

Izdaje
ITRO »Naprijed«

Generalni direktor
ANTUN ŽVAN

Glavni urednik
MILAN MIRIĆ

Urednici
MIRJANA DOBROVIĆ
Dr MURADIF KULENOVIĆ
GVOZDEN FLEGO

HERBERT MARCUSE

EROS I CIVILIZACIJA

Filozofsko istraživanje Freuda

Drugo izdanje

Preveo
TOMISLAV LADAN



ZAGREB 1985

predstavlja sistem u biti neljudskih, mehaničkih i ru-
tinskih djelatnosti; u takvom sistemu individualnost ne
može biti vrijednost i cilj sama po sebi. Razborito, si-
stem društvenog rada bi se više organizirao u svrhu uš-
tede vremena i prostora za razvoj individualnosti *izvan*
neminovno represivnog svijeta rada. Igra i raskoš kao
načela civilizacije sadržavaju ne preobražaj rada, nego
njegovo potpuno podvrgavanje onim mogućnostima čo-
vjeka i prirode koje se slobodno razvijaju. Ideje igre
i raskoši otkrivaju sada svoje puno odstojanje od vri-
jednosti proizvodnosti i izvedbe: igra je *neproizvodna* i
nekorisna upravo zbog toga što ukida represivne i iz-
rabljivačke osobine rada i slobodnog vremena; ona se
»tek igra« realnošću. Ali ona također ukida njihove uz-
višene osobine — »više vrijednosti«. Desublimacija uma
je isto tako bitan proces u nastajanju slobodne kultu-
re kao što je i samosublimacija osjetilnosti. U postoje-
ćem sistemu dominacije, represivna struktura uma i re-
presivna organizacija osjetilnih sposobnosti nadopunja-
vaju i podržavaju jedna drugu. U Freudovim terminima:
civilizirana čudorednost je čudorednost potisnutih na-
gona; oslobođenje ovih drugih podrazumijeva »uniže-
nje« prvih. Ali to uniženje viših vrijednosti može da ih
vrati u organsku strukturu ljudske egzistencije od koje
su odvojene, i to ponovno spajanje može preobraziti i
samu tu strukturu. Ako više vrijednosti izgube svoju
udaljenost, svoju izoliranost od nižih sposobnosti i us-
mjerenosti protiv njih, ove druge mogu postati slobod-
no sklone kulturi.

Vizija nerepresivne kulture, koju smo podigli od spored-
ne tendencije u mitologiji i filozofiji na jedan viši stu-
panj, ima za cilj nov odnos između nagona i uma. Civi-
lizirana čudorednost se preokreće putem usklađivanja
nagonske slobode i poretka: oslobođeni od tiranije repre-
sivnog uma, nagoni teže slobodnim i trajnim egzisten-
cijalnim odnosima — i stvaraju *ново* načelo zbiljnosti.
U Schillerovoj ideji »estetičkog stanja« vizija nerepre-
sivne kulture konkretizira se na razini razvijene civili-
zacije. Na toj razini organizacija nagona postaje druš-
tveni problem (u Schillerovoj terminologiji *politički*),
kao i u Freudovoj psihologiji. Procesi koji stvaraju ego
i superego oblikuju i ovjekovjećuju specifične društve-
ne ustanove i odnose. Takvi psihoanalitički pojmovi kao
sublimacija, identifikacija i introjeksija imaju ne samo
psihički nego i društveni sadržaj: oni završavaju u sis-
temu ustanova, zakona, posredništva, stvari i običaja koji
sučeljavaju individuum kao objektivni entiteti. Unu-
tar toga antagonističkog sistema duševni sukob između
ega i superega, između ega i ida, u iste je vrijeme i
sukob između pojedinca i njegova društva. Ovo drugo
(društvo) utjelovljuje racionalnost cjeline, a borba po-
jedinca protiv represivnih sila je borba protiv objek-
tivnog uma. Stoga bi pojavljivanje nerepresivnog na-
čela zbiljnosti koje uključuje nagonsko oslobođanje, re-
gresiralo ispod dostignute razine civilizirane racional-

nosti. Ta regresija bi bila psihička kao i društvena: ona bi reaktivirala rane stadije libida, koji su bili nadmašeni u razvoju ego zbiljnosti, i rastvorila bi društvene ustanove u kojima egzistira ego zbiljnosti. U smislu tih ustanova, nagonско oslobođenje je ponovni pad u barbarstvo. Međutim, budući da se zbiva na vrhuncu civilizacije, a kao posljedica ne poraza, nego pobjede u borbi za opstanak, i potpomognuto slobodnim društvom, takvo bi oslobođenje moglo dati posve različite rezultate. Ono bi još uvijek bilo obrat procesa civilizacije, obaranje kulture — ali *nakon* što je kultura obavila svoj posao i stvorila čovječanstvo i svijet koji mogu biti slobodni. Još uvijek bi to bilo »regresija« — ali u svjetlu zrele svijesti i pod vodstvom nove racionalnosti. U tim se uvjetima mogućnost nerepresivne civilizacije utvrđuje ne na osnovi zaustavljanja, nego oslobađanja, napretka — tako da bi čovjek uredio svoj život u skladu sa svojom potpuno razvijenom spoznajom, tako da bi on ponovo pitao što je dobro, a što je zlo. Ako će se krivnja, koja se nagoimlala u civiliziranoj dominaciji čovjeka po čovjeku, ikada iskupiti putem slobode, onda se »istočni grijeh« mora ponovo počinuti: »Mi moramo ponovo jesti sa drveta spoznaje, da bismo opet došli u stanje nevinosti!«

Ideja nerepresivnog nagonског poretka mora se prvo ispitati na »najneurednijem« od svih nagona — naime, na spolnosti. Nerepresivni poredak je moguć samo ako spolni nagoni mogu, pomoću svoje vlastite dinamike i u izmijenjenim egzistencijalnim i društvenim uvjetima, stvoriti trajne erotske odnose među zrelim pojedincima. Moramo se zapitati da li spolni nagoni, nakon uklanjanja sveukupnog višak-potiskivanja, mogu razviti »libidnu racionalnost« koja ne samo da je primjerena na preteklu nego ga čak i promiče u smjeru viših oblika ci-

¹ »Wir müssen wieder vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen«. Heinrich von Kleist, »Über das Marionettentheater«, zaključak.

vilizirane slobode. Ta će se mogućnost ovdje ispitivati u Freudovim vlastitim terminima.

Mi smo neprestano ponavljali Freudov zaključak da bi svako istinsko smanjenje društvenih kontrola nad spolnim nagonima, čak i u najboljim uvjetima, okrenulo organizaciju spolnosti ka pre-civiliziranim stadijima. Takva regresija bi porušila središnje utvrde načela izvedbe: ona bi ukinula kanaliziranje spolnosti u monogamnu reprodukciju i tabu na perversije. Pod vladavinom načela izvedbe, libidno zaposjednuće individualnog tijela i libidni odnosi s drugima normalno se ograničavaju na slobodno vrijeme i usmjeruju na pripremu i izvedbu genitalnog snošaja; samo u izuzetnim slučajevima, i sa visokim stupnjem sublimacije, dopušta se libidnim odnosima da uđu u sferu rada. Ta ograničenja, koja nameće potreba održavanja velikog kvantuma energije i vremena za rad koji nije zadovoljenje, produžavaju deseksualizaciju tijela da bi pretvorili organizam u subjekt-objekt društveno korisnih izvedbi. Suprotno, ako se radni dan i energija svedu na minimum, bez odgovarajuće manipulacije slobodnim vremenom, bio bi oslabljen razlog za ta ograničenja. Libido bi se oslobodio i preplavio institucionalizirane granice unutar kojih ga drži načelo zbiljnosti.

Freud je nekoliko puta naglasio da trajni međusobni odnosi o kojima ovisi civilizacija pretpostavljaju da se spolni nagon inhibira u svojem cilju.² Ljubav i trajni i odgovorni odnosi koje ona zahtijeva, zasnivaju se na sjedinjenju spolnosti s »naklonošću«, a to jedinstvo je povijesni rezultat dugog i okrutnog procesa kroćenja, u kojem legitimna manifestacija toga nagona postaje vrhunska, dok se njegovi ostali sastavni dijelovi zaustavljaju u svojem razvoju.³ To kulturno ugađivanje spolnosti, njezino sublimiranje u ljubav, odigralo se unutar

² *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 203 i dalje; *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), str. 72, 78.

³ *Collected Papers*, IV, 215.

civilizacije koja je ustanovila posjedničke privatne odnose odvojeno od posjedničkih društvenih odnosa a, u presudnom aspektu, i u sukobu s njima. Dok je, izvan skrovitosti obitelji, egzistencija ljudi bila uglavnom određena vrijednošću razmjene njihovih proizvoda i izvedbi, trebalo je da njihov život u kući i krevetu bude prožet duhom božanskog i moralnog zakona. Pretpostavljalo se da je čovječanstvo cilj samo po sebi i nikada puko sredstvo; ali je ta ideologija bila djelotvornija u privatnim nego u društvenim funkcijama pojedinaca, više u sferi libidnog zadovoljenja nego u sferi rada. Puna moć civilizirane čudorednosti bila je mobilizirana protiv upotrebe tijela kao pukog objekta, sredstva, instrumenta užitka; takvo je postvarenje bilo tabu i ostalo je zloglasna povlastica bludnica, degenerika i pervertita. Upravo u svojem zadovoljenju, a naročito u svojem spolnom zadovoljenju, čovjek je imao da bude više biće, podvrgnut višim vrijednostima; trebalo je da ljubav uzviši spolnost. S pojavom nerepresivnog načela zbiljnosti, s ukinućem višak-potiskivanja, uvjetovanog načelom izvedbe, taj proces bi se obrnuo. U društvenim odnosima, postvarenje bi se smanjilo, jer bi se podjela rada preorijentirala na zadovoljavanje individualnih potreba koje se slobodno razvijaju; s obzirom na to, u libidnim odnosima, smanjio bi se tabu na postvarenje tijela. Neupotrebljavano više kao oruđe rada u punom vremenu, tijelo bi se reseksualiziralo. Regresija sadržana u tom širenju libida, prvo bi se manifestirala u reakcijama svih erotogenih zona i, prema tome, u preporodu pregenitalne polimorfne spolnosti i u opadanju genitalne prevlasti. Tijelo bi u svojoj cjelini postalo predmetom katekse, stvar u kojoj se uživa — oruđe užitka. Ta promjena u vrijednosti i djelokrugu libidnih odnosa dovela bi do raspada ustanova u kojima su se privatni međusobni odnosi organizirali, naročito monogamne i patrijarhalne obitelji.

Ti izgledi čini se da potvrđuju očekivanje da nagonsko oslobođenje može dovesti samo do društva spolnih

manijaka — to jest, ni do kakvog društva. Međutim, upravo opisani proces sadržava ne naprosto oslobođenje nego *transformaciju libida*: od spolnosti koja je ograničena u genitalnoj prevlasti do erotizacije cijele ličnosti. To je više širenje nego eksplozija libida — rasprostriranje nad privatnim i društvenim odnosima koje premošćuje jaz koji između njih održava načelo represivne zbiljnosti. Taj preobražaj libida bio bi rezultat društvenog preobražaja koji omogućuje slobodnu igru individualnih potreba i sposobnosti. Zahvaljujući tim uvjetima, slobodni razvoj preobraženog libida s *onu stranu* ustanova načela izvedbe bitno se razlikuje od oterećenja ograničene spolnosti *unutar* oblasti tih ustanova. Ovaj drugi proces razara *potisnutu* spolnost; libido produžava da nosi znak ugnjetavanja i manifestira se u odvratnim oblicima koji su tako dobro poznati u povijesti civilizacije; u sadističkim i mazohističkim orgijama očajnih masa, »društvene elite«, izgladnjelih bandi najamnika, čuvara zatvora i koncentracijskih logora. Takvo oslobađanje spolnosti pruža periodički nužan odušak nepodnošljivoj frustraciji; ono više jača nego što slabi korištenje nagonskog ograničenja; prema tome, često se ono upotrebljavalo kao oslonac porobljivačkih režima. Nasuprot tome, slobodan razvoj preobraženog libida unutar preobraženih ustanova, erotizirajući ranije zabranjene zone, vrijeme i odnose, *umanjio* bi manifestacije *puke* spolnosti, integrirajući ih u mnogo širi poredak, uključivši i poredak rada. U tome kontekstu spolnost teži svojoj vlastitoj sublimaciji: libido ne bi naprosto reaktivirao pre-civilizirane i infantilne stadije nego bi također preobrazio pervertirani sadržaj tih stadija.

Naziv *perverzije* pokriva spolne fenomene u biti različitog porijekla. Isti se tabu stavlja na nagonске manifestacije nespojive sa civilizacijom i na one koje su nespojive s represivnom civilizacijom, naročito s monogamnom genitalnom prevlašću. Međutim, unutar povijesne dinamike nagona, na primjer, kopofilija i homo-

seksualnost imaju vrlo različito mjesto i funkciju.⁴ Slična razlika prevladava unutar jedne te iste perverzije: funkcija sadizma nije ista u slobodnom libidnom odnosu i u djetelatnosti SS trupa. Neljudski, prisilni, pritudni i razorni oblici tih perverzija čini se da se vežu s općenitom perverzijom ljudske egzistencije u represivnoj kulturi, ali perverzije posjeduju nagonsku supstanciju različitu od tih oblika; a ta supstancija se može izraziti u drugim oblicima koji su u skladu s normalnošću u visokoj civilizaciji. Nisu svi sastavni dijelovi i stadiji nagona, koji su zatomljeni, trpjeli tu sudbu zbog toga što sprečavaju evoluciju čovjeka i čovječanstva. Čistunstvo, propisnost, čistoća i reprodukcija koje zahtijeva načelo izvedbe ne pripadaju, prirodno, ni jednoj razvijenoj civilizaciji. A reaktiviranje pretpovijesnih želja i stavova i želja i stavova djetinjstva ne predstavljaju nužno regresiju; može ono biti upravo suprotno — približavanje sreći koja je uvijek bila potisnuto obećanje bolje budućnosti. U jednoj od svojih najnaprednijih formulacija, Freud je definirao sreću kao »buduće ispunjenje pretpovijesne želje. To je razlog zbog kojeg bogatstvo donosi tako malo sreće: u djetinjstvu novac nije bio želja».⁵

Ali ako ljudska sreća ovisi o ispunjenju želja iz djetinjstva, civilizacija — po Freudu — ovisi o zatomljenju najjače od svih želja iz djetinjstva: Edipove želje. Da li realizacija sreće u slobodnoj civilizaciji još uvijek zahtijeva to zatomljivanje? Ili bi preobražaj libida zahvatio također i Edipovu situaciju? U kontekstu naše hipoteze, takva razmatranja nemaju značenja: Edipov kompleks, iako je prvobitni izvor i model neurotičkih sukoba, zaista nije glavni uzrok nelagodâ u civilizaciji, niti je glavna prepreka njihovom uklanjanju. Edipov kompleks »prolazi« čak i pod vladavinom načela represivne zbiljnosti. Freud iznosi dvije općenite interpretacije

⁴ Vidi II Poglavlje.

⁵ Ernest Jones, *The Life and Work of S. Freud*, sv. I. (New York: Basic Books, 1953), str. 330.

»prolaženja Edipova kompleksa«: »on se gasi zbog nedostatka uspjeha«; ili »mora skončati jer je došlo vrijeme njegova raspadanja, upravo kao što mlječniaci ispadaju kad stalni zubi počnu nicati«.⁶ Prolaženje tog kompleksa izgleda kao »prirodan« događaj u oba slučaja.

Govorili smo o *samo-sublimaciji spolnosti*. Taj naziv znači da spolnost može, u specifičnim uvjetima, stvoriti visoko civilizirane ljudske odnose a da se ne podvrgava represivnoj organizaciji koju je postojeća civilizacija nametnula nagonu. Takva samo-sublimacija pretpostavlja povijesni napredak s onu stranu ustanova načela izvedbe koji bi zatim oslobodio nagonsku regresiju. Za razvoj nagona to znači regresiju iz spolnosti u službi reprodukcije u spolnost u »funkciji pribavljanja užitka iz tjelesnih zona«.⁷ S tim se uspostavljanjem prvobitne strukture spolnosti, obara prvenstvo genitalne funkcije — kao i deseksualizacija tijela koja je pratila to prvenstvo. Organizam u svojoj cjelini postaje substrat spolnosti, dok u isto vrijeme cilj nagona više ne apsorbira specijalizirana funkcija — naime, funkcija dovodenja »čovjekovih vlastitih genitalija u dodir s genitalijama nekoga od suprotnog spola«.⁸ Tako uvećano, polje i cilj nagona postaje život samog organizma. Taj proces gotovo prirodno, svojom unutarnjom logikom, sugerira konceptualnu transformaciju spolnosti u Eros.

Uvođenje naziva Eros u Freudovim kasnijim spisima bilo je bez sumnje motivirano raznim razlozima: Eros, kao životni nagon, označava prije jedan širi biološki instinkt nego širi djelokrug spolnosti.⁹ Međutim, možda nije slučajno što Freud ne razlikuje strogo između Erosa i spolnosti, i njegova upotreba naziva Eros (na-

⁶ *Collected Papers*, II, 269.

⁷ *An Outline of Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1949), str. 26.

⁸ Nav. dj., str. 25.

⁹ Vidi radove Siegfrieda Bernfelda i Edwarda Bibringa u *Imago*, sv. XXI, XXII (1935, 1936).

ročito u *The Ego and the Id, Civilization and Its Discontents* i *An Outline of Psychoanalysis* [*Nacrt psihoanalize*]) sadržava proširenje značenja same spolnosti. Čak i bez Freudova izričitog pozivanja na Platona, promjena u težištu je jasna: Eros označava kvantitativno i kvalitativno uvećavanje spolnosti. A ta uvećana koncepcija čini se da zahtijeva i na odgovarajući način izmijenjenu koncepciju sublimacije. Modifikacije spolnosti nisu iste kao modifikacije Erosa. Freudova se koncepcija sublimacije odnosi na sudbinu spolnosti pod represivnim na-čelom zbiljnosti. Dakle, sublimacija znači promjenu u cilju i objektu nagona »u odnosu na koje postaju poznate naše društvene vrijednosti«. ¹⁰ Naziv se primjenjuje na skupinu nesvjesnih procesa kojima je zajedničko to što

...kao rezultat unutarnjeg ili vanjskog prikraćivanja, cilj-objekt libida podvrgava se manje-više potpunom ot-klanjanju, modifikaciji ili inhibiciji. U većini slučajeva novi cilj je različit ili odalečen od spolnog zadovoljenja, to jest, on je aseksualan ili neseksualan.¹¹

Takav oblik sublimacije u velikoj mjeri diktiraju spe-cifične društvene potrebe, i on se ne može automatski prenijeti na drugačije i manje represivne oblike civiliza-cije s različitim »društvenim vrijednostima«. Pod nače-lom izvedbe, to skretanje libida u korisne društvene dje-latnosti dešava se nakon perioda ranog djetinjstva. Su-blimacija tada djeluje na prekondicioniranu nagnosku strukturu, koja uključuje funkcionalna i temporalna ograničenja spolnosti, njeno kanaliziranje u monogam-nu reprodukciju, i deseksualizaciju većine tijela. Su-blimacija djeluje s tako pripremljenim libidom i njego-vom posredničkom, izrabljivačkom, agresivnom silom.

¹⁰ Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1933), str. 133.

¹¹ Edward Glover, »Sublimation, Substitution and Social Anxiety, u *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XII, br. 3, (1931), str. 264.

Represivna »modifikacija« načela užitka prethodi stvar-noj sublimaciji, a ova prenosi represivne elemente u dru-štveno korisne djelatnosti.

Međutim, postoje i drugi oblici sublimacije. Freud govori o spolnim poticajima sa spriječenim ciljem, a koje ne treba uzeti kao sublimirane iako su »vrlo srod-ni« sublimiranim poticajima. »Oni nisu napustili svoje izravno spolne ciljeve, ali ih i unutarnji otpori spreča-vaju da ih postignu; oni se zadovoljavaju sa stanovitim aproksimacijama zadovoljenja«. ¹² Freud ih naziva »dru-štvenim nagonima« i spominje kao primjere »nježne odnose između roditelja i djece, osjećaje prijateljstva, i emocionalne veze u braku koji imaju svoj izvor u spol-noj privlačnosti.« Štaviše, u *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (*Masovna psihologija i analiza Ja*), Freud naglašava stupanj u kojem se društveni odnosi (»zajednica« u civilizaciji) temelje na nesublimiranim kao i sublimiranim libidnim vezama: »spolna ljubav pre-ma ženama« kao i »deseksualizirana, sublimirana homo-seksualna ljubav prema muškarcima«, pojavljuju se tu kao nagnoski izvori jedne sve trajnije i sve šire kul-ture. ¹³ Ta koncepcija sugerira, u Freudovom vlastitom djelu, ideju civilizacije koja je vrlo različita od one koja je proizašla iz represivne sublimacije, naime, kon-cepciju civilizacije koju razvijaju i održavaju slobodni libidni odnosi. Géza Róheim se poslužio Ferenczije-vom idejom »genitofugalnog libida« ¹⁴ da potkrijepi svo-ju teoriju libidnog podrijetla kulture. S popuštanjem krajnje napetosti, libido se vraća od objekta tijelu, i ta »rekateksa cijelog organizma s libidom dovodi do jednog osjećaja sreće u kojem organi dobivaju svoju

¹² Enciklopedijski članak »The Libido Theory«, pretiskan u *Collec-ted Papers*, V, 134.

¹³ Str. 52.

¹⁴ *Versucht einer Genitaltheorie* (Leipzig: Internationaler Psycho-analytischer Verlag, 1924), str. 51–52. Ta se knjiga pojavila u engle-skom jeziku kao *Thalassa*, prijevod K. A. Bunker (Albany: Psychoana-lytic Quarterly, Inc., 1938).

nagradu za rad i stimulaciju za daljnju djelatnost.¹⁵ Taj pojam pretpostavlja genitofugalnu »težnju libida prema razvoju kulture« — drugim riječima, jednu inherentnu težnju u samome libidu prema »kulturalnom« razumu, bez vanjske represivne modifikacije. A ta »kulturalna« težnja u libidu čini se da je *genitofugalna*, to će reći, *izvan* genitalne prevlasti, prema erotizaciji čitavog organizma.

Te su koncepcije blizu priznavanju mogućnosti neresivne sublimacije. Ostalo se prepušta spekulaciji. Zapravo, pod postojećim načelom zbiljnosti, neresivna sublimacija se može pojaviti samo u sporednim i nepotpunim aspektima; njezin potpuno razvijeni oblik bio bi sublimacija bez deseksualizacije. Nagon se ne »odvraća« od svojeg cilja; on se zadovoljava u djelatnostima i odnosima koji nisu spolni u smislu »organizirane« genitalne spolnosti, a ipak su libidinalni i erotski. Gdje represivna sublimacija prevlađuje i određuje kulturu, neresivna sublimacija se mora manifestirati u proturječnosti prema čitavoj sferi društvene korisnosti; proturječnost iz te sfere, ona je negacija cjelokupne usvojenosti proizvodnosti izvedbe. Orfički i narcistički likovi se opovrgavaju: Platon optužuje Orfeja zbog njegove »mekoće« (bio je tek harfist), koju su bozi s pravom kaznili¹⁶ kao i Narcisovo odbijanje da »sudjeluje«. Pred zbiljnošću kakva ona jest, oni stoje osuđeni: oni su odbili potrebnu sublimaciju. Međutim,

...La sublimation n'est pas toujours la négation d'un désir; elle ne se présente pas toujours comme une sublimation contre des instincts. Elle peut être une subli-

¹⁵ Róheim, *The Origin and Function of Culture* (New York: Nervous and Mental Disease Monograph, br. 69, 1943), str. 74. U svojem članku »Sublimation« u *Year Book of Psychoanalysis*, sv. I. (1945), Róheim naglašava da u sublimaciji »težnje idu ponovo osvajaju tlo u prerušenom obliku«. Tako, »nasuprot prevladavajućem gledištu... u sublimaciji nema tla koje je idu oteo superego, nego posve obratno, ono što imamo jest zemljište superega koje preplavljuje id«. (str. 117). Tu je također težište na *prevlasti* libida u sublimaciji.

¹⁶ *Symposium*, 179 D.

maison pour un idéal. Alors Narcisse ne dit plus: »Je m'aime tel que je suis«, il dit: »Je suis tel que je m'aime.«¹⁷

Orfički i narcistički Eros obuhvaća zbiljnost u libidnim odnosima koji preobražuju individuuma i njegovu okolinu; ali je ta transformacija izolirano djelo pojedinih individua, i kao takva, dovodi do smrti. Čak ako se sublimacija i ne odvija *protiv* nagona, nego kao njihova afirmacija, ona mora biti nadindividualni proces na zajedničkoj osnovi. Kao izolirani pojedinačni fenomen, reaktivacija narcističkog libida nije ono što gradi kulturu, nego je neurotična:

Razlika između neuroze i sublimacije očito je društveni aspekt fenomena. Neuroza izolira, sublimacija sjedinjuje. U sublimaciji se stvara nešto novo — kuća, zajednica ili oruđe — stvara se u grupi ili za njezinu upotrebu.¹⁸

Libido može primiti samo-sublimaciju jedino kao *društveni* fenomen: kao nepotisnuta sila, on može promicati formiranje kulture samo u uvjetima koji spajaju udružene pojedince u obradbi okoline za svoje potrebe i sposobnosti koje se razvijaju. Reaktiviranje polimorfne i narcističke spolnosti prestaje biti prijetnja kulturi i samo sobom može dovesti do izgrađivanja kulture ako organizam egzistira ne kao oruđe otuđenog rada, nego kao subjekt samo-realizacije — drugim riječima, ako je društveno koristan rad u isto vrijeme i očigledno zadovoljavanje jedne individualne potrebe. U primitivnom društvu ta organizacija rada može biti neposredna i »prirodna«; u razvijenijoj civilizaciji ona se može sagledati samo kao rezultat oslobođenja. U takvim uvjetima, poticaj »da se dođe do užitka iz tjelesnih zona«

¹⁷ »Sublimacija nije uvijek negacija želje; ona uvijek ne poprima oblik sublimacije *protiv* nagona. Ona može biti sublimacija *radi* ideala. Tako Narcis ne kaže više: »Ja volim sebe takvim kakav jesam«, on kaže: »Ja sam takav da volim sebe.« Gaston Bachelard, *L'Eau et les Rêves* (Pariz: José Corti, 1942), str. 34—35.

¹⁸ Róheim, *The Origin and Function of Culture*, str. 74.

može se tako protegnuti da traži svoj cilj u trajnim i sve širim libidnim odnosima, jer to širenje povećava i pojačava zadovoljavanje nagona. Štaviše, u prirodi Erosa nema ničega što opravdava pomisao da se »širenje« tog poticaja ograničava na tjelesnu sferu. Ako je antagonističko razdvajanje fizičkog od duhovnog dijela organizma samo sobom povijesni rezultat potiskivanja, nadilaženje tog antagonizma otvorilo bi duhovnu sferu poticaju. Estetička ideja osjetilnog uma sugerira takvu težnju. Ona je u biti različita od sublimacije utoliko što duhovna sfera postaje »direktan« objekt Erosa i ostaje libidan objekt: nema promjene ni u energiji ni u cilju.

Ideja da Eros i Agape mogu nakon svega biti jedno te isto — ne da je Eros Agape, nego da je Agape Eros — može izgledati čudnovata nakon gotovo dvije tisuće godina teologije. A ne čini se opravdanim ni pozivati se na Platonu kao branitelja te identifikacije — jer je sam Platon uveo represivnu definiciju Erosa u kućanstvo zapadne kulture. Pa ipak, *Symposium* sadržava najjasnije slavljenje spolnog podrijetla i supstancije duhovnih odnosa. Prema Diotimi, Eros goni želju od jednog lijepog tijela do drugog i konačno do svih lijepih tijela, jer je »ljepota jednog tijela srodna s ljepotom drugog«, i bilo bi glupo »ne priznati da je ljepota u svakom tijelu jedna te ista«. ¹⁹ Iz te zaista polimorfne spolnosti proizlazi želja za onim što oživljuje željeno tijelo: za dušom i njezinim različitim manifestacijama. Postoji neprestan uspon u erotskom ispunjenju od tjelesne ljubavi prema jednom do one prema ostalima, do ljubavi prema lijepom djelu i igri (*ἐπιστηδαιμονία*), i konačno do ljubavi prema ljepoj spoznaji (*καλὴ μαθηματία*). Put do »više kulture« vodi preko istinske ljubavi prema dječcima (*ἀφιδὸς παιδερασείη*). ²⁰ Duhovno »rađanje« je isto toliko djelo Erosa koliko i tjeleno rađanje, i pravedan

¹⁹ 210 B. Jowett prevodi ne »tijelo«, nego »oblik«.

²⁰ 211 B. Jowett prevodi »... pod utjecajem istinske ljubavi«.

i istinski poredak Polisa isto toliko je erotski koliko i pravedan i istinski poredak ljubavi. Moć Erosa koja gradi kulturu jest nerepresivna sublimacija: spolnost se ne odvraća od svojeg cilja, niti se sprečava u težnji prema njemu; zapravo, time što postiže svoj cilj, ona ga prenosi drugima, tražeći punije zadovoljenje.]

U svjetlu ideje nerepresivne sublimacije, Freudova definicija Erosa kao težnje »da oblikuje živu supstanciju u sve šira jedinstva, tako da se život može produžiti i dovesti do višeg razvoja« ²¹ dobija povećan značaj. Biologijski poriv postaje kulturni poriv. Načelo užitka otkriva svoju vlastitu dijalektiku. Erotski cilj da se održava čitavo tijelo kao subjekt-objekt užitka traži neprestano oplemenjivanje organizma, jačanje njegove prijemljivosti, porast njegove osjetilnosti. Cilj stvara svoje vlastite projekte realizacije: ukinuće teškog rada, poboljšanje okoline, pobjedu nad bolešću i propadanjem, stvaranje raskoši. Sve te djelatnosti potječu direktno iz načela užitka, i, u isto vrijeme, one sačinjavaju *rad* koji udružuje pojedince u »veća jedinstva«; budući da više nisu zatočene unutar unakažavajućeg područja načela izvedbe, one mijenjaju poticaj, a da ga pri tome ne odvrću od njegova cilja. Postoji sublimacija, i prema tome, kultura; ali se ta sublimacija odvija u sistemu trajnih i sve širih libidnih odnosa, koji su sami u sebi radni odnosi.

Ideja erotske težnje prema radu nije strana psihanalizi. Sam Freud je primijetio da rad pruža priliku za »vrlo značajno prажnjenje libidnih sastavnih poticaja, narcističkih, agresivnih i čak erotskih.« ²² Mi smo ispitivali tu tvrdnju, ²³ jer u njoj nema razlike između otuđenog i neotuđenog rada (između truda [*labor*] i rada [*work*]): prvi je po samoj svojoj prirodi represivan za ljudske mogućnosti i stoga isto tako repres-

²¹ Freud, *Collected Papers*, V, 135.

²² *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth Press, 1949), str. 34 Note.

²³ Vidi IV poglavlje, gore.

van za »libidne sastavne poticaje«, koji bi mogli ući u rad. Ali ta tvrdnja poprma drugačije značenje ako se promatra u kontekstu društvene psihologije koju Freud predlaže u *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. On sugerira da se »libido odupire o zadovoljenje velikih životnih potreba, i odabire za svoje prve ciljeve ljude koji su sudjelovali u tome procesu.«²⁶ Ta pretpostavka, ako se razvije u svojim implikacijama, blizu je tome da poništi Freudovu osnovnu tvrdnju da je »borba za opstanak« (to jest, za »zadovoljavanje velikih životnih potreba«) *per se* anti-libidna ukoliko uvjetuje da se nagon disciplinira putem ograničavajućeg načela zbiljnosti. Mora se primijetiti da Freud povezuje libido ne samo sa *zadovoljavanjem* velikih životnih potreba, nego i sa zajedničkim ljudskim naporima da se *dosegne* to zadovoljavanje, to jest, s radnim procesom:

...iskustvo je pokazalo da se u slučajevima suradnje redovno stvaraju libidne veze između radnih drugova koje produžavaju i učvršćuju odnose među njima do stupnja koji je s onu stranu onoga što je samo probitačno.²⁷

Ako je to istinito, onda Ananke nije dovoljan razlog za nagnoske zabrane civilizacije, niti je dovoljan razlog da se pobija mogućnost neregativne libidne kulture. Freudove sugestije u *Group Psychology and the Analysis of the Ego* čine mnogo više nego da ponovo formuliraju njegovu tezu o Erosu kao graditelju kulture; više se tu kultura pojavljuje kao graditelj Erosa — to će reći, kao »prirodno« ispunjenje najunutarnije težnje Erosa. Freudova se psihologija civilizacije temeljila na nemilosrdnom sukobu između Ananke i slobodnog nagnoskog razvoja. Ali ako sama Ananke postane prvobitno polje libidnog razvoja, proturječnost iščezava. Ne samo da borba za opstanak ne bi nužno ukinula mogućnost nagnoske slobode (kao što natuknismo u VI poglavlju);

²⁶ Str. 52.

²⁷ Isto.

nego bi ona čak sačinjavala »oslonac« za nagnosko zadovoljenje. Radne bi odnose koji sačinjavaju temelj civilizacije, i tako samu civilizaciju, »poduprla« ne-deseksualizirana nagnoska energija. Cijela koncepcija sublimacije je u pitanju.

Sada se ponovo može postaviti problem rada [*work*], društveno korisne djelatnosti bez (represivne) sublimacije. On se javio kao problem promjene u karakteru rada pomoću koje bi se rad pretvorio u igru — slobodnu igru ljudskih sposobnosti. Koji su nagnoski preduvjeti takvog preobražaja? Najdalekosežniji pokušaj da se odgovori na pitanje učinila je Barbara Lantos u svojem članku »*Work and Instincts*«. ²⁸ Ona definira rad i igru u smislu nagnoskih stadija uključenih u te djelatnosti. Igra se u cijelosti podvrgava načelu užitka: užitak je u samom pokretu ukoliko on aktivira erotogene zone. »Temeljna je odlika igre da ona zadovoljava u sebi samoj, a da ne služi nikakvoj drugoj svrsi osim nagnoskog zadovoljenja«. Poticaji koji određuju igru su pre-genitalni: igra izražava autoerotizam bez objekta i zadovoljava one sastavne nagnose koji se već usmjeruju prema objektivnom svijetu. Rad, s druge strane, služi ciljevima koji su izvan njega, naime, ciljevima samoodržanja. »Rad je aktivno nastojanje ega... da se od vanjskog svijeta dobije sve što je potrebno za samoodržanje«. Taj kontrast uspostavlja paralelu između organizacije nagona i organizacije ljudske djelatnosti:

Igra je cilj u sebi samoj, rad je posrednik samoodržanja. Komponentni (sastavni) nagoni i autoerotske djelatnosti traže užitak bez ikakvih daljnjih posljedica; genitalna djelatnost je posrednik rađanja. Genitalna organizacija spolnih nagona ima paralelu u radnoj organizaciji nagona ega.²⁹

²⁸ U *International Journal of Psychoanalysis*, sv. XXIV (1943), dijelovi 3 i 4, str. 114 i dalje.

²⁹ Nav. dj., str. 117.

Tako je svrha, a ne sadržaj ono što označava djelatnost kao igru ili rad.²⁵ Transformacija u nagonskoj strukturi (poput one od pregenitalnog do genitalnog stadija) dovela bi do promjene u nagonskoj vrijednosti ljudske djelatnosti *bez obzira na njezin sadržaj*. Na primjer, ako bi rad bio popraćen reaktiviranjem pregenitalnih polimorfnih erotizama, on bi težio da postane udovoljavajući sam po sebi a da ne izgubi svoj *radni* sadržaj. A upravo takvo reaktiviranje polimorfnog erotizma pojavilo se kao posljedica pobjede nad oskudicom i otuđenjem. Izmijenjeni društveni uvjeti bi stoga stvorili nagonsku osnovu za transformaciju rada u igru. U Freudovim terminima, što manje napore za postizanje zadovoljenja sprečava i usmjeruje interes dominacije, to bi se slobodnije libido mogao oduprijeti o zadovoljenje velikih životnih potreba. Sublimacija i dominacija su usko povezane. Raspadanje prve bi, s preobražajem nagon-ske strukture, preobrazilo i temeljni stav prema čovjeku i prirodi koji je karakterističan za zapadnu civilizaciju.

U psihoanalitičkoj literaturi, razvoju libidnih radnih odnosa obično se pripisuje »općem materijalnom stavu kao predominantnoj tendenciji kulture«.²⁶ Prema tome, on se više smatra kao osobina primitivnih društava nego kao mogućnost razvijene civilizacije. Tumačenje Margarete Mead o kulturi Arapeš posve se usredotočuje na taj stav:

Arapsu je svijet vrh koji se mora obrađivati, ne za nekog pojedinca, ne zbog ponosa i radi hvalisanja, ne radi zgrtanja i luhvarenja, nego da bi slatki krompiri i svinje i psi, a iznad svega djeca, mogli rasti. Iz čitavog toga stava proizlaze mnoge druge osobine Arapeša, odsutnost sukoba između starih i mladih, odsutnost ljubomore ili zavisti, težnja na suradnji.²⁷

²⁵ Nav. dj., str. 118.

²⁶ Róheim, *The Origin and Function of Culture*, str. 75.

²⁷ *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, (New York: New American Library, 1952), str. 100.

Prije svega se u tome opisu pojavljuju posve različito iskustvo svijeta: priroda se uzima, ne kao objekt dominacije i izrabljivanja, već kao »vrt« koji može rasti čineći da i ljudska bica rastu. To je stav koji doživljava čovjeka i prirodu sjedinjene u nerepresivom poretku koji ipak funkcionira. Mi smo vidjeli kako se inače najrazličitije tradicije misli stječu oko ove ideje: filozofska suprotstavljenost načelu izvedbe; orfički i narciastički arhetipovi; estetička koncepcija. Ali dok su se psihoanalitičke i antropološke koncepcije takvog poreta orijentirale na pretpovijesnu i predciviliziranu prošlost, naše se pretresanje te zamisli usmjeruje prema *budućnosti*, prema uvjetima posve razvijene civilizacije. Transformacija spolnosti u Eros i njeno proširenje na trajne libidne radne odnose, pretpostavlja ovdje racionalnu reorganizaciju golemog industrijskog aparata, visoko specijaliziranu društvenu podjelu rada, upotrebu fantastično razornih energija, i suradnju neizmernih masa.

Ideja libidnih radnih odnosa u razvijenom industrijskom društvu nalazi malo podrške u tradiciji misli, a gdje takva podrška i dolazi, čini se da je opasne naravi. Transformacija rada u užitek središnja je ideja u divovskoj socijalističkoj utopiji Fouriera. Ako

...l'industrie est la destination qui nous est assignée par le créateur, comment penser qu'il veuille nous y amener par la violence, et qu'il n'ait pas su mettre en jeu quelque ressort plus noble, quelque amorce capable de fournir les travaux en plaisirs.³¹

Fourier ističe da taj preobražaj zahtijeva potpunu promjenu u društvenim ustanovama: raspodjelu društvenih proizvoda prema potrebama, dodjeljivanje funkcija

³¹ Ako je »industrija sudbina koju nam dosuđuje Stvoritelj, kako se može povjerovati da on želi da nas prisili na nju — da on nije u stanju iznaći neko plemenitije sredstvo, neki mamac koji je u stanju da pretvori rad u zadovoljstvo.« F. Armand i R. Maublanc, *Fourier: Textes Choisis* (Pariz: Editions Sociales Internationales, 1937), III, 154.

da zaborave što je bilo i što može biti: čini da zaborave bolju prošlost i bolju budućnost.

Ta sposobnost da se zaboravi — sama po sebi rezultat jednog dugog i užasnog odgajanja iskustvom — nuždan je zahtjev duševne i fizičke higijene bez koje bi civilizirani život bio nepodnošljiv; ali je ona i duševna sposobnost koja održava podjarmljenost i odricanje. Zaboraviti znači također i oprostiti ono što se ne bi opraštalo da pravda i sloboda prevladaju. To opraštanje stvara uvjete koji reproduciraju nepravdu i porobljavanje: zaboraviti prošlu patnju znači oprostiti snagama koje su je uvjetovale — a da se pri tome ne pobijede te snage. Rane koje s vremenom zacijeljuju su i rane koje sadržavaju otrov. Obnova sjećanja na svoja prava — protiv tog pređavanja vremena — kao sredstvo oslobođenja, jedan je od najplemenitijih zadataka misli. U toj se funkciji sjećanje (*Erinnerung*) pojavljuje u zaključku Hegelove *Phänomenologije duha*; u toj funkciji se pojavljuje i u Freudovoj teoriji.⁹ Kao i sposobnost zaborava, sposobnost pamćenja je proizvod civilizacije — možda njezino najstarije i najtemeljnije psihologijsko dostignuće. Nietzsche je vidio u vježbanju pamćenja početak civiliziranog čudoređa — naročito u pamćenju obaveza, ugovora, dužgov.¹⁰ Taj kontekst otkriva jednostranost vježbanja pamćenja u civilizaciji: sposobnost je bila uglavnom usmjerena više na pamćenje dužnosti nego užitaka; pamćenje se vezivalo s rđavom savješću, krivičom i grijehom. U pamćenju se zadržavaju nesreća i strah od kazne, a ne sreća i obećanje slobode.

Bez izbjavljanja potisnutog sadržaja pamćenja, bez izbjavljanja njegove oslobodilačke snage, ne može se ni zamisliti nerepresivna civilizacija. Od mita o Orfeju do Proustova romana, sreća i sloboda se vežu s idejom o ponovnom osvajanju vremena: *temps retrouvé*. Sjećanje spašava *temps perdu*, koje je bilo vrijeme zadovoljenja

⁹ Vidi I Poglavlje.

¹⁰ *Genealogy of Morals*, Part II, 1—3.

i ispunjenja. Eros, koji prodire u svijest, biva ganut sjećanjem; time on negoduje protiv poretka odricanja; on se služi sjećanjem u svojem naporu da pobijedi vrijeme u svijetu kojim vlada vrijeme. Ali ukoliko vrijeme zadržava svoju vlast nad Erosom, sreća je u biti stvar *prošlosti*. Užasna izreka koja tvrdi da su samo izgubljeni rajevi istinski rajevi osuđuje i u isto vrijeme izjavlja *temps perdu*. Izgubljeni rajevi su oni jedini istinski, ne zbog toga što, u retrospektivi, prošla radost izgleda ljepša nego što je zaista bila, nego zato što jedino sjećanje pruža radost bez strepnje da će ona proći i tako joj daje trajnost koja je inače nemoguća. Vrijeme gubi svoju moć kad sjećanje iskupi prošlost.

Pa ipak, taj poraz vremena je artistički i patvoren; sjećanje nije nikakvo zbiljsko oruđe sve dok se ne prevede u povijesno djelovanje. Tada borba protiv vremena postaje odlučan pokret u borbi protiv dominacije:

Svjetsna želja da se prekine kontinuum povijesti pripada revolucionarnim klasama u trenutku akcije. Ta svijest se potvrdila i u julskej revoluciji. Uoči prvog dana borbe, istodobno, ali nezavisno, na nekoliko mjesta, pucalo se na satove na pariškim tornjevima.¹¹

Taj savez između vremena i poretka potiskivanja je ono što motivira nastojanje da se zaustavi tok vremena, i taj savez je ono što pravi od vremena smrtnog neprijatelja Erosa. Dakako, prijetnja vremena, prolaženje trenutka punoće, strepnja zbog kraja, mogu sami po sebi postati erotogeni — prepreke »od kojih buja plima libida«. Međutim, Faustova želja koja zadržava načelo užitka, ne zahtijeva lijep trenutak, nego vječnost. Sa svojom težnjom ka vječnosti, Eros griješi protiv presudnog tabua koji sankcionira libidni užitak samo kao privremeno i kontrolirano stanje, a ne kao trajni izvor ljudske egzistencije. Zaista, ako se savez između vremena i postoje-

¹¹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, u *Die Neue Rundschau* (1950), str. 568.

ćeg poretku ukine, »prirodna« privatna nesreća ne bi više podržavala organiziranu društvenu nesreću. Prebacivanje ljudskog iskunjenja na utopiju ne bi više nailazilo na primjeren odgovor u čovjekovim nagonima, i poriv za oslobođenjem bi poprimio onu užasavajuću snagu koju stvarno nije nikada imao. Svi su zdravi razlozi na strani zakona i poretku u njihovom ustrajnom zahtjevu da se vječnost radosti ostavi za drugi svijet, i u njihovu nastojanju da podvrgnu borbu protiv smrti i bolesti neprestanim potrebama nacionalne i internacionalne sigurnosti.

Borba za održavanjem vremena u vremenu, za zaustavljanjem vremena, pobjedom nad smrću, izgleda nerazumna po bilo kojoj normi, i potpuno nemoguća pod pretpostavkom o nagonu smrti koju smo usvojili. Ili je sama ta pretpostavka čini razboritijom? Nagon smrti djeluje pod načelom Nirvane: on teži stanju »neprestanog zadovoljenja« u kojem se ne osjeća nikakva napetost — stanju bez oskudice. Ta sklonost nagona smrti implicira da se njegove *razorne* manifestacije umanjuju kad se približi jednom takvom stanju. Ako osnovni cilj nagona nije dokončanje života, nego bola — odsutnost napetosti — onda, paradoksalno, u smislu toga nagona, sukob između života i smrti to je manji, što se život više približava stanju zadovoljenja. Tad se stapaju načelo užitka i načelo Nirvane. U isto vrijeme, Eros bi, oslobođen od suvišak-potiskivanja, ojačao, a ojačan Eros bi, tako reći, apsorbirao cilj nagona smrti. Nagonska vriednost smrti bi se izmijenila: ako bi nagoni tražili i postigli svoje ispunjenje u nerepresivnom poretku, regresija-prisiljavanje bi izgubila mnogo od svojeg biologijskog opravdanja. Budući da se patnja i oskudica povlače, načelo Nirvane se može izmiriti s načelom zbiljnosti. Nesvjesna privlačnost koja vuče nagone nazad u »ranije stanje« djelotvorno bi se sprijecila pomoću poželjnosti postignutog životnog stanja. »Konzervativna priroda« nagona bi se smirila u ispunjenoj sadašnjosti. Smrt bi prestala biti nagonski cilj. Ona ostaje činjenica, možda čak krajnja nužda — ali

nužda protiv koje će se buniti nepotisnuta energija čovječanstva, protiv koje će ona voditi svoju najveću bitku.

U toj bi se borbi nagon i um mogli ujediti. U uvjetima istinski ljudske egzistencije, razlika između toga da se podlegne bolesti u desetoj, tridesetoj, pedesetoj ili u sedamdesetoj godini i umre »prirodnom« smrću nakon ispunjenog života — može predstavljati razliku za koju je vrijedno boriti se svom nagonском energijom. Ne oni koji umiru, nego oni koji umiru prije no što moraju i žele umrijeti, oni koji umiru u mukama i patnji, velika su optužba protiv civilizacije. Oni također svjedoče o neiskupivoj krivici čovječanstva. Njihova smrt izaziva bolnu svijest o tome da nije bila nužna, da je mogla biti drugačija. Potrebne su sve ustanove i vrijednosti represivnog poretku da se umiri nečista svijest te krivice. Još jednom izlazi na vidjelo duboka povezanost nagona smrti i osjećaja krivice. Prešutna »profesionalna suglasnost« sa činjenicom smrti i bolesti možda je jedan od najraširenijih izraza nagona smrti — ili, bolje, njegove društvene upotrebljivosti. U represivnoj civilizaciji, i sama smrt postaje oruđe potiskivanja. Bilo da se smrti boji kao neprestane opasnosti, ili da se ona slavi kao najviša žrtva, ili prima kao sudbina, odgoj u smislu pristanka na smrt uvodi otpočetka u život element predaje — predaje i podvrgnuća. Time se guše »utopijski« napori. Nadležni imaju duboku srodnost sa smrću; smrt je znak neslobode, poraza. Teologija i filozofija se takmiče danas jedna s drugom u veličanju smrti kao egzistencijalne kategorije: izvrćući jednu biologijsku činjenicu u ontologijsku esenciju, oni daju transcendentni blagoslov krivnji čovječanstva čije ovjekovječenje potpomažu — oni izdaju obećanje utopije. Nasuprot tome, ona filozofija koja nije sluškinja potiskivanja odgovara na činjenicu smrti Velikim Odbijanjem — odbijanjem Orfeja osloboditelja. Smrt može postati zalag slobode. Nužnost smrti ne odbacuje mogućnost konačnog oslobođenja. Kao i druge nužnosti, ona se može učiniti racionalnom — bezbolnom.