

II

STUDIJE I ČLANCI

Boris D. Ilić

PRIOLOG FROJDOVOM RAZUMEVANJU POJMA KULTURE: KONCEPT I KRITIKA

SAŽETAK

Članak se zasniva na predstavljanju i kritičkom čitanju Frojdovog psihoanalitičkog razumevanja kulture. Sagledava se i preispituje značaj Frojdovih antropoloških poduhvata iznetih u delu *Totem i tabu* (1913) i njegovih opštih opservacija o kulturi u delu *Nelagodnost u kulturi* (1930). Utvrđeno je da Frojdova teorija nastanka kulture, u skladu sa antropološkim gledištima svog vremena, naglašava da primitivno društvo predstavlja prvi stepen razvoja kulture u vidu formiranja društvenih i religijskih institucija. Ipak, sa stanovišta društvene nauke, problematične su teze o prvobitnom ocebustvu, te nejasno izvedene pojmovne razlike između prirodnog stanja i društva. Zaključuje se da je njegova misao o kulturi, uprkos brojnim nedostacima, danas svakako dobrodošla pri zasnivanju jedne sveobuhvatne teorije kulture.

KLJUČNE REČI

Sigmund Frojd,
psihoanaliza,
prvobitno ocebustvo,
kultura, društvo

Uvod

Sigmund Frojd (Sigmund Freud), osnivač psihaoanlitičkog metoda lečenja, jedan je od osnivača psihoanalitičkog pokreta i pisac velikog broja knjiga i članaka. Nadilazeći uske okvire psihoanalitičke prakse, zadire u polje tumačenja religije, kulture¹ i umetnosti. Njegovo delo i danas izaziva pažnju, kako u akademskim krugovima tako i u štivima i priložima sredstava masovnih komunikacija. Sudeći po navodima iz *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, zahtevao je otvorenost duha pri razumevanju psihoanalitičkog metoda lečenja u odnosu na tradicionalne postupke. Za razliku od drugih tehnika, „u analitičkom se lečenju ne događa ništa drugo, osim razmjene

1 Kultura u ovom radu pretpostavlja sveukupnost čovekovog stvaralaštva koje izražava njegovu izuzetnost u odnosu na druge žive vrste, bez obzira na to da li je reč o jeziku, mitu, ritualu, verovanju ili umetnosti. Važno je ipak napomenuti da neke od ovih kulturnih realnosti zadržavaju vlastitu autonomiju. O tome više u: Kovačević, Ivan (2006), *Mit i umetnost*, Beograd: Srpski genealoški centar.

riječi između analizirane osobe i liječnika“ (Frojd 2012:17). Za desetak godina, od prekida saradnje sa Brojerom (Josef Breuer), od kraja posljednje decenije XIX veka do 1905. godine i okupljanja psihoanalitičara u njegovom stanu, što je poznato kao „psihološka sreda“, psihoanaliza je prošla trnovit put. U ovom periodu Frojd objavljuje četiri kapitalna dela: *Tumačenje snova* (1905), *Psihopatologija svakodnevnog života* (1904), *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* i *Dosetka* (1905) (Klajn 1990:11).

Kulturni i društveno-istorijski kontekst u kojem nastaje i razvija se Frojdov psihoanalitički koncept, povezuje se sa liberalnom srednjom buržoazijom u Beču u drugoj polovini XIX i početkom XX veka. Poseban značaj unutar ovih krugova imala je naučna javnost koja je zagovarala specifično gledište o kulturi, različito od ostatka austrijskog i nemačkog građanstva, ali i razumevanja kulture koje se negovalo unutar francuskog i engleskog plemstva (Smadja 2015:35–36). Zapravo, austrijsko liberalno građanstvo, na prelazu iz XIX u XX vek, verovalo je da je čovek racionalno biće koje putem nauke može zagospodariti svetom, a putem morala vladati sobom. Ispunjenje ovih uslova neophodno je za stvaranje samog društva. Austrijsko društvo je, a posebno grad Beč, krajem XIX veka bilo pod udarom krize liberalizma² i mahom konzervativnih pokreta kao što su pangermanizam i pokret socijalnog hrišćanstva. Idejne osnove ovih pokreta ne sagledavaju čoveka samo kao racionalnog, već i podložnog nagonima i emocijama. Kao takav, on je opasan i nestalan. Ideje o čoveku zaokupljale su i brojne bečke pisce i umetnike, ali i psihologe. U drugoj polovini XIX veka dolazi do pojačanog interesovanja za pitanja snova, hipnoze, podvojene ličnosti itd. Osim toga, pojava seksualne književnosti, koja se ponekad graničila sa pornografijom, predstavljala je šamar građanskoj moralnosti. Pojam nesvesnog kao dinamički pojam sve više se probija u dela romantičarske književnosti, filozofiju i, pre svega, psihologiju (Smadja 2019:17).

² Već prvih decenija XX veka moglo bi se, prema Akselu Honetu (Axel Honneth), govoriti o „duhu socijalističkog eksperimentalizma“. Pored već pomenutih pripadnika raznih naučnih, umetničkih i filozofskih inicijativa, Honet poseban značaj pridaje levo orijentisanim misliocima poput Maksa Adlera (Max Adler), Ota Bauera (Otto Bauer), koji su svoje marksističke stavove susreli sa pragmatičnim socijaldemokratama. „Kroz stalni dijalog između teoretičara i političara i uz podršku mnogih pisaca i umetnika, u Beču je bilo moguće započeti reformske projekte u korist poboljšanja položaja radničke klase koji su bili nezamislivi u drugim evropskim gradovima“ (Honet, A. (2019), *Ideja socijalizma: pokušaj osavremenjivanja*, Novi Sad: Akademska knjiga:153–154). Honet naglašava da je Beč toga doba imao izvestan stepen autonomije. Uvedeno je socijalno stanovanje, započeta reforma školstva, tj. trebalo je ostvariti ideal društvene ravnopravnosti kroz demokratizaciju školstva. Ovim procesima znatno je doprineo i Alfred Adler, koji je školu video kao „ustanovu koja koriguje nejednake mogućnosti za sticanje društveno poželjnih karakternih osobina“ (*Isto*:158–159).

Frojd je zahtevao naučni pristup proučavanju čoveka. Nemoguće je zaobići činjenicu da je on jedan od prvih modernih naučnika koji je isticao delovanje nagonских impulsa ličnosti. Za razliku od psiholoških gledišta koja su prethodila psihoanalizi, utemeljenih u stavu da je čovek racionalno i slobodno biće, Frojd je svojim proučavanjima normalnih ali i patoloških stanja uzdrmao ovu ulepšanu sliku. Njegova filozofska antropologija je „pesimistička“, tj. ukazuje na neiskorenjivu agresivnost i destruktivnost u čoveku, ali je pogrešno misliti da je Frojd smatrao da je čovek zao, sebičan i destruktivan (Trebješanin 2013:174). „Ako je Frojdovo mišljenje utkano u modernu kulturu kao novo merilo, onda ono prožima i naše viđenje prošlosti. Posle Frojda i njegovi prethodnici dobijaju nova mesta i značenja“ (Jovanović 1996:58–59). Moglo bi se reći da je mali broj autora koji su ostali čistokrvni sledbenici osnova psihoanalize, što treba shvatiti kao prednost koja doprinosi njenom naučnom bogaćenju. Razlog za napuštanje izvornih načela psihoanalize javlja se i kao posledica promene kulturnog ambijenta u odnosu na Frojdovo doba. Struktura simptoma se promenila, što čini „čitav jedan svet razlika: razlika u kulturi, istorijskoj prošlosti i znanjima“ (Ziguris 2011:7–8). Raskid sa intelektualnim tradicijama je vidljiv ne samo u oblasti, kako to Gaston Bašlar kaže, „skresane psihološke nauke“ koja „daje vodeći koeficijent 'zdravom razumu'“, već su se i istoričari iščuđavali „nad naglim upadom psihoanalize u objašnjavanje starih legendi i drevnih mitova“ (Bašlar 1991:6–7). S ovim podsticajima upuštamo se u istraživanje Frojdove teorije kulture.

Frojdova interpretacija kulture

Primitivno društvo je, čitamo u delu *Totem i tabu*, riznica kulture. Ono je svojevrstni muzej istorije ljudskog roda, jedna od razvojnih etapa kulture, te slika i prilika čoveka. Njegovi tragovi se nalaze i u kulturi civilizovanih naroda. Ovi navodi, pored mnogih poteškoća s kojima se danas susreće Frojdova misao o kulturi, govore u prilog njegove aktuelnosti, jer „tendencija antropologije danas usmerena je i na utvrđivanje savremenog društvenog i kulturno-istorijskog preseka, a ne isključivo na poreklo proučavanih fenomena, niti samo na 'primitivna društva'“ (Božilović 2002:411). Psihoanaliza se zasniva na uvođenju pojma neuroze i polazi od uverenja o njegovoj univerzalnosti. Začetke neuroza ne treba tražiti u savremenom automatizovanom i tehnologizovanom svetu, već u ljudskoj prirodi³. Do-

3 Novija antropološka shvatanja poput interpretativnih pristupa, žele se osloboditi nasleđa klasične antropologije o beskrajnim jalovim raspravama o ljudskoj prirodi. Ova shvatanja kulturu i promenljivost kulture uzimaju u obzir i ne odbacuju ih kao čudljivost i predrasudu. „Napraviti džinovski korak dalje od shvatanja ljudske prirode kao

kaze o kontinuitetu kulture, ljudskoj prirodi i neurozi, Frojd će potražiti na materijalu antropoloških⁴ istraživanja njegovog doba. Plemenske zajednice koje etnolozi opisuju kao najzaostaliye, kaže Frojd, prastanovnici Australije, a među kojima ne postoji ni fizička ni jezička srodnost sa njihovim najbilibijim susedima – melanezijskim, polinezijskim i malajskim narodima – žive daleko od civilizacije: ne grade kuće, ne obrađuju zemlju, ne izrađuju grnčariju. O najvažnijim pitanjima odlučuje skupština odraslih muškaraca. Religijske institucije se još nisu obrazovale kao sistemi ideja o višem biću. Iako bi se moglo pretpostaviti prisustvo potpune razuzdanosti, suprotno tome, postavljena su stroga seksualna ograničenja u čijem je centru zabrana rodoskvrnuća. Proučavanje totemizma će pokazati da sistem egzogamije ne obuhvata samo krvno srodstvo, već plemensku zajednicu u kojoj ono nije od presudne važnosti (Frojd 2014:8–9). Totem je praotac klana i njegov zaštitnik. Obožavan je, a pripadnici klana se obavezuju na to da ga ne smeju uništiti, koristiti za ishranu itd. On čini osnovu svih društvenih obaveza. Saplemenici ne smeju stupati u međusobne seksualne odnose ili zasnivati brak. Tako se egzogamija povezuje sa totemizmom. Prema totemističkom ustrojstvu, i za najudaljenije plemenske srodnike sistem egzogamije se strogo poštuje. Rodbinske se veze ne određuju između pojedinaca međusobno, već između pojedinca i grupe. Način filijacije je jasno naznačen u jeziku. Pojedinaac ne naziva „ocem“ samo svoga biološkog oca, već svakog muškarca koji bi mu po pravilima totema mogao biti otac. Uprkos retkim, u osnovi uskim pokušajima istraživanja jezičkih aspekata, Frojd, osim jezika snova, nije dublje zalazio u polje lingvistike. S druge strane, za autore poput Kloda Levi-Strosa (Claude Lévi-Strauss) za proučavanje kulture jezik ima izuzetnu važnost. Prema njegovom mišljenju, treba govoriti o upućenosti kulture na jezik i obratno, zatim o odnosima između kulture i jezika, kao i o odnosima antropologije i lingvistike, što posebno može biti značajno pri proučavanju srodstva. Prema ovom stanovištu, jezik može saopštiti šta je rezultat kulture. Osim toga, on je refleksija

uniformne znači napustiti Vrt zadovoljstva. Prihvatiti ideju da raznolikost običaja u vremenu i prostoru nije stvar nošnje i izgleda, kulisa i glumačkih maski, znači takođe prihvatiti ideju da je čovečanstvo isto toliko raznovrsno u svojoj biti koliko i u svom izrazu“ (Gerc, Kliford (1998), *Tumačenje kultura I*, Beograd: Biblioteka XX:51–52).

4 Poslednjih decenija pažnju akademske javnosti privlače autorefleksivni koncepti putem kojih se sagledava položaj i uloga antropologa u etnografskom istraživanju. Jedan takav pokušaj ističe da je u susretu sa starosedecima antropolog prvi koji drži ključ kulturnih praksi primitivnog društva. Iako mu ovi dostavljaju svoje razumevanje religije ili društvenih veza, on je taj koji tumači, prevodi i kontekstualizuje dobijena značenja. (Klein, Thasis/ Vertzman, Sergio Julio/ Pacheco-Ferreira, Fernanda (2018), “Does Anthropology contribute to research in psychoanalysis? Dialogues between perspectivism and psychoanalytic experience”, *Psicologia USP*. 29. 3: 405).

kulture. Konačno, jezik se pojavljuje kao *deo*, ali i kao *uslov* kulture (Claude Lévi-Strauss 1963:67–70).

Tabu⁵ je oznaka za nešto što se smatra svetim, a s druge strane neprijatnim i opasnim, zabranjenim i nečistim i nije stvar svakodnevnog života. Treba ga se čuvati jer izdaje zabrane i ograničenja. Tabue ne stvara božanstvo. Frojd smatra da nije nužno ukorenjen u religijskoj tradiciji ili moralnim noramama, već po sebi predstavlja zabranu. Za razliku od moralnih normi, poreklo tabua je nepoznato. Građa na koju se oslanjao prepoznala je trajni i privremeni tabu. Poglavice, sveštenici i mrtvi pripadaju prvoj grupi, a drugoj, oni povezani sa prirodnim cikličkim stanjima: menstruacijom, postporodajnim periodom, stanjem ratnika pre i posle pohoda itd. Zabrane se poštuju na osnovu verovanja da određena bića ili predmeti raspolažu ogromnom silom. Prekršilac tabua i sam poprima osobine zabranjenog. Iako se u zapadnoj kulturi ne pronalazi sličan običaj, Frojd ističe da tabu nije specifičnost primitivne kulture. Moral i običaj savremenog društva vrše sličnu funkciju kao tabu u plemenskoj zajednici (Frojd 2014:27–32). Podvučena je sličnost prisilne neuroze i tabua. Ne javlja se spoljašnja kazna za neizvršenje dela, jer postoji unutrašnji mehanizam bezuslovnog izvršenja radnje. I kod tabua i kod neuroze postoji strah od dodira. Tabu zabrana odnosi se na totem, a kod prisilne neuroze ne smeju se dodirivati osobe, predmeti itd. U oba slučaja dodir uzrokuje nesreću. Termin dodir podrazumeva i simbolički smisao – „doći s nekim u dodir“. Zbog svoje „razraznosti“ tabu izaziva dalekosežne posledice. Frojd zapaža izvesnu ceremonijalnost i za takvu vrstu zabrana koristi pojam obrednih zabrana. Oblik ove ceremonijalnosti javlja se kao „prisilno pranje“, koje aktivira verovanje u poništenje jednog dela nesreće. Ovaj tip delanja potpada pod rad nesvesnog. Nedostaje mu svesni uvid „jer postoji kao neobuzdano zadovoljstvo i unutrašnja potreba“ (Frojd 2014:36–40). Prisilne radnje su savremeni ekvivalent obrednih aktivnosti starosedelaca koji se mogu otkriti posredstvom

5 Aleksandar Bošković beleži da „Engleski *tabu*, havajski *kapu*, ili pravilnije *tapu*, jeste polinežanska reč koja se koristi da označi granice koje unutar određenih religijskih i socijalnih običaja izdvajaju određene osobe. Te osobe mogu biti kraljevi ili njihovi podanici, sveštenici ili sveštenice, oni mogu biti posebni po tome što znaju određene stvari, što mogu konzumirati određene vrste hrane, koristiti specijalne ritualne objekte itd. Tabu mogu biti i određena mesta, na primer, svetišta, ali i određene aktivnosti, pre svega u sferi društvenih odnosa, kao na primer, ko može razgovarati sa kim, kada, na kom mestu, u kojoj situaciji itd.“ Dalje se navodi da tabu ima pozitivnu i negativnu dimenziju. Pozitivna dimenzija postoji kada se radi o zaštiti ili diferencijaciji, tj. o formiranju identiteta. Negativna dimenzija tabua sadržana je u načinu uspostavljanja kontrole i moći nad drugima. Više o ovom pojmu, njegovoj interpretaciji kod Frejzera, Frojda i drugih u: Bošković, Aleksandar (2010), *Kratak uvod u antropologiju*, Beograd: Službeni glasnik:46–47.

znakova koje manifestuju. Simptomi ukazuju na ambivalentne tendencije, koje odgovaraju željama ili suprotnim željama, „ili su privremeno u službi jedne od dve suprotstavljene težnje“ (Frojd 2014:45). Iako je sa dosta opreza govorio o sličnostima između ponašanja neurotičara i starosedelaca plemenskih zajednica, jedno tumačenje njegove navode bez ograđivanja prihvata kao naučne istine. Prema ovoj interpretaciji, Frojd je nedvosmisleno pokazao da se primitivni ljudi „ponašaju na iracionalan način, to će reći: imaju ritual i magiju koji su slični delatnostima prisilnog neurotika“ (Rohajm 1976:7). Filip Rif (Philip Reiff) iznosi tvrdnju da je Frojdovo otkriće neuroza od ključnog značaja za objašnjenje modernog društva. Istraživanje neuroza je istraživanje autoriteta. Prema ovom shvatanju, Frojd je prepoznao da su se neuroze umnožavale paralelno sa nestankom božjeg autoriteta. Zapadni čovek postepeno dolazi do shvatanja pojma božanskog autoriteta kao iluzije, jer ako Bog ne postoji, žalbe božanskom autoritetu su ilegittimne. Prema ovom autoru, Frojd je prepoznao da dok je verovanje u Boga bledelo, neuroze su se umnožavale. Tako se postavlja uzročno-posledična veza dva fenomena, ali umesto da lečenje neuroza ukazuje osobama na povratak Boga, Frojd je pacijente lečio učenjem da prihvate gubljenje autoriteta kao pozitivni razvoj. Tako, na osnovu programa Frojdovog terapijskog pristupa, Rif zasniva teoriju o jedinstvu modernog društva. Frojdov pristup je toliko revolucionaran da, prema ovom autoru, neomarksisti deluju kao kulturni konzervativci koji uporno veruju u pojam autoriteta i ideju kulturnog koda. S druge strane, u terapijskoj kulturi autoritet nestaje. Iz Rifove misli nedvosmisleno oslonjene na Frojda, proizlazi teza o „tri sveta kulture“. Prvi je bio paganski svet sa ćudljivim i kapricioznim bogovima. Ova društva i njihove kulturne institucije centrirane su na „sudbini“. Izuzimajući antička filozofska pregnuća, prvi svet se nalazio pod uticajem magičnih stvari, a društva zavise od manipulacije bogova i promene toka istorije. Kulture drugog sveta su pretežno monoteističke. Ovaj koncept naglašava sveti poredak u kojem se Bog stvoritelj otkriva svojim stvorenjima. Kreira se svet života i značenja. Treći svet predstavlja savremena zapadna kultura. Raskida se veza između svetog i društvenog poretka. Stvarni svet se ograničava na vidljivo i locira se u moralnom autoritetu ličnosti. Dok su prvi i drugi svet zahtevali konstrukciju identiteta vertikalno odozgo, treći svet, tj. savremeno društvo, odbacuje vertikalnost i to u korist konstrukcije identiteta horizontalno odozdo. Prema Rifu, rezultat ovoga mora biti nihilizam, jer tamo gde nema ničega svetog – i nema ničega (Riley Ashford 2018). Tabui su, kako primećuje Edvard Sapir (Edward Sapir), skopčani sa jezikom. U primitivnim društvima rasprostranjen je običaj da se tabu stavlja ne samo na navođenje imena preminulog, već i na svaku reč koja se etimološki može dovesti u vezu s tim imenom. Na taj način se ideje moraju

izražavati zaobilazno. Ponekad su određene reči ili izrazi suviše sveti da bi se izgovarali mimo posebnih uslova, „pa se razvijaju neobični obrasci ponašanja, smišljeni samo zato da ljude spreče da se služe takvim zabranjenim izrazima“ (Sapir 1979:49).

Totemizam je istovremeno društveni sistem i religijski skup normi. Između pripadnika plemena i totema postoji obostrana povezanost. Suplemenici veruju u čudotvornu moć totema, zauzvrat totem pomaže ljudima. To je jedan od razloga što čovek ne ubija vrstu koja je predstavljena totemom. Razlika između totema i fetiša je u tome što fetiš predstavlja pojedinačni predmet, a totem celu vrstu (Frojd 2014:113–116). Bošković beleži da reč *totem* prvobitno potiče iz jezika Odžibva, tj. plemena američkih Indijanaca koji su bili naseljeni oko Velikih jezera u SAD i na jugu Kanade. Reč je o životinji ili biljci koje se dovode u vezu sa određenom grupom, što može biti starosna grupa ili klan. Totem se takođe može odnositi i na nekog pretka, na predmet obožavanja ili kult. Na severozapadu Amerike i u Okeaniji „fantastično izrezbareni totemski stubovi podizani su na ulazima u sela, a sa svojim rezbarijama skulptura i dizajnom predstavljali su i predstavljaju (...) portrete predaka klana“ (Bošković 2010:44). Totem obično predstavlja priču koja se povezuje sa precima klana. Pored totema plemena koji je najvažniji, postoje još i totem pōla i individualni totem. Plemenski totem je predmet obožavanja grupe muškaraca i žena koja nosi naziv totema. Smatra se da je pleme u krvnom srodstvu sa totemom na osnovu zajedničkog pretka. Suplemenici imaju zajedničke obostrane obaveze, kao i obavezu verovanja u totem. Kao religiozni sistem, on se iskazuje kroz obostrano poštovanje čoveka i totema, a kao društveni sistem, nastoji da istakne međusobno obavezivanje suplemenika jednih prema drugima i svih skupa prema drugim plemenima. Kažnjavanje vezano za nepoštovanje totemskih pravila potiče od samog totema. Iako se ne nalaze u krvnom srodstvu, pripadnici plemena smatraju se braćom i sestrama, koji su dužni da se međusobno pomažu (Frojd 2014:117–119).

Kod teorija koje elaborira, nastanak totemizma automatski znači i nastanak kulture. Bošković sugerije da se reč totemizam upotrebljava kao oznaka za skup teorija koje predstavljaju totem kao ključni pojam prvobitne religije. Pojam je prvi put upotrebio Džon Ferguson Meklenan (John Ferguson McLennan) 1791. godine, nakon čega dobija antropološki značaj. Rani antropolozi poput Frejzera (James Frazer) smatrali su da totemizam predstavlja osnovni princip društvene organizacije. On pomaže objašnjenju saveza između različitih porodica i klanova, kao i smisla društva. Pojmom totema se, verovalo se, objašnjava kulturna stabilizacija zajednica. Najpre je vidljivo srodstvo po krvi, a odatle potiču specifični kulturni obrasci ponašanja, kao što su krvna osveta ili određene religijske institucije. Prema

Frejzerovom gledištu, primitivni narodi veruju da između svakog od njih i totema postoji poseban odnos koji je obostrano koristan. Za Robertsona Smita (William Robertson Smith), na čija se istraživanja poziva Frojd, a izvršio je uticaj na samog Frejzera, totemizam predstavlja ostatak pretotemskog monoteizma (Bošković 2010:44–45). Nominalističke koncepcije kao važnu odliku totemizma vide dobijanje imena. Pojedinci su dobili ime po osobinama životinje koja predstavlja totem. Tako se dolazilo do počasnih imena koja su se prenosila u naredne generacije. Jezičke pogreške učinile su da budući naraštaji usvoje verovanje da pleme vodi poreklo od životinje koja ima ove karakteristike. Totemizam tako nastaje iz obožavanja predaka i jezičkog nesporazuma. Sociološki⁶ pristupi polaze od stava da je totemistička religija identična sa društvom. Pleme posredstvom totema zapravo obožava društvo, koje je moćnije od svakog svog pojedinca. Prema psihološkim koncepcijama, totemizam nastaje iz verovanja da totem predstavlja sigurno „utočište za dušu“ (Frojd 2014:125–131). Klod Levi-Stros⁷, govoreći o totemizmu, naprotiv, sugeriše da je reč o mnogo raznovrsnijem sistemu društvene i religijske organizacije, koja bi se u tom smislu teško mogla nazvati jedinstvenim imenom (Levi-Stros 1979).

Ključ Frojdovog objašnjenja nastanka kulture vodi do Darwinovog (Charles Darwin) viđenja života u prahordi u kojoj se dešava fantastično oceubistvo, dok ga je Robertson Smit snabdeo idejom o značaju totemskog pričešća, kao vida kajanja nakon izvršenog zločina. Frojd preuzima od Darvina ideju o mužjaku horde koji sve žene čuva ljubomorno za sebe. Mladi mužjaci se udružuju i ubijaju ga. Tako se u kratkim crtama može ocrtati Frojdova teza⁸ o prvobitnom oceubistvu sa kojim počinje kultura. Darwin je

6 Frojd ovde ističe Dirkemova (Émile Durkheim) istraživanja totemizma u delu *Elementarni oblici religijskog života*. O implikacijama Dirkemovih stavova o društvenom značaju religije za primitivna društva i polemiku koju je tim povodom otvorila Meri Douglas (Mary Douglas) više u: Larar, Žolt (2006), „Ogled o Dirkemovom shvatanju magije“ *Sociološki pregled*, XXXX (3): 393–411. Rekonstrukciju Dirkemovog shvatanja religije plemenskih zajednica čitalac može pronaći u Barnes, H. E. (1982), *Uvod u istoriju sociologije*, Beograd: BIGZ: 574–576.

7 Za Levi-Strosa, kako primećuje Rober Delijež (Robert Delième), zabrana incesta, koja je i kod Frojda centralna tema, jeste „Samo naličje uzajamnosti na kojoj počiva svako društvo (...). Zabrana incesta je samo negativan izraz pravila zabrane“ (Delijež, Robert (2012), *Istorija antropologije*, Beograd: Biblioteka XX vek: 242).

8 Čini se da Frojd, konstruišući sliku prvobitnog oceubistva, pored težnje da pronikne u uzročne činioce nastanka kulture, sugeriše i određene manifestacije moći u pradžu. Danas je sasvim jasno, kako primećuje Umberto Galimberti, da moć u modernom društvu nikakako ne mora podrazumevati demonstraciju sirove snage. „Moć se nikada ne predstavlja kao takva, nego se uvek zaodeva ruhom, ambicije, uticaja, ugleda, uvažavanja, harizme, odluke, veta, kontrole, a iza tih krinki nije lako prepoznati one dve poluge na kojima se ona zasniva: apsolutnu kontrolu nad uslovima našeg života i maksimalnu

do ovih saznanja došao na osnovu podataka prikupljenih u istraživačkim poduhvatima koji su za predmet imali proučavanje gorila. Prigovor Malinovskog (Bronislaw Malinowski) u vezi sa ovim može se smatrati opravdanim, jer Darwin ne pravi razliku između čoveka i gorile. Ovo, kako kaže, u filozofskom pogledu možda nije suštinska razlika, ali je sociolog ne bi smeo ignorisati. Razlika između životinjskog života u prirodnom stanju i ljudskog života u kulturi je takva da je između njih nemoguće uspostaviti analogiju. Frojd jednostavno nije uspeo da jasno razgraniči prirodne uslove od kulturnih. Dodatni problem koji se javlja u Frojdovom opisu prirodnog stanja, prvog čina kulture, tj. oceubistva, je što on pridodaje atribute poput „nekog dostignuća u kulturi“ kojim je oceubistvo i omogućeno. Malinovski se pita kako može biti dostignuća u kulturi ako kultura još ne postoji i na delu je prirodno stanje. Da je Frojdov prikaz nastanka kulture maglovit⁹, Malinovski je demonstrirao na nekoliko primera, koji proi- zlaze iz samog Frojdovog teksta. Teza o prvobitnom oceubistvu pred- stavlja temelj psihoanalitičke teorije kulture, tj. argument putem kojeg Frojd želi da dokaže ispravnost psihoanalitičkih formulacija u oblasti tumačenja kulture. Edipov kompleks predstavlja početak kulture, iz koga nastaju: to- temski poredak, prvi elementi zakona i druge institucije. Drugi prigovor Malinovskog tiče se Frojdove tvrdnje da autoritarni otac iz horde proganja sinove koji žele njegovu smrt, uz istovremenu tvrdnju da sinovi po prirodi napuštaju roditeljski dom. Sloboda, zapaža Malinovski, koju sada osećaju, ne uzrokuje nikakvo ubistvo (Malinovski 1971:205–212). Problematična je i Frojdova tvrdnja da su sinovi-oceubice imali savest. Malinovski podseća da je savest osobina koju je čoveku nametnula kultura, a Frojdov opis je smešta u pretkulturno stanje. Čuveni antropolog podseća da se kultura ne stvara jednim jedinim činom. Konačno, Edipov kompleks¹⁰ je pojava koju

delotvornost što se od nas traže“ (Galimberti, Umberto (2018), *Mitovi našeg vremena*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 137–138).

9 Na sličan način Edmund Lič (Edmund Leach) doživljava Frojdovu psihoanalizu: „Pri prvom susretu Frojd je obično ubedljiv; sve je tako jasno da mora biti tačno. Ali ubrzo sebi počinjete da postavljate pitanja. Pretpostavimo da je celokupna Frojdova teza o simboličnim asocijacijama i slojevima svesti, nesvesti i predsvesti potpuno lažna; da li bi uopšte bilo moguće *dokazati* njenu netačnost? I ukoliko odgovor na to pitanje bude odrećan, moramo se zatim upitati da li psihoanalitičke teorije o oblikovanju simbola i slobodne asocijacije mogu značiti ista više do inteligentno časkanje“ (Lič, Edmund (1982), *Klod Levi-Stros*, Beograd: Biblioteka XX vek: 65).

10 Iako predstavnik individualne psihologije i jedan od utemeljivača psihoanalize, Alfred Adler je zastupao tezu o životnom stilu, koja, iako metodološki usmerena na pro- učavanje pojedinca, uvažava socio-kulturne okolnosti kao potporu objašnjenju ključnih pojmova: životnog stila, osećanja nadmoći itd. Razmatrajući pitanje seksualnosti, Adler ističe da seksualnost ne čini suštinsku osobenost čovekovog života, već seksualni oblici i razvoj seksualnosti zavise od ličnosti, životnog stila i slike vodilje. Pomenuti faktori

je moguće empirijski dokazivati u modernom društvu, ali nema nikakve potvrde o njegovom postojanju u društvu koje se empirijski nikada nije proučavalo (Malinovski 1971:215–216). Kritika Malinovskog očito zahteva stroge distinkcije među pojmovima prirode i kulture i ne dozvoljava da se navodnom prirodnom stanju pripisuju osobine kulture. Ako se prihvati pretpostavka da je nekakva kultura postojala u prirodnom stanju, onda tragični čin oceubistva postaje apsurdan.

Pored evidentnih sličnosti sa kritikom Malinovskog, Kreberove (Alfred Kroeber)¹¹ primedbe su pored ovih usmerene i na druge aspekte. Kreber se u dva navrata osvrnuo kako na Frojdovo delo *Totem i tabu*, tako i na ukupni doprinos psihoanalize rešavanju antropoloških problema. Na teorijskom planu se osuđuje prenaplašeni pozitivizam. Kada je reč o konkretnim navodima, Kreber napominje da nije utvrđeno da su egzogamija i zabrana ubijanja totema dve osnovne zabrane totemizma koje je Frojd, uprkos dostupnim podacima koji to osporavaju, prihvatio. Događaj oceubistva se jedino može prihvatiti kao pretpostavka. Takođe se dovodi u pitanje i da li osećaj krivice i kajanja može biti adekvatna prepreka oslobođenju seksualnog nagona. Skoro dvadeset godina nakon prve reakcije, Kreber ponovo pristupa kritičkom iščitavanju ovog dela. Naravno, i dalje se oceubistvo smatra samo pretpostavkom, jer istorijski događaji imaju vreme i mesto, a oceubistvo nema ni jedno ni drugo. Kreber sada osnovnu Frojdovu tezu pokušava da tretira na drugačiji način – ne kao događaj, već kao koncepciju koja ima psihološki potencijal objašnjenja. Ono sada postaje razmatrana naučna hipoteza. Zaključuje da bi uz odbacivanje istorijske spekulacije ključni pojmovi Frojdrovog kategorijalnog aparata – incestuozni nagon, potiskivanje i infantilna ambivalencija, tj. Edipov kompleks, kao univerzalni psihološki fenomeni – bili dostojni naučnog ispitivanja (Vučić 2021:73–75).

Kritika Frojdrovog shvatanja kulture može proizaći jednostavno iz poređenja koncepta koji je ponudio sa sociološkim i antropološkim shvatanjima njegovog vremena. Smadja (Eric Smadja) zapaža da se Dirkem, proučavajući totemistički sistem, poštujući njegova verovanja i običaje, više nadao da će u totemizmu pronaći elemente simbolizacije. Ono društveno trebalo je da proizvede ono simboličko. U tom pogledu, Frojdova misao je krajnje

daleko nadilaze kod Frojda postuliranu incestuoznu želju. Prema ovom autoru, „pravo jezgro seksualno nenormalnog ponašanja je kompleks manje vrednosti. Čovek koji pati od njega stalno traži najkraći izlaz“. (Adler, Alfred (2017), *Poznavanje života*, Beograd: Neven: 191).

¹¹ Malinovski je, pored ukazivanja na to da se njegovi i Kreberovi prigovori Frojdu razlikuju, prokomentarisao da je Frojd u svojim pozivanjima na Krebera u knjizi *Grupna psihologija i ego*, pogrešno napisao Kreberovo ime kao Kroeber, rekavši da nijedna greška nije bez motiva, ironično aludirajući na čuvene Frojdove omaške. (Malinovski, Bronislav (1971), *Magija, nauka i religija i druge studije*, Beograd: Prosveta: 216).

oskudna. Za Dirkema, društveni život ne može postojati bez simboličkog. Društvo je bez simboličkog nepotpuno. Čak i u tezama koje se kod Frojda i Dirkema mogu smatrati podudarnim, kao što su pokušaji dokazivanja prelaza od horde ka klanu, njihovi ciljevi se razlikuju. Dirkem pre svega želi da pokaže da se ovaj prelaz odigrao putem *kolektivne simbolizacije* (Smadja 2015:102–103). Dirkemovska sociologija bi s pravom mogla osporiti da Frojdovo proučavanje religije „lebdí u vazduhu“. Ono što kod Frojda imamo jeste manir konstrukcije sociokulturnih činjenica – verovanja, institucija, običaja itd. Frojd iznosi površne sličnosti izvodeći ih iz društvenog konteksta, ali ih ne dovršava. Činjenice se ne povezuju sa širim sistemom čiji su deo, izostavljajući tako celovitu društvenu dimenziju, koja bi morala biti predmet takvog poduhvata. Religija se, na primer, uzima kao fenomen za sebe i nije povezana sa širim društvenim sklopom u kojem nastaje, a činjenice koje se utvrđuju tiču se samo jednog aspekta stvarnosti. Druga kritička primedba ističe da Frojd neprekidno prati pojedinačne mentalne procese. Opisivanje psiholoških principa iscrpljuje objašnjenje, a rezultat takvog rada jeste da je istraživanje banalno i opšte (Smadja 2015:99).

Marsel Mos (Marcel Mauss), slično Kreberu, stavlja akcenat na kritiku evidencije. Činjenice do kojih se došlo treba situirati u vreme i prostor, a Frojdov materijal pati od nepreciznosti. Na ovo se nadovezuje izgradnja fikcionalnih struktura i pretpostavljene istorije, što po sebi dovodi u pitanje pouzdanost izvoda iz Frojdove teorije kulture, a koje su za Mosa naučno nedopustive. Treći Mosov prigovor ima u velikoj meri dirkemovski prizvuk, a tiče se zahteva za sintetičkim razumevanjem predmeta. Uvideo je da se Frojd prema činjenicama primitivnog društva odnosi selektivno, isturajući pretežno psihološke aspekte. Društvo je kompleksna celina, te se ne može govoriti o premoći ili posebnom isticanju nekog njegovog dela ili aspekta. Tačnije, Mos zahteva povezivanje sociološke analize sa psihičkim dubinama (Smadja 2015:100–101).

Ono o čemu govori Frojd u delu *Psihologija mase i analiza ega* (1921), stvarano pod uticajem Gistava Le Bona (Gustav Le Bon i Vilijama Mكدugala (William McDougall), govori i Hose Ortega i Gaset (Jose Ortega y Gasset) u delu *Posmatrač*. Naime, za Ortegu i Gasetu, apsolutno božanstvo kolektiviteta sprovodi tiraniju širom Evrope. Savremeni ljudi slično onima u primitivnom društvu su nemoćni pred sudbinom, te svaki individualni čin proglašavaju zločinom. “Zbog toga mnogi evropski narodi tumaraju u potrazi za pastirom i ovčarskim psom” (Ortega i Gaset, 1998, : 35). Iz ovih razloga on tvrdi da liberalizam predstavlja ideju o slobodi svakog ljudskog bića radi ispunjenja individualne i neotuđive sudbine. Između dela *Totem i tabu* i *Nelagodnost u kulturi*, posreduje knjiga *Budućnost jedne iluzije* (1927). Knjiga se zasniva na proučavanju religije i među poznavaočima

postoji saglasnost da je ovo jedan od najvažnijih Frojdovih doprinosa proučavanju religije. Obrazlažu se pojava i funkcija religijskih ideja u kulturi. Religija se posmatra kao neka vrsta kolektivne opsesivne neuroze, čija je funkcija da štiti pojedinca da ne oboli duševno. Religija kao kolektivna neuroza jeste brana individualnoj neurozi (Trebješanin 2013:176–177). Ako je u delu *Totem i tabu* poreklo religije smešteno u kompleks oca, onda je u *Budućnosti jedne iluzije* njeno poreklo viđeno u osećanju bespomoćnosti. Kritika je tvrdila da je ovde reč o protivrečnosti. Frojd je ove tvrdnje odbacio, odgovarajući da niti postoji ikakva protivrečnost niti teorijski zakoret, već je reč o dopunjavanju i daljoj razradi prvobitnog gledišta. Religija ima tri glavne funkcije: funkciju saznanja, funkciju utehe i funkciju pravde i morala. Iz ovoga sledi da ona objašnjava poreklo i nastanak sveta, pruža zaštitu i konačnu sreću u životnim promenama, ali i upravlja mislima i postupcima posredstvom propisa koje izdaje na osnovu vlastitog autoriteta koji poseduje (Trebješanin 2013:179–181). Religija je ovde viđena kao iluzija, a iluzija nije samo greška u mišljenju, već takva vrsta greške koja je motivisana snažnom željom, potrebom ili nagonom. Ove iluzije su po svojoj prirodi iracionalne. Uteha religije je potrebna i prijatna, ali ona nije istinita. Takve iluzije su štetne jer otupljuju inteligenciju i sputavaju kritičko mišljenje, kako deteta tako i odraslog čoveka. Frojd se zalagao za raskrinkavanje religije i emancipaciju, kao način da se sačuvaju vrednosti slobode i istine (Trebješanin 2013:182–183). Njegova ukupna misija se tako može iskazati kao težnja ka prevazilaženju nagona i uspostavljanje *diktature uma* (Trebješanin 2013:186).

Delo *Nelagodnost u kulturi* pokušava da ustanovi istinske vrednosti ljudskog društva. Ljudi se dive moći, uspehu i bogatstvu drugih. Mali broj njih zaista ceni velikane kulture čiji su ciljevi suprotni idealima mase. Nasuprot religijskim shvatanjima koncipiranim kao izražavanje „osećanja večnosti“ ili „okeansko osećanje“, za Frojda, religijske predstave nastaju iz osećaja dečje bespomoćnosti izazvane čežnjom za ocem.

Religijsko poimanje sveta opovrgava se upućujući na Getea (Johann Wolfgang von Goethe)¹² prema kome, oni koji vladaju naukom i umetnošću imaju i veru, a ostalima ostaje samo vera. Želeći da problemu koji zalazi u oblast svetog podari ton svetovnog, preformulisaoće polemički stav u pitanje: šta ljudi mogu da saznaju o svrsi života na osnovu svog ponašanja, šta

12 Frojd je svakako jedan od onih duhova koji je neizmerno cenio Geteovo stvaralaštvo. Pol Valeri (Paul Valéry) je na neuobičajen način na govoru povodom stogodišnjice Geteove smrti, 1932. godine, održao govor u kojem je između ostalog naznačio da ima utisak da Gete poseduje neki trik pomoću kojeg uvek izgleda dubok i jedilo ga je što tom triku nije mogao ući u trag. (Lepenis, Volf (2009), *Kultura i politika: priče iz Nemačke*, Beograd: Službeni glasnik: 151).

traže od života i šta žele da postignu? Odgovor većine ljudi bio bi da žele da budu i ostanu srećni, tj. da izbegnu bol i nezadovoljstvo. Program principa zadovoljstva je ono što rukovodi čovekovim postignućima, a poredak sveta mu se protivi. Kako je patnja neizbežna, ljudi na različite načine pokušavaju da je podnesu, prihvate ili umanje. Jedan od načina da se izbegne patnja izazvana međuljudskim odnosima je dobrovoljno osamljivanje u težnji postizanja spokoja. „Postoji naravno, i drugi, bolji put, a to je da se pomoću tehnike predvođene naukom, kao član ljudske zajednice, krene u napad na prirodu i da se ona potčini ljudskoj volji“ (Frojd 2014a:228–235). Tada se ostvaruje saradnja na postizanju sreće svih. Uticajem na nagone moguće je osloboditi se dela patnje. Pored toga, još je jedan mehanizam u dostizanju zadovoljstva – „premeštanje libida“ – aktivnost koja pomaže sublimaciji nagona. Najviše postižu ljudi kojima polazi za rukom da u dovoljnoj meri uvećaju udeo zadovoljstva čije je poreklo u psihičkom i intelektualnom radu. Umetnik, posredstvom stvaralačke radosti, ili istraživač zaokupljen misaonim ili praktičnim ekeperimentom, uspevaju da materijalizuju svoje fantazije ili ciljeve. Ipak, gotovo da ne postoji zamena za sirove nagone kojima je podložan ogroman broj ljudi, nemoćnih da razviju mehanizme intelektualnog prenosa. Umetnici i naučnici radu pristupaju kao zadovoljstvu, dok ostatak društva rad percipira kao nužnost.

Načini postizanja zadovoljstva su različiti. Religija sužava ove puteve, namećući svima isti način za izbegavanje patnje. Njena tehnika se zasniva na zastrašivanju inteligencije, sastojeći se od potcenjivanja vrednosti života i izobličavanja predstave stvarnog sveta (Frojd 2014a:242–243). Ako zanemarimo pitanje uticaja religije na oblast zadovoljstva, primetićemo tri izvora patnje: nadmoć prirode, trošnost našeg tela i nesavršenost ustanova koje upravljaju društvenim vezama.

Nezadovoljstvo stanjem kulture¹³ postoji već dugo. Začeci se vide u periodu pobeđe hrišćanstva nad paganstvom, a koje obezvređuje ovozemaljski život (Frojd 2014a:244). Pored toga, faktor koji je doprineo nezadovoljstvu

13 U članku pod nazivom „Kulturni seksualni moral i moderna neurotičnost“, Frojd, raspravljajući sa nekim zapažanjima Kristijana fon Erenfelsa (Christian von Ehrenfels) u vezi sa razlikama između pojmova „prirodnog“ i „kulturnog“ seksualnog morala, između ostalog zapaža postojanje društvene uslovljenosti neuroza. Ponekad se dešava da neurotičar sam skrene pažnju lekaru na suprotnost između konstitucije i kulturnih zahteva, pa u tom smislu kaže: „U mojoj porodici svi smo postali neurotični, zato što bismo hteli da budemo nešto bolje, nego što to možemo po svom poreklu“. Prema Frojdu, „neurotičnosti podležu upravo potomci takvih očeva koji – poreklom iz jednostavnih i zdravih seoskih sredina, izdanci sirovih ali snažnih porodica – dolaze u veliki grad kao osvajači i omogućavaju svojoj deci da se u jednom kratkom vremenskom periodu uzdignu na kulturno viši nivo“ (Frojd, Sigmund (1982), „Kulturni seksualni moral i moderna neurotičnost“, *Kultura* 57–58: 113–128, 114).

kulturom proističe iz prvih istraživanja primitivnih društava. „Zahvaljujući površnom posmatranju i pogrešno shvaćenim običajima i navikama domorodaca, Evropoljanima se činilo da oni vode jednostavan, skroman i srećan život, kakav nije dostupan njima koji su došli iz više kulture“ (Frojd 2014a:244–245). Reč je, može se reći, o onome što se danas naziva „kulturnim ekranima“, tj. predrasudama kroz koje se posmatra drugi. Da bi se napravio korak dalje, treba najpre razumeti načine na koje se govorilo o drugom (Mančić 2017:42). Verovalo se da jednostavan način na koji starosedeoeci zadovoljavaju svoje potrebe predstavlja činjenicu odsustva kulture. Konačno, otkrivanje neuroza je jasan znak da nezadovoljstvo nije manifestovano samo na svestan i racionalan način, već se pojavljuje i u oblasti nesvesnog. Posledica su prevelikih odricanja koje moderno društvo svojim kulturnim idealima nameće čoveku.

Sreća u velikoj meri zavisi od oblika i stanja kulture. Kultura je zbir dostignuća i ustanova po kojima se čovek razlikuje od životinje¹⁴. Dve su osnovne funkcije kulture: zaštita od prirode i uređenje odnosa između ljudi (Frojd 2014a:246–247). Dostignuća poput upotrebe alata, vatre, izgradnje naselja, do pronalaska i upotrebe fotografske kamere¹⁵, gramofonske ploče, imaju izuzetnu vrednost za čoveka. Ovde spada i pronalazak pisma, u početku viđenog kao govor odsutnog. Čovek na svet dolazi kao slabo biološko biće, a tokom života stvara dela vrhunske kulture. Od početka kulturnog života čovek je proizveo predstave o moći, otelotvorivši ih u božanstva u koja je verovao. Ideali kulture su predstavljeni kao bogovi. Kulturu savremenog

14 Među brojnim definicijama kulture interesantnim se čini Sapirovo sagledavanje upotrebe pojma. On smatra da se pojam kulture može upotrebiti u tri skupine značenja. Prva skupina značenja podrazumeva kulturu uopšte, značenje koje je u upotrebi u etnologiji i istoriji kulture, „kao termin koji ovaploćuje ma kakav društveno nasledeni element u životu čoveka, materijalni ili duhovni“. Kulturni činovi su podjednako metod lova južnoafričkih Bušmana, verovanje severnoameričkog Indijanca u „lekovitu vradžbinu“, antička drama ili elektromotor savremenog industrijskog sveta. Druga skupina značenja je uobičajenija i odnosi se na konvencionalni ideal tananosti pojedinca koji je usvojio izvesna znanja i iskustva. „Istančanost u oblasti intelektualnih dobara traži se od kandidata za naziv 'kulturalizovane osobe'“. Naglasak je na maniru i preciznosti držanja. Treća skupina značenja odnosi se na tzv. „nacionalni genij“ – „kulturnim nasledem jednog naroda koji iskazuje potrebu za veličanjem tog nasleđa“ Sapir se inače protivi bilo kakvom obliku nacionalne isključivosti. (Sapir, Edvard (1974), *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd: BIGZ/Biblioteka XX vek: 65–70). U tumačenju kulture on se oštro suprotstavljao konvencionalnim gledištima koja su insistirala na tome da je kultura „data“. (*Isto*: 215–216).

15 Novi procesi društvenog razvoja uvećali su značaj kamere, vizuelnih medija i komunikacija. O značaju teorija medija, njihovim međusobnim razlikama i odnosu u koji mediji stupaju prema društvu, videti: Bennnett. T. (1982), „Theories of the media, theories of society“ u Bennet, T., Curran, J., Gurevitch, M., Wollacott, J. (ur.), *Culture, Society and the Media*, London: Routledge, str. 30–55.

društva nije moguće zamisliti bez stvaranja i uživanja umetničkih vrednosti. Sve prethodne tvorevine imaju utilitarnu vrednost. Umetnost postoji izvan svake utilitarnosti. Umetničke vrednosti nastaju angažovanjem viših psihičkih delatnosti. Društveni odnosi su neizostavan element kulturne tvorevine. Pravo je instrument zajednice, a društvo ga je pretpostavilo sili bilo koga pojedinca. „Lična sloboda nije proizvod kulture. Ona je bila najveća pre pojave bilo kakve kulture, iako je onda bila bez vrednosti zato što čovek jedva da je bio u stanju da je brani“ (Frojd 2014a:248–253). Razdor između prava pojedinca i prava zajednice razrešava se principom pravednosti. Od ograničenja nije izuzet niko i niko nije povlašćen. Erich From (Erich Fromm) takođe govori o nelagodnosti u kulturi, ali smeštenoj u drugu polovinu XX veka. Čovek, smatra on, iskazuje ponos i optimizam kulturom u kojoj živi. On se ponosi razumom kao instrumentom mišljenja i ovladavanja prirodom, dok optimizam služi ispunjenju najdražih nada čovečanstva, tj. postizanju najveće sreće za najveći broj ljudi. Uprkos tome, savremeni svet se oseća nelagodno i sve više zbunjeno. Jer, čovek radi, ali on nije svestan jalovosti svojih aktivnosti. Iako njegova moć nad materijalnim svetom raste, on oseća nemoć u individualnom životu i društvu. Postao je gospodar prirode ali i rob mašine koju je stvorio vlastitim rukama. Ovo je jedna od protivrečnosti koja ga sputava u težnji da postane čovek za sebe (From 2018:11–12). Erik Smadja sintetizuje celokupnost Frojdrovog razumevanja pojma kulture. Najpre, reč je o „ljudskoj intelektualnoj aktivnosti“ koja je izgradila kulturu i produkovala raznolike kreacije. Kolektivni rad se ovde pojavljuje kao jedan od najvažnijih činilaca. Zatim, za njeno stvaranje važan uslov je libidinalni, tj. nagonski sloj, ali je još važniji kapacitet za premeštanje i sublimaciju seksualnog nagona. Takođe, libidinalna aktivnost se pojavljuje i kao uzročnik neuroza. Suštinska stvar koja se povezuje sa kulturom jeste kontrola prirode u cilju nabavke potrepština za život, čemu pomažu tehnologija i naučno znanje. Kada je u pitanju „materijalna kultura“, Frojd je objašnjavao da je ona „beskorisna“ ali neophodna. Kultura služi lepoti, poretku i čistoći i postoji čitav niz „idealnih“ mentalnih i društvenih aspekata koji je tvore. Među ove aspekte spada i kategorija „mentalnih sredstava“. Njih čine religiozne ideje, filozofske spekulacije, naučna otkrića, umetničko stvaralaštvo itd. Reč je o skladištu idealnih formacija ili, kako se drugačije izražava, kulturnih ideala koji obezbeđuju kompenzaciju za žrtvovanje nagona. Društveni aspekti se nalaze u vezi sa režimom regulacije društvenih odnosa putem moralnih normi. Oni predstavljaju manifestaciju superega kulture (Smadja 2015:52–53).

Važnost altruističkog osećanja ljubavi koje proizlazi iz religije je razumljivo i velikodušno, ali ljubav koja ne bira gubi deo vlastite vrednosti. Nepravedna je prema svom objektu. Dve modifikacije ljubavi – seksualno

zadovoljenje i osećanje nežnosti – aktivne su u savremenoj kulturi. Obe vrše funkciju međusobnog povezivanja velikog broja ljudi. Seksualno zadovoljenje vodi zasnivanju porodice, a osećaj nežnosti tj. ljubav sa preprečnim ciljem, prijateljstvu. Porodica se opire ovom proširenju, ne želeći da izgubi jedinku (Frojd 2014a:259–260).

Dve međusobno nezavisne ali ne i isključujuće tendencije su na delu. Kultura teži da ograniči seksualni život, ali i da svoju jurisdikciju proširi. Totemizam je prvi kulturni oblik koji je, uspostavljanjem tabua, doveo do sakaćenja seksualnog života. Kod drugih društveno-istorijskih oblika, kultura se „uvek povinuje ekonomskoj nužnosti, jer veliki deo psihičke energije koji troši mora da oduzme od seksualnosti“ (Frojd 2014a:261). Odnos kulture prema njoj je eksploatatorski. Kao takva, ona traži i druge žrtve u sukobu sa seksualnim nagonom. „Svim silama nameće libido sa preprečnim ciljem da bi uz pomoć stvaranja prijateljstava osnažila društvene veze“ (Frojd 2014a:265–266).

Čovek nije agresivan samo u samoodbrani. Agresija je ugrađena duboko u ljudsku prirodu. Postoji poriv za agresijom, ne samo prema strancu, već i prema bližnjem (Frojd 2014:268–269). Kultura ulaže velike napore kako bi obuzdala agresivni impuls koji pretili raspadu kulturne zajednice. Ovde je važna funkcija zakona. Međutim, on ne može da obuhvati sve veći broj sve perfidnijih oblika nasilja. „Ako kultura zahteva tolike žrtve ne samo od seksualnog života, već i od agresivnih sklonosti ljudi, onda možemo bolje da razumemo da je čoveku teško da se u njoj oseća srećno“ (Frojd 2014a:269–273). Kulturni čovek mogućnost za sreću razmenjuje za nešto sigurnosti.

Kao rezultat sukoba kulture i agresije javlja se osećanje krivice¹⁶. Da bi kultura opstala, stvorila je *superego*, sistem društvenih pravila i ograničenja koja funkcionišu kao spoljašnja sila interiorizovana u pojedinca. Nepoštovanje ovih pravila kažnjava se strahom od savesti. Jedan manifestni oblik superega je etika. Njena uloga u zahtevima kulture sastoji se u ostvarenju ciljeva nad-ja drugim sredstvima (Frojd 2014a:297–298). Frojdova „nelagonost u kulturi“ ispostavlja se kao prostor u čijem polju se odvija sukob između kulturnih zahteva društva i nagonskih aspekata ličnosti.

16 Prema Kolakovskom, koji polazi od toga da je simboličko u religiji pojava posebne vrste, neprevodiva na jezik svakodnevlja, sposobnost za krivicu je i prema Bibliji i prema Frojdu stvorila ljudsku vrstu kakvu poznamo. „Ona nije strah od osvete, nego osećanje bojazni pred čovekovom sopstvenom delatnošću, koja je narušila svetsku harmoniju, strepnja koja dolazi posle prekršaja ne zakona nego tabua.“ (Kolakovski, Lešek (1992), *Religija*, Beograd: BIGZ: 187).

Zaključak

Misao o kulturi Sigmunda Frojda bila je u duhu i pod uticajem svog vremena. Klasična antropologija je doprinela konstituisanju njegovog razumevanja običaja primitivnog društva. Predstavljeno stanovište o kulturi istura teorijsku mogućnost koja, iako prihvata empirijske nalaze klasične antropološke misli, pomera fokus sa društvenih ustanova, organizacija, običaja i simbola, na odnos ovih društvenih tvorevina prema unutrašnjem životu čoveka kao pojedinca.

Problematicizovana teza o nastanku kulture iz ispoljenog agresivnog impulsa čoveka, sporna je koliko i provokativna. Frojd je pokušao kritičko zasecanje glavnih tokova kulture, jer ona započinje agresivnošću (oceubistvom), a zbog osećaja kajanja proizvodi sredstva protiv njenog uzroka. Kultura dopušta postojanje seksualnosti u meri u kojoj ova doprinosi njenom ponovnom reprodukciji. „Višak seksualnosti“ se odstranjuje, a taj se višak u Frojdovom konceptu interpretira kao sila koja ugrožava život kulture. Kritika je ukazala na to da ovaj teorijski model o kulturi može biti više od koristi u oblasti filozofske spekulacije, a daleko manje kao celovit naučni teorijsko-metodološki pristup. Oceubistvo kao centralni događaj u nastanku kulture nema ni vreme ni mesto. Mešaju se prirodno stanje i kultura, te se pojedinačni aspekti psihičkog života povezanih sa religijom ne dovode u vezu sa drugim društvenim i kulturnim pojavama čiji su deo. Ipak, Frojdova teorija značajno doprinosi saznanju o psihičkim mehanizmima koji se odvijaju pod uticajem kulture, skrećući pažnju antropologiji i sociologiji na one psihičke osobenosti koje postepeno, razumevajući ih kao deo širih strukturalnih povezanosti, kreiraju neke od suštinski važnih dimenzija društvenog i kulturnog života čoveka.

Literatura

- Adler, Alfred (2017), *Poznavanje života*, Beograd: Neven.
- Barnes, H. E. (1982), *Uvod u istoriju sociologije*, Beograd: BIGZ.
- Bašlar, Gaston (1991), „Predgovor“ u: Pol Dil, *Simbolika u grčkoj mitologiji*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića: 5–9.
- Bennett, Tony (1982), „Theories of the media, theories of society“ u Bennett, T., Curran, J., Gurevitch, M., Wollacott, Janet (ur.), *Culture, Society and the Media*, London: Routledge, str. 30–55.
- Bošković, Aleksandar (2010), *Kratak uvod u antropologiju*, Beograd: Službeni glasnik.
- Božilović, Nikola (2002), „Temelji klasične socijalne antropologije“, *Teme XXVI*,: 407–422.
- Claude Lévi-Strauss (1963), *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, Inc.
- Delijež, Rober (2012), *Istorija antropologije*, Beograd: Biblioteka XX vek.

- Frojd, Sigmund (2012), *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, https://deenes.ffzg.hr/~bmikulic/Filoz-Psy2012/SF_Predavanja.pdf. (pristupljeno 28. 3. 2023).
- Frojd, Sigmund (2014), *Totem i tabu: neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Beograd: Neven.
- Frojd, Sigmund (2014a), *Iz kulture i umetnosti*, Beograd: Neven.
- Frojd, Sigmund (1982), „Kulturni seksualni moral i moderna neurotičnost“, *Kultura* 57-58/1982 : 113–128.
- From, Erih (2018), *Čovek za sebe: istraživanje o psihologiji etike*, Beograd/ Podgorica: Kosmos izdavaštvo/Nova knjiga.
- Galimberti, Umberto (2018), *Mitovi našeg vremena*, Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Gerc, Kliford (1998), *Tumačenje kultura I*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Honet, Aksel (2019), *Ideja socijalizma: pokušaj osavremenjivanja*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Jovanović, Gordana (1996), „Frojdove simboličke realnosti“ u Frojd, S., *Filogenetska fantazija*, Novi Sad: Svetovi: 57–86.
- Klajn, Hugo (1990), „Predgovor“ u Sigmund Frojd, *Psihopatologija svakodnevnog života*, Novi Sad: Matica srpska: 7–51.
- Klein, Thais, Vertzman, Sergio Julio and Pacheco-Ferreira, Fernanda (2018), “Does Anthropology contribute to research in psychoanalysis? Dialogues between perspectivism and psychoanalytic experience”, *Psicologia USP* 29, 3: 404–411.
- Kolakovski, Lešek (1992), *Religija*. Beograd: BIGZ.
- Kovačević, Ivan (2006), *Mit i umetnost*, Beograd: Srpski genealoški centar.
- Lazar, Žolt (2006), „Ogled o Dirkemovom shvatanju magije“, *Sociološki pregled* XXXX (3): 393–411.
- Lepenis, Volf (2009), *Kultura i politika: priče iz Nemačke*, Beograd: Geopoetika.
- Levi-Stros, Klod (1979), *Totemizam danas*, Beograd: BIGZ.
- Lič, Edmund (1982), *Klod Levi-Stros*, Beograd: Biblioteka XX vek.
- Malinovski, Bronislav (1971), *Magija, nauka i religija i druge studije*, Beograd: Prosveta.
- Mančić, Aleksandra (2017), *Egzotizam i kanibalizam: transmisije drugog i avangardni oblici prevodenja*, Beograd: Službeni glasnik.
- Ortega i Gaset (1998), *Posmatrač*, Clio: Beograd.
- Riley, Ashford. Bruce (2018), “A Theological Sickness unto Death: Philip Reiff’s Prophetic Analysis of our Secular Age”, *Themelios* 42, 4. (forthcoming, Spring 2018), <https://www.thegospelcoalition.org/themelios/article/a-theological-sickness-unto-death-philip-rieff-prophetic-analysis/> (pristupljeno 28. 3. 2023).
- Rohajm, Geza (1976), *Nastanak i funkcija kulture*, Beograd: BIGZ.
- Sapir, Edvard (1974), *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd: BIGZ/Biblioteka XX vek.
- Smadja, Eric (2015), *Freud and Culture*, London: Karnac Books Ltd.
- Smadja, Éric (2019), *On Symbolism and symbolization: the work of Freud, Durkheim and Mauss*, London and New York: Routledge.
- Trebješanin Žarko (2013), „Frojdova antropologija i psihološka analiza korena, prirode i funkcije religije“, *Kultura*. br. 140: 173–189.
- Vučić, Lea (2021), „Totem i tabu između psihoanalize i antropologije“, *Antropologija* 21, sv. 1: 63–82.
- Ziguris, Radmila (2011), *Paradokslana ljubav: nagoni života*, Beograd: Službeni glasnik.

Boris D. Ilić

CONTRIBUTION TO FREUD'S OF NOTION OF CULTURE: CONCEPT AND CRITICISM

Summary

The article is based on the presentation and critical reading of Freud's psychoanalytic understanding of culture. The paper reviews and examines the significance of Freud's anthropological endeavors presented in the work *Totem und Tabu* (*Totem and Taboo*) (1913) and his general observations in the work *Das Unbehagen in der Kultur* (*Civilization and its Discontents*) (1930). It has been established that Freud's theory of culture creation, in accordance with the anthropological views of its time, emphasizes that the primitive society represents the first level of culture creation, in the form of creating social and religious institutions. However, from the social science point of view, the problematic theses are the ones on originary patricide, as well as unclearly derived notion differences between the natural state and society itself. It is concluded that Freud's thought about culture, despite its numerous shortcomings, is certainly welcome nowadays, when establishing a comprehensive theory of culture.

Keywords: Sigmund Freud, psychoanalysis, originary patricide, culture, society

