

Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi

Senković, Željko

Source / Izvornik: **Filozofska istraživanja, 2007, 27, 57 - 68**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:142:804235>

Rights / Prava: [Attribution-NonCommercial 4.0 International](#)/[Imenovanje-Nekomercijalno 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-12**



FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

[FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek](#)




DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Željko Senković

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
zsenkovic@ffos.hr

Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi

Sažetak

*U Freudu svojstvenom etičkom relativiziranju, moral i smisao bivstvovanja u konačnici su određeni ekonomijom libida. Takvi su stavovi omogućeni reduciranjem djelovanja na prirodnouzročni determinizam, posredovanjem konstrukcije teorijskog modela psihičkog funkcioniranja, pri čemu se zanemaruje mogućnost neempirijskog kauzaliteta iz slobode. Freudova biološkijska orijentacija (smatrao se prirodoznanstvenikom) rezultirala je gledištem o psihičkim motivacijama kao rezultatom kemijsko-fizioloških procesa, koji su k tome prvenstveno određeni hereditarnim ili konstitucionalnim čimbenicima. No, upravo kod nje-
ga psihoanaliza je imala najsnažniji kulturni i antropološki impetus.*

Ključne riječi

Freud, moral, libido, determinizam, eros, thanatos, psihoanaliza

Za Freuda, moral je epifenomen temeljno empirijske konstelacije, koja se može objasniti prirodnouzročno, a njegova teorija psihe ima antropološki karakter. On se služi mehanicistički koncipiranim modelom psihičkog, te pretpostavlja da u osnovi nema razlike između psihičkog aparata ljudi i onog kod viših životinja.

Glede pitanja čovjekova života i smisla, za njega je dinamika psihičkog aparata određena programom principa ugone. Samoodržanje instance Ja može uspjeti samo u okviru individualne ekonomije libida. U osnovi, tu se radi o predrasudijevanju prakse u specifičnom hedonističkom smislu. Taj Freudov hedonizam pesimističan je, jer se princip ugone može samoograničeno realizirati. Kroz navedeni princip i kroz skladište nagnoske energije – freudovsko Ono – pojam uma instrumentaliziran je, te daleko od toga da postane misliv u klasičnom filozofskom smislu kao transcendentalan. Zbog toga je značenje moralnosti empirijski nivelirano na motivaciju ugodu-neugoda.

U tom pristupu eventualna etička koncepcija postaje tek nužan produkt kulture, a proizlazi iz ekonomije libida, odnosno u znamenitom Edipovom kompleksu početci su religije, morala, društva i umjetnosti. I danas, u jednom višem smislu, sveukupnost kulturnog područja rasterećuje pojedinca u njegovoj uvjetovanosti libidom, ona je zaštita čovjeka od čiste prirode u njemu, te je regulator međuljudskih odnosa. Stoga postoji trajna i principijelna napetost između principa ugone i zahtjeva kulture. S jedne strane kultura rasterećuje, a s druge strane permanentno kolidira s individualnom libido ekonomijom, pri čemu od pojedinca traži potiskivanje i(li) poricanje nagona. Takav odnos spram nagona ipak je pozitivno istumačen pojmom »sublimiranje« koji razvija i jača kulturnu dimenziju u nama.

Nadalje, sustav nagona nije određen samo principom ugone nego i kroz agresiju, tj. također ima i destruktivan potencijal. Agresivnost je po sebi ekstrem-

no neprijateljska spram kulture, ali se upravo kulturom mora ograničiti i nadvladati. Tj. princip ugone i agresije, eros i thanatos uzajamno se ograničuju, što se, recimo, u području seksualnosti pokazuje kroz fenomene sadizma i mazohizma.

»Prihvatanje nagona smrti ili destruktivnosti naišlo je na otpor čak i u krugu analitičara. Znam koliko smo skloni da sve što u ljubavi osetimo da je opasno i neprijateljsko pripišemo iskonskoj bipolarnosti njene suštine... Jasno mi je da smo u sadizmu i mazohizmu uvek gledali ispoljavanje nagona destrukcije upravljenog napolje ili unutra, i jako legiranog sa erotikom, ali više ne mogu da shvatim kako smo mogli prevideti ubikvitarnost neerotične agresivnosti i destruktivnosti i propustiti da im damo mesto koje zaslužuju prema svome značaju za objašnjavanje života. Nagon destrukcije okrenut unutra, ukoliko nije obojen erotski, obično promakne zapažanju. Sećam se sopstvenog otpora kada se u psihoanalitičkoj literaturi prvi put pojavila ideja o nagonu razaranja, i koliko mi je trebalo da je prihvatim.«¹

U ovoj konstelaciji nastaje moral kao strategija ozbiljenja kulturnog područja, unatoč destruktivnosti u nama. Ako kultura služi principu ugone, moral se pokazuje kao funkcija ekonomije libida, a strategija kulture se onda sastoji u tome da u pojedincu instalira Nad-Ja. Čovjek stoga nije u biti moralno biće, nego su moralne okolnosti rezultat kulture, uz opet nužno ponovljeno odnošenje spram libidinoznog elementa. Nad-Ja nam je potrebno, jer je naše Ja slabo, ovisno i potrebuje zaštitu. Zato je Ja upućeno na različite pomoći: u djetinjstvu to je primarno lik oca, ali s ispoljavanjem agresije Ja je uvijek u opasnosti izgubiti blagodati na koje je upućeno. Tu je također i strah od gubitka ljubavi, što amortizira strategija kulture i uspostavljanje Nad-Ja. Nad-Ja (savjest) svoju mudrost usmjerava ka konformiranju da se ne bi izgubile blagodati, zaštita i pomoć. Glede navedenog, očigledno je da se u etičkom smislu radi o heteronomnom fundiranju. Ukoliko se može govoriti o Freudovoj etičkoj teoriji, ili ipak prvenstveno implikacijama u tom smjeru, onda treba ukazati na tendenciju da se njegovim pristupom dovodi u pitanje moralni fenomen, odnosno tu se praxis reducira na prirodnozročno objašnjenje. Svakako treba reći da ova redukcionistička tendencija nije tipična za današnju cjelokupnu psihologiju; mnogi psiholozi i psihoanalitičari razlikuju svoja empirijska znanstvena istraživanja i filozofsko postavljanje problema. Mogući kritički prigovori glede navedenog redukcionizma jesu slijedeći.

- a) Načelno, empirijske znanosti grade modele, te pojedine isječke iskustvenog svijeta mogu zahvatiti samo onako kako im dopušta njihova metoda. Štoviše, model empirijskih znanosti konstrukcija je koja istraživačko tematsko područje pojednostavljuje na određenu strukturu. Vrijednost pojedinog modela u njegovu je teorijskom objašnjavajućem potencijalu. Naravno, ti modeli ne odslikavaju stvarnost, nego su prije konstrukti, shematske fikcije koje se u svom teorijskom objašnjenju fenomena potvrđuju kao praktični. Radi se o tome da ove modele ne treba ontologizirati. U Freudovoj psihoanalizi također je na djelu konstrukcija modela psihičkog aparata, čija se vrijednost objašnjenja psihičkih fenomena sastoji u njihovoj terapijskoj upotrebljivosti. No, kad se takav psihički model uspostavi, iz toga ne slijedi da se njegovi dijelovi, instance i funkcije (Ono, Ja, Nad-Ja, Edipov kompleks, princip ugone, nagon za smrti itd.) smiju ontologizirati i uzeti kao relevantna područja ljudskog u antropološkom smislu. Kod Freuda se upravo događa da ontologizira model bez uvažavanja kako je taj isti model rezultat pojednostavljene methodske redukcije. Njegov prijelaz od prikazanog metodičkog puta do filozofskog empirizma (tj. hedonizma, instrumentalizacije uma, otklanjanja moralnog principa itd.) pokazuje jedno filozofsko optiranje koje se ne može niti empirijski

potvrditi niti uže filozofski utemeljiti. No, naravno, on ipak ima značajne filozofske implikacije.

- b) Empirijsko-psihološka objašnjenja djelovanja težila su pomoću teorijskog modela objasniti područje praxisa kao da je rezultat psihičko-empirijskog uzajamnog djelovanja. Takva objašnjenja su u temelju prirodnouzročna i zasjenjuju praktički doseg neempirijskog kauzaliteta iz slobode i stoga isključuju vlastitost značenja moralnosti i odgovornosti. Praxis se tendenciozno reducira na empirijski objašnjeno djelovanje. No, treba reći da moralna karakteristika prakse nije određena činjenicom što je konkretna impregniranost savjesti empirijski uvjetovana. Kada se radi o djelovanju iz strogo moralnog područja, empirijske znanosti (pa i psihologija) uvijek mogu ukazivati na nužne, ali nikako i na dovoljne uvjete njegova određenja. Ipak, s druge strane, glede zbiljnosti konkretne savjesti, njezin motivacijski horizont i struktura izgradnje umnogome su zaista upućeni na empirijske rezultate, napose koliko se može računati na nesvjesne komponente motivacijskog horizonta (potiskivanje, kompleksi, arhetipovi itd.), a koje proizlaze iz konstelacije individualnog djetinjstva ili kolektivno kulturnog konteksta. Sigurno je da socijalno-psihologijski tumačiteljski potencijal pomaže ustanoviti kulturno etičku dijagnozu, tj. razumjeti zadani ethos u genetskom smislu.

Deterministički pristup psihičkim procesima znači da ovi procesi funkcioniraju kao fizički. Premda je ovo za nas današnje vjerojatno jedna od najslabijih točaka kod Freuda, mora se reći da upravo ova pretpostavka omogućuje istraživanje psihičkih motivacija koje su prije toga smatrane beznačajnim ili tajanstvenim područjem, rezultatama organskih stimulansa. Također, zahvaljujući determinističkom mehanicizmu, moglo se konstruktivnije pristupiti pojavama koje su dotada bile poimane kao posljedica vanjskih čimbenika, te nisu bile intresantne psihologijskom istraživanju: npr. dinamika razloga za stvaranje i zadržavanje određenih navika, psihički čimbenici izazvani izlaganjem opasnostima i sl. Freudovi odgovori o ovim i mnogim drugim temama nisu konačno apsolvirali probleme, ali su otvorili prostor za istraživanja i priskrbili određene pravce razumijevanja. Dakle, dobra (korisna) strana hipoteze o determiniranosti psihičkih procesa jest u pružanju smjernica za uvid u dublje psihičke veze.

Freudova biologijska orijentacija (smatrao se prirodoznanstvenikom) rezultirala je gledištem o psihičkim motivacijama kao rezultatom kemijsko-fizioloških procesa, koji su k tome prvenstveno određeni hereditarnim ili konstitucionalnim čimbenicima. Ukoliko je Freud smatrao da je psihički život određen emocionalnim nagonima s psihologijskom osnovom, može ga se proglasiti teoretičarem instinkata. On na instinkte gleda kao na unutrašnje somatske poticaje koji neprestano funkcioniraju i teže rasterećenju napetosti; instinkti su na granici organskih i psihičkih procesa. I još naglasimo, za Freuda je karakteristično suzdržavanje od bilo kakvih vrijednosnih stavova, apstiniranje od moralne procjene. To je u skladu s njegovom prirodoznanstvenom (samo)kvalifikacijom, a utjecalo je i na neke njegove teorijske pojmove, kao što je, recimo, Nad-Ja.

1

Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, u: *Iz kulture i umetnosti*, Matica srpska, Beograd 1979., str. 327.

* * *

Psihoanaliza je odgovarala pesimističkoj viziji ljudske socijalizacije, jer je čovjek po svojim nagonskim dispozicijama asocijalno i polimorfno perverzno biće. Struktura njegove psihe, izražena topološki u tri instancije kao Nad-Ja, moralna svijest, Ja ili konkretni subjekt, i Ono, nagonska i podsvjesna priroda, odgovarala je, iako sasvim autonomna, društvenoj patrijarhalnoj organizaciji obitelji. Tako se socijalizacija pojedinca odvijala nužno u strogo autoritarnom okviru, i bilo je lako zaključivati je li subjekt (Ja), ravnajući se načelom »poštivanja zbilje«, uspio ili ne – potisnuti nagonske porive u ime pritisaka moralne svijesti (Nad-Ja) koju nam nameće očinski ili društveni autoritet. Kad potiskivanje nagona ne bi bilo dovoljno uspješno, onda bi prema tom »hidrauličkom modelu« asocijalni nagoni probijali moralnu opnu i praznili se u obliku različitih neurotičnih simptoma, većinom asocijalne naravi. Tek teorijski model, u kojemu se Freud rukovodio strogo scijentističkim i materijalističkim redukcionizmom, svodeći sve više psihičke složene procese na različite transformacije osnovne nagonske erotičke energije-libida, došao je u pitanje iz dviju perspektiva: a) kad je sama topološka struktura bila napadnuta kao »mitološka«, odnosno kao subjektivacija ili introjektivacija hipostaziranih društvenih odnosa (patrijarhalnih) i b) kad je sama društvena struktura pod utjecajem društvenih činitelja gubila svoje karakteristične građansko-patrijarhalne crte. Dakle, napad s gledišta psihičke genetike, kao i s gledišta historijskih procesa, istovremeno psihološko-genetički i historicistički. Stara dijalektika subjekta i objekta, individue i društvene stvarnosti ponovno se na drukčiji način odrazila u procesu socijalizacije čovjeka. Važnost psihoanalize u znanosti o čovjeku pokazuje se kroz: psihologizaciju društvenog, biologizaciju psihičkog, naturalizaciju ljudskog. Time se dolazi do situacije da se povijest objašnjava pojmovima koji nisu historijski, a pripadaju teoriji o »ljudskoj prirodi«.

Naravno, za kritiku društva najvažniji su oni oblici socijalizacije koji pokazuju kako se stvaraju karakteri, uslijed fiksacije libida na određene razvojne faze, što pogoduje nesocijalnom ponašanju ljudi u društvu. Tako je fiksacija libida uz početnu fazu razvoja, oralnu fazu, stvarala narcisoidni karakter koji se mogao dovesti u svezu s okrenutošću modernog čovjeka prema sebi i svojoj samorefleksiji. Međutim, slijedeća faza fiksacije, takozvana analna faza, bila je mnogo više iskorištena za kritiku društva, jer je analni karakter vezan uz tendenciju zgrtanja stvari i škrtost, s jedne strane, te uz sadomazohističke agresivne tendencije, s druge, a što je jako pogodovalo tomu da se analiziraju neke crte kapitalističkog društva, kao i pojave agresivnog i militarističkog ponašanja. Nakon ovih predgenitalnih faza i faze latencije, dolazila je i treća, isto tako veoma važna za analizu karaktera, vezana uz buđenje genitalne funkcije, a to je faza Edipovog kompleksa, mržnje prema ocu i ljubavi prema majci, tipične za položaj mladog čovjeka u građanskoj patrijarhalnoj obitelji i bezbroj puta analizirana za mnoge ličnosti iz područja kulture, naročito u umjetnosti, čija je tematika pružala bogat materijal za analizu Edipovog kompleksa.

Freudu je psihoterapeutski rad poslužio izgradnji opće univerzalne teorije o ljudskoj naravi, a pritom kauzalna objašnjenja nije tražio samo u pojedincima nego općenito u ljudskom rodu. Slijedom analogija između nekih neurotičnih pojava i društvenih ponašanja (napose u religiji) došao je do teze da bi individualna ljudska psiha mogla predstavljati model. Uz to, psihičko se područje mehanicistički anatomizira pa se duša, čovjekova osoba u svojoj cjelovitosti, nekako razara i depersonalizira. U toj je teoriji posebice ostala upitnom kon-

cepcija destruktivnog nagona koja proizlazi iz urođenog biološkog supstrata, nazvanog *thanatos*.

Fromm² navodi da je kod Freuda uočio tri oblika agresivnosti: 1) Impulsi okrutnosti, neovisni o seksualnosti, koji se temelje na instinktima samoočuvanja; njihov je cilj prepoznavanje stvarne opasnosti i obrana protiv napada. Funkcija ove agresivnosti jest postizanje onoga što je neophodno za održanje ili obranu od opasnosti koje prijete životnim interesima. 2) Postoji destruktivnost kod koje je čin uništavanja i mučenja požudan, a on je kombinacija seksualne požude i neseksualnog instinkta smrti (sadzam). 3) Agresivnost bez ikakvog seksualnog cilja, ali gdje je zadovoljavanje instinkata praćeno visokim stupnjem narcisoidnog uživanja, jer dozvoljava egu da ispuni svoje stare želje za svemoći. Međutim, ni Freud niti Fromm ne uzimaju u obzir da pored dinamike koja se odvija unutar psihe pojedinca mogu djelovati i mehanizmi kojima se pojedinac izjednačuje s gomilom, sve do gubitka osobne samosvijesti. Ulogu ove identifikacije pojedinca s gomilom ili kolektivom ne uvode u dinamiku agresivnosti, iako je očito da ona upravo u destruktivnosti igra veliku ulogu.

U starijoj koncepciji eros (instinkt ljubavi ili instinkt života) poistovjetio je sa seksualnim instinktom (zajedno s instinktom samoočuvanja), tako da je eros u ime iste libidinalne energije tumačio funkcioniranje Ja i nagonске sfere (Ono), te je nosio u sebi proturječnost ljubavi i samoodržanja. »Ono« razvija stanovitu količinu napetosti koja se, kad dosegne određenu jačinu, mora rasterećiti i smanjiti, a način rasterećenja kontrolira Ja, koji promatrajući stvarnost spriječava da ne bi došlo do sukoba s vanjskim uvjetima ili pritiscima, pa tako izbjegava konflikt s potrebom opstanka. Poslije uvođenja thanatosa u svoju teoriju, Freud se okreće jednom širem biološkom modelu, u kojem osnovne sile života i smrti postaju ono bitno motivirajuće za čovjeka. Riječ je o općoj biološkoj dinamici koja je zapravo dualizam životnih procesa. No, i ovdje ostaje važećom misao da psihičkim sustavom vlada zakon tendencije svodenja napetosti na neku nisku razinu ili na potpuno gašenje. S tim se mijenja njegovo stajalište da libido određuje sve psihičke energije, jer je thanatos shvaćen kao opća tendencija živih bića ka smirivanju energetske potencijala.

Fromm smatra Freudovo poopćavanje erosa i thanatosa promašenim, jer tako reducira mnogobrojne aktivne procese do neprepoznatljivosti. »Nirvana princip« i strast za destrukcijom različite su stvari koje ne treba, prema Frommu, stavljati u istu kategoriju s instinktom smrti. Ako je životu svojstvena tendencija k usporavanju i vremenom k smrti, onda to treba razlikovati od aktivnog impulsa za uništavanjem. Glede erosa, Freud je taj pojam proširio na tendenciju spajanja stanica živih bića, tj. postavio šire nego što implicira seksualni nagon spajanja, ali nije napustio teoriju o fazama seksualnog razvitka, te suprotstavio predgenitalnu seksualnost (oralnu i analnu) kao izvor destruktivnosti genitalnoj seksualnosti kao izvoru ljubavi. Središnji stav u Freudovoj teoriji libida jest možda u tome da su svi prijatni tjelesni doživljaji, ili stremljenja k njima, po prirodi seksualni. To obuhvaća organska zadovoljenja, od sisanja, preko jedenja do defekacije i mišićnih pokreta. Prema Freudu različiti prijatni doživljaji mogu biti povezani s određenim seksualnim aktivnostima odraslih, uključujući perverzije i fantazije masturbacije. S takvim hipotezama on je umnogome potpomagao naše poznavanje raznovrsnosti čimbenika koji

2

Usp. Erich Fromm, *The Heart of the Man*, Harper and Row, New York 1964.; Erich Fromm, *Djela u 12 svezaka*, Naprijed, Zagreb 1984.

moгу podsticati seksualni podražaj, ali ono što ostaje nedokazano jest da su ovi čimbenici po sebi seksualne prirode. Neoprezna uopćavanja i nepotvrđene analogije napose su u ovom osjetljivom području često stranputice, više inspirativna i upućujuća za razmišljanje nego na tragu onoga što je psihologija kao znanost htjela ustanoviti. Tj. vrijednost podataka koje se kod Freuda odnose na erogene zone čini se vrlo sumnjivim.

Također, teorija libida je kod ovog mislioca rezultirala stavom da neke karakterne crte ili stavovi mogu biti neposredni, inhibirani ili sublimirani izraz libidnih nagona. One mogu biti npr. uobličene prema seksualnim svojstvima kao reakcijska formacija libidnih impulsa ili njihovih frustracija. Takvo motrište o sveobuhvatnom utjecaju libida u psihičkom životu dovodilo je, kako je već rečeno, do optužbi psihoanalize za panseksualnost. Umjesto povijesti pristupa toj problematici ovdje je važnije ukratko razmotriti samo to pitanje, tj. da li je branjiva Freudova psihoanalitička teza po kojoj je svaka težnja k zadovoljstvu u osnovi težnja k specifičnom libidinoznom zadovoljavanju. Smatram da je to preslobodna i proizvoljna postavka, a ono što se inače iznosi kao dokaz prvenstveno je preširoka generalizacija inače odličnih zapažanja. Sličnosti koje postoje između fizioloških funkcija i mentalnog ponašanja koriste se kao dokaz da one prve određuju ove druge. Unaprijed je pretpostavljeno da karakteristike iz seksualnog područja proishode u sličnim koegzistentnim karakternim obrisima. Ne postoje nikakvi dokazi za uopćene tvrdnje da su sve naše težnje namjerno inhibirani instinktivni nagoni. Tj. racionalno je za pretpostaviti da čuvstva mogu izrasti i iz različitih nelibidinoznih izvora, na primjer iz roditeljske brige. Moguće je vrlo oprezno ustvrditi kako seksualne i neseksualne težnje i poteškoće vjerojatno često koincidiraju. Ako je neka osoba naglašeno sklona osamljivanju, njezin izbor seksualnih odnosa zasigurno će biti na način u kojemu će moći zadržati svoju preferenciju distance spram ljudi. Međutim, Freudove tvrdnje idu preko ovakvih stajališta; on smatra da su seksualne karakteristike uzrok, a naše ostale osobine posljedica. Za pretpostaviti je da ovakav smjer zaključivanja prati površne iskaze njegovih pacijenata.

Ako teorija libida i ne stoji odveć čvrsto u Freudovoj složenoj psihologijskoj konstrukciji, ona mu je kao radna hipoteza pružala mnogobrojne inspirativne putokaze za daljnja dorađivanja, preciziranje, proširivanje teorijskog diskursa. Ona je konstrukcijska uputa za ostvarivanje nekih opservacija. K tome, teorija libida umnogome je pomogla zapadnjačkom kulturnom krugu da bespredrasudno pristupi tematici spolnosti i seksualnim poteškoćama, da prepoznamo sličnosti između karakternih i seksualnih svojstava, te da se terapijski rasvijetle funkcionalni poremećaji koji koegzistiraju s konfliktnim seksualnim težnjama.

Nagon smrti i njegov derivat, nagon za uništavanjem, prema Freudu, objašnjavaju kvantitetu neprijateljske agresivnosti kod neuroza, strah od neprijateljstva, optuživanje, sumnju, različite egzistencijalne moduse koji ostaju neobjašnjivima pod vidikom teorije libida. Čovjek ima unutrašnji nagon prema zlu, agresivnosti, okrutnosti – tvrdnja je koju bi se vrlo teško moglo opovrgavati s obzirom na naše znanje povijesti čovječanstva i konflikata vlastite duševnosti. No, ono što je s ovim u svezi diskutabilno jest upravo sama nagonaska i instinktivna narav destruktivnog ponašanja; naime, čestost i intenzitet pojavljivanja destruktivnih impulsa još uvijek nisu dokaz da je takvo ponašanje urođeno. To bi značilo da će se neprijateljstva i sukobi zapravo pojaviti pod bilo kakvim uvjetima; kad-tad će oživjeti svojevrsno zadovoljstvo pokazivanja nezadovoljstva (s drugima i sobom). Ipak, ako postoje odgovara-

jući razlozi da se bude neprijatelj s obzirom na zadanu situaciju, destruktivni nagon kao da gubi svoje uporište. Moguće je tvrditi da ako želimo da (se) povrijedimo ili ubijemo, to činimo jer se osjećamo ugroženima, povrijeđenima i sl.; ako razaramo ne činimo li to zbog važnog nam načela sigurnosti (koji nas s principom užitka vjerojatno najznačajnije psihički konstituira), zato jer nastojimo oko svoje sreće (odnosno onoga što nam se takvim čini), a u krajnjoj perspektivi zbog života, tj. vjerojatno ne razaramo zbog razaranja samog (osim u graničnim patološkim stanjima).

U knjizi *Nelagodnost u kulturi* osnovna je teza da ljudski porivi agresije i samodestrukcije ometaju život u zajednici; borba između erosa i thanatosa jest vječna. Konflikt o kojemu je tu riječ započeo je od trenutka potrebe življenja u zajednici, a psihoanalitički uvid u početak povijesti ljudskog rada počiva na uvidu o destruktivnosti koja čini jednu instinktivnu dispoziciju, primarnu i autonomnu u odnosu na ljudsko biće. Stoga, agresivnost treba dobiti značajno mjesto u istraživanju naravi čovjeka, te kaže:

»Nevinašca, naime, ne vole da im se spomene urođena sklonost čovjeka zlu, agresiji, destrukciji, a time i okrutnosti. Bog ih je stvorio po obličju svog savršenstva i nitko ne želi da se podsjeti koliko je teško spojiti – usprkos uvjeravanju kršćanske nauke – njegovu svemoć i bezgraničnu dobrotu s nesumnjivim postojanjem zla.«³

Freud svoje objašnjavanje kulture u pravilu reducira na temeljnu biološku ulogu nagona; ako i razmatra utjecaj kulturnih čimbenika na npr. neuroze, njegovo je gledište ograničeno na pitanje: kako kulturni uvjeti djeluju na ljudske nagone? On smatra da je kultura sa svojim pojačanim ograničenjem libidnih, a posebno destruktivnih nagona, tek sredstvo za izazivanje potiskivanja, osjećaja krivnje i želje za samokažnjavanjem. Kulturne blagodati moramo platiti nezadovoljstvom i nesrećom. Svojevrsan izlaz nalazi se u sublimaciji, ali budući da je sposobnost za sublimaciju ograničena, te jer je potiskivanje nagona jedan od ključnih čimbenika za stvaranje neuroza, Freud pretpostavlja kako postoji kvantitativni odnos između stupnja potiskivanja što ga nameće kultura i intenziteta nastalih neuroza.

Bitna karakteristika našeg Ja jest slabost; svi izvori energije nalaze se u nemodificiranom dijelu naše psihe kojeg, kako je poznato, naziva – Ono. Sve sklonosti našeg Ja određuju Ono i Nad-Ja, a pored zavisnosti od njih, Ja se mora suprotstavljati i vanjskom svijetu. Slabost Ja slična je slabosti neke osobe koja nema nikakvih vlastitih izvora, a svoju višestranu uvjetovanost postavlja tako da želi da se koristi jednom od strana, no pritom mora paziti da odnos s drugom(-im) stranom ne bude narušen. U osnovi bi se moglo reći kako psihoanaliza »zna« dosta više o području kojeg naziva da je Ono (treće-lično-bezlično) nego o Ja. Tome je tako zbog Freudova primarnog razvoja teorije o nagonima, a vjerojatno bi se samo njezinim napuštanjem moglo nešto bitno novo saznati o egocitetu, o Ja, pri čemu je, naravno, osnovni problem to što bi se na taj način potpuno udaljili od onoga što je postulirao začetnik psihoanalize. Za Freuda je Nad-Ja unutrašnja instanca moralnih zahtjeva, čiji je prvenstveni zadatak – moralno zabranjivanje. Uopćeni je zaključak da se radi o istovjetnosti sa savjesti, samo što je u sadržaju psihoanalitičkog pojma riječ o većoj zahtjevnosti. Slično tajnoj policiji, ova moralistička instanca otkriva sve naše skrivene težnje i kažnjava nas ukoliko se pojave takve pobude, naročito agresivne naravi. Budući da Nad-Ja pobuđuje anksioznost i osjećaj

3

S. Freud, *Nelagodnost u kulturi*, str. 327–328.

krivnje, Freud smatra kako su u njemu destruktivni potencijali; na neurotičnu potrebu za savršenošću gleda se npr. kao na tiransko diktiranje Nad-Ja. Problem je u tome što pojedinac mora na neki način postići slaganje s tom instancom, te se projicira u normama posredovanu ideju usavršavanja kako bi izbjegao kažnjavanje.

Nagoni su potiskivani od Nad-Ja zbog svog antisocijalnog karaktera; trivijalnim moralnim iskazom, rečeno zlo i negativnosti uopće se u čovjeku potiskuju. Nešto preciznije, riječ je o tome da ono što se u potiskivanju potiskuje ovisi od vrste maske (persona) koju je individua prinuđena nositi; sve što se ne uklapa pod tu masku treba prigušivati. Maska će se u grubim crtama podudarati s onim što se smatra dobrim, a što se prigušuje na račun toga, bit će loše. Medicinsku psihoanalizu načelno ne trebaju zanimati moralna gledišta pacijenta, ali mora biti zainteresirana za patnju koju mu određena gledišta nanose, te sprečavaju njegov dobar odnos sa samim sobom i s drugima. A važan aspekt ovoga pokazuje se u osjećaju krivnje, pri čemu se istinski osjećaj od hinjenog može razlikovati s obzirom na ozbiljnost želje za poboljšanjem stanja. Krivnja se sastoji u prekršaju moralnih zahtjeva i zabrana koje se nalaze u određenoj kulturi; osjećaj krivnje izraz je bolnog uvjerenja da je takav prijestup učinjen. Inače, u psihoanalitičkoj literaturi pojam »osjećaj krivnje« upotrebljava se bilo za reagiranje na neku nesvjesnu krivnju ili kao sinonim potrebe za kažnjavanjem. U svakodnevnoj upotrebi ovaj se termin tako često i široko koristi da zaista moramo razmisliti da li osoba koja kaže da osjeća krivnju to zaista i osjeća. No, s obzirom na moralni aspekt u svezi ovoga, može se ipak reći da su (kada razmišljamo o psihoanalizi u medicinskom, kliničkom smislu) moralni problemi sastavni dio bolesti i da je dužnost terapeuta pomoći mu u rasvjetljavanju ovih problema. Pritom, primarno treba biti razlikovanje moralnih od pseudomoralnih problema, otkrivanje moralnih pretvaranja i sagledavanja njihove stvarne funkcije. U tome je funkcija medicinske psihoanalize izuzetno korisna.

* * *

Prema Russellu Jacobyju,⁴ afirmatoru izvornog djela začetnika psihoanalize, sredinom prošlog stoljeća događalo se hotimično društveno potiskivanje Freudova mišljenja. Radilo se o planiranom i sistematskom gušenju kritičke misli uopće, a glede psihologije realističnu i kritičku Freudovu misao zamijenile su navodno progresivnije i humanije teorije i terapije. Rezivionizam u ime često trivijalnih zdravorazumskih stavova u osnovi se događao pod okriljem triju psiholoških škola: a) neofreudovci od Adlera do Fromma postulirali su sumnjive apstraktne vrijednosti, ponovno »otkrivali« svijest, kreativno Ja i sl.; b) humanistička psihologija je, suprotno Freudu, uvjeren u dobru narav čovjeka i vjeruje u spontani samorazvoj ličnosti; c) te, naposljetku, antipsihijatrija s Laingom, Cooperom i ostalima precjenjuje društveni značaj psihoterapije, te miješaju individualno poboljšanje mentalnog zdravlja s radikalnim mijenjanjem društvenih odnosa koji su u konačnici odgovorni za nastajanje psihičkih bolesti.

R. Jacoby u svom djelu prvenstveno pokušava rekonstruirati i revitalizirati Freudovu teoriju, pri čemu je ukazivanje na regresivni razvoj suvremene psihologije stalno prisutan pozadinski motiv. U neofreudovskim pristupima, izvorne se psihoanalitičke teze na površan način sociologiziraju; sociologizirana psihoanaliza na neki način postaje sredstvom društvenog prilagođavanja. K tome, psihoanalitička teorija deseksualizirana je i na taj način izgubila je svoju vrlo važnu oštricu ukazivanja na antagonističku narav čovjeka i po-

nore nesvjesnog. Umjesto nastavljanja na analize seksualnosti i teorije potiskivanja na način kako je to bilo ingeniozno započeto, sve se više bježalo u idealističku etiku i religiju, ali teorijskom trivijalizacijom. Ovakve teze prati još jedan, vjerojatno bitniji uvid o tome da poslije Freuda psihoanaliza nije zadržala svoj izvorni kulturni i antropološki impetus. Nekada, ona je bila teorija ljudske prirode i kulture s otvorenim granicama izvan uskog psihijatrijskog područja i akademske psihologije: raspravljalo se o fenomenu religije i začetku kulture, moralu, odgoju, umjetnosti, mitologiji, književnosti itd. Psihoanaliza je nekada bila reformator i dio šireg društvenog projekta; bilo je važno raditi na mijenjanju socijalnih i kulturnih institucija, a ne kao kasnije prvenstveno težiti akademskoj profesionalizaciji i palijativnom terapijskom, dobro plaćenom društvenom funkcioniranju. Nasuprot inovativnoj psihološkoj i antropološkoj teoriji došlo je, ponajprije u SAD, do medikalizacije psihoanalize, novog specijaliziranog žargona dalekog široj kulturnoj javnosti. Kako znamo i iz Freudove *Autobiografije*, on se nije želio ograničiti samo na medicinsku specijalnost, jer mu je to značilo reduciranje psihoanalize s njezinih širokih izvornih intencija.

Korijen gubitka kritičnosti psihoanalitičke teorije utjecajni pripadnik tzv. frankfurtske škole, Herbert Marcuse, pronalazi⁵ u napuštanju psihoanalitičke teorije seksualnosti. Suvremeno društvo karakterizira svjesno odvajanje nagonске od intelektualne sfere, užitka od misli; društvo se svim silama suprotstavlja punom zadovoljenju libida, pa čovjek ne može biti sretan u takvom represivnom društvu. Za Freuda su sreća i sloboda blisko povezani sa zadovoljavanjem seksualnog nagona, a kultura je (nužno) upravo ograničavatelj čovjekove biološke i nagonске strane. Povijest čovjeka je, dakle, povijest njegova libidinoznog i erotičnog aspekta, jer neobuzdani eros mora biti ukroćen. Stvar je u tome da bi svako smanjenje društvenih kontrola nad spolnim nagonima okrenulo organizaciju spolnosti ka pre-civiliziranim stadijima. Takva bi regresija ukinula kanaliziranje spolnosti u monogamnu reprodukciju i tabu na perverzije. Uopće, odnosi o kojima ovisi civilizacija pretpostavljaju da se spolni nagon inhibira u svojem cilju. Za Marcusea je mogućnost prevladavanja takvog represivnog stanja u tome da se libido ne oslobodi naprosto, nego transformira; bilo bi to premještanje fokusa sa spolnosti ograničenoj u genitalnoj prevlasti na erotizaciju cijele ličnosti. Takav preobražaj libida bio bi rezultat društvenog preobražaja koji omogućuje slobodnu igru individualnih potreba i sposobnosti:

»Marcuseovo neprestano inzistiranje na povijesnoj i društvenoj određenosti ljudske egzistencije, sve do određenja strukture čovjekove psihe, njegovo tumačenje represije kao povijesne i društvene pojave, nalaženje u Freudovom 'biologizmu' društvenih sadržaja, njegova upozorenja na promjene u oblicima dominacije kao i ukazivanje na tendencije suvremene tehnologije ka ukidanju individua, vezivanje promjena oblika načela ugone s promjenama formi načela stvarnosti... svim tim ukazuje Marcuse na nužnost da se u analizama čovjeka neizostavno uzima u obzir i društvena dimenzija njegova bivstvovanja. Taj zahtjev, kao što je već ranije upozoreno, ne može značiti zalaganje za isključivost društvenoteorijskog pristupa ili pak ikogjeg drugog shematizma odnosno redukcionizma, već svojevrsno upozorenje da ne može dostajati nikakva teorijska analiza koja isključuje društvenu optiku.«⁶

4

Russell Jacoby, *Društveni zaborav*, Nolit, Beograd 1981., str. 25 itd.

5

Usp. Herbert Marcuse, *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Naprijed, Zagreb 1965.

6

Gvozden Flego, *Um, eros i društvo*, Politička kultura, Zagreb 2006., str. 107–108.

Prema Erichu Frommu,⁷ Freudova slika čovjeka ima dvostrano određenje: libidinozni aspekt prožima njegova društvenost, jer mu za zadovoljenje trebaju drugi ljudi. Usmjeren prema pitanjima društva i kulture općenito, Freud je tragao za korijenima društvenih problema na bazi vlastitih, recimo, filozofskih i biologijskih pretpostavki. Fiziološki supstrat nagona i odlično hermeneutičko polazište bila mu je seksualnost. Uopće, teorija libida odražava njegov odnos prema društvu: težnja spram zadovoljstva zasnovana je na potrebi otklanjanja nezadovoljstva, na nevolji i oskudnosti. Dinamičko shvaćanje čovjeka proteže se kroz čitav njegov rad, u različitim proturječjima njegova opusa,⁸ u shvaćanju čovjeka kao bića unutrašnjeg sukoba (nagona života i nagona smrti), pri čemu je mitologizirajuća dijagnoza – Edipov kompleks, drama par excellence.

Nadalje, Fromm smatra da je kod prvog psihoanalitičara riječ o hipotezi nepromjenjive naravi čovjeka, stalno određenog konfliktno suprotstavljenim nagonima, kao racionalno iracionalnog bića. Freud je lutao između vjere u snagu uma i uvida u njegove slabosti, kroz ponor nemogućnosti krajnjeg shvaćanja/upravljanja suodnosom svjesno-nesvjesno. Nesvjesno čovjeka determinira, ali ne potpuno, jer um ipak može ostvariti određenu kontrolu nad nesvjesnim. Freud ne priznaje moralnost u klasičnom filozofskom smislu; čovjek se razvija iz svojih interesa, optimalno pokušava razviti svoje libidinozne nagone, ali tako da ga to ne ugrozi u samoodržanju. Savjest nema objektivno važenje, jer je Nad-Ja u krajnjoj instanci personalna varijanta društvenih uvjetovanosti. Posljedica ovog stava jest relativizam i kritika morala, premda vjerojatno tek implicitna.

Nagon smrti, prema Freudu, teži vratiti sve što je živo u početno stanje anorganske, beživotne prirode. Seksualni nagon ide, doduše, k produženju života, ali Ja-nagoni, u koje je svrstao i agresiju, teže k smrti. S ovim se uspostavlja dualizam u suprotstavljanju Ja-nagona nagonu smrti i seksualnog nagona nagonu životu. Za njega (kako razrađuje u djelu *Ja i Ono*) naše nesvjesno, koje ne zna za prostor i vrijeme, zakone logike i morala, ne zna niti za smrt. Stoga bi se, na osnovi ovakvih stavova, moglo zaključiti da je za njega smrt nešto sekundarno; strah od smrti sekundaran je fenomen koji pripada svijesti, dok naše nesvjesno ima sasvim drukčiji odnos prema smrti.⁹ Smrt je apstraktan pojam negativnog sadržaja za koji u nesvjesnom nije prisutno ništa odgovarajuće.

Freud mijenja značenje pojmu – ‘nesvjesno’; prije njega, on je u filozofskoj i književnoj tradiciji bio prilično mračan, nedokučiv i uvijek mišljen samo iz perspektive ne-svjesnog (negacije svjesnog). On nesvjesnom prilazi iz njegovih sopstvenih kvaliteta, kao što su: san, dosjetke, govorne greške. Npr. značaj Freudova pristupa nesvjesnom području vjerojatno je najvažniji i najintrigantniji aspekt njegova teorijskog diskursa. To područje pripada onim idejama koje se čine općeprihvaćenim, ali se zbog svojih implikacija ne shvaćaju potpuno. Specifičnost Freudove pozicije glede nesvjesnog jest u dva stajališta. U prvom se tvrdi da potiskivanje određenih težnji iz svijesti ne sprječava te težnje da postoje i budu aktivne. Tj. naše interese, nezadovoljstva i ljubavi mogu određivati motivacije koje ne poznamo. Drugo, nesvjesne motivacije ostaju nesvjesne jer smo mi zainteresirani da ih ne budemo svjesni. Vjerojatno je u ovome srčika razumijevanja psihičkih pojava: ako pokušamo osvijestiti nesvjesne motivacije, otvaramo područje unutrašnjih sukoba, jer postoji opasnost da neki od naših interesa ne budu zadovoljeni. O tome se u psihoterapiji govori kao o »otporu«.

Uopće, Freudova psihoanaliza za cilj ima ustrojavanje i promatranje nesvjesnog, pa je pitanje: kakvu antropologiju potrebuje ta teorija da bi si osigurala

optimalan znanstveni razvoj? Kod njega je riječ o shvaćanju čovjeka kao relacijskog bića, na način da je ukotvljen u dvostruki odnos, prema ocu i majci (kao što je prikazano u djelu *Totem i tabu*), za što se prvi empirijski dokazi mogu pronaći već u prvobitnoj hordi. Čovjekova bit je, psihoanalitički mišljeno, da primarno bude sin ili kćerka; riječ je o skupu kompleksno strukturiranih osobina koje se razvijaju u naponu prevladavanja Edipovog kompleksa. No, tijekom čitavog života nužne su konfliktnosti, pokušaji prevladavanja, napetosti i nerješivosti u našem najunutrašnjijem psihičkom području.

Odabrana literatura

- Bastide, Roger: *Sociologija i psihoanaliza*, Naprijed, Zagreb 1987.
- Böhme, Gernot und Hartmut: *Das andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1983.
- Flego, Gvozden: *Um, eros i društvo*, Politička kultura, Zagreb 2006.
- Freud, Sigmund: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1892–1902*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1962.
- Freud, Sigmund: *Autobiografija*, Zagreb, Zora 1970.
- Freud, Sigmund: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Naprijed, Zagreb 1986.
- Freud, Sigmund: *Nelagodnost u kulturi*, u: *Iz kulture i umetnosti*, Matica srpska, Beograd 1979.
- Freud, Sigmund: *Uvod u psihoanalizu*, Matica srpska, Novi Sad 1973.
- Fromm, Erich: *Filozofska antropologija i psihoanaliza*, u: *Filozofija modernog doba*, Veselin Masleša, Sarajevo 1986.
- Jacoby, Russell: *Društveni zaborav*, Nolit, Beograd 1981.
- Jaspers, Karl: *Duhovna situacija vremena*, Matica hrvatska, Zagreb 1988.
- Marcuse, Herbert: *Eros i civilizacija; Filozofsko istraživanje Freuda*, Naprijed, Zagreb 1965.
- Marcuse, Herbert: *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1966.
- Reich, Wilhelm: *Analiza karaktera*, Naprijed, Zagreb 1982.
- Savić, Obrad (ur.): *Filozofsko čitanje Frojda*, Istraživačko-izdavački centar SSOS, Beograd, 1988.
- Taylor, Charles: *The Sources of the Self. Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

7

Usp. Erich Fromm, *Filozofska antropologija i psihoanaliza*, u: *Filozofija modernog doba*, Veselin Masleša, Sarajevo 1986., str. 220–237.

8

Usp. G. Flego, *Um, eros i društvo*, str. 44–45.

9

Možda je uz ovo primjereno navesti anegdodu o prvim Freudovim riječima koje je izrekao nakon jednog (u nizu) napada nesvjesticke: »Sigurno je slatko umrijeti« – prema: Vincent Brome, *Sigmund Freud und sein Kreis*, List, München 1969.

Željko Senković

**Anthropological-Ethical Perspective
in Freud's Psychoanalysis**

Summary

In ethical relativism characteristic for Freud, moral and the meaning of being are in the end determined by the economy of libido. Such attitudes are enabled by action being reduced to naturally caused determinism, where construction of the theoretical model of psychological functioning acts as an intermediary, and the possibility of non-empirical causality from freedom is disregarded. Freud's orientation towards biology (he considered himself a scientist of nature) has resulted in his stand on psychological motivations as a result of chemical-physiological processes, which are, in addition, primarily determined by hereditary or constitutional factors. Nevertheless, it is with Freud that the psychoanalysis has had the strongest cultural and anthropological impetus.

Key words

Freud, moral, libido, determinism, eros, thanatos, psychoanalysis