličnom istorijom. Primat dualnog nagonskog ustrojstva duž kontinuuma principa zadovoljstva – principa realiteta bio je okosnica i u psihoanalitičkoj epistemologiji umjetnosti. „Umjetnost", pisao je Freud[3] „dovodi do pomirenja između dva principa [zadovoljstva i realiteta]. Umjetnik je izvorno čovjek koji se okreće od realiteta jer se ne može uskladiti sa uslovima odricanja instinktivne satisfakcije koju [realitet] zahtijeva, i koji dozvoljava svojim erotičnim i ambicioznim težnjama potpunu igru u životu fantazije. On iznalazi put natrag u realitet. Međutim, iz ovog svijeta fantazije koristeći se posebnim darom on oblikuje svoje fantazije u istine nove vrste koje su vrednovane kao dragocjene refleksije realiteta". Freudov genij uočavao je i komunikacijski značaj umjetničkog djela u momentu identifikacije auditorija u susretu s estetskim objektom. Tako je i psihoanaliza od samog početka zaintrigirana da pronikne u tajnu estetske transkripcije.

Jasno je da se ne možemo složiti s prostom patografskom jednadžbom koja umjetničkom djelu pripisuje jedan tako netranscendentan, da kažem čak i svakodnevan atribut. Ono što umjetničko djelo razlikuje od neumjetničkog svakako je jedna posebna vrijednost, njemu inherentna estetska dimenzija kojom nas daruje u susretu – „u tome ima nešto ljudske duše, zato je to veliko, neizmjerno, beskrajno"[4]. Ili, da citiram Ivana Fochta[5]: „Zahvaljujući tome što je umjetničkom djelu duh dat preko materije, jedino se u njemu i može neposredno osjećati. Jer, nigdje drugdje ne nailazimo na ovu pojavu da duh i istina neposredno i kao *bića* egzistiraju u materiji."

Razvojem psihoanalitičke misli dolazimo do područja ego psihologije gdje se u domenu estetike izdvaja senzibilitet Ernsta Krisa. Njega okupiraju pitanja odnosa kreativnosti i estetskog odgovora auditorija. On piše o potencijalu simbola koji, da bi bio estetske naravi, u auditoriju mora moći stimulirati primarni proces. Kao jezik nesvjesnog primarni proces nepristupačan je svjesnoj, i vrlo značajno naglasiti, razumskoj opservaciji na direktan način. Ukazuje nam se putem derivata, prerušen radom kondenzacije, simbolizacije, premiještanja pretačući se iz atemporalnog u temporalno i logičko sekundarnog procesa kojim dominira logos. Estetski simbol Ernsta Krisa suštinski prožetog potencijalom da djeluje na razinama nesvjesnog teza je vrlo slična Freudovoj. Krisov originalni koncept o regresiji u službi ega dugo je dominirao psihoanalitičkim pogledom na umjetnost. Ova parcijalna regresija kojom se omogućava pristup primarnom procesu u estetskoj kreaciji, za razliku od fantazije i sna, svrsishodna je i kontrolirana.

Psihoanalitička promišljanja o umjetnosti u drugoj polovini XX stoljeća zadobijaju unekoliko drugačije dimenzije u teoriji objektnih odnosa. Umjetnost se razmatra kroz prizmu primarne objektne relacije. Estetski doživljaj nastoji se locirati u simbiotski svijet majke i djeteta, te docniju separaciju i individuaciju, odnosno depresivnu poziciju kao reparaciju arhaičnih shizo-paranoidnih modusa bivstvovanja. U okviru ovog psihoanalitičkog pravca iznimno je zanimljiv senzibilitet kojim je estetskom

[3] Freud S (1911) Formulations on the Two Principles of Mental Functioning. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII.
[4] Van Gogh V (1880) Pisma. Zagreb: Moderna vremena, 1997.
[5] Focht I (1972) Uvod u estetiku. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.

doživljaju i kreaciji općenito prišao pedijatar i psihoanalitičar Donald Winnicott. On je okupiran igrom, intermedijernim područjem iskustva, prelaznim objektima i fenomenima u čijem ozračju locira kreativnost, estetski objekat i sam estetski doživljaj. Prelazni objekat u Winnicottovoj terminologiji supstitut je za izgubljenu svemoć. Utjeha je i ohrabrenje u razočarenju koje dijete mora doživjeti u ontogenezi prilikom izlaska iz simbiotskog odnosa s majkom. To je prvo ne-ja posjedovanje, negdje u području između realiteta i fantazije. Igru, kreativnost, tranzitorne fenomene i kulturno iskustvo on iznalazi u potencijalnom prostoru čije značajno obilježje je paradoks, i prihvatanje istog.

Heinz Kohut uvodeći psihologiju selfa u već bogat psihoanalitički diskurs 70ih godina proteklog stoljeća otvara nove perspektive u psihoanalitičkoj epistemologiji umjetnosti. On govori o njenoj anticipatornoj funkciji. Stava je da su veliki umjetnici datog kulturno-istorijskog razdoblja u doticaju sa aktualno najvažnijim psihološkim zadacima kulture, te da „umetnik, pre nego naučnik, može dati odgovore na čovekove potrebe“[6]. Kao jednu od bitnih obilježja umjetnosti u psihologiji selfa svakako je njena selfobjekt atribucija koja se očituje u empatijskoj i zrcalanoj funkciji. Selfobjekat čovjekova je nužnost u procesu formiranja i osnaženja tog obuhvatnog osjećaja sebstva od samog početka njegovog boravka na zemlji.

Danas s početka XXI vijeka sasvim je jasno da kada promišljamo o umjetnosti bilo iz psihoanalitičkog, filozofskog, sociološkog ili nekog sasvim drugačijeg ugla njenu bit ne možemo dokučiti a da u misao ne inkorporiramo i promišljanja o neverbalnom: područje senzacija, raspoloženja, emocija. Čitav jedan svijet koji izmiče simboličkom poretku, kako ga je vješto definirao Lacan, diše i živi u susretu s umjetničkim djelom. Svijet s onu stranu lingvističkog. Neki put doima se kao da je uspavan, ali spreman da se u susretu razbudi i učestvuje u toj nevjerovatnoj razmjeni za koju Riječ tako često ostaje gruba i nedovoljno rafinirana. Lacan je bio stava da je prelingvističko razdoblje za nas sasvim izgubljeno. Ukoliko se u potpunosti priklonimo njegovom promišljanju onda je misaoni pokušaj doticanja estetskog doživljaja tek borba s vjetrenjačama.

Jedan vrlo zanimljiv um počeo je dejstvovati u oblasti psihoanalize u drugoj polovioni proteklog stoljeća. Žena koja objedinjuje Freudovu metapsihologiju, teoriju objektnih odnosa „ženskog genija“ (kako je nazvala njenog tvorca Melanie Klein) i Lacanove psihoanalitičko-filozofske formulacije dajući psihoanalizi jedan sasvim nov i osobit pečat. Duh naklonjen sintezi psihoanalize, filozofije, književnosti i umjetnosti u ličnosti Julie Kristeve rasvjetljava vrlo bitan momenat. Ona diferencira dva područja iskustva. Semiotička *chora* u kojoj boravimo po dolasku na svijet ne poznaje lingvistički iskaz. Obilata je senzacijama koje imaju vlastito značenje, a signifikacija se odvija prevashodno medijacijom afekta. Semiotički partikul u susretu dotiče ono „s druge strane“ bića koje govori. Njegov ključ je Freudova teorija o nagonima. Kristeva piše: „Diskretne količine energije kreću se tijelom subjekta koji još uvijek nije konstituiran kao takav i, tokom njegovog razvoja, aranžirane su u skladu sa različitim ograničenjima koje postavlja njegovo tijelo – uvijek već involvirane u semiotički proces (...) Na ovaj način nagoni, koji su 'energetski' naboji kao i 'psihički' markeri, artikuliraju što mi zovemo *chora:* neekspresivni totalitet sačinjen iz nagona i njihovih zastoja u motilitetu koji je pun pokreta kao što je i reguliran“[7]. Docnije na scenu stupa simbolički determinirana

[6] Kohut H (1978) Psihologija selfa i nauke o čoveku, u knjizi Budućnost psihoanalize. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2001.
[7] Kristeva J (1984) Revolution in Poetic Language. New York: Columbia University Press.

komunikacija. Iskustvo podliježe medijaciji Riječi koja uvijek sadržava i tu nepremostivu pukotinu između Sosirovog i Lakanovog označitelja i označenog. Ali, Kristeva lucidno zapaža da semiotička i simbolička medijacija koegzistiraju upravo u biću koje govori. Za nju preverbalno i njegov fantazam nisu izgubljeni u potpunosti. Pitanje je tek individualnog ustrojstva, stila života, dakako i date kulture u kojoj mjeri će se prepoznavati jedan ili drugi aspekt komunikacije. Razmjena u sebi uvijek sadrži i semiotičku i simboličku transkripciju.

Kako je psihoanaliza nauka za koju se još od njenih početaka tvrdi da ima velike poteškoće sa dokazivanjem svojih postulata (s obzirom na to da je predmet izučavanja uistinu fizički nevidljiv, istovremeno emocionalno, a neki put i na tjelesnom planu, nepobitno evidentan) posudit ću se nekim značajnijim publikacijama iz oblasti neuronauka kako bih potkrijepila iskaze o racionalnosti emocionalnog. Antonio Damassio sugerirao je da su osjećaji i emocije centralni aspekti biološke regulacije koji obezbjeđuju sponu između racionalnih i neracionalnih procesa (tj. kortikalnih i subkortikalnih struktura centralnog nervnog sistema). Ovu tezu dokazao je 1999. u Descartesovoj grešci[8]. Emociju definira kao kombinaciju mentalnih evaluativnih procesa, jednostavnih i kompleksnih, sa dispozicionim odgovorima u odnosu na taj proces koji je uglavnom okrenut prema tijelu. Sam proces rezultira određenim emocionalnim stanjem u somi i u moždanom tkivu. Ovo rezultira dodatnim mentalnim promjenama. Njegova studija s aspekta neuroznanosti utvrdila je da su moždani sistemi asocirani uz emocionalni doživljaj i procese npr. donošenja odluka povezani u neraskidivu sponu u procesima socijalne kognicije i ponašanja općenito. Vrlo brzo nakon publikacije Descartesove greške Joseph Le Doux, potom i Jaak Panskepp objavljuju neuronaučne studije u kojima se nanovo nepobitno potvrđuje uloga emocionalnog u svijetu, na prvi pogled nekima sigurno sasvim racionalnog uma. Kantova kritika nakon gotovo dva i po vijeka konačno dokazana i u području fizičkih manifestacija pukog organskog.

Vrlo je zanimljivo kontemplativno tlo kada se estetskom doživljaju iz psihoanalitičkog ugla pristupa iz uloge umjetnika i psihoanalitičara. Anna Aragno vrlo je neobičan spoj u psihoanalizi jer je svoju analitičku karijeru započela kao renomirana prima balerina. Zaokupljena jezikom, simbolizacijom, na vrlo sličan način na koji to čini i Kristeva (mada se ne koristi njenim rječnikom i ne spominje je u listi referenci) iznalazi da su emocije neizostavan repertoar domena znanja i ljudske komunikacije općenito. Podsjećajući nas da um započinje upravo u tjelesnom iskustvu i da se u gustim, duboko isprepletenim sferama pretaču racionalno i iracionalno tvoreći smisao i područja ljudskog znanja, Aragno[9] piše: „Naše semantičko polje je tako penetrirajuće da nas stavlja u dodir sa direktnim interaktivnim frekvencijama koje emaniraju iz organskih i pre – lingvističkih elemenata koji se pretaču u verbalno u gustim, multiplim slojevima visoko kondenzovanih poruka.“ Izrazom *morfička osjetljivost* Aragno upućuje na taj primarni arhaični, neverbalni, moguće i neizrecivi način spoznaje. Sugeriranjem termina *morfološka spoznaja* u aktualni teoretski korpus psihoanalize ona ukazuje na njegov dediferencirani način emocionalnog razumijevanja. Morfička osjetljivost i njoj inherenta morfološka spoznaja u najranijim danima našeg postojanja osnov su za ljudski doživljaj duše koji Aragno naziva transcendentnim selfom. Kako je sasvim izvjesno da i kognicija i kreacija potiču iz ovih senzornih oblika znanja koji egzistiraju u nesvjesnom, i u

[8] Damassio A (1994) Descarte's Error. New York: Penguin Books.
[9] Aragno A (2008) Forms of Knowledge. Baltimore: Publish America.

domenu predsvjesnog prije no što postanu manifestni u svijetu pojavnog nameće se logičan zaključak. Estetski doživljaj, njegova tako specifična vibratorna moć u susretu s auditorijem upravo će na jednoj razini drugačijoj od tek svjesnog dotaći biće stupivši u interferenciju i na nivou barem predsvjesnog. Budući da ukupnost doživljaja obuhvata i semiotičko i simboličko ukazuje se da je specifičnost estetskog doživljaja njegova duboka prožetost morfičkom osjetljivošću, pre- i transverbalnim znanjem rafiniranim u semiotičkoj *chori*. U biću umjetnika zadobija i simbolički iskaz, te putem rezonance auditorija i estetskog objekta zahvata područje tranzitornih fenomena. Estetski doživljaj kao da povezuje ja i ne-ja, auditorij, umjetnika i sam estetski objekat u jednu delikatnu, gotovo neuhvatljivu cjelinu u kojoj biće i znanje egzistiraju s onu stranu Riječi.

Okeansko osjećanje. Punoća bivstvovanja u kojoj je moja infantilna omnipotencija realitet mog postojanja. U kojem sam ja još uvijek nerođen u Ja u simboličkom smislu verbalnog. Poetika arhajskog, primordijalna sjećanja u kondenziranim slojevima nesvjesnog koji tek u religijskom zanosu i susretu s estetskim oživljavaju krečući se putevima morfološke spoznaje, da bi se ponovo vratila u stanje potencijalnog, u latentno. U dubinama bića komešanja nesvjesnog. Sažimanja, simetrizacija u vremenu bezvremenog. Tetički prekid i susret s realnim. Estetski objekat kao spona tri svijeta od kojih jedan (svjesno) gotovo niti ne zna za onog drugog (nesvjesno). Drugi uistinu niti ne mari. Tek dah estetskog podsjeća ih da su Jedno i da jedino skupa tvore biće.

O rođenju estetskog Peter Brook[10] piše kao o „dubokoj, bezobličnoj slutnji koja je poput mirisa, boje, sjene“. Prije više od vijeka i Paul Gauguin[11] promišljao je gdje počinje a gdje se završava kreacija: “Onog trenutka kada najsnažnije osećanje bukne u dubinama nečijeg bića, kada provali napolje. A kada čitava zamisao istekne, kao lava iz vulkana, zar se tada ne završava?(...) Hladan promišljaj nije prethodio njegovom nastanku, ali ko može reći kada je tačno, u dnu nečijeg bića, umetničko delo začeto – možda nesvesno?“ Bezoblična slutnja boja, mirisa, sjena, u dubinama bića. Svijet senzacija, postojanja kao takvog bez pitanja i odgovora kartezijanskog uma. Znanje neiskazano riječju, život u svoj njegovoj obilatosti pretočen u manifestirani oblik Krisovog simbola. Igra, radost, bol, smrt. Postojanje u vremenu atemporalnog, vječiti trenutak stopljenosti, disolucija granica tog rigidnog Ja s kojim koračam kroz život. Paradoks i prihvatanje paradoksa.

Privodeći kraju promišljanje o estetskom doživljaju iz pozicije psihoanalitičke epistemologije odlučujem se još posuditi fragment iz sinopsisa o Stoljeću[12]: „Strast stoljeća je realno, no realno je antagonizam. Zato je strast stoljeća, bilo da se radi o imperijama, revolucijama, umjetnostima, znanostima ili privatnom životu, upravo ništa drugo nego rat.“

Da li je ta strast za realnim toliko slasna da će i XXI vijekom dominirati bićem? Da li smo uistinu toliko bespomoćni pred postmodernom, globaliziranom stvarnošću koja svoj iskaz u biću iznalazi njegovim fragmentiranjem? Jednoj čitavoj dimenziji postojanja kao da sve više prijeti svijet tehnoloških čuda i šarenih laža arteficijelne produkcije virtualne realnosti. Pretjerana stimulacija guši semiotičku *choru* okivajući je u san. Robotizacija u šarenom svijetu simuliranog i blinkajućih hajperlinkova kao da pred

[10] Brook P (1987) The Shifting Point. London: Harper and Row.
[11] Gogen P (1891) Zapisi civilizovanog divljaka. Beograd: Mono&Manana, 2005.
[12] Badiou A (2005) Stoljeće. Zagreb: Biblioteka Antibarbarus, 2008.

umjetnost postavlja težak i odgovoran zadatak – da ostane svjesna same sebe i svoje neizrecive biti. Neki put plaši me pomisao da ona niti ne znajući zaboravlja na svoju čudesnu funkciju – darivanje estetskog objekta sve kućem svijetu simboličkog poretka realnog.

KRITIKE, OSVRTI, PRIKAZI

Mr Danko Stojić
Beograd

Boje: bela

Apstrakt: Autor polazi od antologijskog filma Alfreda Hičkoga „Začaran" koji je sačinjen prema psihoanalitičkoj doktrini, a na osnovu holivudskog klišea. Međutim, simbolika bele boje nije jednoobrazna, pa je tako moguće da belo kao boja čednosti bude upotrebljena u delu hedonističkog karaktera.
Ključne reči: boje, belo, simbolika, Alfred Hičkok, psihoanaliza.



Govor boje je raznolik i varira od kulture do kulture. Najjednostavnije je setiti se da naše žene u žalosti oblače crninu a muškarci stavljaju crni flor, dok se na Dalekom istoku u takvim prilikama koristi bela boja. Personifikovana Smrt u filmu Ingmara Bergmana SEDMI PEČAT sva je u crnom, dok je u filmu Boba Fosija SAV TAJ DŽEZ Smrt ovaploćena kao lepa žena odevena u belo.

Film Alfreda Hičkoka ZAČARAN doktrinarno je rađen po psihoanalitičkom učenju, sedam godina nakon Frojdove smrti, znači u vreme velike popularnosti psihoanalize. Glavni junak (Gregori Pek) užasava se bele boje, a bela je lekarska uniforma, beo je stolnjak, belo je mleko koje on pije, skija se s glavnom junakinjom (Ingrid Bergman), svojom ljubavlju, po snežnim prostranstvima i tada se seća mračnog potisnutog događaja iz njegovog detinjstva, događaja koji je toliko

upropastio njegov život i "začarao" ga ali, po holivudskom mehanizmu hepienda, njegova ljubav, psihoanalitičarka, spasava ga i uvodi u normalan život, dok pravda pobeđuje i ubica iz ovog vrlo složenog trilera biva kažnjen. Psihoanaliza je bila veoma uticajna i podsticajna po umetnost širom sveta. Frojd je dobio Geteovu nagradu za književnost, iako bi sigurno više voleo da je stekao Nobelovu nagradu za medicinu.

Engleski književnik D. M. Tomas na simbolizmu bele boje gradi kompletan smisao svog romana BELI HOTEL, naučno i umetnički zasnovanog na psihoanalizi.

U SLATKOM FILMU Dušana Makavejeva dvoje junaka vode seksualnu ljubav u šećeru, dok je film Kšištofa Kješlovskog TRI BOJE: BELO kompletno zasnovan na dramaturškom i rediteljskom pristupu dominanti bele boje, radilo se o venčanici ili klizanju po snegu.

Da. Venčanice u našoj kulturi tradicionalno su bele. U pomenutom romanu BELI HOTEL postoji spektakularno i stilizovano poglavlje u kome junakinja ne može da obuzda mleko njenih dojki, iz kojih mnogi požudno sišu. Radi se o simbolici izobilja, koja pred kraj romana doživljava surovi i svirepi kontrast u nacističkom koncentracionom logoru.

Prema tome, bela boja u našoj kulturi može da simbolizuje plodnost, izobilje, seksualnost, materijalno i duhovno bogatstvo, iako čitaocu treba skrenuti pažnju da to zavisi od konteksta.



U filmu Sergeja Ajzenštajna ALEKSANDAR NEVSKI bele su uniforme i oklopi morbidnih tevtonskih vitezova koji nasrću na srednjevekovnu Rusiju, dok su ruski borci koji brane svoju zemlju odeveni u crno.

Složena je i visoko kodifikovana i kanonizovana simbolika boje u religioznoj ikonografiji i hijerarhiji raznih Crkvi. Katolički papa je odeven u belo, dok su pravoslavni sveštenici i kaluđeri obično odeveni u crno.

Neki teoretičari smatraju da gotovo kod svih kultura belo asocira na pozitivnu silu a crno na negativnu, što je za diskusiju.

Belo se izjednačuje s jednostavnošću, duhovnim autoritetom i čednošću duše; u BELOM HOTELU nema govora ni o kakvoj "čednosti". Hotel je kuća, prema tome vaginalni simbol u Frojdovom tumačenju snova (a što je on preuzeo od drevnih kultura);

u ovom romanu sve pršti od hedonizma, plodnosti, nabujale seksualnosti, bar u tom delu romana.

Trebalo bi pozabaviti se i ostalim bojama spektra, iako se mi u ovom eseju bavimo pretežno belom.

Studije o likovnom dejstvu boja, kao što je ona objavljena u značajnoj knjizi UMETNOST I VIZUELNO OPAŽANJE Rudolfa Arnhajma, čine to vrlo znalački i podrobno, ali kao da ne odgovaraju na naša pitanja o psihoanalitičkoj simbolici bele.

U filmu AMARKORD Federika Felinija jedan starac nađe se okružen gustom maglom u blizini svoje kuće i pita se nije li to smrt.

Smatra se da se onima koji su oboleli od delirijum tremensa priviđaju beli miševi i pacovi koji skaču po njima i bolesnici ih fizički osećaju na sebi.

Kaže se "u po bela dana". Dan je svetao, znači može biti beo. Ali, u nekim delovima Skandinavije i Rusije postoje bele noći, vrlo škodljive po psihu, što važi i za prerani sumrak. I jedno i drugo izaziva depresiju.

Prema tome, simbolika bele boje u psihoanalizi i svim oblastima kulture i svakodnevnog života krajnje je složena, ponekad teško uhvatljiva, često izmiče racionalnom i naučnom tumačenju, hoće da bude kontrastna i opire se svakom uprošćavanju.

Slika1. Džesika Lang u ulozi smrti, *Sav taj džez (1977).*
Slika 2. Ingrid Bergman i Gregori Pek, *Začaran (1945).*

Danko Stojić
Beograd

Colors: white

Abstract: The author begins with an anthological film " Spellbound " by Alfred Hitchcock, which was made according to psychoanalytic doctrine, and based on a Hollywood cliché. However, the symbolism of white color is not uniform, so that it is possible to use white as the color of innocence in a work of art that is essentialy hedonistic in its character.

Key words: Colors, white, symbolism, Alfred Hitchcock, psychoanalysis

Prev. Nikola Kajtez

Aleksandar Krstić

O knjizi Milanka Govedarice *Filozofija psihoanalize*, SFD, Beograd 2013.

Frojd između hermeneutike i scijentizma

Knjiga Milanka Govedarice *Filozofija psihoanalize* predstavlja novo i zanimljivo delo o kreativnoj simbiozi jedne od najuticajnijih psihologijskih teorija dvadesetog veka i savremene filozofije. Psihoanaliza nije samo jedna od psihologijskih teorija, nego predstavlja značajan kulturološki fenomen koji je oblikovao hermeneutičku situaciju dvadesetog veka. Uticaj psihoanalize na sve aspekte ljudskog stvaralaštva od filozofije, preko nauke do umetnosti zavređuje da se o njoj govori iz više perspektiva.

Specifičnost psihoanalize je u tome što ona nije bila samo jedna od teorija u psihologiji, nego značajan kulturološki fenomen u dvadesetom veku. Ona je ostvarila uticaj i na filozofiju sa kojom je ostvarila vrlo značajnu interakciju. Skoro da i ne postoji značajniji savremeni filozof koji nije ostvario komunikaciju sa psihoanalizom. Ovo je bilo moguće i zbog toga što psihoanaliza nadilazi psihologiju i pojavljuje se u vidu metapsihološke teorije i time se otvara za filozofsko mišljenje. Sam interpretativni diskurs koji ona neguje dao joj je mogućnost da utiče na filozofske koncepcija, kao i da se sama nametne kao jedna varijanta pseudofilozofske koncepcije.

Autor pokušava da rasvetli neke značajne probleme psihoanlize na jedan drugačiji način nego što je to uobičajeno za našu filozofsku tradiciju. Perspektiva koja je karakteristična za kontekst filozofije nauke, predstavlja pojmovni okvir dela. Milanko Govedarica ovom knjigom pokušava da odgonetne filozofski kontekst psihoanalize dovodeći je u vezu kako on slobodno kaže sa dve najuticajnije koncepcije dvadesetog veka, hermeneutičkom i scijentističkom (naučno-filozofskom). Nameće se pitanje zašto baš ove dve koncepcije i zašto baš ova dva odabrana autora. Da li su Habermas i Grinbaum dva najtipičnija predstavnika ovih pravaca?

Govedarica postavlja stvari na ovaj način, tvrdeći da ih je i sam Frojd tako postavio, odnosno da se u njegovim shvatanjima odražava napetost između scijentizma i hermeneutike. Antitetika psihoanalize vodi nas ka samorefleksiji koja se ispoljava kroz određenje psihoanalize kao objašnjavalačke ili razumevajuće nauke. Međutim, polazeći od nedoumice Karla Popera, postavlja se pitanje da li je psihoanaliza uopšte nauka? Ovo pitanje nije karakteristično za hermenutičku poziciju, ono je pre izvedeno iz konteksta ortodoksne (scijentističke) paradigme, kojoj Poper svakako ne pripada. Tim pre je Grinbaum interesantan kao interpretator psihoanalize, jer je i on sam blizak ortodoksnoj paradigmi. Zanimljivo bi bilo sučeliti ove dve pozicije. Grinbaum, ma koliko bio blizak

ortodoksnoj koncepciji konfirmacije, prihvata psihoanalizu kao nauku, pre nego što to čini Poper sa mnogo „mekšim“ konceptom falsifikacije (Grinbaum je inače poznat kao kritičar Dijemovog, Kvajnovog i Ajnštajnovog konvencionalizma).

Međutim, za Govedaricu nije interesantan ovaj momenat, nego kritička analiza psihoanalitičkog samorazumevanja u kontekstu scijentističke paradigme. On tematizuje raspravu ove dvojice autora u kontekstu Frojdove polazne tačke da je psihoanaliza prirodna nauka koja ostvaruje svoje uvide držeći se empirističke metododologije. Grinbaum zamera Habermasu da njegovo pogrešno shvatanje Frojdovog navodnog pogrešnog scijentističkog samorazumevanja dolazi iz njegovog (Habermasovog) „mitskog“ odiuma prema „naučnom objektivizmu“. Štaviše, on smatra, da je Frojd dao i previše značaja hermeneutici.

Prema Grinbaumu, psihoanaliza je naučno zasnovana samo u kontekstu otkrića, ali ne i u kontekstu opravdanja. Ovo je ključna tačka na kojoj Govedarica zauzima svoju poziciju smatrajući da je Frojdovo stanovište produktivna sinteza scijentističkog modela opravdanja i heurističke inventivnosti hermeneutike.

Govedarica u zaključnim razmatranjima polazi od teze o kompatibilnosti analitičkog i „kontinentalnog“ pristupa psihoanalizi. Poziciju koju zastupa naziva „fleksibilnim scijentizmom“. Pod konceptom „scijentizma“ uzima se shvatanje koje svim drugim oblicima duhovnih delatnosti pretpostavlja naučno znanje. Scijentistička paradigma smatra da posebno prirodne nauke pružaju osnovne epistemološke i metodološke kriterijume po kojima treba da se vladaju svi oblici znanja. Prema ovom modelu, koji se u tradiciji filozofije nauke naziva deduktivno-nomološkim, svaka vrsta znanja treba da bude formulisana prema logičkoj strukturi argumenta modus ponendo ponens (Ako P onda Q, P dakle Q; $p \rightarrow q, p \vdash q$) , odnosno da se svaka pojava objašnjava podvođenjem pod neku univerzalnu pravilnost. Ovakav model se pretpostavlja i humanističkim naukama, kao kriterijum njihove naučnosti. Naravno, kvantna fizika je pokazala neodrživost ovog modela u klasičnom smislu pozivanja na zakone, tako da je on modifikovan mogućnošću podvođenja pod statističke pravilnosti. Savremena filozofija nauke smatra da se kao kriterijum naučnosti ne mora uzimati mogućnost deduktivnog opravdanja, nego i istraživačka plodnost. Time se otvara mogućnost uvođenja interpretativnog pristupa i u prirodnim naukama. Govedarica pokušava da misli na ovom tragu, premda se njegov koncept „fleksibilnog scijentizma“ možda ne uklapa u potpunosti u ovaj model. Kvajnov pojam „naturalističke epistemologije“, kao model znanja koji pokušava da razvije filozofsko tumačenje sveta uvažavajući savremena naučna znanja, može takođe biti plodonosan. Termin „scijentizam“ je u bilo kojem obliku suviše semantički kompromitovan da bi bio upotrebljiv za jednu kompatibilističku poziciju. Međutim, postavlja se pitanje u koji kontekst možemo dovesti Grinbaumovo razumevanje Frojda. Na momente izgleda da Govedarica određuje Grinbauma kao zastupnika “fleksibilnog scijentizma“, a potom pokušava da kritički razvije svoj odnos prema njemu, određujući ga kao predstavnika „tvrdog scijentizma“. Ipak bi teško bilo svrstati Grinbauma, iako je Hempelov učenik, u ovaj model, pogotovo što on ostavlja mogućnost za interpretativne zahvate. Pre bi se moglo reći da je Grinbaum zastupnik „fleksibilnog scijentizma“. Govedaričina pozicija predstavlja konvergentu poziciju između hermeneutike i scijentizma. Ovakav stav on pretpostavlja i kao karakteristiku Frojdove misli, za koju smatra da je kompatibilna sa njegovom pozicijom, odnosno smatra da njegova poziciji proizilazi iz Frojdove samorefleksije psihoanalize. Takav

pokušaj predstavlja zanimljivo rešenje u kontekstu prevladavanja uvreženog antagonizma između tzv. kontinentalnog i analitičkog načina mišljenja, koji je odavno prevaziđen u kontekstu savremenih filozofskih tendencija. Mada se stiče utisak da je i njegovo shvatanje hermeneutike redukovano na metodološki nivo, ne uvažavajući njen legitimitet kao značajne filozofske teorije (ovo proizilazi iz razmatranja hermeneutike iz perspektive Habermasovog *Saznanja i interesa*, pozicije koju je i sam Habermas odavno napustio krećući se ka analitičkim i neopragmatističkim koncepcijama).

Posebna vrednost ove knjige je svakako u njenom pristupu i intuiciji autora da oseti važne filozofske probleme koji proizilaze iz psihoanalitičke teorije. Situiranje psihoanalize u interferentno područje nauke i metanaučne koncepcije, otvorilo je razne mogućnosti od kojih je autor na originalan način uočio ono što su možda drugi propustili. Uključivanje Frojda u tradicionalnu metodološku debatu objašnjenje – razumevanje, kao i pronalaženje kompatibilnosti između obe pozicije, svrstava autora u predstavnike onog mišljenja kojem je stalo do komunikativnog diskursa. Misaoni dijalog i istinska komunikacija su svakako one vrednosti po kojima je prepoznatljiva filozofija, što i jeste manir ove knjige.

Filozofija psihoanalize predstavlja svakako jedno zanimljivo štivo koje pokušava da se izdigne iz perspektive koju određuju naši filozofski tabori. Autor smatra da je Frojdova teorija dobra osnova za zasnivanje ovakve pozicije, što joj daje posebnu aktuelnost u današnjem vremenu.

AUTORI

Dr Srđan Damnjanović (1968), profesor filozofije. Objavio preko sto tekstova (kritika, ogleda, studija) i knjige: *Mali rečnik grešaka ne samo za novinare*, *Medijalogike* i *Rečnik grešaka*.

Mr Žana Damnjanović (1970), magistar književnih nauka i profesor engleskog jezika. Bavi se književnom kritikom i prevođenjem.

Stefan Erdoglija (1985), student Evropskih studija na univerzitetu u Aarhuasu, Danskoj. Diplomirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Saradnik CERIPa od 2012. Objavio jedan naučni rad.

Prof. dr Vladeta Jerotić (1924), psihijatar, književnik, akademik. U Beogradu je završio gimnaziju i Medicinski fakultet. Specijalizirao je neuropsihijatriju, a u Švajcarskoj, Nemačkoj i Francuskoj psihoterapiju. Više decenija je obavljao dužnost šefa Psihoterapeutskog odeljenja bolnice „Dr Dragiša Mišović“. Kao profesor po pozivu predavao je Pastirsku psihologiju i medicinu na Bogoslovskom fakultetu u Beogradu. Autor je više od trideset knjiga iz graničnih oblasti religije i psihoterapije i filosofije i psihijatrije. Redovan je član Medicinske akademije i Srpske akademije nauka i umetnosti.

Aleksandar Kristić (1969), profesor filozofije. Bavi se pisanjem filozofskih tekstova i organizacijom filozofskog života (takmičenja u besedništvu, tribine, i sl).

Prof. dr Ksenija Maricki Gađanski je istaknuti helenista i neohelenista, esejista i prevodilac, predsednik Društva za antičke studije Srbije, glavni urednik Zbornika za klasične studije Matice srpske, nosilac Nacionalnog priznanja za vrhunski doprinos u kulturi Republike Srbije. Član je više naučnih i stručnih udruženja. Objavila je preko trista naučnih radova i više knjiga, uz prevode antičkih i modernih autora (Platon, Plutarh, Vitgenštajn, Mono, grčki pesnici). Dobitnik je prestižnih nagrada u zemlji i svetu.

Dr. sc. Željka Matijašević, izvanredna profesorica na Odsjeku za komparativnu književnost, Filozofski fakultet u Zagrebu. Završila je studij komparativne književnosti i francuskog jezika i književnosti na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Magistrirala je na Sveučilištu Cambridge, Sidney Sussex College, s radnjom iz područja psihoanalitičke teorije. Doktorirala je 2000. godine na Sveučilištu Cambridge, Trinity College, s temom iz područja psihoanalitičke teorije, s posebnim naglaskom na odnos psihoanalitičke teorije i filozofije. Objavila je knjige *Lacan:ustrajnost dijalektike*, *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*, *Uvod u psihoanalizu: Edip, Hamlet, Jekyll/Hyde*.

Prof. dr Sreten Petrović (1940), redovni profesor Filološkog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Član je AICA – Association internationale des critiques d'art. Pokretač je i jedan od osnivača *Etno-kulturološke radionice* u Svrljigu i glavni i odgovorni urednik časopisa *Etno-kulturološki zbornik*. Član redakcije *Rečnika pojmova iz likovne umetnosti* pri SANU, dobitnik više uglednih nagrada, objavio trideset knjiga, među kojima i *Metafizika i psihologija slike*, *Umetnost i simboličke forme*, *Boje i savremeno srpsko slikarstvo*, *Estetika*, *Retorika*, *Kič kao sudbina*, *Dekonstrukcija esetetike*, *Za autonomiju umetnosti*.

Prof. dr Evangelos D. Protopapadakis (1972), profesor Primenjene etike na Univerzitetu u Atini. Autor je četiri knjige napisane na grčkom, jedne na engleskom, a u koautorstvu objavio je više knjiga. Učestvovao je na mnogim međunarodnim konferencijama. Trenutno je generalni sekretar Filozofskog društva Grčke.

Dr. sc. Aneta Sandić (1973), doktor psiholoških nauka i psihijatar. Odbranila doktorsku disertaciju naslovljenu *Objektni odnosi u psihoanalitičkoj psihoterapiji agorafobije i paničnog poremećaja*, Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu, BiH. Učesnik međunarodnih kongresa psihologa i psihijatara, objavila niz stručnih publikacija i naučnih radova. Pozivani predavač na Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Sarajevu, psihijatar u Privatnoj psihijatrijskoj ordinaciji „Dr.Sandić".

Dr Georgios Steiris je profesor asistent Srednjevekovne i renesansne filozofije na Univerzitetu u Atini. Bavi se istraživanjima platonizma u Renesansi, širenju filozofije presokratovaca u 15. veku i italijanskim i arapskim uticajima na poznu vizantijsku filozofiju .

Danko Stojić (1958), diplomirani filmski i TV reditelj, magistar filmologije i književnik. Po svojim scenarijima režirao veći broj polučasovnih i kratkih dokumentarnih filmova i emisija, među kojima se ističe TV serija NEMI JEZIK (1992 - 1993), snimljena za RTS. Scenarista i reditelj dugometražnog igranog filma PSIHO-SEANSA (2013). Pisac većeg broja proznih knjiga, sabranih u obimnim tomovima SELENA (2010) i PRIVATNI ČAS (2011). Piše knjige iz oblasti teorije filma i zbirke kritičkih osvrta književnih dela. Takodje se ogledao u čitavom nizu drugih oblasti. Kao spoljni saradnik prisutan je u blizu pedeset časopisa za književnost i kulturu.

Ana Vaderna, diplomirani ekonomista, 2013. godine završila je trogodišnju obuku interaktivne psihoanalize pri Filozofskom centru za psihoanalizu u Novom Sadu.

AUTHORS

Srdjan Damjanovic PhD (1968), a philosophy teacher. He has published more than a hundred articles (reviews, essays, studies) and three books (*A Little Dictionary of Fallacies - not only for Journalists*, *Medialogics* and *Dictionary of Fallacies*).

Žana Damnjanović MA (1970), an English teacher. She received a master's degree in English literature from the Faculty of Philosophy, University of Novi Sad. She writes literary criticism and translates literary and scientific works.

Stefan Erdoglija (1985), a student of European Studies at the University of Aarhuasu, in Denmark. He graduated from the Faculty of Philosophy in Belgrade. He has been an associate of CERIP since 2012. He has published one scientific work.

Professor Vladeta Jerotić PhD (1924), a psychiatrist, a writer and an academician. He graduated from Belgrade University School of Medicine. He specialized in neuropsychiatry, and in psychotherapy in Switzerland, Germany and France. For several decades he worked as the head of the Department of Psychotherapy in "Dr Dragisa Mišović" hospital. As a visiting professor, he taught Pastoral psychology and medicine at the Faculty of Theology in Belgrade. He is the author of more than thirty books about religion, philosophy, psychotherapy and psychiatry. He is a regular member of the Medical Academy and the Serbian Academy of Sciences and Arts.

Aleksandar Kristic (1969), a philosophy teacher. He writes philosophical texts and works on the organization of philosophical life (oratory competitions, forums, etc).

Professor Ksenija Maricki Gađanski PhD, an outstanding Hellenist and Neo-Hellenist, an essayist, and a translator. She is the president of the Serbian Society for Ancient Studies, the editor-in-chief of Journal of Classical Studies Matica Srpska, and a member of several scientific societies. She received a National award for outstanding contributions to the culture of Serbia and a number of prestigious national and international awards. She has published more than three hundred scientific works and several books. She has also translated works of ancient and modern authors such as Plato, Plutarch, Wittgenstein, Mono, and several Greek poets.

Zeljka Matijasevic PhD, an associate professor at the Department of Comparative Literature at The Faculty of Philosophy in Zagreb. She studied comparative literature and the French language and literature, and graduated from the Faculty of Philosophy in Zagreb. She recieved her master's degree in psychoanalytic theory from the University of Cambridge, Sidney Sussex College. In 2000 she earned a doctoral degree from the University of Cambridge, Trinity College, successfully completing the research in the

field of psychoanalytic theory, with an emphasis on the relationship between psychoanalytic theory and philosophy. So far she has published three books: *Lacan: the persistence of dialectics, Structuring of the unconscious: Freud and Lacan, Introduction to Psychoanalysis : Oedipus, Hamlet, Jekyll / Hyde.*

Professor Sreten Petrovic PhD (1940), a professor at the Faculty of Philology at The University of Belgrade. The member of AICA - Association Internationale des Critiques d' art. He is one of the founders of the Workshop for Ethnological and Cultural Studies in Svrljig and the editor-in chief of *Ethno-Cultural Annals.* He is also a member of the editorial board of the *Dictionary of Art Terms* at SASA (Serbian Academy of Sciences and Arts), and a winner of several prestigious awards. He has published thirty books, such as *Metaphysics and the psychology of image, Art and symbolic forms, Colors and Serbian Contemporary Art, Aesthetics, Rhetoric, The Kitsch as Faith, Deconstruction of Aesthetics, For the Autonomy of Art.*

Evangelos D. Protopapadakis PhD, was born in Athens in in 1972. In 2009 he was elected Lecturer in Applied Ethics at the National and Kapodistrian University of Athens (School of Philosophy/Faculty of Philosophy, Pedagogy, Psychology/Department of Philosophy). So far he has authored four books in Greek, edited one in English, and co-edited two in Greek. He has taken part in many international conferences. He currently occupies the position of the General Secretary of the Greek Philosophical Society.

Aneta Sandić PhD (1973), a psychiatrist. She received a doctoral degree in psychology from the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, with the dissertation entitled *Object relations in psychoanalytic psychotherapy of agoraphobia and panic disorder*. She has participated in many international congresses of psychology and psychiatry and published a number of publications and scientific works. She is a visiting lecturer at the Department of Psychology, University of Sarajevo and a psychiatrist in Private psychiatric practice "Dr. Sandić".

Georgios Steiris PhD, is an assistant professor of Medieval and Renaissance Philosophy in the National and Kapodistrian University of Athens. His research focuses on Renaissance Platonism, the dissemination of Presocratic philosophy in 15th century Italy and the Arabic influence on late Byzantine philosophy.

Danko Stojic MA (1958), a film and TV director and a writer. He holds a master's degree in film studies. He has written screenplays and directed a number of half-hour documentaries and short films and TV shows, such as *Silent Language* (1992 - 1993), made for RTS. In 2013 he made his first feature-length film *Psycho-seance*. He has also written a number of books of fiction, collected in the anthologies entitled *Selena* (2010) and *The Private Lesson* (2011). He writes books about film theory and critical reviews of literary works. As an associate, he is present in nearly fifty journals of literature and culture.

Ana Vaderna, an economist. In 2013 she finished a three-year training in interactive psychoanalysis at Philosophical Center for Psychoanalysis in Novi Sad.

Tema sledećeg broja Agrafe je

FILOZOFIJA PSIHOANALIZE: RAT I DESTRUKCIJA

Radove, pitanja i komentare slati na elektronsku adresu
agrafa3@gmail.com
Rok za slanje radova je 1. decembar 2014.

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад
159 . 964
AGRAFA : časopis za filozofiju psihoanalize / glavni i odgovorni urednik Srđan Damnjanović. – 2013, I - /2 . – 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