

ERICH FROMM: DJELA

u 12 svezaka

Izdaju

»NAPRIJED«

Izdava ko trgova ka radna organizacija
Zagreb, Palmoti eva 30

NOLIT

Izdava ka radna organizacija
Beograd, Terazije 27

Erich Fromm

Autoritet i porodica

Preveo snjema kog

Ljubomir Tadi

Uredili

Željko Falout i Gvozden Flego

ZAGREB 1989

Sadržaj

PREDGOVOR

U ime biofilije (Gvozden Flego)

AUTORITET I PORODICA

(S njema kog preveo Ljubomir Tadi) 41

I Uvod 43
Raznolikost pojava autoriteta 43

II Autoritet i Nad-Ja 47
Uloga porodice u njihovu razvitku 47

III Autoritet i potiskivanje 59

IV Autoritarno-mazohisti ki karakter 76

REVOLUCIONARNI KARAKTER

(S engleskog prevela Nada Zubovi -Vu ini) 109

Indeks imena 127

Naslov izvornika

Erich Fromm

AUTORITAT UND FAMILIE, Sozialpsychologischer Teil
in STUDIEN UBER AUTORITAT UND FAMILIE, For-
schungsberichte aus dem Institut fur Sozialforschung.

© Librairie Felix Alcan, Paris, 1936.

Predgovor

U IME BIOFILIJE

Odgovor na svoje glavno pitanje: »što je ovjek?« Fromm¹ gradi na široko shvaćenom psihološkom (u osnovi psihoanalitičkom) uvidu u srž ovjeka, na suvremenim antropološkim spoznajama o ovjeku kao i društveno-teorijskim otkrićima o njegovom opstanku. Fromm smatra da je na navedeno pitanje mogući odgovor tek iz razmatranja *conditio humana*, odnosno iz »nauke o ovjeku« (*science of man*) kojom se on bavio u gotovo svakom svom spisu a najkoncentriranije u *ovjeku za sebe*, *The Heart of Man* i *Anatomiji ljudske destruktivnosti*. Ta nam razmatranja pružaju materijala za teorijsku konstrukciju modela ljudske prirode (*MfH* 24*).

Jedno od glavnih uporišta spomenute analize je Darwinova teorija o postanku vrsta. Ona Frommu omogućuje proučavanje razvoja organizacije živih organizama — od najjednostavnijih pa sve do ovjeka kao kulminacije u evolucionom lancu — te perspektivu za sagledavanje ovjekovih osobina ali i onih bitnih njegovih osobina koje ne dijeli ni s jednom drugom životinjom (*ALJD-II/45*). Fromm je ponajprije istražio tu ovjekovu specifičnu razliku.

Njime dva odlučna momenta evolutivne promjene: relativna odsutnost instinktivne regulacije i znatno povećanje mozga (*MfH* 39), naročito neocortexa (*ALJD-H/47*; usp. *MfH* III. 1.A, RN IV. 2., *ALJD-II*²). Te dvije ovjekove karakteristike veštice po sebi predstavljaju nove, do tada neviđene oblike ži-

* Popis skraćena vidi na kraju teksta. Kako je iz tehničkih razloga bilo nemoguće navesti stranice ovog izbora skraćene i br. str. u zagradu odnose se na izvorna ili ranija izdanja Frommovih spisa. (G. F.)

vota na Zemlji, ali one razvijaju i svijest o sebi, istan ano sje anje i predo avanje budu nosti, ozna avanje predmeta, upotrebe simbola (*MfH* 39). Tri glavne — samosvijest, mašta i um — proizvele su, u kombinaciji, daljnju novinu: na in ovjekove egzistencije kojom je razvrgnuta harmonija što vlada izme u prirode i preostalih životinjskih vrsta. ovjek je, kao i životinje, podložan (nekim) zakonitostima prirodnog doga anja, a neke transcendira svojim svrhovitim radnjama. Sve u svemu, ovjek je, prema Frommu, bi e iznimaka i prijeloma u svemirskim razmjerima.

Samosvijest, maštu i um Fromm ne smatra jednakovrijednima ve izdvaja um, kojim ovjek spoznaje svoju dihotomnost. Tu spoznaju on smatra jednom od glavnih pobuda za ljudsko djelovanje, osnovnim motivom napretka (*MfH* 43—4) pa ona postaje uzrokom ovjekovog stvaralaštva, njegove povijesnosti; s druge strane, takvo ovjekovo djelovanje zapravo je adekvatan odgovor na ovjekov objektivni položaj.

ovjekov evolutivni skok i njegove nove osobine uzrokovale su formiranje okvira orijentacije (frame of orientation) te nastanak karaktera kao nadomjestka za nedostatnu opremljenost instinktima. Okvir orijentacije je sveobuhvatna mentalna slika svijeta (*MfH* 46) »koja je strukturirana i ima unutarnju koheziju... mapa njegovog [ovjekovog] prirodnog i društvenog svijeta bez koje bi on bio smeten i nesposoban da djeluje svrhovito i konzistentno« (*ALJD-II/54*). Do tog zaključka Fromm dolazi analizom ovjekovih egzistencijalnih potreba, iju povijesnu 'rekonstrukciju' omogu uju raznorodna (pona najdublje pak psihoanaliti ka) razmatranja ostvarenja u drami, poeziji, likovnoj umjetnosti, mitu itd. (*ALJD-H/51*). Uz pomo usporedbi ljudskih ostvarenja iz raznih razdoblja i razli itih geografskih područja, Fromm zaključuje kako do sada nije poznata ni jedna kultura u kojoj ne bi postojao okvir orijentacije (*ALJD-II/54*), ali iako je zajedni ki ljudima svih prostora i epoha, njegova sadržajna ispunjenja me usobno se razlikuju (*zS* 56). Otkrivene »povijesne dihotomije« rezul-

tiraju potrebom da ovjek dade smisao životu, da stvara svoj svijet razvijanjem svojih snaga te produktivnim odnošenjem prema svijetu (*zS* 53) i prema drugim ljudima, da uspostavlja zbiljsko jedinstvo svih sfera bivstvovanja i iznalazi rješnje u težnji ka novom jedinstvu (*zS* 54), u emu mu pomaže okvir orijentacije. Ali to pomagalo, kao mapa što ovjeku kazuje gdje se nalazi, nije dovoljan instrumentarij za življenje. Tom intelektualnom oru u je, da bi bilo djelotvorno, potreban i voljni poticaj i Fromm ga nalazi u predmetu odanosti (object of devotion) koji je na jednak na in prisutan u do sada svim poznatim ljudskim kulturama. Pod predmetom odanosti Fromm razumije predanost nekom cilju, fokus ovjekovih stremljenja, osnovu za njegove vrijednosti. Predmet odanosti se naj eš e odnosio na boga, pa ga Fromm naziva religijskim sistemom. Frommu je stalo do 'humanisti ke' religije (nasuprot autoritarnoj) te do interpretacije boga kao sukusa ljudskih karakteristika, no unato tom njegovom trudu, religijski shva en predmet odanosti ostavlja pitanja brojnih problema neodgovorenima i mnogo je više autoritaran no humanisti ki.³

Svo enje instinktnog aparata ovjeka na minimum uzrokovalo je, kao što je re eno, i nastanak karaktera kao nadomjestka za funkcioniranje do sada nedostatnih instinkata (*ALJD-H/50*). Pokušajmo slijediti Frommovu koncepciju karaktera razvijanu u raznim njegovim djelima. Nasuprot behavioristima (kao i environmentalistima), koji smatraju da predmet njihove koncepcije psihologije može biti samo ljudsko ponašanje, uvjetovano apsolutnom dominacijom neposrednog interesa (*ALJD-I/56*) — što u najve oj mjeri odgovara potreba ma koncepcije promjenljivog, prilagodljivog i manipulabilnog ovjeka kibernetiskog kapitalizma (*ALJD-I/87*) — te koji stoga prou avaju samo ovjekovo ponašanje ali ne i onoga tko se ponaša — nasuprot, dakle, behavioristima i environmentalistima, on zastupa unekoliko revidiranu Freudovu kon-

pecciju karaktera koji je sustavna *osnova*, kontinuitet ponašanja. No nasuprot Freudu, Fromm smatra da osnovno obilježje karaktera ne slijedi iz specifične organizacije libidove iz osebnog odnošenja — iz asimilacije⁴, kada je riječ o ovdješnjem odnošenju prema stvarima, odnosno iz socijalizacije kada se radi o odnošenju prema drugim ljudima i prema sebi (*MfH* 58). Karakter je »(relativno stalni) oblik u kojem je ljudska energija kanalizirana/usmjeravana u procesu asimilacije i socijalizacije« (potcrtao E. F.) (*MfH* 59).

Uz ovo, Fromm s Freudom dijeli i dinamiku koja shvaćanje karaktera. Freud je dao značajan prilog za raskid s tradicionalnom (u osnovi kršćanskom) teorijom o predestinaciji ovjeka i njegovih (inclusive karakternih) osobina jer su njegova otkrića o presudnosti najranijih životnih (i to pretežno seksualnih) iskustava na formiranje karaktera implicirala neformiranost ovjeka u trenutku njegovog rođenja. Fromm se i ovdje samo djelomično slaže sa svojim učiteljem jer smatra da svoje znakove na karakternoj strukturi ostavlja cjelukupno životno iskustvo, a ne samo rana mladost. Nadalje, on ukazuje na snažan utjecaj obitelji, no on ga rašlanjuje i prikazuje kao utjecaj društveno dominantnih odnosa, a obitelj kao agenta društva. Tako Fromm karakteru prilazi s društvene strane, što navješuje već u spisima iz 1932, a razrađuje u *Bekstvu od slobode*.⁵ Takav prilaz ima posljedica ne samo za konkretne sadržaje na taj način otkrivenih karaktera već prvenstveno za mjesto i ulogu tako određene karakterologije.

S obzirom na ključnost karaktera za određene specifične djelovanja svakog ovjeka, Fromm smatra značajnim utvrditi kako on nastaje i koja su njegova bitna odnosa. Budući da ga tvore dvije komponente (Z/S 66), od kojih je psihofizička konstitucija biološki dana konstanta, Fromm svoju pažnju posvećuje karakternoj 'varijabli', iskustvenoj strani.

U *Bekstvu od slobode* Fromm nas obavještava da ga ne zanima proučavanje individualnih nego društvenih karaktera.

Sam termin (the social character) prvi put je upotrijebljen u tom radu, no njegovi korijeni potječu iz studija objavljenih 1932. godine.

Već i semantički aspekt te sintagme označava Frommov postupak: riječ je o društveno teorijskoj redefiniciji psihološke kategorije »karakter«, o »analitičkoj socijalnoj psihologiji«, kako je Fromm 1932. g. nazvati svoje stajalište. Ono je u potpunosti shvatljivo tek iz perspektive socijalizacije (koju ne treba brkati sa 'sociologizacijom') psihoanalize, kojom se iz Freudovih zasada razviti cjelovita misao o ovjeku i društvu. Odatle slijede i razni pokušaji povezivanja psihoanalize s marksizmom, koji je već u psihoanalitičarima onog vremena smatran isključivo društvenom mišlju. Prvi značajan korak u pravcu 'froidomarksizma' je Federnov prikaz sovjetske revolucije kategorijama psihoanalize⁶, zatim slijede pokušaji povezivanja ideja Kautskog i A. Adlera⁷, a prekretnica nastaje s radovima S. Bernfelda⁸ i naročito W. Reicha — njegovim radikalnim zahvatima u pitanja analitičke tehnike (»analizom karaktera«, cjeline ovjeka, on nadomješta Freudovu »monosimptomsku«, parcijalnu analizu) kao i njegovom politizacijom, 'marksizacijom' psihoanalize koju on pretvara u pomoćnu znanost dijalektike materijalizma.⁹ U taj se 'pokret' početkom tridesetih godina uključuje i Fromm, sasvim deciderano svojim 'programatskim spisima' iz 1932. g. Tako npr. u članaku »O metodi i zadatku analitičke socijalne psihologije«¹⁰ on govori o prerastanju individualne psihologije u socijalnu, o ulozi psihičkih faktora u društvenim pojavama, o pojedincu kojega je moguće u cijelosti shvatiti tek kao podružtvovljeno biće te o specifičnoj libidinoznoj strukturi svakog društva (Z/S-1/53) (što i sam autor smatra za etkom koncepta društvenog karaktera), a u raspravi o »Psihoanalitičkoj karakterologiji...«¹¹ on kazuje da su karakterne crte, zajedničke većini članova društva, uvjetovane specifičnom prirodom tog društva (Z/S-1/267).

Određuju i društveni karakter u *Bekstvu od slobode* Fromm kaže: »Proučavaju i psihološke reakcije jedne društvene grupe, bavimo se karakternom strukturom članova te grupe — to jest, pojedina njih osoba; nas, me utim, ne zanimaju osobenosti po kojima se te osobe međusobno razlikuju, već onaj dio njihove karakterne strukture koji je zajednički i za članova te grupe. Taj karakter možemo nazvati *društvenim karakterom*. Društveni karakter je nužno manje osoben od pojedinačnog karaktera. Opisuju i ovaj drugi, bavimo se svim onim osobinama koje svojom posebnom konfiguracijom oblikuju strukturu članova ili nosi ovog ili onog pojedinca. Društveni karakter sadrži samo izvesne odabrane osobine, *suštinsko jezgro karakterne strukture i članova jedne grupe koje se razvilo kao posledica osnovnih iskustava i oblika života zajedničkih taj grupi.*« (BoS 247). U ovom određenju u središtu razmatranja je ono zajedničko pojedincima neke društvene grupe, no srž društvenog karaktera moguće je razumjeti tek u odnosu na njegovu funkciju. Praktički, od dolaska na svijet ljudske jedinice društvo nastoji — ponajprije putem obitelji, a zatim preko institucija obrazovanja te sve više sredstvima masovnih komunikacija — reproducirati obilježja društvenog poretka u psihi pojedinca: društveni karakter u pojedinca razvija želje da i ono što je društveno potrebno i poželjno postane. O tome Fromm piše već 1932. g. kada upozorava kako sublimacija nagona omogućava da mase prihvataju ona zadovoljstva koja su vladajućoj klasi poželjna (ZfS-1/30)¹²; u *Bekstvu od slobode* on tvrdi da »moderni čovjek živi u obmani da zna šta želi, dok u stvari želi ono šta se od njega očekuje da želi« (BoS 225) i zaključuje: »Društveni karakter internalizira vanjske potrebe te tako ljudsku snagu upreže u izvršavanje zadataka datog ekonomskog i društvenog sistema.« (BoS 253); petnaestak godina kasnije on to pregnantno formulira ovako: funkcija društvenog karaktera sastoji se u

tome da »*uobliči i kanališe ljudsku energiju u okviru datog društva radi neprekidnog funkcionisanja samog društva*« (ZD 95).

U *Čovjeku za sebe*, nakon što je ukazao na vezu ljudske prirode i razvika karaktera, Fromm vrši sistematizaciju tipova karaktera. Razne tipove on ponajprije razvrstava u produktivnu i neproduktivnu orijentaciju a njegovu pažnju zaokupljaju pripadnici do sada dominantne, neproduktivne grupe koja u *Čovjeku za sebe* obuhvaća četiri tipa: receptivni, eksploatorski, zgrtački i tržišni. Prva tri Fromm dobiva preradom Freudovih predgenitalnih tipova analnog, oralno-receptivnog i oralno-sadističkog karaktera, a tržišni je u potpunosti Frommov iznalazak i on mu, kao kulminaciji neproduktivnosti, pridaje najveću pozornost.

Tržišni karakter nastaje u 20. st., a shvatljiv je tek iz uvjeta u ulogu razvijenog tržišta, apstraktne mehanike razmjene te baratanja razmjenskim vrijednostima. U takvim okolnostima sve, i sam čovjek, postaje roba, pa čovjekov uspjeh ovisi prvenstveno o vještini samoprodaje, samoplasmana. Tako se sva čovjekova osobitost pretvara u umijeće trgovanja: uspješan trgovac mora, pak, biti krajnje fleksibilan i prilagoditi (= podrediti) se diktatu potražnje pa ljudi koji žele 'uspjeti' moraju razviti specifične osobine — maksimalnu savitljivost i prilagodljivost trenutnim zahtjevima tržišta, što znači odrediti se svih karakteristika koje bi tome stajale na putu. Na taj način čovjek postaje sve više bezličan, izvana uvjetovano i upravljano biće, toliko podređeno samoprodaji da je postalo depersonalizirano, isprazno, besmisleno.

S obzirom na društvenu uvjetovanost društvenog karaktera, Frommova sistematizacija iz *Čovjeka za sebe* ostaje 'u zraku' jer društvenoteorijsku argumentaciju dobiva tek naknadno, u *Zdravom društvu*. U prvoj polovici tog spisa Fromm se bavi karakteristikama kapitalizma. On pokazuje kako njegov pobjedonosni pohod počinje u 17. i 18. st., no istinski se razvija tek u 19. st. kada smisao ondašnjeg čovjeka postaje

je posao (business) koji se najbrže unapređuje bezdušnom eksploatacijom; intenzivno raste podjela rada a tržište postaje istinski regulator ljudskih odnosa ali i ljudskih vrijednosti (ZD 100—101). Samoregulativnost, koja izmiče svjetloj kontroli, tržište nameće određene sile te idejno predstavljanje ovjekovu slobodu u zbilji pretvara u maskeradnu iluziju. Kapitalizam 20. st. orijentaciju na zgrtanje i eksploataciju zamjenjuje tržištem (ZD 110), a daljnji rast kapitalizma dovodi do ključnih promjena — prvenstveno u razvoju krupnomašinske tehnike i u koncentracija kapitala, popraćenih koncentracijom moći te razdvajanjem proizvodnje i potrošnje (isto 115—18), odnosno birokratizacijom kao na inom upravljanja ogromnim — kako proizvodnim, tako i političkim — sistemima. Te procese Fromm predstavlja kao sveopću kvantifikaciju i apstrakcionalizaciju, kao otuđenje.

ovjek za sebe i *Zdravo društvo* nastali su krajem tridesetih odnosno početkom pedesetih godina, a krajem šezdesetih Fromm analizira nove događaje u razvoju kasnog kapitalizma i ukazuje na konsekvence »druge industrijske revolucije«. Dok prvu karakterizira zamjena snage živih bića a mehanikom energijom i na toj osnovi razvijena krupna mašinerija, što je imalo dalekosežne posljedice na način rada, na promjenu oblika vlasništva odnosno na organizaciju društva, »druga industrijska revolucija« predstavlja značajan, a možda i sudbonosan korak u proširenju primjene stroja, u kojoj je automatizacija i strojeva organizacija dovedena do razine na kojoj kontrolu nad strojevima vrši stroj sam, gdje ljudska misao biva sve više zamjenjivana 'mišlju' stroja, kompjutera (RN 35—6).

Dakle, »drugu industrijsku revoluciju« karakterizira još dosljednije proširenje vlasti stroja, što kulminira u strojnom 'mišljenju'. Na taj način mišljenje sve više prelazi u računavanje, koje je odgovarajuće i izraz suvremene kvantificirane i formularne znanosti što rukovodi krupnoindustrijskom proizvodnjom, megamašinskim kompleksima. Građeno na toj osno-

vi, i samo društvo postaje megamašinsko, tehnicizirano »tehotrono« (RN 40), kibernetičko (ALJD), a stroj i njegovo ustrojstvo sve više određuju na in djelovanja ljudi i funkcioniranje društva, pa je upravo ovdje postalo evidentno koliko je ovjek uistinu tek njegov dodatak, opslužitelj pa i rob. Sve veći podređivanjem stroju sam ovjek postaje stroj, automat obilježen ogromnom prevlašću u cerebralno-intelektualne, kalkulatorne psihičke djelatnosti koja se sukobljava s njegovim afektivno-emotivnim iskustvima (RN 49). Usistemljenost i kibernetiziranost strojnog pogona od svih sudionika zahtijeva minimiziranje (osebujne i nepredvidive) osobnosti (isto, 42, 49) i privatnosti (53), ograničavanje (neizražljive) kreativnosti (44) i povećanje pasivnosti do patoloških razmjera (48) — pretvaranje ovjeka u robota (52), u bezosjetljivu mašinu¹³. Posvećenost stroju u suvremenom industrijalizmu i njene konsekvence za stanje ovjeka Fromm obrađuje već u *The Heart of Man*. Ako tu suvremenu pojavu karakteriziraju intelektualizacija, kvantifikacija, apstraktifikacija, reifikacija (HoM 65), što — neposredno i posredno — proizvodi ovjeka-automata, homo-mechanicusa, tada princip funkcioniranja takvog društva nije život, već mehanika (isto, 66) pa takvog ovjeka Fromm naziva nekrofilnim¹⁴. Osobu nekrofilnog karaktera obilježava sklonost neživom, mrtvom (HoM 38) odnosno »strasna sklonost svemu što je mrtvo, gnjilo, trulo, nezdravo; to je strast za pretvaranjem živog u neživo; za destrukcijom radi destrukcije; to je isključivo interes za sve što je mehaničko. To je strast za trganjem živih struktura.« (ALJD-II/148). Da bi takva osoba bila u prostoru koji njoj najviše odgovara, ona nastoji »sve žive procese, osjećaje i misli transponirati u stvari« (HoM 41).

Glavna dimenzija industrijalizma je proizvodnja i potrošnja velikih količina ina roba. Potrošnja se postiže posebnim načinom ideologizacije i indoktrinacije koja dovodi do idolatrizacije roba. U potrošačkom društvu roba je dovedena do razine svjetovnog boga pa je obožavanje stvari, robe, neživoga, mrtvoga još

jedan oblik nekrofilnosti suvremenosti. Na taj, pak, na in, ho-
mo mechanicus i homo oeconomicus postaju tek dva vida su-
vremenog na ina ovjekovog života. Stoga nekrofilnim tipom
karaktera možemo proširiti dosadašnju etvero lanu tipologi-
ju neproduktivne orijentacije.

Ove analize nekrofilnosti Fromm vezuje uz pojam destruk-
tivnosti. Društveno proizvedenu destruktivnost on razmatra u
Bekstvu od slobode gdje je prikazuje kao jedan od me-
hanizama bijega od slobode do kojeg dolazi uslijed nemo-
gu nosti zadovoljenja neposrednih potreba pa se kao oblik
moguće djelatnosti nadaje bijeg. U *ovjeku za sebe*, kao i u
Bekstvu od slobode, Frommova analiza destruktivnosti pod
prevelikom je utjecajem Freuda da bi omogućila autorovo kon-
centriranje na društvene izvore tih pojava. Takvo usmjerenje
nalazimo tek u *The Heart of Man*, a središnjim teorijskim pro-
blemom destruktivnost postaje u *Anatomiji ljudske destruk-
tivnosti*.

Tu Fromm ponajprije analizira instinktivističke i ortodok-
snopsihoanalitičke teorije prema kojima je agresivnost/des-
truktivnost dana u prirodi uvijek a zatim njima nasuprot-
ne behaviorističke i environmentalističke koje smatraju da
je agresivnost stečena u traženju optimalne prednosti (*ALJD-
I/57*). Kasnije autorovo razlikovanje benigne (nehote, ob-
rambene, instrumentalne itd.) agresivnosti od maligne služi
mu za konkluziju da je destruktivnost stimulirana društve-
nim odnosima. Iz analiza Staljinovog i Himmlerovog sadiz-
ma te Hitlerove nekrofilnosti moglo bi se zaključiti kako se
Fromm ovdje više bavi djelovanjem destruktivnih karakter-
nih crta političkih vođa na društvenu stvarnost nego obratno.
Međutim, proučavajući i nastanak njihovih karakternih crta,
kao i evidentnih psiholoških poremećaja, Fromm ponovo
ističemo presudnu ulogu djelovanja okoline, naročito obitelji
(kod navedenih osoba to je redovito posljedica prenaplašene
vezanosti za majku). Njihovo, pak, obavljanje odgovornih
društvenih funkcija i uspješno nametanje svog patološkog rai-

sona kao sistema društvenog funkcioniranja, nesumnjivo je
posljedica stanja društva.

Agresivnost, destruktivnost, nekrofilnost Fromm prepoznaje
u mnogim društvenim odnosima — kao što su eksploatacija,
bespoštedna konkurencija, bezobzirni odnos prema drugim
ljudima, ukoliko to donosi materijalnu dobit. *Anatomija ljud-
ske destruktivnosti* u tom pogledu ne donosi nekih bitno no-
vih ideja u odnosu na »preliminarni izvještaj« već se tu znatno
širim dokaznim materijalom argumentira netradicionalni po-
jam nekrofilije i pokazuje njegoova vezanost uz neživo, meha-
ničko, tehničko, prošlo, uz imanje — što sve postaju atributi
novonastalog industrijskog društva. Zbog u *The Heart of Man*
najavljene a u *Anatomiji...* izvedene unutarnje veze nekrofilij-
je i agresivnosti, peti tip neproduktivne orijentacije karaktera
trebalo bi nazvati destruktivno-nekrofilnim.¹⁵

Naredna Frommova sinteza, *Imati ili biti?*, ukazuje na ka-
rakteristiku esto spominjanu već u *The Heart of Man* i *Ana-
tomiji ljudske destruktivnosti*, na imanje. Tim pojmom
Fromm označava odnos prema stvarima te tendenciju postva-
renja svih živih bića i njihovog na ina odnošenja ali njime
ne označava samo industrijsku suvremenost već općenito pra-
vac razvitka novovjekovog svijeta. I u *Imati ili biti?* Fromm
ukazuje na vezu imanja i nekrofilije odnosno destruktivno-
sti no imala ko-posjednički tip karaktera valjalo bi promat-
rati zasebno zato što on (1) za razliku od prethodnih tipova
malignih karakteristika poprima pretežno benigne oblike i
zato što (2) dovodi do novog kvaliteta, tj. do takvog intenzi-
teta i ekstenzitetstva sveopćeg postvarenja uvijek da sve više
nestaju alternative postojećem, perspektive izlaza iz njega.
Stoga ne možemo pogriješiti ako imala koji karakter proglasimo
šestim tipom neproduktivne orijentacije.

Međutim, već u *ovjeku za sebe* Fromm ističemo da su eti-
ri tamo obrađena karaktera »idealni tipovi« (*MH* 61) dok su
karakteristi pojedina ljudi uvijek mješavina raznih tipova ka-
raktera (*isto* 112) u kojoj, uz neproduktivnu, sudjeluju i oni

produktivne orijentacije. I premda produktivnim karakternim crtama Fromm posve uje znatno manje prostora, one su, po svemu sudeći, kvalitativno odlučujuće za njegovu shvaćanje ovjeka.

U *ovjeku za sebe* produktivnost je određena kao »ovjekova sposobnost da upotrebljava svoje snage i ostvaruje svoje inherentne potencijale« (MfH 84), a na samom početku *Umije a ljubavi* Fromm isti e kako ta knjiga »želi uvjeriti čitatelja da e njegova nastojanja oko ljubavi sigurno propasti ako aktivnije ne pokuša razviti svoju cjelokupnu ličnost kako bi postigao produktivnu orijentaciju« (ULJ 5; usp. 151). Produktivnost je ovdje poistovjeđena s razvitkom cjelokupne ličnosti, a maksimum te razvijenosti veće je u *ovjeku za sebe* izjednačena sa sposobnošću za istinsku ljubav i cijela studija *Umije e ljubavi* pisana je s namjerom da rasvijetli bit ljubavi/produktivnosti odnosno da ukaže na faktore, koji onemogu avaju njenu realizaciju.

Da bi što preciznije odredio svoju ideju produktivnosti, on je razlikuje od mnogih aktivnosti i u *ovjeku za sebe* pokazuje da je veća ovjekovih aktivnosti neproduktivna, a u *Imati ili biti?* da se pod aktivnošću esto misli na puki business (*Iib?* 125), na djelovanje pod izvanjskom prisilom (*isto* 126). Takva aktivnost je uvijek upravljena na svoj rezultat, proizvod, dok se produktivnost (nazivana i »spontana aktivnost« u *BoS* i *zS* te »produktivna aktivnost« u *MS*, *IiB?*) odnosi samo na osobinu produktivnog stanja u kojoj je predmet ovjek sam (MfH 91). Dakle, moderno shvaćena aktivnost ima svoju svrhu izvan subjekta, ona je instrumentalna, dok je frommovski shvaćena produktivnost samosvrhovita djelatnost ovjeka.

Tipove produktivne orijentacije Fromm povezuje s Freudovim pojmom genitalnog karaktera. Iako umnogome rabi Freudova otkrića, Fromm se oštro — inače neuobičajeno za njegov temperament — distancira od Freudove koncepcije postmetapsihološkog dualizma nagona života i nagona smrti

i suprotstavlja joj svoju ideju ovjeka kao bića nagona života par excellence. On smatra da je »voljenje života u ovjeku u tako velikoj mjeri biološki dana kvaliteta da bi trebalo pretpostaviti da se, osim u malom broju slučajeva, ono uvijek izražava« (ALJD-II/172). Potvrdu za biološki danu ljubav prema životu, svojstvenu svim živim strukturama (HoM 46—7) odnosno za nagon života, inherentan svim živim bićima (MfH 18) Fromm nalazi u spremnosti živih organizama da se grčevito i silovito suprotstave svakom ugrožavanju vlastitog općinstanka.

Po Frommovom sudu u ovjeku postoji samo nagon života pa se postavlja pitanje kako on tumači one sadržaje što ih Freud naziva nagonom smrti. Fromm ih naziva nekrofilijom no ona nije, kao kod Freuda, biološki dana već je društveno izvedena, patološka posljedica (ALJD-II/179, HoM 54) nastala uslijed nemogućnosti neposrednog zadovoljavanja potreba nagona života. Dakle: nagon smrti (Freud), nekrofilija (Fromm) je otuđeni oblik i perverzija nagona života. On je, kao i brojne njegove manifestacije (destruktivnost, agresivnost, sadomazohizam, orijentacija na imanje itd.) uvjetovan posebnim okolnostima ljudskog bivstvovanja što ih je razvio kapitalizam odnosno industrijalizam.

Fromm nas, s popriličnom žarom, uvjerava da je ovjek, s jedne strane, biće ljubavi prema životu, produktivnosti, da je stvaralac i graditelj. S druge, međutim, on stalno upozorava da aktualno ovjekovo stanje ponajbolje izražava sveprožimajuće otuđenje, nekrofilija, da je ovjek — realiter — destruktivac i imalac. Zdravorazumskom i analitičkom mišljenju stoga se nameću pitanja: zar Fromm ne vidi kontradiktornost tih dviju tvrdnji? Ako je vidi, nazire li on neki izlaz? Da li je, uprkos ovim kontradikcijama — ili, možda upravo pomoću njih — moguće govoriti o Frommovom shvaćanju ovjeka?

Afirmativni odgovor na posljednje pitanje nazire se u *ovjeku za sebe*. U tom djelu Fromm govori o temeljnoj kon-

tradiktornosti ovjekovog položaja i tu pojavu on dijeli na egzistencijalne i povijesne aspekte te upozorava kako je razaznavanje povijesnih dihotomija od egzistencijalnih — konkretno: spoznaja povijesnih dihotomija — povod ovjeku da ih prevlada(va) (*MfH* 43—4), što Fromm vidi kao ovjekov elementarni zadatak. Ali i svijet povijesnih dihotomija je ve ovjekovo djelo pa je težnja za uspostavljanjem nedihotomnog odnosa težnja za prevladavanjem od ovjeka konstituiranog svijeta. Na taj se na in ve u *ovjeku za sebe* ovjek javlja kao izmjenitelj svog svijeta, što e Fromm nedvosmisleno formulirati u *Umije u ljubavi* konstatacijom kako je potreba za transcencijom jedna od najosnovnijih ljudskih potreba (*ULJ* 69). Odatle je mogu e zaključiti da Fromm shva a ovjeka kao bi e transcencije.

Kod Fromma je jasno da transcencijski procesi nisu samo misaone ili teorijske prirode ve su upravljani prvenstveno na realno mijenjanje svijeta i ovjeka. Za kreiranje drugog svijeta Fromm preuzima pojam »povijest«. U *Marksovom shvatanju oveka* on, slijede i Marxa, zaključuje kako je »ovek rodio samoga sebe u istorijskom procesu« (*MS* 71). Ovim se proširuje Frommovo poimanje ovjeka: on je bi e transcencijsko-povijesnog samora anja.

Orijentacije ovjekovog karaktera, a to zna i cjelokupnu ovjekovu djelatnost, Fromm je podijelio na produktivnu i neproduktivnu. U produktivnu on ubraja transcencijsku procesualnost, ovjekovo stvaralaštvo, povijesno samora anje, što on smatra biti ovjeka, pa se postavlja pitanje njegov detaljnijeg odre enja. Mnogo jasnije od u *Umije u ljubavi* ne odviše detaljno prikazane potrebe za transcencijom odnosno od op enitih formulacija u *ovjeku za sebe*, Fromm opisuje produktivnost u studiji »The Revolutionary Character«.¹⁶

ovjek revolucionarnog karaktera je prvenstveno nezavisan, slobodan (*Dogma of Christ* 158) i produktivan (*isto* 162). Bit revolucionarnog karaktera je u autenti nom životu (*isto* 162)

no s tom mogu noš u u uskoj je vezi još nekoliko karakteristika. Autenti ni život traži kritički odnos kojim se razvijaju vlastiti uvid u svijet a razbijaju nametane fikcije tj. zdravorazumski klišeji koji služe kao /ideološki/ supstituti za stvarnost (*isto* 163—4). Kritički odnos je po sebi osebnost koja implicira samosvojnost, druga ijost tj. mo da se postojećem kaže »Ne!« Na taj se na in revolucionarni karakter nastavlja na tradiciju neposlušnosti (usp. *Uber den Ungehorsam*¹⁷), aktom, kojim je — prema Frommovo interpretaciji hebrejskih i grčkih mitova — otpo ela ljudska povijest i konstituirana ljudskost (*Dogma of Christ* 116—7, usp. tako er *You Shall Be as Gods*). Izjedna avanjem ljudskosti s autenti noš u i neposlušnoš u Fromm zapravo kazuje da ovjek može — i treba — biti ja i od izvanjskih okolnosti, da njima treba ovladati umjesto da im se prepušta. No on ne misli da je revolucionarni karakter puka norma i ideal koji bi tek trebao nastupiti, ve pokazuje kako je ljude takvih osobina mogu e na i u prošlosti ali i danas, u npr. politici i religiji jednako kao u umjetnosti i filozofiji.

Kao sinonim produktivnosti/revolucionarnosti Fromm ra bi i pojam »racionalnost«. U *ovjeku za sebe* on je prikazuje kontrapunktiranjem iracionalnosti u odnosu na strasti (*MfH* 87), na autoritet (*isto* 167), užitak (186, 191), sumnju (199), vjeru (201) i tsl. Jasno je da tu nije rije o klasično-kršanskoj distinkciji između racionalnog i iracionalnog, umnog i sr anog, jer je za Fromma i samo to cijepanje li nosti in otu enja. Prema njegovom shva anju racionalna je »svaka misao, osjećaj ili in koji poboljšavaju adekvatno funkcioniranje i razvoj cjeline iji su dio a iracionalno ono što teži slabljenju ili destruiranju cjeline« (*ALJD-II/85*). Njegova koncepcija racionalnosti još je jasnija u razmatranju iracionalnog autoriteta (v. npr. *Bekstvo od slobode, Psychoanalysis and Religion, Revolucija nade*) gdje se tvrdi da je racionalno ono što unapre uje život i rast a iracionalno ono što ga ko i. Kao sinonim racionalnog tu se javlja biofilija.

Zna ajna osobina revolucionarnog karaktera je poistovjerenost s humanizmom, ljudskoš u (*DoC* 62) kao i povezanost sa životnoš u, potrebom za rastom, širenjem, razvijanjem (*isto* 163, *ULJ* 41). Revolucionarnost i produktivnost ovdje su određeni osobinama što ih Fromm kasnije (u *The Heart of Man*) označava rijeju biofilija, ljubav prema životu.

Prema tome, uvijek je transcendencijsko stvaralačko povijesno produktivno revolucionarno racionalno... biće. No ovi se epiteti, kao što je pokazano tokom izvoda, javljaju kao sinonimi pa je, s Frommove pozicije, dostatno upotrebljavati bilo koji od njih.

Iako sinonimi, oni realno nisu jednakovrijedni. uvijekova psiha građana je na nagonu života, neposredna manifestacija kojega je ljubav prema životu pa je biofilija elementarna uvijekova osobina a ostale, njoj sinonimne, iz nje su izvedene. Prema takvom tumačenju moglo bi izgledati da uvijek svoje osobine ne kreira vlastitim naporom i svojom djelatnošću u vezi s prirodom, dobiva od prirode. Ne zna i li to da Fromm odstupa od svoje društvenokarakterne argumentacije¹⁸ tj. da on, kao i Freud, pribjegava biološkim argumentima?¹⁹

Fromm je oduvijek isticao kako je konkretan uvijekov osjećajna mješavina urođeni (prirodnih) i stečeni (društvenih) faktora. Ljubav prema životu je bit uvijekova ali njegova svakodnevica je prožeta nekrofilijom pa Fromm uvijekov predstavlja u parovima oprečnih osobina u kojima pojavnost, koja je rezultat uvijekove djelatnosti, zna i otuđuje od njegove biti: nekrofilnost je otuđena biofilnost, neproduktivnost otuđena produktivnost, iracionalnost otuđena racionalnost, imanentna otuđena bivstvovanje i tsl. Ovdje otuđuje postaje onaj konstitutivni pojam kojim se povezuju naizgled nepovezive kontradikcije, kojim nekrofilija i biofilija prestaju biti apsolutno antagonisti ne te postaju dva pola uvijekovih mogućnosti.

Otuđuje istovremeno postaje konstitutivno za razumijevanje ljudske egzistencije²⁰. Ali — moguće je upitati — zar ono

»bitno« nije nešto fiktivno budući i da se nigdje neposredno ne pojavljuje? Nije li ono puka spekulativna tlapnja? Pomnija bi analiza mogla pokazati da su »bitno« i »pojavnost« konstitutivni i da jednog bez drugoga nema; da produktivnost omogućava neproduktivnost: kao što je potrebno stajalište slobode da bi nešto bilo proglašeno neslobodnim, kao što je uspravan hod pretpostavka za uočiavanje naglavačke izokrenutosti, tako i pozicija produktivnosti pruža kriterije za označavanje neega neproduktivnim. Ali ta veza nije samo logička jer se neproduktivnost i zbiljski pokazuje proizvodom produktivnosti. uvijek nije biće neposredno identično sa svojom prirodnom okolinom odnosno sa svojim prirodnim datostima već ih na inom svog bivstvovanja transcendiraju i tek po toj — ljudski proizvedenoj — distanci od prirode (ne)sloboda i (ne)produktivnost, kao uvijekovo djelo, su uopće mogući. Kako je mogućnost da bude drugačiji od puke prirodne datosti, da bude (ne)slobodan i (ne)produktivan izbor sam uvijek, njegovo je postajanje npr. neproduktivnim (neslobodnim) djelo njegove produktivnosti (slobode).

Nakon što je u više spisa dokazao da takvo što kao ljudska priroda uistinu postoji i nakon što je nekoliko puta ukazao na njene konkretne karakteristike koje je moguće odrediti morfološki, anatomske, fiziološke i neurološke (*ALJD-II/44*), Fromm predmetom nauke o uvijeku više ne može smatrati, kao u *ovjeku za sebe*, konstruiranje ljudske prirode već joj kao zadatak određuje iznalaženje *univerzalno ljudskog* (*RN* 64—5). Drugačije govoreći, iz mnogooblija pojavnosti uvijekovog ispoljavanja potrebno je iznaći i ono bitno u njemu, ono konstantno tokom ljudske povijesti. Fromm je zadovoljan Marxovim određenjem rodnog bića uvijekova kao slobodne svjesne djelatnosti (*RN* 66), što za Fromma, prema njegovim analizama i konstrukcijama znači i produktivno/transcendencijsko/revolucionarno/biofilno...

Me utim, valja se vratiti na pitanje da li je to univerzalno ljudsko, shvaćano kao produktivno/biofilno nešto prirodno, biološki dano²¹. Fromm tvrdi da to nije slučaj jer kao što uvijek po prirodi nije ni vuk, ni ovca (usp. *HoM*), ni zao, ni dobar, tako ni nagon života, kao osnovna odlika psihi kog aparata, te i iz njega izvedene osobine, nije fiksirani program uvijek većeromjenjem dana potencijalnost što teži aktualizaciji ali nije formiranje i uobličavanje ovisi o izvanjskim — društvenim — okolnostima u kojima se razvija. Ako ne postoji realna mogućnost za zadovoljenje elementarnih/trajnih potreba/nagona (usp. *MS* 24, 35, 68; *CoP* 64; *ViGFM* 135, itd.) za pozitivno ostvarenje potencija nagona života, te je potrebe biti zadovoljene na zaobilazan, ponekad samim tim potrebama i direktno suprotan na in.

No uvijekova je bit njegovo djelo i zato što je on sam određivao opće okvire produktivnosti, racionalnosti, životnosti. Što je produktivno, racionalno, životno nije jednom za svagda definirano niti je igdje neposredno, osjetilno dano, već je svaka epoha za sebe određivala te pojmove. Um (kojim su ti pojmovi epohalno-prostorno redefinirani), zajedno s izvanjskom izvedenom svijetšću i samosvijetšću, je povijesno stečeno i koje postaje jedan od elemenata specifičnosti uvijekovavstvovanja — umom se prekida perceptivno doživljavanje svijeta koji na taj način izgleda gotov, dan, te počinje uspostavljanje distance, naziranje odnosa, u čemu uvijek uvijekovavstvovanje svijeta te otkriva povijest kao proces istovremenog proizvodnje svog svijeta i samoga sebe. Svekoliko datost um prerađuje u pojam koji, kao misao o biti predmeta, nije nešto mehanički-kumulativno već takav izraz sukusa stvarnosti koji svoju supstancu dijelom već transcendirira. Um, na taj način, postaje pretpostavka svakog određivanja biti uvijekova; na isti način, iz druge perspektive gledano, umska djelatnost postaje poticaj ina, prvi korak uvijekove prakse. Kada se tome pridoda Frommovo uvjerenje da se uvijek uvijek držao vrijednosti koje su ponovo izložene umom,

tada um gubi i posljednji trag isključive kontemplativnosti i zatvorenosti u sebe jer spomenutim osobinama on postaje fakti ni sukonstituent stvarnosti.

Jednom umski dosegnuto, univerzalno ljudsko teži neposrednom, pozitivnom ostvarenju, a iz njega izvedene potrebe i vrijednosti suprotstavljaju se postojećem. To suprotstavljavanje, me utim, nije pukotrebavanje, isti umski apriorni konstrukt, već — budući da se dobiti uvijekova, onog univerzalnog ljudskog, došlo rekonstrukcijom povijesnog iskustva, dakle iz stvarnosti — bit valja poimati kao stvarnosti inherentnu mogućnost.

Da bi se univerzalno ljudsko moglo neposredno manifestirati — zbog Frommovih nalaza o veću u izvanjskog, iskustvenog elementa u formiranju karaktera odnosa o determinanti društvenih odnosa za ljude koji u njemu žive — potrebne su okolnosti koje bi takvo što omogućile, odnosno bitno drugačiji društveni okviri — to tim prije što suvremeno industrijsko društvo sve više zaoštrava dilemu: ili socijalizam, ili barbarstvo, a tendencije društvenog razvitka pretežu barbarstvu apokaliptičko-destruktivno-nekrofilnih dimenzija. Kao potporu urgentnosti te dileme Fromm spominje nagli porast nekrofilnosti. Budući da je društveni proizvod, ukidanje nekrofilije vezano je uz mijenjanje društvenog odnosa u kojem se ona producira i reproducira.

Protuteža nekrofilnosti, na elu po kojem valja graditi novo društvo je humanizam²². Shvaćanje tog principa Fromm izvodi povijesno-filozofski i povijesno-kulturološki ali u njemu vidi društveno potiskivanu osnovnu osobinu uvijekova: iz elementarnosti nagona života neposredno slijedi kako je uvijekovjek vrhovna vrijednost uvijekova, a odatle izvedeni humanizam implicira neprikosnovenu prevlast svijeta ljudi nad svijetom stvari, bivstvovanje nad imanjenjem.

Svoje shvaćanje humanizma Fromm usko vezuje i uz svoju interpretaciju Marxa te odatle projicira socijalizam kao humanizmu adekvatan društveni poredak. No Fromm se ne

zadovoljava paušalnom upotrebom pojma »socijalizam« ve ga rabi diferencirano: on razlikuje humanisti ki (MS 8), demokratski (BoS 241) socijalizam od totalitarnog (MS 8), birokratskog. Tzv. birokratski, totalitarni socijalizam on smatra degeneracijom Marxove vizije i pokazuje konvergenciju birokratskog socijalizma (sovjetski sistem on naziva sovjetskim državnim kapitalizmom — *IiB?* 198) i kapitalizma jer su oba društva zasnovana na imanju. Nasuprot tome Fromm uz humanizam (i humanisti ki socijalizam) isti e bivstvovanje kao glavno odre enje i iznalazi konkretne puteve za realizaciju humanisti kih na ela.

Konstatacije o patogenosti suvremenog društva kao i njeni razlozi Frommu su poticaj za iznalaženje mogu nosti ovjekova ozdravljenja. U *Zdravom društvu* on odre uje prirodu tih puteva kad kaže: »Nikakva promena ne smije se izazvati silom, ona mora biti simultana u ekonomskoj, politici i kulturnoj sferi. *Promene koje se ograni avaju na jednu sferu uništavaju svaku promenu* (potcrtao GF). (...) ovek može da se zaštititi od posledica sopstvenog ludila jedino stvaraju i zdravo društvo koje odgovara potrebama oveka, potrebama koje su ukorenjene u samim uslovima njegove egzistencije.« (ZD 337)

Ako se poop i Frommov stav o tome kako promjene ograni ene na jednu sferu uništavaju svaku promjenu, slijedi kako je jedino cjelovita, radikalna promjena istinska promjena a ako se cjelovita radikalna promjena shvati kao revolucija, tada. Fromm ovdje zagovara revoluciju: dakle, put ozdravljenja ovjeka može biti samo put cjelovite, radikalne društvene promjene, revolucija.

I Frommove teze o urgentnosti uspostavljanja demokratiskog humanog socijalizma kao odnosa bitno druga ijeg od Svakog dosadašnjeg društva te njegova sintagma »revolucionarni karakter« ukazuju na dubinu kako društvenih tako i individualnih promjena što ih on traži. Za povezivanje njegove misli s mišlju revolucije postoji potpora i u Frommovo

izjavi sa samog po etka njegove intelektualne autobiografije, kako je na njegov razvitak najviše utjecala Marxova misao (SSOI 14—15).

Me utim, tu s Frommovom mišlju nastupaju teorijske poteško e jer na principijelne zahtjeve za obratom, proizišle iz kritike analize postoje eg stanja ovjeka odnosno društva, konkretni Frommovi prijedlozi za njihovo sprovo enje bacaju sasvim druga ije svjetlo.

Kada ukazuje na osobine što bi ih moralo posjedovati zdravo društvo, u »Zaključku« *Zdravog društva*, nekoliko redaka prije upozorenja da jednosferna promjena uništava svaku promjenu, Fromm spominje i potrebu promjene u vlasništvu ali do stupnja na kojemu bi bilo mogu e stvoriti zajednicu rada koja bi bila u stanju spre avati profit kao motiv proizvodnje (ZD 337). Nešto ranije, pod naslovom »Putevi ka ozdravljenju«, on smatra da je cilj raznih vrsta društvene transformacije, humanistickog socijalizma napose, »industrijska organizacija u kojoj e svaki radni ovjek biti aktivan i odgovoran u esnik, gdje e rad biti privlačan i sadržajan, gdje kapital ne e upošljavati rad ve rad kapital« (ZD 270). Ovdje se postavlja pitanje o odnosu rada i kapitala te naro ito problem odre enja epohalne novine socijalizma u kojem i dalje vlada kapital.

O tome možemo nešto više doznati iz kasnijih radova. U *Revoluciji nade*, prilikom iznalaženja mogu nosti za humaniziranje tehnickog društva, Fromm upozorava da suvremeni industrijski pogon favorizira potrošnju do te mjere da se ovjek još jedino u trošenju osje a slobodnim (RN 125). Kako je, na taj na in, potrošnja ozna ena kao glavni krivac za izobli enje ovjeka, Fromm preporu uje revoluciju potroša a protiv tutorstva industrije (*isto* 129) što bi trebalo uzrokovati preorijentaciju potrošnje (*isto* 135). Srodan projekt Fromm crta i u *Imati ili biti?* Nakon konstatacije kako ekonomija, upravljena na proizvodnju profita, ra a nezdravog ovjeka, on formulira zahtjev prema kojem je osnovna za-

da a »izgradnja zdrave ekonomije za zdrave ljude. Prvi korak ka tom cilju je usmjeravanje proizvodnje na proizvodnju za 'zdravu potrošnju'.« (HB? 195) U tu svrhu Fromm savjetuje osnivanje aktivnih potrošačkih pokreta pa i pokretanje štrajkova potrošača (isto 198) koji će, konačno, dovesti do preorijentacije s proizvodnje za profit na produkciju prema ukusu potrošača.

Fromm bi, dakle, preorijentirao potrošnju jer u njoj vidi izvor potrošačkog mentaliteta stanovnika industrijskog društva kao i uzrok robovanju stvarima i orijentaciji na imanje. Za zdravu — a to za Fromma zna i neprofitnu i potrošača ima podređenu — potrošnju važna je »moć upravljanja proizvodnjom, a ne vlasništvo nad kapitalom« (HB? 198). Fromm želi uspostaviti novu i potrošnje te odgovaraju u preorijentaciju proizvodnje ali ostati u okviru kapital-odnosa.

Već su i ovi primjeri dovoljna ilustracija da Fromm želi nešto kontradiktorno: novi — humani, prema bivstvovanju upravljani — međuljudski odnos unutar postojećih društava (on govori o promjenama ali unutar postojećih ustavnih porredaka zapadnih demokracija — HB? 197, 194) koja su uzrokovala gotovo kataklizmu nekrofilnosti i imanja, preorijentaciju potrošnje uz otklanjanje postojećih odnosa u proizvodnji, korjenitu preobrazbu svijeta u pravcu prevlasti bivstvovanja ali pod vlašću kapitala. Odavde je već potpuno jasno da Fromm »kapital« razumije drugačije od Marxa no teško je shvatiti što on pod tim misli jer taj termin ne definira a upotrebljava ga u tekstovima u kojima se poziva na Marxa. Ali poteškoće nisu ni izdaleka samo terminološke prirode.

U uputstvima za razotkućenje već i dio Frommovog — naročito kasnijeg — opusa preteže na stranu reformizma²³ i na taj način se otvara ponor izmeću u Frommovih kritičkih analiza za otuđeno društvo i objektivnog položaja pojedinca te njegovih praktičkih uputa za prevladavanje otkrivenog otuđenja. Razina 'Fromma-praktičara' pada ispod razine 'Fromma-teoretičara', 'Fromma-dijagnostičara', 'Fromma-kritičara': dok je

konsekvenca Frommovih kritičkih analiza uvijek-stvaralac koji, obdaren životnošću, neprestano transcendiraju svoj svijet i samoga sebe, 'Fromm-praktičar' predviđa i sitne promjene i neznatne reforme koje, s jedne strane uopće nisu ostvarive ni teorijski branjive te koje, s druge, ozbiljno stavljaju u pitanje bilo eksplicitne zaključke, bilo, brojne implikacije što slijede iz stavova 'Fromma-teoretičara'.

Zbog ove unutarnje napetosti koja se javlja u Frommovom djelu, gotovo da je neophodno opredijeliti se za ili 'Fromma-kritičara' ili za 'Fromma-praktičara', tj. na neki način raspraviti njegov rad na dva suprotna dijela.

Takav pristup stran je Frommovom nastojanju koje nije ni strogo filozofski, ni teorijski-kategorijalno konsekventno mišljenje već traganje za izlazima iz suvremenog orsokaka, istraživanje koje se kreće mimo rigoroznih logičkih zahtjeva. Osnovna njegova nakana nije pojmovno produbljivanje već sadržajno proširivanje uvida o aktualnom položaju svijeta. No opredjeljenje za jedan od aspekata Frommovog rada ipak je potrebno jer unosi izvjesnog reda u njegova istraživanja: premda izvanjski i donekle nasilno, ono pridonosi kristaliziranju njegovih stavova u iznalaženju konsekvenci koje nisu ni samoevidentne a ni od autora eksplicirane.

Dio poteškoća a proizlazi iz usmjerenosti Frommove misli na iznalaženje uvjeta za psihičko zdravlje ljudi. Nakon određene oscilacije u tom pojmu ono je definitivno izjednačeno s produktivnošću u (usp. *Zdravo društvo*) ali ma koliko široko shvaćeno, ostaje samo psihološka kategorija.

I Frommova nauka o svijetu neskriveno je psihološkog porijekla. Iako je riječ o vrlo osebujnoj shvaćenoj psihologiji (koju nije moguće razdvajati od filozofije i etike ni od sociologije i ekonomije — *MfH ix*) ili — na prvi pogled — o 'transcendenciji' psihologije (u *Revoluciji nade* Fromm se zalaže za istraživanje o svijetu iznad psihologije, određeno kao disciplinu koja se bavi stavovima historije, sociologije, psihologije, teologije, mitologije, ekonomske nauke i umjetnosti, koliko su

one zna ajne za razumijevanje ovjeka — str. 64), Frommova nauka o ovjeku ostaje usmjerena na prou avanje primarno psihi kih kategorija kao što su karakter, li nost, psihi ko zdravlje, destruktivnost..., dakle u okvirima psihologije.

Karakter je zacijelo glavni na in Frommovog bavljenja ovjekom. Iako je društveni karakter po definiciji društveno uobli en, Fromm se ne upušta u detaljna prou avanja zakonitosti cjeline društvenih procesa ve se bavi samo onim njihovim dijelovima što su potrebni za rasvjetljavanje psihe ili u njoj uo enih promjena. Fromm usvaja osnovno socijalno-psihologijsko na elo, da je ovjek pretežno društveno odre en, ali ga koristi kao polazište za metodu inverziju u prou avanju ovjeka: istina je da je prou avanje društva važan put za razumijevanje psihe ovjeka ali je i (dubinskopsihologijsko) otkrivanje svjesnih, a posebno nesvjesnih sadržaja psihe na in da se ustanovi što je društvo u nju 'položilo' te na osnovu izna enih osobina pojedina nih psiha zaklju i o karakteristikama postoje eg društva. Tako Fromm najprije objavljuje neka svoja otkri a (kao npr. otkri e o tržišnom karakteru u *ovjeku za sebe* ili pak o nekrofilnosti suvremenog ovjeka u *The Heart of Man*) za koja tek naknadno pribavlja i obznanjuje društvenoteorijsku argumentaciju — prikaz tržišnog kapitalizma 20. st. objavljen je u *Zdravom društvu* osam godina nakon pojavljivanja *ovjeka za sebe*, a nekrofilogene konsekvence »druge industrijske revolucije« predo ene su u *Revoluciji nade*, etiri godine nakon *The Heart of Man*.

Frommovo priznanje utjecaja društva na formiranje ovjeka a zatim usredoto enje na prou avanje psihi kih kategorija mogu e je nazvati psihologizmom, s kojim su povezana još (barem) dva Frommova stava: njegovo vi enje odnosa između me u individualne i socijalne psihologije kao i njegov odnos prema Marxu i Freudu.

I u »O metodi i zadatku...« kao i u *Bekstvu od slobode* Fromm odnos individualne i socijalne psihologije odre uje

kao i Freud, te smatra da je individualna psihologija osnova svake socijalne. Individuama psihologija je mišljena kao psihanaliti ka praksa na koju se on poziva u *The Heart of Man*²⁴ no tom pomalo udnom tuma enju — prema kojem bi bilo mogu e Frommovu novoiskovanu »analiti ku socijalnu psihologiju« primjenjivati kako na Freuda i njegove ortodoksne sljedbenike, tako i na Frommova nastojanja — mogu e je pristupiti pod pretpostavkom da je odnos dviju znanosti odre en odnosom me u njihovim predmetima pa za temeljnost individualne psihologije socijalnoj treba poslužiti 'obrazloženje' prema kojem se »svaka grupa sastoji od pojedinaca i samo od pojedinaca te, prema tome, psihološki mehanizmi, i je djelovanje otkrivamo u grupi, mogu biti jedino mehanizmi koji djeluju u pojedincima« (*BoS* 132). Ostavimo po strani ovo naivno shva anje prema kojem bi cjelina bila tek zbroj svojih dijelova i podsjetimo se da su ove tvrdnje zabilježene u kontekstu distanciranja od ortodoksnog individualisti kog frojdizma Je nastanka i obrazloženja »društvenog karaktera« kao potvrde eminentne društvenosti ovjeka pa iz navedenih Frommovih tvrdnji slijede, ini se, druga iji zaklju ci. Ako je ovjek društveno i podruštvovljeno bi e, tada je 'individualna psihologija' bespredmetna, kao i sama Frommova konstrukcija o njenoj fundamentalnoj ulozi, jer, da bi mogla shvatiti srž ovjeka, ona mora obuhva ati cjelinu njegovog bivstvovanja. A to je nemogu e bez uvida u ovjekovu okolinu, društvenu problematiku koja oblikuje ovjekove prirodno dane potencijale. Dakle, 'individualnom psihologijom', individualisti kim pristupom ne e biti mogu e sagledati cjelinu ovjeka ve u najboljem slu aju tek neke njegove dijelove koji e, nekriti ki hipostazirani, biti proglašeni cjelinom. Ako se društvenom dimenzijom ovjekovog bivstvovanja bavi socijalna psihologija koja individualnu obdaruje spoznajama o funkcioniranju društvene sfere, tada nije mogu e zaklju iti kako je individualna psihologija osnova socijalnoj, (osim ukoliko se ne radi o koncepcijama u kojima prevladava bio-psi-

hologizam), ve se name e obratan zaklju ak da je socijalna psihologija pretpostavka individualne. No pažljivija razmatranja bi morala odustati i od ovog zaključka s obrazloženjem kako (1) socijalna i individualna psihologija mogu opstati tek u uzajamnom uvjetovanju i predmetno-sadržajnom nadopunjavanju te (2) kako nijedna znanost, u svojoj disciplinarnoj isključivosti, ne može pretendirati na cjelovite i istinite rezultate, pa tako ni psihologija koja hoće doprijeti do cjeline psihe — uvijek ne može obaviti svoj zadatak kao zasebna, u sebi zatvorena znanost.

Uprkos brojnih Frommovih izjava u *S onu stranu okova iluzije*, prema kojima je njegova osnovna inspiracija Marxova misao, Frommovo nam djelo pruža povode za drugačije zaključke. Njegovo slaganje s Freudom, izneseno u »O metodi i zadatku...«, da je u Freudovom opusu individualna psihologija oduvijek imala funkciju socijalne gotovo da se, uz neznatne korekcije, može primjenjivati i na cjelokupno Frommovo djelo. Individualna psihologija, Frommova psihoanalitička praksa, pružala mu je značajan materijal na kojemu je gradio svoje brojne teze. Odavde se nazire i drugačiji odnos prema Freudu no što nam ga predstavlja sam Fromm. On je davno²⁵ ustvrdio da je Freudova metoda ispravna te da je Freud samo sadržajno griješio jer se nije mogao osloboditi nekih predrasuda. Fromm ponajviše nastavlja Freudovu metodu i glavni oslonac njegovom cjelokupnom opusu je Freud²⁶, a ne Marx. Tako u *Bekstvu od slobode* on zaziva u pomoć Freuda kada raspravlja o ljudskoj prirodi, o odnosu pojedinac — društvo (*BoS* 28—30), povijesti (32), samomazohizmu, kapitalizmu i t.s.l. Tome je tako i glede Frommove socijalnopsihološke nakane: proučavanje promjena u *karakteru* s obzirom na nastup kapitalizma (*isto* 68), na društveno uvjetovano formiranje društvenog karaktera (*isto* 247 i dalje) itd. Sve u svemu, svojim koncepcijama Fromm prevladava brojne Freudove prepreke, ali se nije uspio emancipirati od psihološki krog okvira, 'metode' što ju je Freud uspostavio.

Ta Frommova orijentacija nije samo karakteristična za *Bekstvo od slobode*. Iako je u kasnijim radovima s obzirom na ovaj problem biti oscilacija, Fromm zadržava socijalno-psihološko usmjerenje. U *Zdravom društvu* on se ponovo bavi rezultatima utjecaja kapitalizma na *ličnost* (*ZD* 129), razlikuje racionalni od iracionalnog autoriteta prema različitosti *psiholoških* situacija u inim slučajevima (*isto* 109), isti je moralne i *psihološke* efekte disproporcije između u udjela u proizvodnji i udjela u raspodjeli (*isto* 104) itd. Premda je u *Revoluciji nade* uinio korak dalje u tematiziranju promjena kapitalizma u odnosu na situaciju ocrtanu u 'trilogiji', u tom smislu ima najveće ih neujednačenosti. Ta je analiza i poziv na akciju ali je program akcije izražen toliko nemarksovski da i talac s punim pravom može staviti u pitanje Frommovo razumijevanje Marxa. Nešto ranije navedeni su primjeri Frommovog (ne)razumijevanja kapitala.

Poteško je s Frommovom mišlju zaista ležati u njegovim unutarnjim proturječnostima, dihotomijama²⁷ koje se nalaze u nepomirenosti (pa i nepomirljivosti) individualizma i društvenog pristupa, 'psihologizma' i 'sociologizma', neodlučnih oscilacija između u Freuda i Marxa, između u reformizma i revolucionarnog, radikalno humanističkog stajališta.

Tumačimo li Fromma u psihološkom svjetlu i uzmemo li doslovno — i dosljedno — njegovo zalaganje za uspostavljanje društvenih okolnosti koje bi omogućile psihičko zdravlje, uračuna li se Frommov kritički odnos prema aktualnom položaju — uvijek kao i prema raznim znanstvenim pristupima tome, izgleda logičnim njegovo inzistiranje na podjeli psihološke analize na psihoanalizu društvene prilagodbe te na psihoanalizu liječenja duše²⁸, koje je moguće preimenovati kao psihologiju nekrofilije (jer, kao misao prilagodbe, podržava dane, na neživo upravljene tendencije ljudskog postojanja) te psihologiju biofilije²⁹ — jer pridonosi otkrivanju vlastitosti i upućuje na življenje po njoj, jer osposobljava za frommovski shva-

enu produktivnost, životnost. 'Psihologija biofilije' bi bila psihologija frommovski shva ene produktivnosti i radila bi na »lije enju duše« koje je mogu e jedino kao ovjekovo (samo)-osloba anje od izvanjskih stega što ih je sam povijesno pro-izvodio.

Bez obzira na teorijske poteško e u Frommovom opusu, na navedene kao i mogu e prigovore, 'Fromm-analiti ar' je mi-šlilac vrlo širokog dijapazona i rijetkog humanisti kog nadah-
nu a, sija nepovjerenja prema postoje em progresizmu, ne-umorni prosvjetitelj i mislilac sinteze, bespoštedni kriti ar mehaniziranog svijeta i onelju enog ovjeka, borac za ljud-
sku slobodu i spontanost, za nesmetano ispoljavanje i širenje ljubavi prema životu. Kako su ljubav i život neiscrpni, o-
vjek kao biofilno bi e je nedovršiv.

Erich Fromm ro en je 23. 3. 1900. u Frankfurtu, u obitelji ortodoksnih Jevreja. Tokom ranog školovanja upoznaje Stari zavjet i Talmud a kao osamnaestogodišnjak dolazi do zaklju -
ka da u sve treba sumnjati. Taj ga zaklju ak dovodi do Marxa, a jedno tragi no iskustvo — samoubojstvo drage prijateljice zbog smrti njenog oca — do Freuda. Studirao je psihologiju, filozofiju i sociologiju u Frankfurtu i Heidelbergu, doktorirao je 1922, a u psihoanaliti ku praksu upu uje se od 1924—1930. u Heidelbergu, Miinchenu, Frankfurtu i Berlinu. Na pri-
jelazu dvadesetih u tridesete godine sve se više udaljava od frojdovske ortodoksije i sve više razvija vlastita psihoanaliti -
ka stajališta i metode. U njegovoj ranoj intelektualnoj biogra-
fiji bili su presudni upoznavanje sa zen-buddhizmom 1926. g. koji mu otvara nove perspektive i nova podru ja interesa; 1930. g. lektira Bachofenovog djela *Das Mutterrecht*; 1930. g. izbor za doživotnog voditelja socijalnopsihološkog odjela frankfurtskog Instituta za socijalna istraživanja. God. 1934. emigrira u SAD, a krajem 1938. raskida ugovor s Institutom.

Od 1934—49. djeluje kao profesor na sjevernoameri kim sve-
u ilištima a 1949. odlazi u Mexico i radi na tamošnjem uni-
verzitetu. Svo to vrijeme, uz sveu ilišnu nastavu i živu teorij-
sku djelatnost, aktivno obavlja i psihoanaliti ku praksu. Od 1965. g., kada je penzioniran, živi pretežno u Švicarskoj, gdje umire 18. 3. 1980.

Gvozden Flego

BILJEŠKE UZ PREGOVOR

1. Ovaj prikaz nije mogao mimoi i neke teme iz mog ranijeg rada »Frommovo shva anje ovjeka«, objavljenog u *Imati ili biti?*, *Za-
greb*; Naprijed, 1979.
2. U *ovjeku za sebe* rije je o potpoglavlju » ovjekova biološka slabost« a u *Revoluciji nade* tako er o potpoglavlju »Uslovi ljud-
ske egzistencije«.
3. O poteško ama imanentnim Frommovom shva anju religije v. podrobnije G. Flego, »Uz Frommovo shva anje religije«. *Kulturni radnik* 5/82.
4. Uz ovakvu podjelu name e se pitanje da li je mogu a asimilacija koja ne bi istovremeno bila i socijalizacija.
5. Fromm smatra da je ljudska priroda povijesno uvjetovana, da se osnovni pristup li nosti nadaje iz shva anja njenog odnosa prema svijetu, drugima, prirodi i sebi odnosno da je ovjek prvenstveno društveno bi e (*BoS* 257).
6. Paul Federn, *Die vaterlose Gesellschaft. Zur Psychologie der Revolution* (Bezo insko društvo. Prilog psihologiji revolucije) Wien, 1919.
7. Otto Jensen, »Zur Psvchologie der Masse: Kautskv und Freud« i Anna Siemsen »Psvchologische Voraussetzungen des Sozialismus«, u zborniku *Der lebendige Marxismus. Festgabe zum 70. Geburtstag von Karl Kautsky*. Jena, 1924.
8. Siegfried Bernfeld, *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*, Wien 1925.
" »Sozialismus und Psvchoanalvse« *Der Kampf* XIX (1926)
" »Ist Psvchoanalvse eine Weltanschauung?« *Zeitschrift fur psy-
choanalytische Padagogik*, II (1927)
" »Zur Frage: Psvchoanalvse und Mancismus«. *Der Klassen-
kampf. Marxistische Blatter*, II (1928)

9. Wilhelm Reich, *Die Funktion des Orgasmus* (Funkcija orgazma) Wien. 1927.
- " *Dijalekti ki materijalizam i psihoanaliza* (1929) Beograd, 1934.
- " *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral* (Spolna zrelost, suzdržanost, bra ni moral), Wien 1930. II prošireno izdanje *Die Sezialitat im Kulturkampf* (Seksualnost u kulturnoj borbi) Copenhagen 1936; prijevod na ameri ki pod naslovom *The Sexual Revolution* (Seksualna revolucija) New York, 1945.
- Analiza karaktera* (1933). Zagreb: Naprijed, 1982.
- " *Masovna psihologija fašizma* (1933). Beograd, 1973.
10. V. E. Fromm, *Križa psihoanalize*.
11. »Psihoanaliti ka karakterologija i njezino zna enje za socijalnu psihologiju«, v. E. Fromm, *Križa psihoanalize*.
12. O tome je problemu pisao ve Freud u *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Masovna psihologija i analiza ega), a sli nu ideju za stupa i Reich kada u »Predgovoru« *Analize karaktera* piše da se njegovi zaklju ci grade na novim otkri ima kako svaki društveni poredak stvara karakterne strukture ljudi potrebne za njegov op stanak.
13. O krizi identiteta (RN 92) Fromm govori ve u *ovjeku za sebe* kao osobini tržišnog karaktera a rado je ilustrira dijelovima Ibsenovog *Peer Gynta*.
14. Fromm se koristi Unamunovim proglašavanjem nekrofilnim Francovog generala Millana Astraya, ije je geslo bilo »Neka živi smrt!« (usp. *HoM* 35—7). O potresnom Unamunovom govoru v. Luis Portillo, »Unamunovo posljednje predavanje«, *Praxis* 1—2/67.
15. O tome v. Rainer Funk, *Mut zum Menschen* (Hrabrost da se bude ovjek), Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt 1978, str. 68 i dalje.
16. Vidi 1. svezak ovog izbora. Navodi u tekstu prema *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture* (Dogma o Kristu i drugi eseji o religiji, psihologiji i kulturi). Garden City, N. Y. Doubleday & Co, 1966.
17. V. E. Fromm, *Vber den Ungehorsam und andere Essays*. Stuttgart; Deutsche Verlags-Anstalt, 1982.
18. Neke poteško e u odnosu ir.me u neproduktivne i produktivne orijentacije društvenog karaktera iznosi dugogodišnji Frommov suradnik i nastavlja Michael Maccoby u lanku »Društveni karakter nasuprot produktivnom idealu«, *Kulturni radnik* 2/82.
19. Usp. Frommovu kritiku Freudovog biologizma i biologizma uop e u Dodatku *Anatomiji...* kao i u *Veli ini i granicama Freudove misli*.
20. Velikih poteško a s Frommovim shva anjem otu enja ima Richard Schacht u svojoj knjizi *Alienation*. Garden City, New York, Doubleday & Co, 1970.
21. ini se da je paušalno karakteriziranje E. Fromma biologistom, instinktivistom, naturalistom, kao što ini Agnes Heller, rezultat elementarnog nerazumijevanja njegove intencije kao i nepoznavanja njegove misli. V. A. Heller, »Aufklarung und Radikalismus. Kritik der psvchologischen Anthropologie Erich Fromms« u: A. Reif, Hrsg., *Erich Fromm. Materialien zu seinem Werk* Wien, Europa Verlag, 1978.
22. Pitanju humanizma u Frommovom djelu svoju studiju posvetio je Vladimir Struk, *Frommova humanisti ka vizija*, Ljubljana, Delavska enotnost, 1978. O istom problemu Fromm je uredio zbornik *Socialist Humanism. An International Symposion*. Garden City, N. Y., Doubleday & Co, 1965.
23. To kaže i sam Fromm: »Epplerove su ideje sli ne Schumachero-vima, iako manje radikalne, ali je njegov položaj posebno zanimljiv jer je on vo a Socijaldemokratske partije u pokrajini Baden-Württemberg a istovremeno i gorljivi protestant. Moje dvije knjige, *Zdravo društvo* i *Revolucija nade* iste su orijentacije.« (*HB?* 188).
24. Na samom po etku »Predgovora« knjizi *The Heart on Man* Fromm kaže da su na njegove uvide djelovale psihoanaliti ka praksa i teorijska spekulacija (*HoM* 1).
25. Ve u raspravi »0 metodi i zadatku...« 1932. g. •
26. Poprili an dio Frommovih, naro ito ranijih spisa govori o Freudu kojim se Fromm bavi i u svoje dvije knjige — *Misija Sigmunda Frojda* i *Veli ina i granice Freudove misli*. Ovdje ne možemo prattiti po mome sudu ambivalentan odnos Fromma prema Freudu.
27. Usp. Zarko Trebješanin, *Frommove dihotomije*, Beograd, Nolit, 1983, koji dihotomije vidi u neriješenom odnosu prirodnih (nepovijesnih) i društvenih (povijesnih) elemenata u Frommovom djelu.
28. Usp. *Psihoanaliza i religija*.
29. Budu i da Auer u svom prikazu *Anatomije...* izjedna ava humanisti ku i biofilnu etiku (v. A. Auer, »Erich Fromms 'Anatomie der menschlichen Destruktivitat' aus theologischer Sicht«, u: A. Reif, navedeno djelo, str. 132) mogu e je govoriti o psihologiji biofilije ve i zato što je za Fromma psihologija i put istraživanja humanisit ke etike (podnaslov *ovjeka za sebe* glasi: Istraživanje o psihologiji etike).

Skra enice

ALJD	<i>Anatomija ljudske destruktivnosti</i>
BoS	<i>Bekstvo od slobode</i>
CoP	<i>The Crisis of Psychoanalysis</i>
zS	<i>ovjek za sebe</i>
DoC	<i>The Dogma of Christ and Other Essays</i>
HoM	<i>The Heart of Man</i>
IiB?	<i>Imati ili biti?</i>
MfH	<i>Man for Himself</i>
MS	<i>Marksovo shvatanje oveka</i>
MSF	<i>Misija Sigmunda Frojda</i>
PaR	<i>Psychoanalysis and Religion</i>
RN	<i>Revolucija nade</i>
SSOI	<i>S onu stranu okova iluzije</i>
Ul	<i>Umije e ljubavi</i>
ViGFM	<i>Veli ina i granice Freudove misli</i>
ZD	<i>Zdravo društvo</i>
ZfS	<i>Zeitschrift fur Sozialforschung</i>

Važniji Frommovi spisi

- 1928** »Psychoanalyse und Soziologie«
- 1930** »Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion«
- 1931 »Politik und Psychoanalyse«
- 1932 »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus« (»O metodi i zada i analiti ke socijalne psihologije: Bi-lješke o psihoanalizi i historijskom materijalizmu«, u: *Kriza psihoanalize*, Zagreb, 1980; v. 8. svezak ovog izdanja)
- »Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie« (Psihoanaliti ka karakterologija i njezino zna enje za socijalnu psihologiju«, u: *Kriza psihoanalize*, Zagreb, 1980; v. 8. svezak ovog izdanja)
- 1936** »Autoritat und Familie« (»Autoritet i porodica«, u: *Autoritet i porodica*, Zagreb, 1980; v. 1. svezak ovog izdanja)
- 1937** »Zum Gefühl der Ohnmacht«
- 1941 *Escape from Freedom (Bekstvo od slobode*, Beograd, 1964; v. 2. svezak ovog izdanja)
- 1947** *Man for Himself (ovjek za sebe*, Zagreb, 1966; v. 3. svezak ovog izdanja)
- 1950 *Psychoanalysis and Religion (Psihoanaliza i religija*, v. 5. svezak ovog izdanja)
- 1951 *The Forgotten Language (Zaboravljeni jezik*, Zagreb, 1970)
- 1955 *The Sane Society (Zdravo društvo*, Beograd, 1963; v. 4. svezak ovog izdanja)
- 1956 *The Art of Loving (Umije e ljubavi*, Zagreb, 1965; v. 6. svezak ovog izdanja)
- 1959 *Sigmund Freud's Mission (Misija Sigmunda Frojda*, Beograd, 1978)

- 1960 *Psychoanalysis and Zen Buddhism (Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd, 1964)
- 1961 *May Man Prevail? Marx's Concept of Man (Marksovo shvatanje oveka*, Beograd, 1979)
- 1962 *Beyond the Chains of Illusion (S onu stranu okova iluzije*, Zagreb, 1980; v. 7. svezak ovog izdanja)
- 1963 *The Dogma of Christ and Other Essays (izvorno 1930; Dogma o Kristu*, v. 5. svezak ovog izdanja)
»The Revolutionary Character« (»Revolucionarni karakter«, u: *Autoritet i porodica*; v. 1. svezak ovog izdanja)
- 1964 *The Heart of Man*
- 1965 *Socialist Humanism. An International Symposion* — uredio E. Fromm
- 1966 *You Shall Be as Gods (Bit ete kao Bog*; v. 5. svezak ovog izdanja)
- 1968 *The Revolution of Hope (Revolucija nade*, Beograd, 1978)
- 1970 *The Crisis of Psychoanalysis (Križa psihoanalize*, Zagreb, 1980; v. 8. svezak ovog izdanja)
+ Michael Maccoby: *Social Charakter in a Mexican Village. A Sociopschoanalytical Study*
- 1973 *The Anatomy of Human Destructiveness (Anatomija ljudske destruktivnosti I-II*, Zagreb, 1975; v. 9. i 10. svezak ovog izdanja)
- 1976 *To Have or To Be? (Imati ili biti?*, Zagreb, 1979; v. 11. svezak ovog izdanja)
- 1979 *Greatness and Limitations of Freud's Thought (Veli ina i granične Freudove misli*, Zagreb, 1980; v. 12. svezak ovog izdanja)
- 1980 *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs (obrada ankete ra ene 1929—30. g.)*
- 1981 *On Disobedience and Other Essays*
- 1983 *Vber die Liebe zum Leben. Rundfunksendungen.* (Hrs. Hans Jiirgen Schultz)

Autoritet i porodica

I. Uvod

Raznolikost pojava **autoriteta**

Za mnoge je ljude njihov odnos prema autoritetu najistaknutija odlika njihova karaktera: bilo što su jedni samo tada doista sretni kada se mogu podati i potiniti nekom autoritetu, i to utoliko više ukoliko je to podavanje i potinjavanje strože i bezobzirnije, bilo što se drugi ponašaju odbojno i prkosno, i to im treba da se potine nekim naredbama pa bile one i najumnije i za njih same najsvrsishodnije. Ali dok druge karakterne odlike, primjerice škrtost ili točnost, predstavljaju jednu relativno jedinstvenu pojavu, to je slika koja nam pruža nabranje sasvim malo primjera različitih vrsta autoriteta i stava prema njemu toliko raznolika i zamršena, da moramo posumnjati imamo li uopće posla s injeni njim stvarima koje je dovoljno jedinstveno da bi se sačinio predmet psihološkog istraživanja.

Postoji autoritativna situacija u odnosu sina prema ocu u određenim vrstama sitnoburžoaskih porodica i struktura. Od oca se strahuje i slušaju ga odmah i bez protivljenja; tu je katkad pomiješan više osjećaj strahopoštovanja, katkad više osjećaj mržnje ili straha koji tom odnosu daju posebnu boju. Sve dok otac živi, njegova je volja jedini zakon, a nada u samostalnost i nezavisnost je, svjesno ili nesvjesno, povezana s nadom u oca u smrt. Takva nada, ali i takva želja izostaje u određenim vrstama odnosa vojnika prema oficiru. Potinjeni predaje rado i rado svoju ličnost, postaje oruđe i volja zamje-

njuje njegovu vlastitu. Pot injeni mu se divi kao beskrajno nadmo nom bi u i nalazi svoju sre u u rijetkim vo inim pohvalama. Svakako, on ga se i boji, ali obi no samo onda ka da vjeruje da svoju dužnost nije sasvim ispunio. Strahopošto vanje, divljenje, pa i ljubav, igraju mnogo ve u ulogu u nje go vim osje ajima nego strah. Sasvim je drugi, opet, odnos pre ma vo i kakav se izgradio u omladinskom, posebice u njema kom omladinskom pokretu. I ovdje postoji utapanje u vo u, predavanje vlastite li nosti, vlastitog htijenja i odlu ivanja. Ali klica odnosa nije mo vo e i strepnja pred posljedicama povrede dužnosti, ve ljubav prema njemu i strepnja pred gu bitkom ljubavi. Ljubav je oslonac i onog autoritativnog odno sa koji se tako esto nalazi u slu ajevima subordinacije, pri mjerice odnos bolni arke prema lije niku. Ali ovdje je odnos heteroseksualan a ne homoseksualan sa svim posljedicama dru ge vrste koju ova razlika povla i. Ako je u homoseksualnoj ljubavi uvijek jedna crta htijenja za izjedna avanjem i poisto vje ivanjem, u heteroseksualnoj ljubavi to izostaje. U njoj postoji, više ili manje svjesna, želja da se bude voljeno bi e i strepnja od gubitka ljubavi, premda je samo vjerojatnost da se bude voljeno bi e osnova za divljenje i pokornost. U odnosu katoli kog vjernika prema njegovu ispovjedniku strep nja i ljubav ne igraju tako važnu ulogu. Ispovjednikova nad mo nost je pretežno moralna. On je utjelovljena savjest vjer nika. Ispovjednik može pustiti vjernika da se osje a krivim, a može mu oproštajem dati unutrašnji mir. Naivnom vjerniku i on se ini kao više bi e, a rastojanje prema njemu ne može se nikada premostiti. Nisu pohvala i ljubav, ve nagrada i oproštaj ono dobro koje vjernik valja da o ekuje za potinja vanje, i to ne toliko ispovjedniku koliko ideji i instituciji ko ju ovaj zastupa. Ako je u svim ovim slu ajevima odnos pre ma nosiocu autoriteta u biti osje ajno uvjetovan i ukoliko um no mišljenje u njemu malo sudjeluje, onda upravo to igra od lu uju u ulogu u jednom odnosu druk ije vrste, odnosu stu denta prema autoritetu sveu ilišnog nastavnika kojega poštu

je i kojemu se divi. Nastavnika ne ini nastavnikom seksualna ili moralna mo , ve duhovne vrijednosti i mo koju se stu dent nada jednom i sam dosegnuti. Osnovnu odliku ovog od nosa ne sa injava uvjerenje u nepremostivoj udaljenosti, ve želja da se postane isto što i nosilac autoriteta. Ukoliko je u takvoj strukturi autoriteta nosilac autoriteta utjelovljenje ide ala onih koji su mu odani, to je u jednoj drugoj, u mnogo emu srodnoj a ipak odsudno razli itoj strukturi, utjelovlje nje egoisti kih interesa. U tom je smislu za astoljubiva na mještenika autoritet njegov uspješan šef. Uzeti ga za uzor, »vje rovati« u njega, to vlastitim ambicijama, izvana kao i iznutra, daje oslonac i vrstinu. Šefova pohvala i priznanje ne usre uju toliko same po sebi, ve prednostima koje zna e.

Ovi primjeri malo ohrabruju u pokušaju da se definira ono što se može podrazumijevati pod autoritetom u psihološkom smislu. Razlike u osje ajnoj strukturi ine se ve e nego zajedni ke odlike, pa se može sumnjati jesu li ove dovoljno vrste za jedinstveno promatranje predmeta. Kao odlu uju a odlika po nekad se ini strah, katkad divljenje, neki put ljubav, a po kadšto i egoizam. Izvorište autoritativnog odnosa je ponekad mo i opasnost, a koji put uzoriti doprinos. U jednom slu aju sudjeluju samo osje anja, a u drugom umno mišljenje; jedan put se odnos prema autoritetu doživljava kao stalan pritisak, drugi put kao sretno oboga enje. Neki put se ini kao da je autoritet iznu en vanjskim okolnostima i, u ovom smislu, nu žan, a ponekad izgleda da je dobrovoljni in. ini se, najprije, da je lakše od pozitivne odredbe re i što pod autoritetom ne emo podrazumijevati. Autoritativni odnos nije naprosto iznu eno ponašanje. Ratni zarobljenik ili politi ki zatvorenik, koji se pokoravaju naredbama nosioca mo i, a ne odaju svoj ne prijateljski i odbojan stav, nisu primjeri autoritativnog od nosa. Kada Simmel kaže¹ da bi u autoritetu uvijek morao biti ostatak dobrovoljnosti, onda se time svakako misli da samo pot injavanje može, doduše, slijediti na osnovi neke prinu de, ali da mi o autoritetu govorimo samo onda kada se ova

prinuda ne osjeti baš kao ista prinuda, već kada se ona upotrijebila ili ojačala osjećajnim odnosima. Pozitivno izraženo, svakom autoritativnom odnosu svojstvena je osjećajna spona nekog podređenog prema nekoj neodređenoj osobi ili instanci. Čini se da osjećaj autoriteta uvijek ima u sebi nešto straha, strahopoštovanja, uvažavanja, divljenja, ljubavi, a isto i mržnje. No uloga koja se kvantitativno približava svakom slučaju ovoga osjećajnog kompleksa čini se da je potpuno različita, a ova teško a još složenija, tako da komponente mogu nastupiti ponekad svjesno, a ponekad nesvjesno, katkad izravno, a katkad u oblicima reakcije. S obzirom na to činjeno stanje, svakako ćemo bolje postupiti odreknu li se definicije i zadovoljimo se time da u grubim obrisima razjasnimo u kojem je značenju ovdje riječ o stavu prema autoritetu u psihološkom smislu.

Slijedeće istraživanje odnosi se na psihološku dinamiku stava prema autoritetu. Ono nastoji analizirati nagonske tendencije i duševne mehanizme koji su djelotvorni u obrazovanju različitih oblika »stava prema autoritetu«. Ukoliko je ovo istraživanje, za razliku od drugih priloga sabranih u ovom zvezku, isto psihološko istraživanje, ono ipak stoji u tijesnoj povezanosti s njima.* Dok se u jednom vijeku, ili u jednoj grupi, djelotvorni poticaji i nagoni, doduše, razvijaju na osnovi određenih psihološki i biološki datih uvjeta ali uvijek u smislu njihova aktivnog i pasivnog prilagođavanja društvenim životnim uvjetima, isto psihološko istraživanje ne smije nikada izgubiti vezu sa svojevrsnom životnom praksom koja proizvodi i stalno reproducira duševne tendencije koje valja istraživati. S obzirom na opseg i tešku u predmetu, ovaj rad se nastoji ograničiti samo na to da izdvoji i raspravi neke probleme iz ukupne i složene strukture i dinamike stava prema autoritetu. Stav prema autoritetu jedva da je do sada predstavljao predmet psihološkog istraživanja, ma koliko bio neobičan s

* Fromm misli na *Studien über Autorität und Familie* odakle je preuzet ovdje objavljeni esej.

obzirom na veliku osobnog i socijalno-psihološkog značenja predmeta. Jedini psiholog na kojega bi se trebalo nadovezati jest *Freud*, i to ne samo zbog toga što su njegove psihološke kategorije, zbog njihova dinamičnog karaktera, jedino upotrebljive, već i zato što se on neposredno bavio problemom autoriteta i ukazao na važna i plodna gledišta.

II. Autoritet i Nad-Ja

Uloga porodice u njihovom razvitku

Freud raspravlja o problemu autoriteta u vezi s dva pitanja — psihologijom mase i *Nad-Ja*. Bave se s oba ova problema, on pokazuje kakvo odnošenje značenje pridaje autoritetu u psihološkom pogledu. »Takva primarna masa jest« — kaže on — »broj individua koji postavlja jedan te isti objekt (tj. volju) na mjesto svoga ideala *Ja* i zbog toga se međusobno poistovjećuje s njegovim *Ja*.«²

Prema Freudu, autoritet, osim za obrazovanje mase, nije manje važan i za obrazovanje *Nad-Ja*. Budući da ćemo u nastavku izlaganja imati posla s pojmovima *Nad-Ja*, *Ja* i *Ono*, valja ukratko prikazati što Freud podrazumijeva pod tim pojmovima. U duševnom ustrojstvu on pretpostavlja tri instance: *Ono*, *Ja* i *Nad-Ja*. To nisu oznake za »dijelove« u statičkom, već za nosioce funkcija u dinamičkom smislu. Oni nisu oštro razgraničeni već prelaze jedan u drugoga. *Ono* je prvobitni i nediferencirani oblik duševnoga ustrojstva. »Na praprotku je svaki libido nagomilan u *Ono*, dok je *Ja* još pojmljeno u obrazovanju ili je slabo.«³ *Ja* je »izravnim utjecajem vanjskoga svijeta ... promijenjeni dio *Ono*-ga.«⁴ *Ja* predstavlja ono »što se može nazvati umom i svijesću, u suprotnosti prema *Ono* koje sadrži strasti.«⁵ On sažeto kaže o *Ja*: »Mi smo stvorili predodžbu o duševnim zbivanjima u jednoj osobi i nazivamo je njezinim *Ja*. Na ovome *Ja* privezana je svijesć, ono vlada pristupima motilitetu, što je i otjecanju uzbuđenja u vanjski svi-

jet; *Ja* je ona duševna instanca koja nadzire sva njezina parcijalna zbivanja, koja no u odlazi na spavanje, a onda još uvijek upravlja cenzurom snova. Od ovoga *Ja* potje u i potiskivanja kroz koja određena duševna nastojanja treba da budu isključena ne samo sviješću, već i drugim vrstama važnja i potvrđivanja.«⁶ *Nad-Ja* koje je Freud prvobitno nazvao i *Ideal-Ja* ili *Ja-ideal* »filogenetički je posljednja i najprobirljivija«⁷ instanca duševnog ustrojstva. Kao njegovu funkciju Freud označava »samopromatranje, moralnu svijest, cenzuru snova i glavni utjecaj prilikom potiskivanja«.⁸ U *Neue Folge der Vorlesungen* kao tri funkcije *Nad-Ja* on navodi samopromatranje, savjest i obrazovanje ideala.⁹ Na pitanje je li i ispitivanje stvarnosti jedna funkcija *Nad-Ja*, Freud odgovara proturječno.¹⁰ Na stanak *Nad-Ja* Freud dovodi u tijesnu vezu s ocem. Prije svih objektivnih odnosa malo dijete se već poistovjeđuje s ocem, a iza *Ja-ideala* »skriva se prvo i najvažnije poistovjeđivanje pojedinca, poistovjeđivanje osobne pradašnjice s ocem.«¹¹ Ovo primarno poistovjeđivanje biva ojačano sekundarnim, opadanjem Edipove faze. Pod pritiskom strepnje pred očevom ljubomorom malo dijete se mora odreći svojih seksualnih želja usmjerenih prema majci i svojih neprijateljskih i ljubomornih želja usmjerenih protiv oca. To mu biva olakšano ukoliko se poistovjeđuje s ocem i introjektira njegove zapovijedi i zabrane. Umjesto vanjske strepnje nastupa unutrašnja koja ga automatski štiti pred doživljajem vanjske. Na ovom zaobilaznom putu dijete istovremeno postiže dio cilja zabranjenog ukoliko se poistovjeđuje s ocem. Tom dvostrukom činjenici odgovara dvostruki sadržaj: »Ti treba da budeš takav (kao i otac) ... Ti ne smiješ biti takav (kao i otac), tj. ne smiješ biti sve što i on želi; ponešto mu ostaje ograničeno.«¹²

»U toku razvitka *Nad-Ja* preuzima i utjecaje onih osoba koje stupaju na mjesto roditelja, dakle odgojitelja, učitelja, idealnih uzora.«¹³ *Nad-Ja* »postaje nosilac tradicije«¹⁴ i pounutrašnjavanje vanjske prinude.¹⁵ Odnos *Nad-Ja* prema *Ono* je dvo-

slojan. *Nad-Ja* je, s jedne strane, »reaktivna tvorevina protiv nagonskih zbivanja *Ono*-ga«,¹⁶ a s druge strane, *Ja* izvla i svoje energije iz *Ono*."

Ne treba poricati izvjesne proturječnosti i nejasnoće u Freudovoj pojmovnoj tvorevini. Već je ranije bila spomenuta nejasnoća da se ispitivanje realnosti katkad pripisuje *Ja*, a katkad *Nad-Ja*. Teško je, također, shvatiti zašto samopromatranje treba da bude funkcija iste instance koja, kao reaktivna tvorevina protiv svijeta nagona, utjelovljuje savjest i nastajue ideale. Stjepan se dojam da je Freud ovdje formalistički pristupio obrazovanju pojma, da je, drugim riječima, *Nad-Ja* opteretio svim onim funkcijama koje iz bilo kojega razloga nije htio pripisati *Ja* ili *Ono*-me. I tako važan pojam za genezu *Nad-Ja* kao što je poistovjeđivanje, opterećen je formalističkim karakterom. Ono što se skriva pod poistovjeđivanjem, koje je opisao Freud, psihološki su vrlo različite činjenice, pa bi jedna manje formalistička pojmovna tvorevina trebalo da razlikuje barem tri vrste poistovjeđivanja: jedno obogaćuje, tj. takvo poistovjeđivanje u kojem preuzimam ličnost drugoga u sebe i ojačavam svoje *Ja* ovim obogaćenjem; jedno osiromašuje, u koje ulažem svoju ličnost u drugoga i postajem njegov dio, i, konačno, jedno (svjesno ili nesvjesno) osjeđanje poistovjeđivanja, koje kao sadržaj ima jednakost i zamjenljivost moje ličnosti s ličnošću u drugoga. Ali osnova za ovo osjeđanje ne bi smjela biti toliko »zajednička svojstva« koliko bitni zajednički interesi.

Unatoč proturječnostima i nejasnoćama u teoriji *Nad-Ja* i u teoriji poistovjeđivanja, Freud je u ovom pogledu posredovao u odlučujućem razumijevanju problema autoriteta i, povrh toga, društvene dinamike. Njegova teorija nudi važan prilog odgovoru na pitanje kako je moguće da u jednom društvu, kao što nam pokazuje povijest, vladaju a sila bude tako djelotvorna. Vanjska sila i moć u kojoj su utjelovljeni autoriteti ponekad mjerodavni za neko društvo neophodan je sastavni dio ostvarenja povodljivosti i potčinjavanja mase ovim auto-

ritetima. No, s druge strane, jasno je što ova vanjska prinuda ne djeluje kao takva samo izravno, nego da se, povodi li se masa za zahtjevima i zabranama autoriteta, to ne događa iz strepnja pred fizičkom silom i fizičkim sredstvima prinude. Svakako i takav slučaj može nastupiti izuzetno i prolazno. Povodljivost koja bi poivala samo na osnovi strepnje od stvarnih sredstava prinude zahtijevala bi veliki aparat koji bi na duži rok bio preskup. Takva povodljivost, samo na osnovi vanjskog straha onih koji slušaju, oslabila bi kvalitetu radnog uinka na in koji je, bar za proizvodnju u suvremenom društvu, nepodnošljiv, a osim toga stvorila bi labilnost i nemir u društvenim odnosima koji bi, također, bili nespojivi s trajnim zahtjevima proizvodnje. Kada vanjska sila uvjetuje povodljivost mase, iz toga slijedi da ona mora promijeniti kvalitetu duše pojedinaca. Teško a koja pritom nastaje djelomično se rješava obrazovanjem *Nad-Ja*. Posredovanjem *Nad-Ja* preobražava se vanjska sila, i to tako da se iz vanjske preobara a u unutrašnju silu. Autoriteti kao predstavnici vanjske sile bivaju introjektirani, a pojedinac sada ne djela prema njihovim zapovijedima i zabranama samo iz straha od vanjske kazne, već i iz straha od psihičke instance koju je ustanovio u samome sebi.

Vanjska, u društvu djelotvorna sila istupa naspram djeteta odraslog u porodici u liku roditelja, a u maloj patrijarhalnoj porodici u liku oca. Putem poistovjeivanja s ocem i pounutrašnjenjem njegovih zapovijedi i zabrana, *Nad-Ja* se, kao instanca, zaodijeva u attribute morala i moći. No kada je ova instanca jedanput ustanovljena, onda se s procesom poistovjeivanja odvija istovremeno i jedan obrnuti proces. *Nad-Ja* se sve više i više projektira na nosioce autoriteta koji vladaju u društvu. Drugim riječima, pojedinac odijeva faktičke autoritete svojstvima svoga vlastitog *Nad-Ja*. Ovim inom projekcije *Nad-Ja* u autoritete, oni dalekosežno izmiču u racionalnoj kritici. Masa vjeruje u njihov moral, mudrost i snagu i u svom realnom obliku i s izvjesnim stupnjem nezavisnosti. No time

ovim autoritetima, obratno, opet biva svojstveno da se neprestano pounutrašnjavaju i postaju nosioci *Nad-Ja*. Ta preobražava autoriteta, putem projekcije *Nad-Ja* kvaliteta, pridonosi razvijetljanju jedne teškoće. Lako je razumjeti zašto malo djetete, u nedostatku svojega životnog iskustva i kritičnosti, smatra roditelje idealom i zbog toga ih može u smislu obrazovanja *Nad-Ja* primati u sebe. Za kritičnost njegova odraslog bilo bi mnogo teže da ima isti osjećaj poštovanja za autoritete koji vladaju u društvu, ako upravo ovi autoriteti, putem projekcije *Nad-Ja* na njih, ne bi za ovog odraslog imali iste kvalitete koje su nekada imali roditelji za nekritično dijete.

Odnos *Nad-Ja* prema autoritetu je dijalektički. *Nad-Ja* je pounutrašnjenje autoriteta. Putem projekcije svojstava *Nad-Ja* na autoritet, on se preobražava i, u ovom preobraženom obliku, opet pounutrašnja. Autoritet i *Nad-Ja* uopće ne treba da se odvajaju jedan od drugoga. *Nad-Ja* je pounutrašnjena vanjska sila. Vanjska sila biva na taj način djelotvorna zato što sadrži *Nad-Ja* kvalitete. Prema tome, *Nad-Ja* nije nipošto neka instanca koja se obrazuje u djetinjstvu i od tada je djelotvorna u ovjeku bez obzira na izgled društva u kojemu on živi. Štoviše, *Nad-Ja* bi u većini slučajeva više ili manje izazvalo, ili bi se njegov karakter i njegov sadržaj mijenjali kada mjerodavni autoriteti u društvu ne bi neprestano nastavljali ili, to nije rečeno, obnavljali proces obrazovanja *Nad-Ja* koji je započeo u djetinjstvu. To što su ovi autoriteti odjeveni u moralne kvalitete *Nad-Ja*, također ne znači da bi prisutnost jednom obrazovanog *Nad-Ja* i njegova projekcija na autoritete bili dovoljni da ove autoritete u inu djelotvornim i onda kada ne bi bili nosioci fizičke sile. Isto onako kao što dijete, obrazovanjem *Nad-Ja*, pounutrašnja silu što potječe od oca, tako i održavanje i obnavljanje *Nad-Ja* kod odraslog neprestano poiva na pounutrašnjenje stvarne vanjske sile. I premda strepnju od vanjske opasnosti *Nad-Ja* pretvara u unutrašnju strepnju, ipak je dinamičkim odlučujući inilac u njegovu

obrazovanju i održavanju upravo vanjska sila i strepnja od nje. Kada toga ne bi bilo, vanjska strepnja ne bi mogla biti pounutrašnjena, a fizička sila ne bi se preobrazila u moralnu.

Ovoj tvrdnji je, svakako, potrebno jedno ograničenje. Doživljaji što ih je neki uvijek imao u ranom djetinjstvu i mladosti od koje su značajna za obrazovanje karaktera od doživljaja kasnijih godina; i to ne zato što bi doživljaji iz djetinjstva na taj način odredili karakter da ga kasniji događaji više ne bi mogli promijeniti (to bi u dalekosežnom opsegu bio slučaj kod neurotika koji je upravo karakterističan po svojoj više ili manje oskudnoj sposobnosti prilagodavanja duševnog ustrojstva i svom ustaljenju u situaciju iz djetinjstva); ali doživljaji ipak stvaraju sklonosti što utječu na relativnu tegobu i spoprost psihi kog ustrojstva prema stvarnim promjenama. Za naš problem to znači da, kada su doživljaji iz djetinjstva proizveli jedno jako *Nad-Ja*, to *Nad-Ja* esto ostaje srazmjerno otporno prema životnim uvjetima koje zahtijeva jedno drukčije obrazovano *Nad-Ja*. U relativno određenom karakteru doživljaja iz djetinjstva leži osnova za to što određene psihičke strukture esto održavaju svoje snage iznad društvenih nužnosti. Takav nesklad između u psihičke strukture i društvene stvarnosti može, svakako, biti samo prolazan i, ako psihička struktura treba da se trajno održava, moraju nastupiti društvena potiskivanja koja je opet iznova uvjetuju. Moglo bi se reći da psihička struktura ima funkciju zamašnjaka što održava kretanje i nakon neurednog rada stroja, ali ipak samo u ograničenom trajanju.

Nužno poklapanje *Nad-Ja* i autoriteta ne pojava samo u tome što se *Nad-Ja* mora stalno iznova proizvoditi od stvarnih i moćnih autoriteta, već i u tome što samo *Nad-Ja* nije dovoljno jako i stabilno da bi ispunilo propisane mu zadatke. Svakako, postoje tipovi ličnosti koji su, od normalnog do patološkog, prinudnog karaktera i kojih je *Nad-Ja* tako jako da bi njihova djelanja i poticaji potpuno nadzirala i kada to

Nad-Ja ne bi bilo utjelovljeno u stvarnim moćima i osobama. Međutim, samo bi jedan Robinson Crusoe svojim prinudnim karakterom mogao i na otoku produžiti da sluša svoje *Nad-Ja* onako kako je to bio navikao činiti prije brodoloma. Kod prosječne nog uvijek unutrašnja instanca nije dovoljno jaka da bi strah od same njezine zamjerke bio dovoljan. Strah od stvarnih autoriteta koji imaju moć njime zaodjenutu, nada u materijalne prednosti, želja da ga oni vole i hvale i zadovoljenje koje proizlazi iz ostvarenja ove želje (primjerice odlikovanjem, unapređenjem itd.), a zatim i mogućnost — iako nesvjesna i neostvarena — seksualnih, osobito homoseksualnih objektnih odnosa s ovim autoritetima, predstavljaju ono što ina kojih nije manja od straha *Ja* pred *Nad-Ja*. Odnos između u *Nad-Ja* i autoriteta je, prema tome, zamršen. Jednom je *Nad-Ja* pounutrašnji autoritet, a autoritet je personificirano *Nad-Ja*, drugi put njihovo zajedničko djelovanje stvara dobrovoljnu povodljivost i potčinjavanje što, u takvom obliku, obilježavaju društvenu praksu.

Dok *Nad-Ja* nastaje već u ranim godinama života djeteta kao instanca koja je uvjetovana strahom od oca, a istovremeno i željom da ga otac voli, porodica se pokazuje kao važna pomoć u uspostavljanju kasnije sposobnosti odraslog da vjeruje u autoritete i da im se podređuje. Međutim, proizvodnja *Nad-Ja* samo je jedan od zadataka što ih ispunjava porodica kao psihološka agentura društva, a proizvodnja *Nad-Ja* ne može se odvojiti od ukupne nagonске strukture i karaktera uvijek kakav se proizvodi u porodici. Freud je pokazao koliko su doživljaji ranog djetinjstva odlučujući i u uobičajenom nagonске strukture i karaktera jednog uvijek, a i to da glavna uloga u razvoju djeteta je psihe pripada odnosima osjećajnosti prema roditeljima, vrsti ljubavi prema njima, strepnji prema njima i mržnji protiv njih. Time je on bitno pridonio razumijevanju djelovanja porodice u smislu upravo spomenutih društvenih funkcija. Ipak on je previdio da pored individualnih razlika što postoje u pojedinim porodicama, porodica u prvom

redu predstavlja određene društvene sadržaje i da u njezinu posredovanju, i to ne smislu posredovanja mnijenja i pogleda, već u proizvodnji društveno poželjne duševne strukture, leži njezina najvažnija društvena funkcija. Od toga nedostatka bori se Freudova teorija *Nad-Ja*.

Prema Freudu, *Nad-Ja* predstavlja poistovještavanje s ocem »na što su se vremenom nadovezivali odgojitelji, uitelji, kao i nepregledno, neodređljivo mnoštvo svih drugih osoba sredine (bližnji, javno mnijenje)«. ¹⁸ Uzrok poistovještavanja nalazi se za Freuda, bez obzira na takozvana primarna poistovještavanja u najranijem djetinjstvu, u Edipovom kompleksu. Malo djeteta ima seksualne želje prema svojoj majci, suočava se s prijetnjom nadmoć u oca, osobito strahuje pred kaznom kastracije zbog svojih zabranjenih poticaja, preobraća vanjsku strepnju pred kastracijom od oca u unutrašnju i putem poistovještavanja s ocem zadovoljava jedan dio svojih prvobitnih želja. Na taj način je *Nad-Ja*, prema Freudu, »naslijeđeni Edipov kompleks«. To je shvaćanje problematiko zbog oskudne ocjene o povezanosti porodične strukture sa strukturom cijeloga društva. Kada Freud kaže da se vremenom predstavnici društva nadovezuju na lik oca, onda je to, doduše, u izvjesnom vanjskom i vremenskom smislu točno, ali ovoj tvrdnji je potrebna dopuna obrnutom tvrdnjom, naime, da se otac nadovezuje na autoritete koji vladaju u društvu. Autoritet što ga otac ima u porodici nije slučajno autoritet koji se kasnije »dopunjava« društvenim autoritetima, već se sam autoritet oca porodice naposljetku zasniva na strukturi autoriteta cijeloga društva. Istina, otac porodice je prema djetetu (vremenski gledano) prvi posrednik društvenog autoriteta, ali (sadržajno gledano) on nije njegov uzor, već njegov odraz.

Seksualno suparništvo u odnosu između oca i sina katkada je obojeno društvenom situacijom. Društvena uvjetovanost Edipova kompleksa najprije počinje u činjenici da je on — a Freud ga smatra općeljudskom i biološki nužnom pojavom, pa ga u tom smislu projektira unazad i na prahistoriju —

anštva — karakterističan, u obliku kojega je opisao Freud, samo za određene društvene strukture. Postoji više društava u kojima otac uopće ne sjedinjuje funkciju seksualnog suparnika i svemogućeg autoriteta. Kod mnogih primitivnih plemena obje funkcije su, primjerice, podijeljene između majke i oca.

Time, svakako, ne treba umanjiti izvanrednu važnost Edipova kompleksa, seksualnih želja djeteta, kao ni suparništva i neprijateljstva prema ocu u maloj patrijarhalnoj porodici. Klinička iskustva psihoanalize su, izvan svake sumnje, dovoljno pokazala važnost Edipova kompleksa. Ona su osobito pokazala koliko je on važan izvor neprijateljstva i otpora sina prema ocu i kako na taj način patrijarhalna porodica, koja na osnovi vlastite strukture proizvodi incestuozne želje sina, upravo kroz sukob s ocem što otuda proizlazi, stvara otpor prema ocu, a time i težnje za razaranjem porodice. Međutim, opseg neprijateljstva sina također zavisi i od oca i od stava prema njemu. S obzirom na jednoznačnu seksualnu nadmoć oca, sam ovaj stav je u mnogo manjem stupnju određeni seksualnim suparništvom nego kod djeteta, premda je pod određenim uvjetima, o kojima ovdje ne treba bliže raspravljati, ono ipak često vrlo jako. Štoviše, ono je već od prvoga dana života uvjetovano i određeno cjelokupnim odnosom između oca i sina, kako se on kasnije razvija na osnovi ukupne individualne i društvene konstelacije porodice. Da bi nam to bilo jasno, potrebno je usporediti samo pojedine, ovdje individualnotipski pojednostavnjene, porodične situacije u našem društvu. Pomislimo samo, primjerice, na suprotnost u odnosima između oca i sina u porodici određenog sitnoselja kog tipa i u porodici jednog dobrostojećeg velegradskog lijepanika. S obzirom na njegov ekonomski i društveni položaj, za seljaka je svaki član porodice ponajprije radna snaga koju iskorištava do mogućeg maksimuma. Svako novopridošlo dijete je potencijalna radna snaga, nije korištenje počinje tek onda kada je dijete dovoljno staro da bi pomoglo u radu. Sve dotle ono je samo biće koje

jede, pa se seljak time zadovoljava s obzirom na kasniju višnju jednost djeteta. Tome valja dodati da je taj seljak, na osnovi svog klasnog položaja, razvio karakter u kojemu prevladava osobina da maksimalno iskorištava sve ljude i dobra što mu stoje na raspolaganju i ljubav u kojoj jedva da je razvijena težnja ka sre i voljene osobe same sre e radi. Od samog početka otac stoji prema sinu u odnosu za koji jedva da je karakteristi na ljubav, već je u biti karakteristi no neprijateljstvo i težnja za izrabljivanjem. Starost i smrt oca mogu osloboditi sina da bude objekt izrabljivanja i zajam iti mu obeštećenje za sve što je pretrpio time što je on sam postati gospodar. Njihov odnos ima odliku smrtnog neprijateljstva, a to baca svoju sjenu na o ev stav prema dolasku na svijet novoga sina. Ova atmosfera bitno odre uje i reakciju i ukupni psihološki razvoj sina koji odrasta. Sli no je bilo i u proleterskoj porodici u prvoj polovici 19. stolje a. I u njoj su djeca u biti bila predmet ekonomskog iskorištavanja, pa se zakonodavstvu koje je ograni avalo dje ji rad nitko nije više odupirao od upravo onih roditelja koji su ekonomski iskorištavali svoju djecu. Oni su stvarno bili »najgori neprijatelji svoje djece«, i to je neprijateljstvo od prvoga dana stvorilo odluku u razliku u odnosu oca prema sinu.

U našem drugom primjeru odnos je bitno druk iji. Ovdje ne treba raspravljati o težnjama za iskorištavanjem što se i tu nalaze u prikrivenom i sublimiranom obliku. Ali situacija je ipak na elno razli ita. Mala djeca nemaju ulogu da pove avaju o ev dohodak, njih ne osje aju kao potencijalne radnike i kao nekorisna bi a koja jedu sve dok ne po nu raditi. Oni dolaze na svijet zato što se roditelji raduju da imaju djecu. Mnoge neispunjene želje i ideale što su ih sami imali roditelji polažu u djecu, a njihovo ispunjenje kod djece, bilo putem poistovjetivanja, bilo putem objektivne ljubavi, doživljuje se kao vlastito zadovoljavanje. Raspoloženje na koje nailazi dijete ove porodice nije nestrpljivo, neprijateljsko o ekivanje dana njegove iskoristivosti, već ljubazna užurbanost i prijateljstvo. Ovaj

druk iji zrak stvara od prvoga dana života druk iji karakter i druk iji odnos prema ocu. Mogu e suparništvo je ovdje druk ije obojeno i pohranjeno. Ono je kvantitativno i kvalitativno potpuno druk ije od suparništva u selja koj i radni koj porodici.

Naposljetku uzmimo još jedan, tre i primjer — sitnoburžoasku velegradsku porodicu u kojoj je, primjerice, otac niži poštanski službenik. Njegova pla a je dovoljna za potrebe koje mogu iskrsnuti u njegovu društvenom položaju. Porodica nije proizvodna zajednica, a djeca nemaju zada u da što je mogu e prije prilažu radnu snagu ili novac porodici domaćinstvu. Tako se razvija jedan dio suprotnosti interesa koji poiva na o evoj težnji za iskorištavanjem i neprijateljstvo koje otuda izrasta. No, s druge strane, o ev život je toliko siromašan u zadovoljavanju i, osobito zbog njegova profesionalnog i društvenog položaja, tako malih mogućnosti da bi sam vladao i zapovijedao, da dijete, kao i supruga, dobivaju funkciju da zamijene oca u onome što mu život ina e ne e pružiti. Zaobilaznim putem, poistovjetivanjem, dijete treba da ocu dostigne ciljeve što ih je život na izravnom putu uinio nedostignim. Ono treba da mu omogu i prestiž u odnosu na druge članove njegove društvene grupe, treba da mu pruži mogućnost zadovoljavanja njegovih želja da vlada i zapovijeda, a time i nadoknadu za njegovu nemogućnost u društvenom životu. U ovom slučaju odnos oca prema sinu je mješavina tendencija iskorištavanja i težnji za napredovanjem, prijateljstva i mržnje, a ova dvostruka struktura opet stvara osebujne osjećaje kod odraslog djeteta.

Nad-Ja zahvaljuje svoj nastanak odnosu prema ocu koji je nošen strepnjom i ljubavlju. No, karakter ove strepnje i ljubavi — kako smo upravo pokušali pokazati — u prvom redu je odre en opet društveno uvjetovanim ukupnim odnosom između oca i sina, a *Nad-Ja* je tako po svojoj snazi i sadržaju odraz i naslijeđe jednog mnogo šireg osjećajnog odnosa nego što je Edipov kompleks, premda je i sam taj kompleks uklop-

Ijen u cjelokupni odnos. U *Neue Folge der Vorlesungen* Freud je u jednoj primjedbi poklonio više pažnje društveno uvjetovanom karakteru oca nego u svojim ranijim spisima. On kaže¹⁹ da su *Ja* i *Nad-Ja* djeteta »izgra eni ne po uzoru na roditelje, ve na roditeljsko *Nad-Ja*; ono se ispunjava istim sadržajem i postaje nosilac tradicije i svih vremenom nastalih vrednovanja što su na ovom putu generacijama bili zasa eni«. Na istom mjestu Freud polemizira kad kaže: »Vjerojatno takozvana materijalisti ka shva anja povijesti griješe u tome što potcjenjuju ovaj faktor (misli se na obrazovanje *Nad-Ja*, E. F.). Oni ga uklanjaju primje uju i da 'ideologije' ljudi nisu ništa drugo nego rezultat i nadgradnja njihovih aktualnih ekonomskih odnosa. To je istina, ali vrlo vjerojatno to nije cijela istina. ov je anstvo nikada ne živi sasvim u sadašnjosti. U ideologijama *Nad-Ja* nastavlja živjeti prošlost, tradicija rase i naroda, koja samo polagano umekšava utjecaje sadašnjosti i nove promjene i na taj na in dugo djeluje putem *Nad-Ja*, igraju i u ljudskom životu mo nu ulogu nezavisnu od ekonomskih odnosa«. ²⁰ Ukoliko Freud ovdje upu uje na nesklad izme u tempa ekonomskog i relativne sporosti ideološkog razvoja, on, svakako, nije u suprotnosti s Marxom. Ako pak govori o tome da *Nad-Ja* igra jednu »ulogu nezavisnu od ekonomskih odnosa«, onda je to pojednostavljivanje kakvo se kod Freuda nalazi gotovo uvijek kada se bavi društvenim pojavama. U ovom radu treba baš da se pokaže da duševna instanca kao što je *Ja* i *Nad-Ja*, te mehanizmi potiskivanja, poticaja i sadomazohizma, što tako odlu no uvjetuju osje anje, mišljenje i djelanje ljudi nisu primjerice »prirodne« datosti, ve su i oni sami nekako uvjetovani na inom života ljudi, a u krajnjoj liniji na inom proizvodnje i društvenom strukturu koja otuda proizlazi. Ako je Freud pokazao da ljudi nisu dalekosežno potaknuti racionalnim, svjesnim namjerama ve svojim nesvjesnim strastima i ako je upravo on uputio na elasti nost i sposobnost prilago avanja ovih strasti, on je dao i klju za razumijevanje pitanja kako društvena i ekonomska struktura posre-

dovanjem nagonske strukture koju ona formira, mijenja cijeloga ovjeka, a time i njegove poglede i želje, ukratko — cijelu kulturnu nadgradnju. Me utim, Freud je zbog odre enih predrasuda u inio ovaj klju prikladnim samo za razumijevanje individualnih razlika me u ljudima u jednome društvu, a ne za razumijevanje cjelokupnih odlika ljudi u razli itim društvima i klasama.

Do sada smo razmatrali Freudovu teoriju o nastanku *Nad-Ja* u porodici i upozorili na društvenu uvjetovanost odnosa sina prema ocu i na obrazovanje *Nad-Ja* koje iskrsava iz ovoga odnosa. Ali porodica je i sama rezultat sasvim odrene društvene strukture, a njezine su funkcije, u prvom redu, odrene ovom strukturom. Taj uvid vodi naše istraživanje preko pitanja o proizvo enju *Nad-Ja* i stava prema autoritetu u porodici k pitanju o op edruštvenim uvjetima nužnosti *Nad-Ja* i autoriteta. Taj dio istraživanja nužno zahtijeva da se najprije posebno bavimo strukturom i dinamikom duševnog ustrojstva i da posebno istražujemo odnos *Ja* i *Nad-Ja*, te njihovu ulogu u suzbijanju nagona.²¹

III. Autoritet i potiskivanje

Pojedinac je uklopljen kako u prirodnu tako i u društvenu okolinu. Ona je istovremeno i predmet i ograni enje njegova zadovoljavanja nagona. Njegove potrebe ga tjeraju na to da mijenja okolinu u smislu zadovoljavanja vlastitih nagona. S druge strane, okolina ga prisiljava da prilago ava svoje poticaje i potrebe kojima su, svakako, povu ene uske biološko-psihološke granice. Pri tome se nagoni samoodržanja pokazuju manje elasti nim, dok seksualni nagoni, zbog svoje pokretljivosti i mogu nosti preobra anja i potiskivanja, imaju izuzetno visok stupanj sposobnosti za prilago avanje. Ako ovjek tokom povijesti mijenja svoju prirodnu i društvenu okolinu, on mijenja i svoje duševno ustrojstvo. To tako er zna i i pro-

mjenu ja ine i sadržaja njegovih libidinoznih potreba, a s druge strane, i promjenu *Ja* i *Nad-Ja*. Ali u toku dosadašnje povijesti (izuzmemo li primitivna društva) potrebe su uvijek bile ve e od mogu nosti njihova zadovoljavanja. U toj injenici, s jedne strane, leži uvjet ja ine težnji za promjenom okoline što su uvijek nadmašivale ve postignutu društvenu razinu, a s druge strane, i nužnost za potiskivanjem takvih poticaja koji ne mogu biti zadovoljeni na osnovi društvenih mogu nosti. Napetost izme u potreba i društvenih sredstava koja stoje na raspolaganju za njihovo zadovoljavanje biva poja ana i onom zategnutoš u što postoji izme u velikog opsega zadovoljavanja potreba vladaju e klase i malog opsega zadovoljavanja tih potreba pot injene klase.

Duševna instanca koja treba da pridonese ovladavanju unutrašnjeg i vanjskog svijeta jest *Ja*. Djelatnost *Ja* te e u dva smjera, ovladavanjem vanjskim svijetom i ovladavanjem unutrašnjim svijetom, tj. nagonima što potje u iz *Ono*. Ukoliko su proizvodna sredstva obuhvatnija i djelotvornija, utoliko više raste vlast nad prirodom i utoliko su ljudi manje robovi prirode. Ali porast vlasti nad prirodom nikada ne dovodi do potpune nezavisnosti i slobode od nje.

Ovladavanje je, kako u smislu pot injavanja tako i razvitka ljudskog svijeta nagona, proces najtješnje povezan sa svladavanjem vanjskog svijeta. ovjekovo *Ja* se razvija tek postupno u opsegu u kojemu raste njegovo aktivno i plansko svladavanje prirodnih i društvenih snaga. Sve dok je *Ja* još srazmjerno slabo, ono još nije doraslo zadatku ugnjetavanja i suzbijanja nagonskih poticaja s kojima su društvene nužnosti ne spojive. To uspijeva tek putem izgra ivanja i razvitka *Nad-Ja* i odre enim društvenim odnosom prema autoritetima. One što je odlučuju e u odnosu *Ja* prema *Nad-Ja*, kao i odnosu pojedinca prema autoritetima, jest njegov emocionalni karakter.

ovjek ho e da osje a da ga *Nad-Ja* i autoriteti vole, strahuje od njihova neprijateljstva i zadovoljava svoje samoljublje ako se sviđi svome *Nad-Ja* ili svojim autoritetima s kojima se po-

istovje uje. Pomo u ovih emocionalnih snaga uspijeva mu potiniti društveno nedopuštene, odnosno opasne poticaje i želje. To suzbijanje nagona poduzeto pomo u *Nad-Ja* i autoriteta vrlo je radikalno. Suzbijena želja nikada ne dospjeva do svijesti ve biva upravo sviješ u, a istovremeno i motilitetom, sprije ena, tj. *potisnuta*. Potisnuti nagonski podražaj se ne uništava. Istina, on se sviješ u isključuju e, ali ostaje u podsvijesti i potreban je stalan napor psihičkih snaga kako bi se sprije ilo da taj podražaj iskrsne u svijesti. Neuroze snažno pokazuju kakvu aktivnu a esto i opasnu djelatnost u pojedincu mogu razviti potisnuti nagonski podražaji. Metoda suzbijanja nagonskih podražaja putem njihova potiskivanja pomo u *Nad-Ja*, odnosno autoriteta, može se usporediti s gašenjem šumskog požara paljenjem protupožara. Poticaji potisnuti zadovoljavanjem pobijaju se ja im poticajima, naime, emocionalnim odnosima prema vanjskom i pounutrašnjem autoritetu.

Ovdje se moramo pozabaviti slijede im prigovorom: Je li nam za razumijevanje suzbijanja nagonskih podražaja uop e potrebna koncepcija *Nad-Ja*, odnosno autoriteta? Nije li, što više, motiv koji je u svim slu ajevima dovoljan za suzbijanje nagona strepnja od posljedica zabranjenih nagonskih podražaja? Iskustvo pokazuje da je stvarno u mnogim slu ajevima strepnja sasvim dovoljna za suzbijanje nagona. Ako, primjerice, dijete zna da e biti kažnjeno zbog lizanja slatkiša, strepnja pred kaznom može biti sasvim dovoljna da omogu i suzbijanje želje. Isto vrijedi za mnoge odrasle koji se samo iz strepnje pred kaznom uzdržavaju od radnji kao što su, primjerice, kra a ili prevara. U svim slu ajevima, u kojima iz strepnje pred kaznom ovi poticaji ne dovode do ina, odigravaju se u svijesti sukob i odluka. Poticaj kao takav je svjestan i uop e nije potisnut, strepnja je svjesna, a prema ja ini poticaja, veličini opasnosti i riziku da se bude uhva en, ljudima je lakše ili teže suzbiti poticaj. Sasvim druk ije se ponaša u strepnji pred *Nad-Ja* i autoritetima sila za suzbijanje nekog poticaja nastala

iz odnosa prema njima. I ovdje je, svakako, pored želje da se bude voljen od autoriteta, odnosno vlastitog *Nad-Ja*, odlučuju i inilac i strepnja. No ona je drukčije vrste nego što je »stvarna strepnja« o kojoj smo upravo govorili. Ona nije jasno ocrtana strepnja pred nekom određenom posljedicom koja povla i za sobom zabranjenu radnju, već neka iracionalna, neodređena, emocionalna strepnja od ličnosti autoriteta odnosno od njegova pounutrašnjeg predstavnika. Strahuje se da će se izgubiti njegova ljubav, uvažavanje i briga, a s druge strane, da će se podjariti njegov gnjev s odatle nastalim određenim, ali zastrašujućim posljedicama. Zbog iracionalnosti i emocionalnosti ove strepnje pred autoritetom, njezine posljedice su pod određenim okolnostima mnogo veće nego što su u slučaju jasno označene stvarne strepnje. Samo tamo gdje ova predstoji, sam poticaj je svjesno, a u određenim okolnostima i uslijed strepnje, odbacuje. Specifično *Nad-Ja* ili strepnja od autoriteta djeluje ipak to jače, ukoliko sam poticaj uopće nije prodro do svijesti, već se, u neku ruku, potiskuje prije nego što je dospio tako daleko.

Razjasnimo ovu razliku na jednom jednostavnom primjeru. Zamislimo dvije mlade djevojke, od kojih je jedna puritanski odgojena. Njezini roditelji, prema kojima ona stoji u zaljubljenom odnosu punom strahopoštovanja, naučili su je da su seksualni odnosi, pa čak i seksualne želje izvan braka neoprostiv grijeh. Ova djevojka je roditelje s tim njihovim moralnim nazorima istovremeno uinila kao *Nad-Ja*, samostalnom instancom u sebi. Sada zamislimo jednu suvremenu velegradsku djevojku, odraslu bez ovog seksualno ograničavajućeg moralnog nazora, koja ni na koji način ne smatra ne moralnim ili grešnim izvanbrakno seksualno općenje. Pretpostavimo sada da su obje djevojke srele muškarca koji je u njima izazvao seksualne želje. U prvom slučaju može se dogoditi da mlada djevojka uopće nije postala svjesna seksualnih želja kao takvih, da ih je neposredno potisnula i da se one mogu, u slučaju da to potiskivanje nije sasvim uspjelo, mož-

da ispoljiti u jednom simptomu kao što je rumenilo. U drugom slučaju želje će biti sasvim svjesne, ali bi se moglo dogoditi da bi pod određenim uvjetima ostvarenje želja bilo opasno za mladu djevojku, primjerice, moglo bi izazvati gubitak njezina položaja. Ako bi strepnja pred tim bila na odgovarajućinu i na invelika, ona bi se pod određenim okolnostima odrekla ostvarenja želje. Ali želja kao takva bit će sasvim svjesna, a njezino suzbijanje ne zbiva se kao potiskivanje. S pravom se može reći i da strepnja čini presudan motiv u oba slučaja suzbijanja nagona, ali je njezina kvaliteta, a time i njegovo djelovanje u oba slučaja vrlo različito. U prvom slučaju je ta kvaliteta nerazlikovito pomiješana sa strepnjom pred gubitkom ljubavi autoriteta. Međutim, ona je također utoliko nestvarna ukoliko više ne stoji ni u kakvom drugom odnosu prema onome što bi se djevojci uistinu dogodilo, već je isto onako neodređeno i udesno velika kao i likovi autoriteta, odnosno *Nad-Ja* koji ga predstavljaju.

Sasvim je jasno kakvo ogromno društveno značenje ima potiskivanje tabuiziranih poticaja pomoću emocionalnih veza s autoritetom, odnosno s *Nad-Ja* u odnosu na suzbijanje posredovanjem stvarne strepnje. Suzbijanje posredovanjem stvarne strepnje ne znači jamstvo za apsolutnu uspješnost. Pojedinaac može zamisliti opasnost manjom nego što ona jest, ili, što više, može biti spreman preuzeti rizik opasnosti ili pak samu kaznu radi zadovoljavanja svojih želja. To može uiniti utoliko više, ukoliko želja nije tako isto egoistična na te se srazmjerno lako može i štetama što ih *Ja* treba da otkuže, već ukoliko ona više potječe iz strasti. Za apsolutnu i automatsku djelotvornost u suzbijanju nagona nudi se samo ono jamstvo koje poiva na potiskivanje. Želja ovdje ne dolazi do svijesti. Stoga i nije potrebno oslanjati se na umnost pojedinca. Suzbijanje nagona potiskivanjem odlikuje se temeljitošću s automatizacijom, a što je zanemarivanje dotičnih radnji društveno važnije, utoliko se društvo može manje osloniti na svjesnu i stvarnu strepnju od kazne. Ovome valja dodati i to da time što poticaj kao

takav nije nipošto svjestan, njegovo suzbijanje tako er ne izaziva nikakvu zlovolju ili mržnju prema zabranjenoj instanci.

Me utim, ovoj prednosti potiskivanja nagona pomo u autoriteta i *Nad-Ja* suprotstavljaju se teške štete kada takva potiskivanja postanu važnija za osobnu sre u pojedinca nego za postojanost društva. Štetnost po iva u injenici da je za potiskivanje potrebno stalno ulaganje energije. Freud je jednom usporedio potisnuti nagoni podražaj s neželjenim gostom izba anim iz ku e, koji se uporno htio vra ati, ali ga se u tome moglo sprije iti samo zahvaljuju i sluzi koji je stalno stajao na vratima. Ulaganje energije što je neophodno za potiskivanje utoliko je ve e što su potiskivanja raširenija i snažnija.

Ako nužna potrošnja energije, što se stalno ulaže u procesu potiskivanja, zna i u neku ruku štetu za *Ono*, onda ovaj proces ipak nije tako pogodan za *Ja* kako bi se to moglo initi na prvi pogled. Svakako, *Nad-Ja* i autoritet dolaze u pomo *Ja* kako bi mu omogu ili suzbijanje opasnih nagoni podražaja putem potiskivanja. Ali potisnuti nagoni podražaj nije uništen. Doduše, *Ja* ga pomo u svoga saveznika drži daleko od sebe, ali time istovremeno ograni ava svoju mo ukoliko potisnuti nagoni podražaj predstavlja snagu na podru ju vlasti *Ja*. Ako su potiskivanja obuhvatnija i snažnija, pojedinac je doduše zašti eniji od opasnih provala nagona, ali je utoliko i snaga njegova *Ja* ograni enija, pa su utoliko njegove reakcije kru e i neelasti nije. U vremenu kada je u službi *Ja* poduzeto potiskivanje, *Ja* je rob inilaca što ih potiskivanje izaziva isto onako kao što bi bez potiskivanja bio rob poticaja koji potje u iz *Ono*. U neku ruku *Ja* pla a savezništvo s autoritetom i *Nad-Ja* žrtvovanjem svoje samostalnosti i odricanjem od svoje suverenosti.

Prije nego što se dalje pozabavimo razvojem duševnog ustrojstva, želimo ukratko upozoriti na to da sadržaj poticaja koje treba potisnuti zavisi od društvenih uvjeta. Takvi poticaji, ostvarenje kojih bi bilo nespojivo s funkcioniranjem odre enog društva, bivaju od tog društva tabuirani i podliježu

potiskivanju. Pri tom za pojedine društvene grupe vrijede različiti uvjeti. Postoje izvjesni poticaji ije bi ostvarenje bilo opasno za cijelo društvo pa stoga moraju biti suzbijeni od svakog člana društva. Postoje opet drugi poticaji ije je zadovoljenje jednoj klasi dopušteno, a dragoj strogo zabranjeno. Ovaj »dvostruki moral« može biti ili izri ito utvr en ili, kao u suvremenom društvu, može postojati na takav na in da je poželjan jedan kompliciran aparat za istovremeno stvaranje i prikrivanje ove situacije. Što su nužna potiskivanja nagona ve a, toliko ve u ulogu igraju autoriteti i *Nad-Ja* kao pomo pri potiskivanju.

Ali i *Ja* se razvija. Ukoliko ljudi mijenjaju prirodu u toku historije, rastu i snaga i sposobnosti *Ja*. Dok se slabo *Ja* mora, u neku ruku, razvijati pod zaštitom *Nad-Ja*, *Ja* koje postaje ja e sve je više sposobno samostalno preuzimati zadatke suzbijanja nagona bez pomo i emocionalnih odnosa prema *Nad-Ja* i prema autoritetu. S tim u vezi pored suzbijanja nagona iz iste strepnje i putem potiskivanja iavlja se na njihovu mjestu suzbijanje nagona putem »osuvavanja«²² od strane *Ja*. Ovo suzbijanje nagona ima sasvim drugi zna aj od potiskivanja. *Ono* ne iziskuje iz svijesti poticaj koji treba osuditi time što mu ne oduzima vlast *Ja* i ne slabi ga uspostavljanjem neke gotovo autonomne oblasti u duševnom ustrojstvu. Osuvavanju tako er nedostaje krutost reakcije koja je tipična za tla enje. Ma koliko da je snabdjeveno energijom kojom radi *Ja* (Freud pretpostavlja da je rije o deseksualiziranoj nagoni energiji), sigurno je da umno mišljenje igra odlučuju u ulogu prilikom osuvavanja nagona preko *Ja* i pruža *Ja* odgovaraju u pomo , kao što je pruža i emocionalnim odnosima prema autoritetu i *Nad-Ja* prilikom potiskivanja. U slučaju potiskivanja i osuvavanja mišljenju pripadaju sasvim različite uloge. Prilikom potiskivanja mišljenje ima u biti funkciju »racionalizacije«. Isto onako kao što u posthipnotičkom pokusu osoba podvrgnuta ispitivanju navodi razumne razloge za svoje radnje za koje je davno prije toga dobila naloge hip-

notizera, a da o ovom nalogu nije još ništa znala, i racionalizacija poticaja naređena od strane Ono ili *Nad-Ja*, odnosno autoriteta, naknadna je racionalizacija. Prinuda na racionalizaciju pokazuje nam da je um još dovoljno jak i tamo gdje ne nalaže on, već nalažu emocionalne snage, da tako uvjetovane odluke mogu se i nama i drugima činiti kao da ih on sam nalaže. Ali racionalizaciji ne pripada nikakva dinamička djelatnost. Ovdje umno mišljenje nema nikakvu stvaralačku i mijenjajuću, već samo prikrivajuću i legitimirajuću funkciju. Sasvim je druga stvar suzbijanje nagona putem osuđivanja. Umno mišljenje ovdje vodi razumijevanju, postaje proizvodna snaga, sila koja stupa na mjesto nagonskih snaga što stoji u vezi s *Nad-Ja* i autoritetima, ali ne u smislu antagonističkog odnosa između *Ja* i *Ono*, što se događa kod potiskivanja, već u ukidanju ove proturječnosti na višoj razini.

Sve dok je *Ja* djeteta još slabo i nerazvijeno njemu je za suzbijanje nagona, pored stvarne strepnje, potrebna emocionalna pomoć *Nad-Ja* i autoriteta. U onoj mjeri u kojoj *Ja* postaje jače, može se smanjiti značenje ovih instanci. U *Zukunft einer Illusion* Freud je upozorio na paralelu između bespomoćnosti djeteta i odrasloga prema društvenim snagama. Ali on je previdio da ovdje ne postoji nikakva paralela, već jedna komplicirana veza. Na jednoj strani, položaj djeteta je utoliko različit od položaja odraslog koji stoji prema opasnoj i neprozirnoj okolini, te svaki pogrešan korak s društveno propisanog puta mora platiti stvarnim oštećenjem tijela i života, dok se dijete, zbog činjenice da je zaštićeno, suočava s manje opasnim položajem pa stoga ne mora kao odrasli u istoj mjeri stvarati strogo *Nad-Ja*, odnosno strepnjeti pred autoritetom. No, na drugoj strani, oba položaja utoliko nisu paralelna što je opseg strepnje i zastrašivanja koje iskušava malo dijete dalekosežno ovisan o opsegu strepnje koju će kasnije kao odrasli imati od društva. Prema tome, nije u prvome redu biološka bespomoćnost maloga djeteta ono što stvara snažnu potrebu za *Nad-Ja* i strogim autoritetom. Potrebe što nastaju

iz biološke bespomoćnosti mogu biti ispunjene od instance prijateljski naklonjene djetetu, a ne od zastrašujuće. Štoviše, društvena bespomoćnost odraslog je ona koja biološkoj bespomoćnosti djeteta udara pete, a u razvoju djeteta mogu dobiti takvo značenje *Nad-Ja* i autoritet.

Ako odlučujuća psihološka funkcija autoriteta leži u tome što ona, zajedno s *Nad-Ja*, omogućava suzbijanje nagona u smislu potiskivanja, onda uloga koju autoritet i *Nad-Ja* igraju u tom pogledu ovisi o dva činioca. S jedne strane, o opsegu društveno nužnog ugnjetavanja nagona, a s druge strane, o tome koliko *Ja*, bez pripomoć i potiskivanja, osuđivanjem svladava neželjeni nagonski podražaj.

Nagoni se ispoljavaju u potrebama, a potrebe su različite prema kvalitetama nagona. Ako je »psihički minimum egzistencije« dat na istom načinu kao i fizički, to su potrebe što proučavaju u iz seksualnih nagona ipak tako elastične da su djelomično sposobne za dalekosežno prilagođavanje datim mogućnostima zadovoljavanja. Koje se potrebe, a to istovremeno znači i koji se nagoni osobito jako razvijaju, a koje moraju biti ugnjetene, zavisi, dakle, od vrste i količine postojećih mogućnosti u jednom društvu, ili jednostavnije rečeno od bogatstva društva. Nužnost ugnjetavanja nagona i potiskivanja, a to znači i snaga *Nad-Ja* i autoriteta utoliko je veća a ukoliko potrebe u jednom društvu ili jednoj klasi mogu biti manje zadovoljene. Zavisna klasa mora ugnjetavati svoje nagone u većoj mjeri nego vladajuća.

Razvitak *Ja* je uvjetovan životnom praksom. *Ja* pripada odlučujućem ulogu u ovladavanju prirodom. Na primitivnom stupnju proizvodnje, primjerice u društvu u kome se pod povoljnim klimatskim uvjetima lako i bez napornog rada održava život, *Ja* pripada relativno mala uloga. Nije potrebno osobito naprezanje ni mišljenja činiti volje, pa su zbog toga slabo razvijeni. Ali što su, uz pripomoć mišljenja, nužniji ovladavanje i promjena prirodnih i društvenih uvjeta, utoliko se *Ja* više

razvija. Freudovom gledištu o razvitku *Ja* potrebna je na ovom mjestu odluka i dopuna. On vidi *Ja* pretežno u pasivnoj, opažajnoj funkciji, utjecaju vanjskoga svijeta na *Ono*, a ne u njegovoj aktivnoj, djelatnoj funkciji koja mijenja okolinu. Ali *Ja* se ne razvija samo tako što vanjski svijet djeluje na nj, nego prije svega i tako što ono djeluje na vanjski svijet i mijenja ga. *Ja* ne predstavlja samo ono »što se može nazvati um i rizboritost«²³ već tako i sposobnost za djelovanje koje aktivno planira i koje mijenja okolinu. To je ono što predstavlja bitan uvjet za razvitak i snagu *Ja*. Ovakvo *Ja* izrasta onoliko koliko on u i da planski i umno ovlada vanjskom prirodom, a time raste i sposobnost da svoj svijet nagona vodi pomoću i anog *Ja* umjesto potiskivanjem. Sukladno različitim funkcijama klase u društvenom procesu razvitak *Ja* je, međutim, neravnomjeran. Vodeća klasa, koja kao takva ima najveći pregled, u doba procvata svoje vladavine je i najnaprednija u razvitku svoga *Ja*. Ali što se društvene suprotnosti više produbljuju, što vladaju i poredak u svojim zadacima u racionalnom i naprednom smislu postaje manje pravedan, to i društvena uloga vodećih manje teži jačanju njihova *Ja* i utoliko više proces izrastanja *Ja* prelazi na druge društvene grupe. Razvitak *Ja* klase koja je nekada bila vodeća u društvu djelomično se objektivira u kulturi ovog društva, a preuzimanjem najvrednijih elemenata iz prethodne kulturne epohe razvitak *Ja* pominje nova klasa koja dolazi na vlast. U ovom smislu *Ja* se pokazuje kao dio duševnog ustrojstva uvijek koji se sam razvija s razvojem proizvodnih snaga i životne prakse i, sa svoje strane, opet kao proizvodna snaga ulazi u društvenu praksu života.

Isto, naime, vrijedi i za razvitak *Ja* djeteta. Ukoliko odgoj više teži tome da ojača i umno mišljenje i aktivnu djelatnost djeteta, srazmjerno djeluje i snagama u razvitku, utoliko on više pridonosi razvitku *Ja* kod djeteta. I obrnuto, odgoj koji obmanjuje dijete umjesto da ga prosvjetljuje i koji sprema dijete u aktivnom planskom uobližavanju života u okviru nje-

govih mogućnosti, zna i smetnju razvitku *Ja*. Premda i ovdje u jednom društvu i jednoj klasi postoje raznolike individualne razlike, to je minimum i maksimum mogućeg odgoja u jednom ili drugom smislu zavisano od strukture cjelokupnog društva i od životne prakse koje dijete otkriva kao odrasli.

Ako aktivna i racionalna praksa života predstavlja pozitivan uvjet za razvitak *Ja*, onda je odsutnost strepnje negativan uvjet. Sve dok je još slabo, *Ja* ima potrebu za određenom mjerom slobode od strepnje da bi se moglo razvijati. Što je slabo *Ja* više ugroženo strepnjom, utoliko je ono ukočenije u svom razvitku. S druge strane, što je *Ja* jače, to je strepnja manje utjecajna. Količina strepnje kojoj je pojedinac potčinjen društveno je uvjetovana u dvostrukom smislu. Što se moćnija društva manje suprotstavlja opasnoj i prijetećoj prirodi, to je od njih veća strepnja. U sretnim slučajevima u kojima na osnovi povoljnih prirodnih uvjeta, kao što je povoljna i plodna klima, jedno primitivno društvo, zaštićeno od neprijateljskih napada i tome slično, može živjeti bez strepnje i unatoč ovom slabom *Ja*, smio bi kod njegovih članova biti srazmjerno mali. Priroda po sebi ne ulijeva strepnju već samo toliko koliko se u životnoj praksi pokazuje opasnom i neprijateljskom. Ali podjela društva na klase dodatno stvara uzajamnu strepnju u grupama koje se sukobljavaju. Kod donjih slojeva količina strepnje, prirodno, veća je nego kod onih koji raspolažu društvenim sredstvima moći. Po svojoj kvaliteti strepnja je djelomično realna strepnja, a djelomično ona iracionalno-emocionalna strepnja pred *Nad-Ja* i autoritetima. Za svladavanje svojih psihičkih zadataka slabom *Ja* potreban je autoritet, a sa svoje strane, autoritet slabi *Ja* strepnjom koju u njemu izaziva. Strepnja, koju u uvijek uzrokuje neka opasna situacija, ustaloma, ne zavisi mehanički od veličine opasnosti i moguće biti da se ona svlada. Pasivni stav i bespomoćnost dopušta pojedincu da osjeti i srazmjerno malu opasnost od strepnje, dok obrnuto, uvijek sa snažnim *Ja* i na veliku eventualno ne-

savladivu opasnost u prvom redu reagira aktivnim djelovanjem i mišljenjem, ali ne i strepnjom. »Si fractus illabatur orbis impavidum ferient ruinae.«

Od utjecaja aktivne životne prakse i slobode od strepnje mnogo je zamršenija i neprozirnija uloga koju u razvitku *Ja* igra zadovoljavanje genitalnih težnji. Premda u istraživanju ove povezanosti još valja uiniti odluku i korak, ipak bismo se smjeli biti sigurni u to da je maksimalni razvoj *Ja* uvjetovan zadovoljavanjem genitalne seksualnosti koja nije ograničena zastrašujućim zabranama. To ne treba tako shvatiti kao da, s jedne strane, neograničeno heteroseksualno zadovoljenje nužno mora stvoriti jako *Ja* i da se, s druge strane, *Ja* uopće ne bi moglo razviti pod pritiskom seksualnih zabrana. Sigurno, to tako čer ne zna i da bi snaga *Ja* bila proporcionalna opsegu seksualnog zadovoljenja. Da neko čer seksualnost po sebi čer ne stvara jako *Ja*, za to služi kao dovoljno jasan dokaz veliki niz primitivnih plemena. Ako sretni uvjeti života jedne grupe dopuštaju relativno slobodan od strepnje i seksualno potvrđan stav, onda to seksualno potvrđivanje čer po sebi voditi jakom *Ja*. Štoviše, to je uvijek povezano s aktivnom planskom životnom praksom, koja upravo kod ovih primitivnih plemena uopće ne postoji. Ako se na osnovi mijenjanja ekonomskih uvjeta mora uložiti više truda da bi se ovladalo prirodom, to čer naprotiv, nova životna praksa i s tim povezani proces izrastanja *Ja* nužno nametnuti ograničavanja seksualnosti, a ovo ugnjetavanje seksualnosti može tako postati uvjet za razvitak *Ja*. Ali odnos između u *Ja* i seksualnosti, ako je razvitak *Ja* postigao određeni stupanj, opet se preobraća u svoju suprotnost, a ugnjetavanje seksualnosti postaje okovom razvitka *Ja*.

Uzrok *Ja*-ograničavanja čer funkcije morala neprijateljskog seksualnosti stoji u vezi s onim što smo ranije rekli o ulozi strepnje kao čerinioca što ko i *Ja*. Sasvim je sigurno da svako društvo mora dopustiti zadovoljenje genitalne seksualnosti do minimuma neophodnog za vlastitu reprodukciju. Ali u jednoj

kulturi koja se više ili manje neprijateljski suprotstavlja genitalnoj seksualnosti, kao što je to primjerice kršćanska, seksualne želje i njihovo zadovoljenje smatraju se same po sebi lošim i grešnim, i samo pod određenim uvjetima, kao što je želja za rađanjem djece u monogamnom braku, gube karakter grešnosti. Međutim, budući da na osnovi fiziološkog ustrojstva čerovjeka seksualnost predstavlja djelotvorno vrelo podražaja koje premašuje njezin društveno obilježeni minimum, stroga zabrana seksualnosti izaziva automatsku proizvodnju strepnje i osjećaja krivice. Strepnja, stalno proizvedena na taj način, djeluje zastrašujućim i paralizirajućim na *Ja* i tako ojačava značajne uloge *Nad-Ja* i autoriteta na pojedinca. U društvu prečerjeteranih seksualnih zabrana autoritet je, međutim, ojačan i iz tog razloga što on, prije svega u religioznom obliku ima mogućnost da čerovjeka opet oslobodi dijela njegova osjećaja krivice, što je olakšanje koje je, svakako, nužno povezano s ojačanim potčinljivošću i oslonjenosti na autoritet.

Ograničavanje genitalne seksualnosti vodi k tome da se seksualna energija ulaže — bilo u smislu fiksiranja, bilo u smislu regresije — u pravcu, kako ih je Freud nazvao, pregenitalnih nagonskih ciljeva. Ovdje moramo samo upozoriti na Freudove nalaze koji su osobito važni za sociologiju, a zbog nedostatka prostora određeni se rasprave o pitanju da li uzbuđenjima u »erogenim« zonomama (oralnim ili analnim) stvarno pripada uzročno djelovanje koje im Freud pripisuje u proizvodnji različitih stupnjeva libido-organizacije, odnosno nije li, štoviše, čak tako da određeni životni uvjeti stvaraju cjelovit stav u smislu (oralnog) primanja ili gutanja, (analnog) utvrđivanja ili (genitalnog) proizvodnog stvaranja, i da zbivanja u erogenim zonomama predstavljaju samo jedan faktor čerovjeka povezan s drugim životnim uvjetima. Bilo kako mu drago, genitalna seksualnost se razlikuje od pregenitalnih težnji po tome što joj je u spolnom čerinu moguće fiziološko rasterećenje, dok odgovarajuća fiziološka mogućnost za pregenitalne težnje ne postoji. Razina napetosti genitalne seksualnosti se stoga

neprestano snižava, dok nedostatak odgovarajućeg rasterećenja koje gasi napetosti oralnih i analnih poticaja daje energiju što se nikada ne može umanjiti. Time pregenitalne težnje, promatrano isto kvantitativno, stječu jakost ije suzbijanje posredstvom *Ja* postaje teže nego suzbijanje genitalnih težnji. Ta veća težnja predstavlja inilac koji ometa razvitak *Ja*. Kvantiteta poticaja koje treba suzbijati je za *Ja* koje se još razvija tim veća i prisiljava ga da traži pomoć kod *Nad-Ja* i autoriteta, te da na taj način ograničava samo sebe. Tome pridolazi još jedan kvalitativni moment. Pregenitalne težnje imaju u još većoj mjeri nego genitalne to svojstvo da se kao nagona snaga karakternih osobina ugnijezde u samo *Ja*, da postaju njegovim sustavnim dijelovima i da tako spriječe razvitak *Ja* u smislu vladanja nad nagonskim podražajima.²⁴

Ja je najkasnije razvijena i, kako Freud kaže, »najizbirljivija« instanca duševnog ustrojstva. Sukladno svojoj genezi ono je srazmjerno labilno i može, pod određenim uvjetima, od stupnjeva razvitka kako je već dostiglo opet regredirati na ranije stupnjeve. Ovo zbivanje »razgradnje *Ja*« regularno je i normalno u snu. I dok ovdje, kao što snovi u punoj jasnoći pokazuju, *Ono* kao i *Nad-Ja* u cenzorskom svojstvu malo gube od svoje uobičajene snage, *Ja* gotovo ostaje izvan djelatnosti. U naelu se događa isto i kod svih vrsta intoksikacije, a svaki pijanac je uvjerljiv primjer za to kako je *Ja* sposobna za naglu i dalekosežnu pa makar i privremenu razgradnju. Psihoze pokazuju još drastičnije razgradnje *Ja* do njegova potpunog razaranja. Najkarakterističniji primjer na kojemu valja studirati razgradnju *Ja* jest hipnoza. U hipnotičkoj situaciji uspijeva se potpuno ukloniti sposobnost vlastitog rasuđivanja i normalne ovjekove volje i izložiti ovjeku vršenju voljnih i rasudnih funkcija koje potinjavaju *Ja* hipnotizirane osobe. Odlučuje se što se hipnotizirani osjećaju slabim, a hipnotizer neusporedivo jačim i moćnijim. Tehnike kojima se to postiže različite su. Ali uvijek je odlučuje to da je hipnotizirani postavljen u ulogu malog djeteta koje se »velikom« bezvoljno podređuje.

Ferenczi je ukazao na to²⁵ da je u hipnozi čovjek više strepnja, a čovjek ljubav prema hipnotizeru odlučujućom osjećajna osnova u hipnotičkom djelovanju, odnosno da je čovjek uloga oca, a čovjek majke ona koja hipnotizeru daje njegovu moć. »Sugeriranje i hipnotiziranje«, misli on, jest »namjerno proizvođenje uvjeta pod kojima sklonost slijepoj vjeri i nekritičkoj pokornosti, koje postoji u svakom ovjeku, ali je obično cenzurom potisnuto — što je ostatak infantilno-eroticne ljubavi i straha od roditelja — može biti preneseno nesvjesno na osobu koja hipnotizira ili sugerira.«²⁶ Uputujući i na ljubav i strepnju kao uvjete za nastanak i utjecajnost hipnotičke situacije, Ferenczi je pružio važno uputstvo. Mi svakako ne možemo slijediti njegovu gledište da bi postojala sklonost prema slijepoj vjeri koja bi djelovala kao nagon i bila potiskivana pod uobičajenim okolnostima. Ono što se događa u hipnozi nije izbivanje potisnute sklonosti nego razgradnja *Ja*. Isto tako ne »prenosi« se djetinjstvo prema roditeljima na hipnotizera tako da ovaj stoga održava svoju hipnotičku funkciju jer za hipnotiziranog postaje lik oca ili majke. Štoviše, ovim on igra istu ulogu kao otac ili majka jer shvaća to da stvara jednake uvjete koji su vladali u djetinjstvu, naime, uvjete koji treba da se uspostave kao tako moćni ili zastrašujući, ili tako puni ljubavi i zaštitnički da se hipnotizirani odriču vlastitog *Ja*. *Ja* se razvilo da bi pojedincu služilo kao oružje u životnoj borbi. Ako se netko drugi pokaže tako moćnim i opasnim da je borba protiv njega bezizgledna i da je potinjavanje još najbolja zaštita, ili tako ljubazan i zaštitnički da se vlastita aktivnost čini nepotrebnom, drugim riječima, ako nastane situacija u kojoj izvršavanje funkcija *Ja* postaje nemoguće ili suviše, onda *Ja* odmah išezava tako dugo koliko i funkcije s njegovim vršenjem je povezane njegov nastanak, koje više ne može ili ne mora vršiti. Razgradnja *Ja* u hipnozi ide tako daleko da može biti potpuno ukinuta i funkcija opažanja i to tako da, primjerice, hipnotizirani pojedine sirov krumpir osjećaju jestivim i svježim u kao da mu je ponuđen divan ananas. Ako je hipnotička situacija jed-

nom uspješno proizvedena i *Ja* u svim svojim funkcijama da lekosežno razgrano, onda jedva da se više može prispjeti do sadržaja o onome što hipnotizirani treba da vjeruje ili osjea.

Hipnotička situacija je osobito grub primjer razgranavanja *Ja*. U kvantitativno manjem opsegu nalazimo isti mehanizam u svakodnevnim odnosima među ljudima, ako jednome uspije da drugome imponira kao ja i i mo niji ili da izgleda ljubazan i zaštitni ki.²⁷ I u ovom svakodnevnom slučaju esto se susreće slabljenje funkcije *Ja*, premda ne onako obuhvatno kao u hipnozi. Odnos lije nika prema pacijentu, oficira prema vojniku, prodavača prema kupcima, poznate ličnosti prema prosječnoj ovjeku iz velike mase uobičajeni su slučajevi. Društveno najvažniji slučaj među ljudskih odnosa koji su slični hipnozi jest odnos prema autoritetu uopće. Kao i hipnotizer i autoritet imponira potinjenima kao netko tko je tako silan i moćan da je, s jedne strane, bezizgledno upotrebljavati protiv njega vlastito *Ja* i, s druge strane, to je i suvišno, jer autoritet preuzima zadatak zaštite i održanja pojedinca za koje se ostvarenje *Ja* razvilo. Nadmoć, sa svoja dva vida, vidom opasnosti i vidom brige, posjeduje kvalitete koje svaki autoritet mora imati u masi i koje treba da *Ja* u ini suvišnim i da ga zamijene. Razumije se da autoritet, što je njegova sila u ovom smislu manje nužno utemeljena u njegovoj stvarnoj i društvenoj ulozi, utoliko više mora pokušati svim vrstama tehnika da kod njemu potinjenih stvori predodžbu o svojoj sili. Posebnu ulogu u ovim tehnikama igra to da se obe anjima kod onoga koji vjeruje u autoritet stvori predodžba da je njegova osobna sreća i njegova sigurnost biti pomoć autoriteta brže i bolje ostvarene, nego njegovim vlastitim aktivnim nastojanjima. Ma koliko ovo obećanje pod određenim uvjetima može biti iracionalno, osjećaj svrsishodnosti i razumnosti potinjanja autoritetu subjektivno igra ulogu koja se ne može zanemariti.

Ako se odnos prema autoritetu shvati kao hipnoidna situacija uvjetovana razgranavanjem *Ja*, onda besmislenost onoga

što potinjeni u ovoj situaciji vjeruju i misle ne pruža nikakav razlog u svoju. Hipnotizer ne predstavlja već u muku dopustiti hipnotiziranom da sirovi krumpir smatra ananasom ili pečurkom, a to isto vrijedi za sve vrste ideologija koje su masama bile sugerirane u povijesti. Naprotiv, apsurdnost i iracionalnost sugeriranog samo utoliko više pokazuje posebnu moć i sposobnost autoriteta: ono što je razumno mogao bi čak da u ini i najjednostavniji ovjek; bezumno i udno vato obećati, povlastica je silnoga i moćnoga i zna i samo potdizanje njegova prestiža. »Credo quia absurdum est« u hipnoidnoj situaciji ima svoje puno značenje.

Mi smo do sada u biti govorili samo o jednoj funkciji autoriteta, naime o ugnjetavanju odnosno potiskivanju nagona. Ali pored negativne, autoritet uvijek ima i pozitivnu funkciju koja njegove potinjene potiče na određeno ponašanje da bi im bio uzor i ideal. Djelatnost ljudi u društvu ne ograničava se samo na to da ugnjetavaju izvjesne poticaje, već je u biti sudrećena time da ostvaruje druge, u smislu ciljeva koje društvo zahtijeva. Ista dvosjeklost funkcije i sadržaja koja je svojstvena autoritetu, naime da ugnjetava nagone i da potiče, svojstvena je i *Nad-Ja* kao pounutrašnjem autoritetu. Upravo potinjeni čine da autoritet kao i *Nad-Ja* imaju to dvostruko lice, bitan je uvjet njihove djelotvornosti. Ako oni kao sadržaj imaju i idealne i pozitivne nagone pojedinca, onda i strana koja ugnjetava nagone odmah biva obasjana sjajem ove pozitivne funkcije. Ako bi autoritet i *Nad-Ja* samo zastrašivali, onda bi oni drukčije zastrašivali nego kada su istovremeno voljeni kao utjelovljenje ideala. Upravo ova dvostruka funkcija stvara onu svojevrstnu osjećajnu vezu straha pred autoritetom koja procesu potiskivanja daje neophodnu snagu. Prekoračiti zabrane autoriteta ne znači baš samo riskirati opasnost od kažnjavanja, već i gubitak ljubavi one instance koja utjelovljuje vlastite ideale, sadržaj svega onoga što bi se samo htjelo.

Sadržaj onoga na što autoritet i *Nad-Ja* potiče u zavisi na dvostruk način od društvenih uvjeta. Neki ideali vrijede za sve

lanove društva, drugi izri to ili injeni no za odre ene grupe. Sadržaj ideala može biti više usmjeren prema sre i po jedinca, tj. prema maksimalnom razvoju njegovih sposobnosti ili ispunjavanju dužnosti. U posljednjem sluaju samo ugnjetavanje nagona postaje idealom. Ne samo što sadržaj obiju strana autoriteta i *Nad-Ja* ima društvene razloge, već ih ima i njihov osebujan mješoviti odnos. Zabranjuju a i poticajna funkcija *Nad-Ja* i autoriteta obrazuju dijalekti ko jedinstvo koje ne dopušta izolaciju jedne od dviju strana.

U gra anskom društvu nastaje u porodi noj sredini obrazovanje kako za ideale koji poti u i za zabrane koje ograna avaju nagone. I u ovom pogledu otac predstavlja društvenu stvarnost i poistovje ivanje s njim polaže kamen temeljac za obrazovanje *Nad-Ja*, a time i za kasniji emocionalni odnos prema autoritetima koji utjelovljuju iste ideale. Ako, primjerice, tr govac 18. stolje a utjelovljava svom sinu tendencije koje poriu nagone, onda on istovremeno utjelovljava ideale marljivosti, solidnosti, ulaženja u posao itd., koji treba jednom da dovedu njegove nasljednike i sljedbenike u položaj da uspješno igraju svoju društvenu ulogu. Isto onako kao što smo to prethodno podrobnije izvodili o funkciji *Nad-Ja* i autoriteta u ugnjetavanju nagona, i uspjeh poistovje ivanja zavisi od toga što se ekonomski položaj sina, ako je odrastao, na elno ne razlikuje od funkcije koju mu je odredio otac. Ako se takva promjena ipak dogodi, onda e ideali, koje je sin preuzeo poistovje uju i se s ocem, umjesto poticajne vršiti ometaju u funkciju.

IV. Autoritarno-mazohisti ki karakter

Analiza ugnjetavanja nagona pokazala je da se pod društvenim uvjetima koji preko odre ene mjere spre avaju osnaženje *Ja*, može zadatku potiskivanja nagona pridonijeti samo pomo

u iracionalne osje ajne veze prema autoritetu i njegovu unutrašnjem duševnom predstavniku *Nad-Ja*. Ali ova negativna funkcija još ne objašnjava svojevrсно zadovoljenje koje odnos prema autoritetu o ito ima kod mnogih njemu pot injenih, ono zadovoljstvo u pokornosti i pot injavanju koje je toliko veliko i rašireno da se vjerovalo kako se može govoriti o prirodnom i uro enom instinktu za pot injavanjem.²⁸ Da pot injavanje autoritetu može biti zadovoljstvo, ini se razumljivim kad je bilo srazmjerno lako prinuditi ljude na podre ivanje i kad je ovaj zadatak esto bio mnogo lakši nego suprotni koji bi ljude potakao na odricanje podre ivanja radi njihove unutrašnje samostalnosti i punoljetstva. U svakom sluaju posljedica injenice, do koje dolaze autori kao što su McDougall i Vierkandt, da pot injavanje može biti zadovoljstvo, te zaključuju o uro enom nagonu za pot injavanjem, predstavlja hipostaziranje pojave što spre ava njezino razumijevanje. Sada valja analizirati zadovoljstvo što ga pruža pot injavanje autoritetu i pokazati da se ovdje ne radi ni o kakvom vje nom »nagonu za pot injavanjem«, već o povijesno odre enom duševnom injeni nom stanju. Pritom valja osobito razlikovati slu ajeve u kojima je pot injavanje kao takvo zadovoljstvo, od onih u kojima nije tako. Zaključak da bi svako pot injavanje moralo izazivati zadovoljstvo zato što je tako u mnogim slu ajevima, obi no služi kao racionalizacija za društvene teorije koje ho e dokazati na elnu nužnost vlasti ovjeka nad ovjekom, a tu nužnost potkrepljuju argumentom da bi time samo bila zadovoljena želja za pot injavanjem.

Situacija podložnosti i nadmo nosti potpuno je razli ita, ovisno o materijalnom sadržaju odnosa. U itelj je nadmo an svom u eniku, robovlasnik svome robu. Interesi u itelja i u enika usmjereni su u istom pravcu. Naprotiv, robovlasnik je zainteresiran da iskoristava svoje robove koliko je god moguće duže. Robovi pak sami nastoje spasiti preostatak životne sre e nasuprot zahtjevima gospodara. U oba navedena slu aja nadmo nost ima zapravo suprotnu funkciju. U jednom sluaju

ona je uvjet unapređivanja, u drugom iskorištavanja. Suprotnost izme u ometaju eg i unapređuju eg karaktera autoritativnog odnosa svakako se pokazuje relativnom. Mi praktički uopće ne nalazimo apsolutnu suprotnost izme u nadređenoj i podređenoj. Po pravilu rob dobiva minimum sredstava za život i zaštitu, što je potrebno da bi mogao obavljati svoj rad za gospodara. Suvremeni tvornički radnik prima od poduzetnika svoju najamninu. Otac seljak u ranije navedenom primjeru, koji svoga sina upotrebljava kao radnu snagu i mu održavanje života i sigurnosti. Mali poštanski službenik, istina, zahtijeva od svoga sina zadovoljenje svog vlastitog nastojanja i svojih vlastitih potreba za moć, ali mu zato daje mogućnost da se sam uspinje na rang-ljestvici i da razvija svoje snage. U svim ovim autoritativnim odnosima ne radi se o krutoj suprotnosti izme u ometanja i napredovanja. Težina svakog od oba momenta ovisna je o svojevrsnosti društvenog položaja u kojem se suojava onaj koji je nadmoćan s onim koji to nije. Može se potpuno uopćeniti i da je minimum unapređivanja određen time što je podložan stavljen u položaj da zadovoljava interese nadmoćnog. Tamo gdje je nadmoćnost pravno i politički utvrđena, kao u odnosu gospodara prema robu, ili feudalca prema kmetu, opseg potpomaganja, konkretno rečeno: sredstava za održanje, slobodnog vremena itd., određuje se u svim otvoreno i izrazito jednostrano onaj koji je nadmoćan. U slučajevima, kao što je to kod suvremenih tvorničkih radnika, stvarna zavisnost na osnovi nejednakih uvjeta pod kojima se radnik i poduzetnik suojava u na tržištu rada prikrivena je pravnom nezavisnošću, i određivanje opsega potpomaganja ne slijedi putem otvorenog diktata, već zaobilazno, putem prikrivenih zakona i nužnosti. Time ipak još ništa nije rečeno o razmjeru suprotnosti interesa koji je, štoviše, određen nekom povijesnom situacijom. Dok se suprotnosti društvenih grupa kao cjelina ne izravnavaju ni u idealnom slučaju, kod individualnog autoritativnog odnosa to može biti sasvim moguće. Za to možda služi kao primjer odnos onog dobrostojećeg tr-

govca prema budućem nasljedniku i poslovnom ortakom. Njihovi interesi su uzajamni. Sin treba oču da pruži zadovoljenje, što odgovara njegovim željama i idealima, uzdiže njegov prestiž, jam i mu ekonomsku sigurnost da postane njegov zastupnik u poslu. Zauzvrat, sin sam ima želju da se uzdigne na određeni položaj.

I u slučaju uzajamnih interesa odnos je određen činjenicom što i jedan i drugi izvlače iz njega tako mnogo koristi. U prvoj zajednici izme u nadređenih i podređenih ipak se ukida suprotnost interesa kao takva, a time i zadovoljenje uzajamnih, ali upravo odvojenih interesa. Dok nam dosadašnja povijest pruža dovoljno primjera za strukturu autoriteta u smislu odvojenosti interesa, dotle su primjeri za odnose nadređenosti i podređenosti na osnovi solidarnosti vrlo oskudni. Ona vlada u onim primitivnim društvenim organizacijama u kojima zajednička borba protiv prirode stvara prvobitnu solidarnost interesa. Mi je nalazimo i u sadašnjosti tamo gdje nastaje zajednički interes koji se na elno razlikuje od puke uzajamne jednakosti interesa na osnovi izoliranih i individualnih egzistencija. U slijedećoj analizi psihologije zadovoljenih nagonskih želja u autoritativnom odnosu niti je pretpostavljena jednakost, niti zajednica interesa, već odnos na osnovi proturječnih interesa.

Izuzme li se pokušaj da se svaka nagonaska potreba hipostizira konstrukcijom posebnog interesa, i pokušaju li se umjesto toga analizirati nagonске osnove potreba, onda kod autoritativnog karaktera ovaj pokušaj vodi odlučujućem razumijevanju njegovih nagonskih osnova. Ono zadovoljstvo u pokoravanju, u potčinjavanju i predavanju vlastite ličnosti, onaj osjećaj »apsolutne ovisnosti«, predstavljaju obilježja tipična za strukturu mazohističkog karaktera. Svakako, mazohizam spada u pojave u istraživanju kojih psihoanaliza stoji još sasvim na početku.²⁹ Uzroke za teškoće u istraživanju problema mazohizma valjalo bi prije svega tražiti u slijedećem: mazohistički karakter — u onim pojavnim oblicima koji nisu patološki —

pretežno je onaj karakter većine ljudi našega društva, da on za istraživače koji karakter buržoaskog svijeka smatraju »normalnim« i prirodnim, zbog nedostatka distance, uopće ne postaje znanstvenim problemom. I dalje, mazohisti kao perverzija kao fascinantna anomalija, usredotočena je na sebe toliku pažnju psihologa da je, na taj način, važnija pojava mazohističkog karaktera potisnuta u pozadinu. Međutim u autore koji su problem mazohizma promaknuli na plodotvoran način spadaju u prvome redu W. Reich i K. Horney.³⁰ Reich je upozorio na potrebu zadovoljstva koje tako čvrsto vlada mazohizmom i pokazao da sam mazohizam ne postoji »s one strane normalne zadovoljstva«. On je, svakako, psiholozi kim precjenjivanjem seksualnog života, što je karakteristično za njegove radove, postavio prethodne granice plodotvornosti ovog stanovišta. Pristup razumijevanja mazohizma kao temeljnog duševnog ponašanja otvorila je K. Horney, čijim radovima slijede i izvodi zahvaljujući odlučujućem i poticajnom. U mazohističkoj perverziji ona vidi samo poseban slučaj mnogo općenitijeg duševnog ponašanja. To je ponašanje prije svega uvjetovano slabljenjem normalne agresivnosti i sposobnosti za aktivno i samostalno ostvarivanje zahtjeva te je ukazala na to da niz karakteroloških osobina koje su do sada izolirano promatrane izrasta iz mazohističke strukture.

Freud je problemu karakterologije pružio uvide odužujući značaj za razumijevanje mazohističkog, a time i autoritarnog karaktera. Te uvide moramo spomenuti prije nego što pristupimo raspravi o pojedinim osobinama mazohističkog karaktera. Prema Freudu, karakter se razvija prilagodbom nagonne strukture na određene društvene uvjete, dok se nagonski poticaji, putem sublimacije i reaktivnih tvorevina, pojavljuju u *Ja* transformirani u karakterne odlike. Dok karakter na taj način proizvodi posredovanje između u nagona, *Ono* i društveno poželjnog ponašanja, on ima dvostruku funkciju. Nagoni pružaju nužnu energiju za ponašanje u smislu društvenih zahtjeva i sami bivaju, djelovanjem karaktera, neprekidno za-

dovoljavani. Freud je pokazao da određene karakterne odlike, premda imaju racionalan sadržaj, ipak istovremeno potječu iz određeni strasti. Stoga pojedinac također u odnosu na žilavošću istrajava na određeni karakteru i »attitudes« što iz njega izvire, jer svaka karakterna odlika znači i jedno zadovoljenje. Najpodrobnije i najizrazitije predstavlja ono što su Freud, Abraham i drugi psihoanalitički autori pokazali u odlikama »analognog karaktera«. Oni su mogli dokazati da karakterne odlike kao što su škrtost, točnost, urednost i upornost nisu slučajna svojstva, već su ukorijenjena u posebnu nagonnu strukturu pojedinca. Škrto, točno i uporno ponašanje, prema tome, obrazuje jedno, premda često nesvjesno i racionalnim značenjem ponašanja prikriveno zadovoljenje nagona. Isto vrijedi i za autoritarni karakter. Ma kako da se zadovoljstvo u pokornosti i potčinjenosti kao takvo, svjesno ili putem racionalizacije kao što su zakonomjernost, nužnost i razumnost, može prikrivati, za autoritarni karakter ostaje odlučujuće da situacije u kojima on može iskazati svoju pokornost za njega predstavljaju zadovoljstvo, da te situacije, kad ih zatiče u stvarnosti, ne pokušava promijeniti već ih vrstiti. Budući da je zadovoljavajuć i zadovoljni karakter ovog ponašanja često sasvim nesvjestan, teško je razlikovati slučajevima u kojima se stvarno radi o autoritarno-mazohističkom karakteru od onih u kojima postoji jednostavno stvarno osnovano ili pukom iznuđeno podređivanje. Ovdje je potrebna metoda tumačenja svijesti s obzirom na nesvjesne težnje koje iza toga leže, postupak koji su izgradili dobar poznavalac ljudi instinktivno, a psihoanaliza znanstveno i sustavno. Za razumijevanje naših izvoda moramo pretpostaviti poznavanje ove metode tumačenja.

Prema Freudu na elnom, uvidu, karakter nije zbir pojedinačnih odlika, već posjeduje sasvim određenu strukturu; promjena jedne karakterne odlike uvjetuje sve ostale. Psihoanalitički nalazi pokazuju da u karakterološku strukturu, u kojoj je sadržan mazohizam, nužan način spada i sadizam. O razlici između sadističkog i mazohističkog karaktera može

se govoriti samo u tom smislu, što su u jednom slučaju više potisnute mazohističke, a u drugom sadističke težnje i da ponekad suprotstavljene i dolaze do izražaja. Ali katkad potisnuta strana sadomazohizma nikada potpuno ne išezava, već se pomalja na najrazličitijim, premda i esto skrivenim mjestima. Ovome treba dodati još i slijedeće: dok ja anje jedne strane, primjerice mazohizma, zna i strukturu kao takvu, time se nužno pojačava i druga nagoniska težnja. To ima važnu socijalnopsihološku tendenciju što jedno društvo, koje proizvodi sadomazohizam kao prevladavaju u nagonisku strukturu, mora dati mogućnosti zadovoljenja obje strane sadomazohizma.

Mazohističke težnje imaju taj cilj da žrtvovanjem individualnosti vlastite osobe i odricanjem vlastite sreće, predaju pojedince i da ga u njoj, u neku ruku, rastopie i da u ovoj predanosti, koja u patološkim slučajevima ide do trpljenja telesnih bolova, nađu zadovoljstvo i zadovoljenje. Sadističke težnje imaju obrnut cilj, da drugoga uine bezvoljnim i neopornim instrumentom vlastite volje, da njime apsolutno i neograničeno vladaju, a u krajnjim slučajevima da ga prinude na patnju i s time povezana ispoljavanja osjećaja. Na ovoj nagonskoj osnovi izrasta stav prema ljudima tipičan za sadomazohistički karakter iz koga se lako može vidjeti da je on istovremeno stav autoritarnog karaktera o kome se ovdje govori. Karakteristična odlika ovog stava je njegova različitost, ovisno o tome je li mu objekt netko tko je jači ili slabiji. Ako se s određenog gledišta tipova ličnosti sasvim uopće mogu podijeliti na takve ija se agresija razvija protiv njih, a njihova simpatija za ugnjetene, i na takve ija se agresija okreće protiv obezoružanih, a simpatija prema moćnima, to je autoritarni karakter jednoznačan predstavnik ovog drugog tipa. U osnovi njegova osjećanja prema jačim i moćnijem jest strah. No ovaj strah kao takav srazmjerno je malo svjestan, a iz njega se razvija strahopoštovanje, divljenje i ljubav. Tamo gdje ovaj karakter nalazi mogućnost, on je gotovo automatski mo-

ra poštovati i voljeti. Pri tom je svejedno je li riječ o moći jednog pojeka, institucije ili misli koja je društveno priznata. Za njega bi, s pravom, mogla da kruži poznata izreka koja kaže: »Tko ga zlostavlja, toga on voli«. On je sretan ako može slijediti naredbe, ako te naredbe dolaze samo od jedne instance od koje, zbog njezine moći i sigurnosti njezina nastupanja, može strahovati, izražavati prema njoj strahopoštovanje i voljeti je. Ova želja da prima naredbe i da po njima može postupiti, da se onom višem može podređivati u pokornosti i da se s njim sasvim stopi, može i tako daleko da se uživa i u batinanju i zlostavljanju od strane jačega.

Ova ljubav prema jačemu izrasta na jednoj izuzetno ambivalentnoj osjećajnoj osnovi. Ako netko voli moćnijeg i jačeg, to ne zna i da mu istovremeno ne zavidi i da ga ne mrzi. Ipak, ta mržnja je obično potisnuta. Ambivalentnost dolazi do izražaja na taj način što su moćni u neku ruku podijeljeni. Jednima se pripisuju sva dobra svojstva i njih vole, drugima sva loša i njih mrze. Primjeri za to su mržnja prema bogovima tuđih religija, prema autoritetima tuđih naroda, osobito u ratu, prema financijskom u suprotnosti sa »stvaralačkim kapitalom«, ili otpora prema ocu u slučajevima krajnje povodljivosti i podređivanja jednom vođi. Ova ambivalentnost je utoliko jača, ukoliko povod za mržnju prema određenom autoritetu više postoji u stvarnosti, a tu podjelu ovaj autoritet esto potpomaže i podržava, jer se tako može postići dvostruki cilj: da se odnos prema njemu samom isplauje mržnjom, a s druge strane, da se mržnja usmjeri protiv takvih moći koje želi pobiti pomoću onih koji su mu podložni. Ako autoritetu više ne uspijeva potisnuti negativne osjećaje pojedinca ili ih prenijeti na druge objekte, onda dolazi do otvorenog neprijateljstva upravo prema njemu samom. Ali to neprijateljstvo nosi karakter prkosa a ne aktivne borbe protiv postojećih snaga. Nedostatak sposobnosti za takvu borbu protiv moći ili, izraženo drukčije, nedostatak ofenzivne potencije jest negativna karakteristika odnosa ovog karaktera prema autoritetu. Taj ne-

dostatak jednako se proteže kako na djelovanje tako i na mišljenje. Pod određenim okolnostima on može biti gurnut čak do prkosnog otpora postoje ojačano, ali se on tada po pravilu obvezuje nekoj novoj moći.

Ako nedostatak sposobnosti za samostalnim djelovanjem označava stav autoritarnog karaktera prema jačanoj, onda njegov stav prema slabijem i bespomoćnom pruža kompenzaciju. Isto onako kao što moć u njemu automatski budi strah i, premda ambivalentnu, ljubav, bespomoćnost u njemu budi prezir i mržnju. Ali ova mržnja se razlikuje od onoga što neautoritarni karakter ima prema jačanoj ne samo po objektu, već i po kvaliteti. Dok ona mržnja želi ukloniti ili uništiti jačano, ova hoće slaboga mučiti i prepustiti patnji. Sve što postoji u neprijateljstvu i agresiji i što prema jačanoj ne dolazi do izražaja, nalazi svoj objekt u slabome. Ako se mržnja prema jačanoj mora potisnuti, to se u okrutnosti prema slabijem ipak može uživati. Ako se mora odrediti i provedbe vlastite volje protiv jačanoj, to ipak ostaje uživanje, osjećaj moći i preko ograničene vlasti nad slabim; a što više zna i vlast nego slaboga prinuditi na patnju!

U autoritarnim oblicima društva svoje zadovoljenje nalaze kako mazohističke tako i sadističke težnje. Svaki je ulan u sustav ovisnosti, naviješ kao i naniže. Što u ovoj hijerarhiji pojedinac stoji dublje, to je veći broj i kvaliteta njegovih ovisnosti o višim instancama. On mora slušati zapovijedi svog neposrednog pretpostavljenog, ali kojega nalozi dolaze sami s vrha piramide, tj. od monarha, volje ili jednoga boga. Time i neposredni pretpostavljeni, pa makar da u hijerarhiji, uostalom, igra malo važniju ulogu, dobiva sjaj velikog i moćnog. Tako zadovoljstvo u privrženosti i pokornosti, koje je tipično za mazohistički karakter, nalazi svoje zadovoljenje, premda različite jačine i prema društvenom položaju. Teorijski, poglavitar društva bio bi onaj jedini koji sam nije više potčinjen nikakvim naređenjima. No u osjećaju da sprovodi nalog boga ili sudbine, mazohističke težnje i kod njega nalaze zadovol-

jenje. U autoritarnim društvima u velikoj mjeri postoji i mogućnost popuštanja sadističkim poticajima da bi se vladalo slabijim i nemoćnim. Kod pripadnika vladajućih slojeva to se samo po sebi razumije. No i kod običnog čovjeka ima još objekata koji su od njega slabiji i koji postaju objekti njegova sadizma. Žene, djeca i životinje u ovom slučaju igraju izvanredno važnu ulogu. Ako se ni oni ne pokažu dovoljnim, objekti sadizma se, u neku ruku, stvaraju umjetno bilo tako što se u arenu baca rob ili zarobljeni neprijatelj, bilo tako što se u njega bacaju klase ili rasne manjine. Sadističke *circenses* uvijek su morale igrati utoliko veći u ulogu, ukoliko je bilo manje kruha i što je stvarna bespomoćnost ljudi više vodila jačanoj sadomazohističke strukture. U autoritarnom društvu sadomazohistički karakter se proizvodi ekonomskom strukturom koja čini nužnom autoritarnu hijerarhiju. Kao i u građanskom društvu uopće, tako je i u autoritarnoj državi život pojedinca toliko više žrtvovan u slučaju, ukoliko on niže stoji u hijerarhiji. Relativna neprozirnost društvenog, a time i individualnog života, stvara gotovo beznadežnu ovisnost na koju se pojedinac prilagođava dok razvija sadomazohističku strukturu.

Osnovni mazohistički stav što se stvara u ovom društvu nalazi svoj izraz, osim u ranije raspravljenom odnosu prema autoritetima, i u određenom ponašanju prema svijetu i sudbini, u osjećaju života i jednom pogledu na svijet koji se može označiti mazohističkim. Mazohistički karakter doživljava svoj odnos prema svijetu s gledišta neizbježne sudbine. On ne voli samo one datosti što ograničuju ljudski život i ograničavaju ljudsku slobodu; on voli i potčinjenost slijepom i svemoćnom fatumu. Ono što se čini nepromjenljivim, sasvim je ovisno o njegovom društvenom položaju. Za vojnika je volja ili hir njegov pretpostavljenog sudbina koja određuje njegov život i kojoj se rado potčinjava. Za malog trgovca to su zakoni privrede kojima se potčinjava kao svojoj sudbini. Za njega kriza i prosperitet nisu društvene pojave koje bi se mogle izmijeniti ljudskim upletanjem, nego izraz više milosti kojoj se mora

predati i podati. I za one na vrhu piramide u osnovi nije drukčije. Razlika se sastoji samo u veličini i općnosti onoga čemu se osjeća a potčinjenim, a ne u osjećaju neotklonjive zavisnosti od fatuma po sebi. Kao nepromjenljiva sudbina osjećaju se ne samo moć i što neposredno određuju vlastiti život, već i one moć i koje izgledaju kao da vladaju ljudskim životom uopće. Kao »fatum« doživljava se da ratovi moraju postojati ili, kao isto tako neizmjenljiva činjenica da jedan dio ljudi mora vladati nad drugim dijelom, ili da opseg patnje u svijetu, u biti, nikada ne može biti manji nego što je bio do sada. Sudbina može biti racionalizirana realistički kao »prirodni zakon« i »prirodna činjenica«, filozofski kao »moć prošlosti«, ³¹ religiozno kao »volja božja« ili, moralno, kao »dužnost«; uvijek ostaje neka viša sila izvan čovjeka koja stavlja točku na svaku njegovu aktivnost; moguće je samo slijepo potčinjavanje. Mazohistički karakter obožava prošlost. Kao što je sve bilo vječno, mora vječno i ostati, a nešto htjeti što još nikada nije bilo zločin je ili ludilo. Ljudski život potčinjen je zakonima jedne više sile i nikada ne može umaći njezinoj vlasti. Određene religioznosti kao osjećaju apsolutne ovisnosti, naime ovisnosti koja se ne može prevladati već je treba uživati, jest određene mazohističke osjećaju čovječjega uopće. Ideja isto tako grijeha koja opterećuje sve buduće generacije na neizmjenljiv način karakteristična je za mazohistički moral. Moralna krivica, ali i svaki neuspjeh u pokušaju zbivanja je koje čovjek više nikada ne može izbjeći. Cijela ideja krivice i grijeha osnovana je na ovom mazohističkom stavu. Tko je jednom zgriješio, okovan je neraskidivim lancima za svoj vlastiti grijeh. Oni postaju sila što vlada njime i od koje se više nikada ne može osloboditi. Pred Erinijama se ne može umaći. Grijeh doduše može ublažiti posljedice krivice, ali njegova nužnost samo potvrđuje neizbježnost mogućeg zbivanja. ³²

Svemu mazohističkom mišljenju jedno je zajedničko: život je određeno moćima koje leže izvan pojedinca, njegova htijenja i njegovih interesa. Njima se mora podati, te je krajnja sreća

koja se može doći i užitek u tom potčinjavanju. Bespomoćnost čovjeka je osnovna tema ove mazohističke filozofije. Moeller van den Bruck je ovom osjećaju dao slijedeći i jasan izraz: »Konzervativni čovjek je vrlo skeptičan. On ne vjeruje ni u kakav napredak radi napretka koji postaje stvarnost i onako kako to čovjek zahtijeva. Štoviše, on vjeruje u katastrofu, u nemogućnost čovjeka da je izbjegne, u prinudnost kojom ona valja sudbinu i u strahovito razoranje koje zavedenom lakovjernom na kraju samo preostaje. Konzervativni čovjek ima povjerenje samo u moć milosti i izbor milosti koji se pojedincu dodjeljuje, a pod znakom ovog pojedinca sudbinski moraju stajati ljudi, narodi i epohe, ukoliko im njihove stvari treba voljno da uspiju«. ³³ Ovaj mazohistički pogled na svijet ne proturječi i aktivnosti i odvažnosti. Samo što je ono što se naziva aktivnost i odvažnost za mazohističko-autoritarni karakter nešto sasvim drugo nego za nemazohistički. Za mazohistički karakter aktivnost znači činiti najbolje moguće ako se sa strahopoštovanjem podređuje historijski sudbinski datom nalogu jedne više moći. Opseg aktivnosti autoritarno-mazohističkog karaktera ne mora po sebi biti manji od aktivnosti neautoritarnog. Ali kvaliteta je drukčija: za njega uvijek prijanja mazohistička odlika sklonosti potčinjavanju. Aktivnost je moguća u ime boga, prošlosti, prirodnog toka i dužnosti, ali ne u ime čovjeka, budući da još nemoćnog ili jednostavno u ime sreće. Iz oslonca na više sile autoritarni karakter crpi svoju snagu za aktivno djelovanje. Same ove sile nikada ne mogu biti napadnute ni izmjenljive. Odvažnost se kod mazohističkog karaktera sastoji u podnošenju patnje što ih nameće sudbina ili vođa, kao njezina personifikacija. Patiti a ne tužiti se najviša je vrlina, a ne ukidanje ili barem smanjenje patnje. Podati se sudbini — heroizam je mazohista, izmijeniti sudbinu — heroizam je revolucionara.

I mazohističko-autoritarni karakter može biti ofanzivan. Ali on može napadati samo tamo gdje se zadesi u prkosnom otporu prema autoritetima ili se već osjeća u posjedu moći. On

mora vjerovati u nalog mo i, zvala se ona povijest, bog ili što drugo, da bi se borio ili da bi bio njezin izvršilac. On je kuka- vica tamo gdje bi trebalo da se bori umjesto za prošlost, za budu nost, umjesto za postoje e, za postaju e, umjesto za mo - ne, za još nemo ne. Za njega je nemo uvijek obilježje ne- prava ili niže vrijednosti, a im se autoritet, u koji je do tada vjerovao, pokaže kolebljivim ili nesigurnim, njegova dotadaš- nja ljubav preobra a se u mržnju i prezir. Njemu nedostaje ona ofanzivna borbena potencija koja može napasti neku eta- bliranu silu a da se ne osjeti da je u službi neke »više«.³⁴

ini se kao da su društveni život bez plana i slu ajnost, odnosno bespomo nost individualnog života što otuda izviru, ukratko, injenica »apsolutne ovisnosti« o višim mo ima, koja je bila karakteristi na za najve i dio dosadašnje povijesti, uvje- tovali i mazohisti ki karakter u smislu kako je ovdje bio za- mišljen kao tipi an za psihi ku strukturu velikog mnoštva lju- di. Ali snaga kojom se razvila mazohisti ka struktura nije bi- la jednaka u razli itim epohama i u razli itim klasama. Ako je jedna klasa, kao što je bila gra anska u 18. stolje u, bolje ovladala prirodnim i društvenim silama nego prethodne, onda ona razvija i jedan osje aj snage i samostalnosti koje smanju- ju snagu sadomazohizma. I obrnuto, što više rastu i postaju nerješivim proturje nosti unutar društva, što su društvene snage postale slijepe i nekontrolirane, što više katastrofe, kao što su rat i nezaposlenost, kao neotklonjive sudbinske mo i natkriljuju život pojedinca, tim ja om i opcijom postaje sadomazohisti ka nagoniska struktura, a time i autoritarna struk- tura karaktera, i utoliko više predanost sudbini postaje najvi- šom vrlinom i zadovoljstvom. To zadovoljstvo ini se baš mo- gu im što ljudi rado i voljno podnose takav život, a mazohizam se pokazuje kao jedan od najvažnijih psihi kih uvjeta za funk- cioniranje društva, kao glavni element ljepka kojim se društvo neprestano održava. Kona no svladavanje mazohizma zamisli- vo je tek u jednom društvu kojemu ljudi svoj život ure uju

planski, umno i aktivno i u kome najviša vrlina nije hrabrost trpljenja i pokornosti, ve odvažnost za sre u i za pobjedu nad fatumom. I tada se mazohizam još može na i kao bolesna pojava kod pojedinca, ali on e izgubiti svoju ogromnu dru- štvenu ulogu. Ako je do sada Prometej bio pojedinac zašti- nik, onda e jednom i prosje ni ovjek s njim mo i da kaže:

Za tvoju dvorbu ovom svojom nevoljom,
To znaj mi dobro, ja se ne bi menjao,
Ta bolje mislim ovu stenu dvoriti
no ocu Zevsu glasnik biti pouzdan.

(Eshil, *Tragedije*, prev. dr M. uri ,
»Kultura«, Beograd, 1956)

Pokušali smo pokazati da autoritarno društvo stvara i za- dovoljava one potrebe koje rastu na osnovi sadomazohizma. Ovaj uvid unapre uje psihološko razumijevanje stava prema autoritetu, budu i da je mazohizam klini ki dobro razmotre- na pojava, a promatranja nesumnjivo pokazuju injenicu da se pot injenost višoj, ja oj mo i, pa i trpljenje od nje, može osje ati kao zadovoljstvo i priželjkivati situacije u kojima se ova potreba zadovoljava. Ali pitanje zašto patnja može izazvati zadovoljenje i zadovoljstvo spada u psihološke probleme ije rješenje stoji još sasvim na po etku. Kao što je ranije bilo pri- mije eno, teško a problema bila je još uve ana time što su se uvijek imali u vidu samo patološki, a osobito preverzni ob- lici pojave. inilo se da principu zadovoljstva, temeljnom za sva ostala nagoniska zbivanja proturje i da bi nezadovoljstvo trebalo biti zadovoljstvom. No, možda je ve kod mazohisti ke perverzije tako da se patnja ne želi kao takva, ve kao ja i izraz pot injenosti nekome tko je mo niji i da se to, na razini ove želje, doživljava kao zadovoljenje, a da ga samo *Ja* doživ- ljava kao bol. U svakom sluaju vidimo da se situacija zavisno- sti i pokornosti doživljava u svijesti mnogih ljudi kao isto pozitivna, dok ona za druge spada u nešto što je najnepodnoš-

ljivije i najžalosnije. Inič se da pristup razumijevanju mazo-
hizma bolje uspijeva po e li se od karaktera a ne od patolo-
gije i da bi upravo ovdje socijalna psihologija mogla postati
plodonom i za psihopatologiju.

Zadovoljenje koje po iva u mazohizmu je negativne i pozi-
tivne vrste: negativne, kao oslobodjenje od strepnje, odnosno
pribavljanje zaštite osloncem na silnu mo ; pozitivne, kao za-
dovoljenje vlastitih želja za veli inom i ja inom stapanja s
mo i. Pretpostavka za važnost i nužnost oba zadovoljenja je
slabost vlastite sposobnosti da postavlja i ostvaruje zahtjeve
koji su, ukoliko prelaze prosje an društveni opseg, uvjetovani
individualnim iniocima, ili, ukoliko su svojstveni jednom dru-
štvu ili klasi, leže u temeljima njihove životne prakse.

Mazohisti ki stav prema autoritetu zadovoljava kako potre-
bu za umanjivanjem strepnje, tako i potrebu za veli inom i
mo i. Pojedinač stoji nasuprot jednom svijetu koji niti može
prozreti, niti njime ovladati, i kome je on bespomo no izlo-
žen. Sigurno je da postoje vrlo razli iti pokušaji da se ova
strepnja oslabi pomo u religija. Osobito vjera u pravednost
sudbine prema pojedincu, bilo u obliku indijske vjere u seobu
duša, ili u krš anskom obliku jednoga Boga koji na kraju
dozna ava ljudima pravdu, ima funkciju da umanja strepnju
koja nastaje iz slujnosti i neprozirnosti nadmo ne sudbine.
Jednaka psihološka funkcija pripada i autoritetu i to utoliko
više, ukoliko je djelovanje religiozne vjere slabije. Istina, auto-
ritarni karakter se odri e toga da zakone, po kojima je njegov
život i život društva odre en, shvati i sam stvori. Ova vjera
daje pojedincu mogućnost da sudbinu shvati kao nešto smisle-
no i da vjeruje u kasnije poravnanje. Zato bog ili neka druga
vlast ima njegovo puno povjerenje i stoji izvan svake sumnje.
Premda pojedinač u masi nema nikakve mogućnosti da razu-
mije život, ako stoji bespomo no nasuprot snagama u njemu
i izvan njega, on ipak može pribaviti umirenje ako se drži ja-
koga i dopusti da ga on vodi. Ova sigurnost postaje utoliko
ve a, ukoliko nizom tehnika, prije svega tehnikom pokornosti,

ima i mogućnost da utje e na autoritet i da ga odobrovolji.
Time za njega svijet gubi svoj kaotični karakter. Samo ako
se sav opseg strepnje, uvjetovane stvarnom bespomo noš u o-
vjeku u društvu, to no procijeni u svakom pojedincu, važna
uloga ove funkcije autoriteta kao umirenja može se pojmiti
kao neka fiktivna sigurnost, u neku ruku, kao »proteza« si-
gurnosti. Mjera strepnje je u društvu, ve prema ulozi klasa
u proizvodnom procesu, razli ite veli ine. Djelovanje ove strep-
nje je kod gornjih slojeva obrnuto od djelovanja kod donjih.
Kod ovih posljednjih ono vodi ja anju njihova oslonca i nji-
hove vjere u autoritet, dok kod gornjih slojeva vodi ja anju
pritiska i gušenja pot injene klase. Kada ovdje govorimo o
sigurnosti koju jam i autoritet, onda se to ne zamišlja tako
kao da bi sigurnost morala biti irealna. U društvu u kojem
zavisni stvarno, putem oslonca na one koji vladaju, primaju i
realno najve i opseg zaštite i sigurnosti, ova psihološka funk-
cija autoriteta odgovara i njegovoj ekonomskoj i društvenoj.
I tek kada bi podvlašteni stvarno mogli ste i bolje životne
uvjete i ve u sigurnost života, psihološka funkcija autoriteta
postaje iracionalnom i tada autoritet ima utoliko ve u potre-
bu za umjetnim psihološkim ja anjem. Umjesto realne funkci-
je u proizvodnom procesu moraju ovi autoriteti, nizom ideo-
loških postupaka, naglasiti vlastitu sigurnost i slobodu od
strepnje.

Me utim, mazohisti ki odnos prema autoritetu ne smekšava
samo strepnju ve pruža i nadomjestak za mogućnost da se
u stvarnosti zadovolje želje za veli inom i mo i. Utapanje u
ve eg i ja eg ne zna i samo predavanje vlastite li nosti, ve
i udio u mo njoj i istaknutijoj li nosti. I sve dok joj se pre-
daje, sama ona sudjeluje u njezinu sjaju i njezinoj mo i. Ovaj
se mehanizam ne može ozna iti kao poistovje ivanje. Poisto-
vje ivanje se prije nalazi u demokratskoj strukturi autoriteta,
gdje se distanca izme u vo e i voljenog javlja na elno premo-
stivom. U ekstremnoj strukturi autoriteta, me utim, u bit vo-
e spada to da je on ro en za vo u i da on vlada takvima koji

su od prirode određeni da ga slijede. S ovim rođenicima oni ne mogu se poistovjetiti, ali se u njemu mogu participirati, a ovo participiranje, onome tko vjeruje u autoritet, zamjenjuje mnoga narcistička zadovoljenja koja su mu, na osnovi njegova siromašnog društvenog položaja, uskraćena. Ova narcistička »zamjena za zadovoljenje«, putem mazohističke privrženosti nekoj višoj, silnijoj moći, postiže se ne samo odnosom prema gospodarstvu, već i participiranjem u sjaju nacije ili rase. Što pojedinac više cijeni moć i sjaj sile u kojoj participira, to je veće njegovo zadovoljenje. Stoga svaka ideologija koja ove sile snabdijeva zadivljujućim svojstvima pada na najplodnije tlo. Psihološka situacija sudionika mogla bi se usporediti s političkom rimske klijentele i moglo bi se govoriti o psihološkom klijentela-odnosu.

Osiguranje od strepnje i participacija u sjaju i sili su zadovoljenja koja postoje neposredno u mazohističkom stavu. Pored toga ima određene tendencije koje se na osnovi analitičkih iskustava moraju promatrati kao vrlo često povezane sa sadomazohističkom strukturom i preko odnosa prema autoritetu nalaze vrlo veliko zadovoljenje. Ovdje valja spomenuti činjenicu da sadomazohizam obično ide s relativno slabom heteroseksualnom genitalnošću. To ima dvije konsekvence. Prva je da su pregenitalne i posebno analne težnje srazmjerno jako razvijene i da svoj izraz nalaze u karakterološkim pojavama urednosti, točnosti i štedljivosti, koje u karakteru malograđanskog autoritarnog tipa igraju tako otključnu i društveno važnu ulogu. Druga konsekvencija je u prisutnosti homoseksualnih težnji. Još je u mnogo čemu malo objašnjen problem koliko je sadomazohistička struktura nagona povezana s homoseksualnošću. Ovdje ćemo skrenuti pažnju samo na dva gledišta. Prvo gledište se sastoji u tome da, uslijed fundamentalne strepnje koju sadomazohistički karakter ima nadasve od tuđeg i nepoznatog, u njemu budi strepnju žena koja u mnogim vidovima, na osnovi svoje biološke i psihološke različitosti,

predstavlja tu i drukčiji svijet. Istina, sadomazohist može time što ženu ponižava i od samog početka prema njoj zauzima nadmoćan položaj, umanjiti ovu strepnju, ali ona uvijek ostaje inilac što potiskuje prema homoseksualnosti. Ovdje pridolazi još jedan, drugi moment koji ima svoj temelj u društvenoj strukturi patrijarhalnog autoritarnog društva. U ovom društvu žena je u pravilu slabija i, ako sadist mrzi i prezire automatski slaboga kao takvog, time njegov stav prema ženi dobiva neprijateljsku i surovu notu. Ali kako je žena, na osnovi svog društveno potčinjenog položaja, neminovno prezrena i omražena, muški junak i vođa, na osnovi svoje snage i nadmoćnosti, postaje poštovan i voljen. Ljubavni život ovoga tipa na taj način pokazuje svojevrstno cijepanje. U fiziološkom smislu prosječni autoritarni muškarac je heteroseksualan. Ali u duševnom smislu on je homoseksualan. Drugim riječima, on je doduše, u smislu zadovoljenja tjelesno seksualnih poticaja prema ženi potentan, a time i u smislu neophodnog minimuma heteroseksualne prakse koji je potreban za osnivanje porodice i rađanje djece. Međutim, u duševnom pogledu on je homoseksualan i prema ženi se postavlja neprijateljski i surovo. Ovaj segment homoseksualnosti se kod mnogih pojedinaca relativno često preobraćuje u manifestnu homoseksualnost u užem smislu, o čemu ekstremne strukture autoriteta novijeg vremena nude dovoljno primjera. No ovi slučajevi manifestne homoseksualnosti nisu sociološki važni. Važnija je, štoviše, ona nježna, ljubavna mazohistička veza slabijeg muškarca s jačom koja predstavlja utoliko važniji i neophodniji faktor ljepljenja, što je, na osnovi stvarne društvene situacije, ovaj odnos iracionalniji i stvarnim interesima slabijeg proturječni.

Druga odlika koja se obično javlja u vezi sa sadomazohističkom strukturom jest izvjesna sklonost sumnji, odnosno teškoća da se na spontane odluke, dakle, odlika koja se u ekstremnom i patološkom obliku susreće kod prinudnih neurotika. Korijen ove sklonosti sumnji leži u ambivalentnosti karakterističnoj za sadomazohističku nagonsku strukturu, tj. u is-

tovremenosti suprotnih nagonских podražaja i nesposobnosti za rješenje suprotnosti. Mi ne možemo bliže ulaziti u nagonске osnove sumnje i upu ujemo na klini ku psihoanaliti ku literaturu. U njoj je malo naglašena važna osnova sposobnosti odlu ivanja koju ne treba tražiti u nagonском životu nego u *Ja*. Ranije smo naveli da upravo u svojstva jakoga *Ja* spada plansko i aktivno djelovanje i mogu nost odlu ivanja i da je razvitak ovog *Ja* povezan sa životnom praksom koja omogu uje takvo djelovanje i takve odluke. Ako autoritarne društve ne strukture upu uju na praksu života koja ograni ava razvi tak *Ja*, od strane *Ja* se još poja ava teško a za odlu ivanjem koju, s ambivalentnoš u povezanom s mazohizmom, hrane, nagoni: pot injenom je autoritet potreban, jer sam nipošto ne treba da odlu uje. Dok je u krajnje patološkim slu ajevima prinudne sumnje, sumnja esto tako jaka da i podre ivanje po staje nemogu e, u manje ekstremnu strukturu, o kojoj ovdje govorimo, spada oslobo enje od samostalne odluke, a time i od sumnje u najve a zadovoljenja koja je autoritarna država ponudila svojim podanicima.

Upravo smo govorili o funkcijama zadovoljavanja što ih pruža autoritet i koje su izravno ili neizravno povezane sa sadomazohisti kom strukturom. Sada moramo spomenuti još dva zadovoljenja koja uistinu nisu manje važna od ranije spomenutih, ali koja ne upu uju ni na kakvu neposrednu vezu sa sadomazohizmom. Patrijarhalno-autoritativna društva su karakteristi na po »patricentristi koj« osje ajnoj strukturi. ovjek ovog društva ne osje a nikakav bezuvjetni zahtjev za ljubavlju i simpatijom. Štoviše, on vjeruje da ima samo onda i utoliko pravo na sre u i ljubav, ukoliko ispunjava zahtjeve koje mu postavlja o inski autoritet. Na elno, njemu je potrebno »opravdanje« za njegov život. Jedini put prema jednom, prema relativnom osje aju opravdanja vlastite životne sre e i želje za ljubavlju nalazi se u ovoj strukturi, u ispunjavanju dužnosti i pokornosti pred autoritetom. Time se ova pokornost pokazuje kao put opravdanja za pravo na minimum ljubavi i

sre e. Zadovoljstvo vo e jedini je djelotvoran dokaz za ispunjenu dužnost, a time i za ovlaštenje za vlastite životne zahtjeve, osobito za one da se bude voljen.

Na kraju, bit e još govora o posljednjem, ali odsudno važnom svojstvu autoritarnog stava. On pokriva i u vrš uje društveni sadržaj autoritativnog odnosa. To što nosilac autoriteta vlada i iskorištava onoga koji je pot injen njegovu autoritetu, bila bi po sebi dovoljna injenica da u pot injenom budi mržnju i zavist i to utoliko više, ukoliko je vlast iracionalnija. Me utim, po e li za rukom da se stvori onaj tipi ni stav prema autoritetu, prema kojemu njegov nosilac kao nadmo no bi e biva voljen i obožavan, onda se time ne uspijeva samo to da se ja anjem pozitivnih priguše neprijateljski osje aji, ve ovaj stav obožavanja motivira podvlaštenog u njegovu odnosu prema autoritetu. Ukoliko je ovaj autoritet tako veli anstven, kako on vjeruje, to je onda svakako razumljivo i objašnjivo što njegov vlasnik živi bolje i sretnije nego on sam. Na taj na in tendenciozno procjenjivanje autoriteta stje e važnu funkciju da iznutra utemelji odnos podložnosti i to ne formalni, ve u materijalnom smislu iskorištavanja i podvlaš ivanja, da takav odnos probudi, ovjekovje i i proslavi.

Neizostavna pretpostavka autoriteta je mo njegova nosioca. Nosilac mora biti kadar obe ati pojedincu zaštitu i sigurnost, ali istovremeno ga tako zastrašiti da zaboravi na svaki otpor. U slu aju svoje stvarne izlišnosti, autoritet mora sebi pribaviti izgled kao da je potpuno siguran u svoj uspjeh i kao da jedino on može spasiti društvo od kaosa i propasti. On mora stvoriti dojam o nesavladivosti koji omogu uje zadovoljenje mazohisti ko-fatalisti kih osje aja. Istovremeno mora svim sredstvima pove ati strepnju pred sobom. Ova strepnja, naime, tvori ljubavno-mazohisti ki stav prema svakoj vlasti. U proizvo enju ove strepnje, u normalnim vremenima, nalazi se najvažnija socijalnopsihološka funkcija kaznene pravde. injenica da **država** odlu uje o životu i slobodi svojih gra ana pruža joj onu kaz-

neni mo koja je potrebna da se pred njom izazove minimum strepnje. Stoga je kaznena pravda, unato svojoj znatnoj neprikladnosti za suzbijanje zločina, bila nužno pomoćno sredstvo države, a u dojmu na masu prosječnih građana, još više nego u utjecaju na zločinca, nalazilo se njezino ideološko značenje. No što važnijim postaje proizvodnja strepnje za održavanje autoriteta, to se više mora posezati za radikalnijim sredstvima nego što je kaznena pravda. U inak terora koji proizvodi strepnju ne leži samo u strogosti kazne, nego i u njegovoj neproračunljivosti. Dok u slučaju kaznene pravde pojedinačan značaj s kojom kaznom može računati za neki prijestup, teror se odlikuje time što on, zbog nedostatka racionalnosti, iznenadnosti i munjevitosti svog postupka, u biti pojačava strepnju. Kada teror oficijelno ili faktički, uvodi strahovite kazne, tada apelira, osim na opću strepnju ljudi od smrti, još i na posebne užase osakaćenja i kastracije koji imaju tako dubok utjecaj. Nepoštovanje sigurnosti i okrutnost su svojstva koja autoritet mora imati prema svojim objektima, kombinacija, koja dopušta samo izbor izmeđ u strepnje pred kaznom i apsolutnog potčinjavanja.

Vjerovanje u svemoć autoriteta osnažuje se putem najrazličitijih psiholoških i kulturnih podešavanja. Nadasve je važno stvaranje osjećaja apsolutne distance i bitne različitosti između mase i nosilaca autoriteta. Ako objekt autoriteta treba da vjeruje u njegovu svemoć, on također mora biti uvjeren i u to da je autoritet potpuno drukčiji. Primitivna logika prisiljava mladog čovjeka na zaključak da autoritet, ako bi mu bio sličan, ne bi mogao iskazati snagu i sigurnost koja malom čovjeku jako imponira. Raznovrsne su tehnike kojima se stvaraju ovaj osjećaj o nepremostivom jaz u objektu i subjektu autoriteta. One su pretežno ideološke prirode. Autoritet se tako mora smatrati prirodnim i, stoga, nužnim. Vladalac je rođen za svoju službu, bilo da svoju osposobljenost za to zahvaljuje porijeklu iz određene porodice, kao u feudalnim i mornarhističkim sustavima, bilo naprosto urođenoj kvaliteti svoje.

Ali ako je autoritet prirodan i nužan ne samo na osnovi urođenih svojstava, već je istovremeno i od boga izabran i poslan, jača se i osjećaj o njegovoj bezuvjetnoj nadmoćnosti. Tome, pored ideoloških sredstava, služi veliki niz drugih mjera kako bi se ovaj osjećaj distance pojačao. Posebno oslovljavanje nosilaca autoriteta, drukčije odijevanje, prije svega impozantne uniforme, osobiti društveni oblici koji su rezervirani samo za gornji sloj, od kulture jela do kodeksa časti aristokracije, omogućavaju da nosioci autoriteta izgledaju kao nešto sasvim posebno i ne treba ih potcjenjivati u njihovoj socijalnopsihološkoj djelotvornosti. Sva ova sredstva pridonose jačanju osjećaja bezuvjetne podložnosti, a time i autoriteta, kao duševne pojave, u njegovoj najvažnijoj funkciji koja se oblikuje u društvu zasnovanom na suprotnosti interesa: da produbi faktičku suprotnost, ali da je istovremeno i proslavi.³⁵ Tamo gdje solidarnost interesa određuje međuljudske odnose to sredstvo nije potrebno. Obožavanje i iskazivanje poštovanja autoritetu nalazi se u službi zadatka: postati što sličniji poštovanom autoritetu. Ovdje je autoritet sklon ukidanju samoga sebe.

Ali autoritet ne mora samo biti moćan i poticati strepnju, niti na osnovi božjeg i prirodnog određenja nužno i apsolutno biti nadmoćan, on mora potčinjenima da tvori i moralni uzor. Ako od potčinjenih zahtijeva »samozaborav«, odricanje od vlastite sreće, potpuno ispunjavanje dužnosti, neumoran rad itd., onda i sam mora ispoljavati ove odlike da bi omogućio obrazovanje *Nad-Ja* i da bi strepnji od njega dao onaj dvostruki karakter o kome je bilo riječi ranije, a koji nastaje tek otuda što se samo ne strahuje od sile autoriteta, već ga se i voli kao uzorna, plemenita i vrijedna. Običan čovjek mora vjerovati da njegov poglavar ne čini ništa za sebe, nego sve za druge, da neprekidno radi od ranog jutra do kasne večeri i da sebi jedva priušiti kakvo uživanje. Vladalac je strog, ali pravedan. Autoritet se pokazuje u tom moralnom svjetlu putem nastave povišnosti, u štampi, ne na posljednjem mjestu na fotografijama, te aktiviranjem osjećaja pijeteta kojim se preminuli autoriteti

obilježavaju kao personifikacija svih vrlina, a ve se u poro-
dici njeguje prijemljivost za ovu sliku. Dijete treba da vjeruje
kako roditelji nikada nisu lagali i da su stvarno ispunjavali
sve moralne zahtjeve što ih oni name u djeci. Ono treba da
vjeruje da je sve što roditelji ine za njegovo dobro i da im
ništa nije dalje od pomisli nego da u odgoju djeteta slijede
egoisti ke ciljeve. Upravo u tom dijelu porodi nog odgoja za
moralne kvalitete, koji dijete od po etka u i da sebe vidi veza-
nim za autoritet, nalazi se jedna od najvažnijih funkcija od-
goja u stvaranju autoritarnog karaktera. Sigurno je da u naj-
teže potreze u dje jem životu, kako se postupno uvi a, spada
što roditelji u stvarnosti malo odgovaraju vlastitim zahtjevima.
Ali dok se školovanjem, a kasnije i štampom itd., postavljaju
novi autoriteti umjesto starih naime takvi koje ne prozire,
prvobitno stvorena iluzija o moralnosti autoriteta ostaje posto-
jati. To vjerovanje u moralnu kvalitetu mo i djelotvorno se
upotpunjava stalnim odgojem za osje aj vlastite grešnosti i mo-
ralne nedostojnosti. Što je osje aj krivice i uvjerenje u vlastitu
ništavnost snažnije, utoliko svjetlije zra i vrлина onih koji su
gore. Religiji i strogom seksualnom moralu pripada glavna ulo-
ga u izazivanju osje ava krivice, vrlo važnog za autoritativni
odnos.

Ma kako da spona s autoritetom može biti vrsto utemeljena,
historija pojedinca kao i društva predstavlja lanac pobuna. Pri-
likom pobuna protiv autoriteta može se psihološki raditi, po-
najprije, o dvije na elno razli ite pojave: jednom se radi o
odmetanju od nekog autoriteta uz zadržavanje autoritarne ka-
rakterne strukture s njezinim specifi nim potrebama i zadovo-
ljenjima. Ovaj slu aj nazivamo bunom. Njemu se suprotstavlja
temeljita promjena karakterne strukture, pri emu poticaji
koje zahtijeva jak autoritet postaju slabiji ili sasvim iš ezava-
ju. Ovaj zadatak objekta autoriteta na osnovi promjene karak-
terne strukture ozna va se revolucijom u psihološkom smi-
slu. To da se netko buni protiv odre enog gospodara, ali ne
zato što ho e drugoga, ve zato što ne e uop e nikoga, pove-

zano je s uvjetom da vlastitom Ja više nije potreban mazohis-
ti ki oslonac i participacija. Sasvim druk ije je u slu aju bu-
ne. Ovdje valja razlikovati dvije mogu nosti: prva mogu nost
je u tome što prigušeno neprijateljstvo prema autoritetu, koje
je normalno bilo potisnuto, prodire na površinu pa se dota-
dašnji autoritet strastveno mrzi, kao što se ranije volio i po-
štovao. Ali pri tom se istovremeno ne postavlja drugi autoritet
umjesto ranijeg. esto se doga a da takvi ljudi, gdjegod da
susretnu autoritet, reaguju otporom i pobunom isto onako
automatski kao što autoritarni tip reagira pot injavanjem i
poštovanjem. Ova reakcija je obi no isto onako iracionalna,
kao i pozitivno-autoritarna. Svejedno radi li se o razumnom ili
nerazumnom, svrsishodnom ili nesvrsishodnom, korisnom ili
štetnom autoritetu — prisutnost autoriteta uop e odmah na-
vodi tipa takvog karaktera da zauzme pobunjeni ki stav. Pro-
matrano sasvim izvana, njemu je, s ranije opisanim »revolu-
cionarnim« tipom, zajedni ki neprijateljski stav prema auto-
ritetu. Ako pozitivno-autoritarni karakter potiskuje neprija-
teljsku stranu svog ambivalentnog stava prema autoritetu, to
pobunjeni ki, negativno-autoritarni tip potiskuje svoju ljubav
prema njemu. Cijela njegova pobuna je samo površna. Uistinu,
on ima jednaku ežnju za ljubavlju i priznanjem mo nih; nje-
gova je pobuna obi no uvjetovana nekim prestrogim, nepr-
vednim ili neljubaznim postupkom. U osnovi, on se svim svo-
jim prkosom bori za ljubav autoriteta pa vladao se on još
prkosnije i neprijateljskije. On je uvijek spreman kapitulirati,
ako mu se samo pruži mogu nost za to da zadovolji minimum
svojih zahtjeva za pravdom i ljubavlju. Anarhisti ki tipovi su
esto primjeri ovog pobunjeni kog karaktera; ako se preobrate
u obožavatelje mo i onda se psihološki samo malo promije-
nilo. Od ovog tipa buntovnika vode mnogi me ustupnjevi ono-
me od koga se odri e dosadašnji objekt autoriteta, ali se isto-
vremeno pot injava nekom novom autoritetu. Uzrok esto leži
i u tome što je postoje i autoritet oštetio svoju odluju u kva-
litetu, tj. autoritet apsolutne mo i i nadmo nosti s ime ne-

minovno prestaje i njegova psihološka funkcija. Do tada pri-
gušeno neprijateljstvo prema dotadašnjem autoritetu osobito
snažno se preobraća u ljubav i obožavanje novoga.³⁶ Ova po-
buna kod koje je promijenjen samo objekt, ali se zadržava
autoritarna struktura pa se još i pojačava, a čiji je ideal tip
buntovnika koji je došao na vlast, sociološki ima najveće zna-
čenje. Iako ona izgleda kao »revolucija«. Novi autoritet se
služi pobunom protiv starog i potiče iluziju kao da bi borba
protiv ugnjetavanja starog autoriteta bila borba protiv ugnje-
tavanja uopće. Sve težnje ka slobodi i samostalnosti čine se kao
da su ostvarene. No, budući da se temeljna psihička struktura
ne mijenja, revolt se pokazuje kao prolazni izliv prkosa i ot-
pora, a novi autoritet zauzima mjesto koje stari više nije znao
potvrditi.

Mi smo se toliko detaljno bavili krajnjom strukturom autori-
teta koja se u novije vrijeme razvila u Evropi, jer ona po svo-
jim osnovnim odlikama nije bila mjerodavna samo za sadaš-
njicu i najveći dio nama poznate historije, već i zato što su
neke osnovne odlike njezine strukture prisutne u svakoj autori-
tativnoj situaciji koja ne počinje na solidarnosti interesa nad-
ređenih i podređenih. Pa ipak već je bilo ukazano na to da se
mijenja društvena kao i psihološka struktura autoriteta i tamo
gdje nisu solidarni interesi, ukoliko zadovoljenje interesa no-
sioca autoriteta više služi i interesima potčinjenih autoritetu.
Primjer autoriteta koji se temelji na uzajamnom (premda ne-
jednakom) zadovoljenju interesa jest tipičan za demokraciju 19.
stoljeća u Evropi. U suprotnosti prema hijerarhiji koja je tipič-
na za monopolski kapitalizam, u kome mali privredno vladaju
i sloj sve više stoji nasuprot ogromnoj većini mase koja
je od njega zavisna i privredno nesamostalna, društvena struk-
tura one epohe bila je obilježena bogatom razgranatosti. Gra-
đanstvo je iskazivalo mnogo stupnjevitosti u moći i posjedu, a
pokazivalo je također i izvjestan uspon. U tom društvu auto-
riteti nisu bili određeni formalnim svojstvom da mogu vladati,
već, barem u izvjesnim granicama, sadržajnim momentom: nji-

hovim doprinosom. Kvaliteta koja nije važila kao kvaliteta
rođena na metafizičkim načinima, već je u prvome redu bila odre-
đena privrednim uslovima. Ako je posjedovao autoritet onaj
tko je za sebe najbolje ostvario ono što bi htio postići i svaki
pojedinaac, on je postajao uzorom. Najbolje jamstvo za uspjeh
i uzdizanje bilo je postati onakvim kakav je privredni uslov.

Odatle nastaje odsudna razlika između psihološke struk-
ture demokratskog autoriteta i one u totalitarnoj državi. Za
posljednju je osnovna činjenica nepremostivost udaljenosti iz-
među objekta autoriteta i nosioca autoriteta. Između onoga
koji je rođen za naređivanje i onoga koji je rođen za posluš-
nost postoji bitna razlika. Upravo zato podložan mora biti za-
dovoljan svojim mjestom i zadovoljiti se time da svoju sreću
nalazi u radosnom potčinjavanju volji moćnijeg, da participira
u njegovu sjaju ukoliko se ne može poistovjetiti. Psihološko
rastojanje između uvođenog i vođenog ovdje je samo izraz nepre-
mostiva ekonomskog rastojanja između malog sloja privrednih
vođa i velike mase koji je pomaknut u ljudske odnose unutar
hijerarhije. Društvo čiji je demokratski autoritet. Ovdje se jaz
između objekta autoriteta i nosioca autoriteta ne pojavljuje
kao nepremostiv. Doprinos što ga daju nosioci autoriteta bio
bi po sebi moguć za svakoga. S demokratskim autoritetom se
može poistovjetiti, umjesto da se mora zadovoljavati pukim
participiranjem. Dakle, psihološka funkcija autoriteta je ov-
dje pretežno u tome da se potčinjenom bude uzor i da mu se u
osjećaju poštovanja i divljenja prema autoritetu daju nagon-
ske snage pomoću kojih postaje sve bliži autoritetu i može
ga sam zadobiti.

Je li ova funkcija autoriteta realna ili ideološka, proizlazi
iz društvenog položaja u cjelini i uloge određene pojedinca.
Ova funkcija autoriteta je realna za one pojedince i grupe koji
se stvarno mogu uzdići u više slojeve društva. Što su više bli-
ži vodećim tipovima, to više imaju izgleda da i sami postanu
rukovodioci. U ranijim epohama ovog društvenog poretka to
je važilo za široke slojeve građanstva, a na izvjestan način i za

proletere. Autoritet se voljelo i divilo mu se kao zbiru svega onoga što se i sam htjelo postati i što se na osnovi odnosa katkad i stvarno moglo postati. No za veliku većinu društva taj osjećaj da je distanca prema autoritetu samo slučajna i da svatko, ako se samo dovoljno napregne, može dostići i to isto, bio je samo privid, bilo u smislu da je samo pripadnicima određenih slojeva uspon bio moguć, bilo u tom smislu da je broj uspješnih pojedinaca bio izvanredno malen. Ipak, sve dotle dok je privredna situacija još dopuštala vjerovanje da se uspon i približavanje autoritetu nastaviti, ova se iluzija mogla održavati, a s njom i demokratska struktura autoriteta. I tek kada je, uslijed rasta ekonomske podložnosti velike većine stanovništva, išezla osnova ovoga privida, morala je kao tipična nastupiti ona struktura autoriteta o kojoj smo ranije raspravljali. I pod demokratskom strukturom autoriteta, koja ne samo što je u znatnoj mjeri prikrivala vladajuće odnose već je poticala kod velikih masa i ono neumorno nastojanje i radnost koji su bili bitni za buržoasku privredu u usponu, ipak ostaje da postoji ista odlika koju smo opisali kod ekstremne strukture autoriteta, naime: pasivno, fatalističko priznanje višemoćnosti. Samo što to nije bilo utjelovljeno u rođenju predodređeno, već u »privrednim nužnostima«, »prirodnoj pravdi«, itd.

Autoritativni odnos postoji i u društvu koje je izgrađeno na solidarnosti interesa svojih članova. Oni su uvjetovani kako time što složeni proces proizvodnje i upravljanja stvarno i neminovnim rukovode i izvršavaju te funkcije, tako i time što razlike u starosti i obdarenosti uvjetuju podložnost i nadmoćnost. No, ako svaki pojedinac ima mogućnost da svoje sposobnosti optimalno razvija i da i najveća obdarenost ne stoji u suprotnosti s razvojem drugih ljudi, niti služi tome da se drugi povlašćuju i iskorištavaju, autoritet dobiva psihičku strukturu i dinamiku druge vrste i na tome se razlikuje od svih društava koja su izgrađena na suprotnosti interesa. Ovaj autoritet postaje racionalan. To utječe i na odnos male djece

prema autoritetima. Nema sumnje da su oni u svakom društvu djetetu nadmoćni fizičkom snagom i inteligencijom, pa nema ni sumnje da je djetetu u njegovu razvoju potrebna pomoć i potpora odraslih. Ali, ako je odnos prema odgojiteljima, roditeljima ili nekim drugim određenim položajem koji je dijete jednom kao odrasli zauzeti u društvu, ima i autoritet u odnosu prema djetetu potpuno drukčiju funkciju od one koju je, primjerice, imao u ranijoj porodici. Ona isključivo služi razvoju djeteta, a ukoliko mora poticati gušenje određenih nagonskih podražaja, to je i ova funkcija koja ograničava nagone različitita jer služi interesu razvoja cjelokupne ličnosti djeteta.

BILJEŠKE

1. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, str. 136. i d.
2. S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Gesammelte Schriften, sv. VI, Be 1925, str. 316. Ovu misao on dopunjava pretpostavkom da i smisao za zajedničke interese u obrazovanju mase igra konstitutivnu ulogu. Taj smisao za zajedničke interese, kao što je osjećaj za društvenu pravdu, on izvodi iz prvobitne zavisti. »Društvena pravda treba da zna i da se netko sam odrekao mnogo toga kako bi se i drugi morali toga odreći ili, što je isto, ne bi to mogli zahtijevati.« (Ibid., str. 322). Predaleko bi nas odvelo ako bismo bliže ulazili u ovu analizu koja je, u biti, svakako to na samo za društveni osjećaj određenih slojeva.
3. *Das Ich und das Es*, Gesammelte Schriften, sv. IV, str. 391.
4. Ibid., str. 368.
5. Ibid., str. 369.
6. Ibid., str. 359.
7. *Neue Folge der Vorlesungen*, Gesammelte Schriften, sv. XII, str. 234.
8. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 309.
9. Ibid., sv. XII, str. 220.
10. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 306, i *Das Ich und das Es*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 372.
11. *Das Ich und das Es*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 375.
12. Ibid., str. 378.

13. *Neue Vorlesungen*, Gesammelte Schriften, sv. XII, str. 218. Vidi tako er: *Das Ich und das Es*, sv. VI, str. 381.
14. *Neue Vorlesungen*, sv. XII, str. 221.
15. *Die Zukunft einer Illusion*, Gesammelte Schriften, sv. XI, str. 418.
16. *Das Ich und das Es*, sv. VI, str. 401.
17. *Hemmung, Symptom und Angst*, Gesammelte Schriften, sv. XI, str. 55.
18. S. Freud, *Zur Einführung des Narzismus*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 180.
19. Gesammelte Schriften, sv. XII, str. 221.
20. Ibid., str. 221. i. d.
21. Kroz sve Freudove spise provla i se udna proturje nost u prosu ivanju jakosti Ja i Nad-Ja u njihovu uzajamnom odnosu, as se ini kao da bi Ja igralo samo neku vrlo jadnu ulogu, ili da bi izvršavalo naredbe koje mu daju Ono ili Nad-Ja, as opet, kao da bi Ja pokazivalo izvanrednu mo sposobnoš u da poduzima potiskivanja. Freud naziva Ja as »bijednom stvari«, a as govori o »mogu nosti Ja« (*Das Ich und das Es*, sv. VI, str. 401; *Hemmung, Symptom und Angst*, sv. XI, str. 32). Shva anje koje naglašava ne mo i slabost Ja našlo je u analiti koj literaturi više odjeka nego obrnuto shva anje. To Freud izri ito utvr uje, pa kaže: »Mnogi glasovi svojski naglašavaju slabost Ja prema Ono, slabost racionalnog prema demonskom u nama i spremaju se to pravilo u initi osnovnim stupom psihoanaliti kog 'pogleda na svijet'. Ne bi li upravo uvid u na in djelovanja potiskivanja trebalo da analiti ara odvrati od tako ekstremnog opredjeljenja«. (*Hemmung, Symptom und Angst*, str. 33). Neodre ena formulacija na mjestu gdje izri ito polemizira protiv ekstremne predodžbe o slabosti Ja (»Ne bi li trebalo«), karakteristi na je za Freudov vlastiti dvostruki stav o ovom pitanju. Istu proturje nost nalazimo u njegovim izjašnjenjima o duševnom razvitku ovje anstva. S jedne strane, razviti tak duševnog ustrojstva u toku ljudske povijesti karakterizira se, prema Freudu, stalnim porastom Nad-Ja: »Smjer našeg razvitka pokazuje da se vanjska prinuda postupno pounutrašnjava, ako jedna posebna duševna instanca, Nad-Ja ovjeka, preuzima ovjeka pod svoje naloge. Svako dijete nam pokazuje zbivanje takve preobrazbe i tek putem nje postaje moralno i socijalno. To oja avanje Nad-Ja je jedna izuzetno vrijedna psihološka kulturna baština« (*Zukunft einer Illusion*, sv. XI, str. 418). Na drugom mjestu on naziva potiskivanje nagona pojavom »na kojoj je izgra eno ono što je najvrednije u ljudskoj kulturi« (*lenseits des Lustprinzips*, Gesammelte Schriften, sv. VI, str. 232). S druge strane, Freud govori o psihoanalizi kao »oru u koje omogu uje Ja da neprestano osvaja Ono« (*Das Ich und das Es*, sv. VI, str. 401), a istu mi-

sao naglašava i u *Neue Folge der Vorlesungen* kad kaže: »Njezina (tj. psihoanalize, E. F.) namjera je, štoviše, da oja a Ja, da ga u in neovisnim o Nad-Ja, da proširi njegovo polje opažanja i da izgradi njegovu organizaciju tako da može prisvojiti nove dijelove Ono. Gdje je bilo Ono, treba da postane Ja. To je otrprilike kulturni rad kao što je isušivanje Zojderskog mora« (Gesammelte Schriften, sv. XII, str. 234).

Proturje nosti odnosa Ja prema Nad-Ja ne nalaze kod Freuda nikakvo rješenje. One jedva i da mogu biti riješene, jer proturje nost koja karakterizira njegovo shva anje u ovom pitanju je ona ista, koja se u op o nesigurnosti što po iva u osnovi toga pitanja, provla i kroz cjelokupno njegovo djelo. To je, naime, proturje nost u prosu ivanju mogu nosti razvitka ljudskog društva uop e. Freud se koleba izme u stava koji je bio svojstven naprednom gra anstvu 18. i 19. stolje a i jednog ovjeku neprijateljskog pesimizma koji prema ovom stavu stoji u oštroj suprotnosti. Napredni stav odgovara shva anju da se ovjek, odnosno njegovo duševno ustrojstvo, mijenja tokom povijesti ako Ja u sve ve oj mjeri u i da ovlada vlastitim svijetom nagona i vanjskim svijetom. Suprotno shva anje odgovara ideji koja treba da misli ovjekovo Ja kao slabo, vje no »siromašnu stvar«, koja ima jedini izbor ili da bude upravljana poticajima što dolaze iz Ono, ili od onih što dolaze iz Nad-Ja, a koja samo s mukom održava postojanje svoje vlasti. Suprotnost izme u oba osnovna stava najjasnije dolazi do izražaja u spisima koji su se pojavili brzo jedan iza drugoga u *Zukunft einer Illusion* i u *Das Unbehagen in der Kultur*. U prvom spisu naglasak je na pozitivnim mogu nostima razvitka ljudskog društva, na njegovu rastu em ovladavanju prirodom i osloba anju od vanjskog i unutrašnjeg pritiska. U drugom spisu naglasak je na uro enoj pakosti ovjeka koja neminovno mora osujetiti sve pokušaje da se postigne jedno društvo izgra eno na ljudskoj sre i. Ista proturje nost nalazi se i u tek objavljenom XII. svesku Freudovih spisa. S jedne strane, on govori o gore spomenutom »kulturnom radu« koji se sastoji u rastu em ja anju Ja. S druge strane, u spomen-lanku Josefu Popper-Lvnkeusu njegova predodžba o modernoj državi je takva da se u njoj »masa koja e zne za uživanjem i razaranjem mora držati pod pritiskom sile jednog razboritog gornjeg sloja« (Gesammelte Schriften, sv. XII, str. 417).

22. Usp. Freud, *Die Verdrngung*, Gesammelte Schriften, sv. II, str. 464.
23. Freud, *Das Ich und das Es*, sv. VI, str. 368.
24. Usp. za to izvode o *Die psychoanalytische Charakterologie*, »Zeitschrift fur Sozialforschung«, Jahrgang I (1932), str. 163. i d.

25. S. Ferenczi, *Introjektion und Uebertragung*, u »Bausteine zur Psychoanalyse«, sv. I, Leipzig, Be , Ziirich 1927, str. 9. i d.
26. Ibid., str. 56. i d.
27. Na ovaj prijelaz od hipnoze ka svakodnevnoj pojavi ukazuje je-
dna zanimljiva tvrdnja koju Ferenczi iznosi u navedenoj raspra-
vi. On primje uje da pripadnik donjih slojeva može biti mnogo
lakše hipnotiziran od jednog pripadnika nadmo nog društvenog
sloja, nego što je slu aj me u društveno jednakim. Ferenczi spo-
minje slu aj u kome je neki vojnik pješak odmah zaspao na zapo-
vijed svoga poru nika, a da ovome nisu bile potrebne dalje proce-
dure (Ibid., str. 36).
28. Usp. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, Stuttgart 1938, str. 37. i dalje;
McDougall, *Grundlage einer Sozialpsychologie*, Jena 1928, str. 169.
i d., ili tako er ranije navedeno mjesto kod Ferenczija.
29. Nadasve je važan Freudov rad *Das okonomische Problem des Ma-
sochismus*, Gesammelte Schriften, sv. V, str. 374. i d.
30. Usp. W. Reich, *Charakteranalyse*, Be 1933; K. Hornev, *The Prob-
lem of feminine Masochismus*, u »Psychoanalytic Review«, sv. XXII,
3, 1935.
31. Uz to usp. slijede e tipi no izjašnjenje Moeller van den Brucka:
»Revolucionarni ovjek živi u uvjerenju da je s ovim slomom do-
šao trenutak u kome se postojanje može urediti prema jednom sa-
svim novom vrednovanju, prema zakonima koji su nastali u nje-
govoj glavi i koji se ve mogu nametnuti sadašnjosti, te snagom
jednog zarezaja, kakvu nije imao još nijedan doga aj u povijesti, od-
vojiti prošlost kao povijesno ali nesretno doba, od budu nosti kao
nepovijesnog ali sretnog doba — i to prema novom ra unanju
vremena, koje time treba da zapo ne, od za etka života na zem-
lji do Karla Marxa i, opet, od Karla Marxa do kraja života na
zemlji. Ali protiv drskosti ovog uobraženja uzdiže se kontinuitet
ljudske povijesti, koji bi se opet, kao konzervativni zakon kretanja,
umetnuo istog dana s kojim bi, za jedan trenutak, kako želimo
pretpostaviti, uspjelo revolucionarnom ovjeku da sada stvarno,
• temeljito i prividnim uništavanjem njegovih posljednjih tragova
'sruši' dosadašnji društveni poredak. Epohe za koje se vjerovalo
da su prošle osvetile bi se za nasilje koje se dogodilo onoj poslje-
dnjoj. Duhovi pogleda na svijet bi se rugali dekretima iz kojih
se htio svijet stvoriti. A mrtvi, za koje se govorilo da su mrtvi,
opet bi otpo eli živjeti.

Kontinuitet i konzervativnost se me usobno upotpunjuju i jesu
strane istog sadržaja na kome po iva sveukupno zbivanje. Ko-
munizam ima za sobom, u najboljem slu aju, sedamdeset i pet
godina koje su pripremale proletarijat za klasnu borbu u svijetu
koji on treba da zadobije, ali zato ovih sedamdeset i pet godina
imaju protiv sebe zbir tisu a godina, kosmi ku prirodu ove plane-
te i biološku prirodu njezinih bi a, istu prirodu koju ni najve a,

najintimnija, društveno najdublja, najsveobuhvatnija revolucija, po-
java Isusa i uvo enje krš anstva, nisu mogli pokvariti i promije-
niti. One imaju protiv sebe rasne odlike, kulturne utjecaje, pro-
storno-politi ke zakone, koji nadživljavaju svaku promjenu na
društvenoj pozornici, ljude i mo i koji na nju stupaju i koji bija-
hu pot inili ak Krista i krš anstvo, po evši od djelotvornih utje-
caja na Sredozemnom moru koje je vršio ve anti ki ovjek, do
potpunih promjena oblika na Zapadu koje je poduzeo nordijski
ovjek. U tom je smislu Marx govorio o proleterskom pokretu
kao »samostalnom pokretu ogromnog mnoštva«. Ali on je pomi-
ješao pokret sa samokretanjem i nije vidio da sve ono što se da-
nas kre e, upravo slu ajne godine i slu ajnog dana kada mi piše-
mo, uistinu nikako samo ne 'kre e', ve ga 'pokre u' tisu e godina
koje nadiru iz pozadine« (*Das dritte Reich*, III. izd., Hamburg
1930, str. 219—220).

32. Ovdje podsje amo na veli anstveni prikaz ove misli o neizbježno-
sti kazne u karakteru Javerta, u *Jadnicima* Victora Hugoa.
33. Ibid., str. 223, 224.
34. Ono što se ovdje pokazuje o mazohisti kom karakteru vrijedi, da-
kako, samo za »normalne«, nepatološke mazohiste. Bolesnicima
nedostaje sposobnost za onu djelatnost koju mazohisti ki karak-
ter može razviti, a koja je malogra anstvu, što ga najja e utje-
lovljuje, dala neslu enu udarnu snagu.
35. U sociologiji je fundamentalno zna enje takvog sredstva ponovo
bilo izloženo. Usp. primjerice R. M. Maclver, *Society, Its Structure
and Changes*, N. Y. 1933, str. 259. i d. »Oduvijek se na ceremoniju
gledalo kao na mo no sredstvo za održavanje društvenog poretka.
Ceremonija proglašava uzvišenost i vrstinu društvenog poretka,
proizvodi distancu i povlasticu, a time ne izaziva povjerenje u
kritiku i u odsustvo poštovanja«.
36. Klasi an primjer ovoga tipa je Luther. Njegov život se karakte-
rizira stalnom usporedbom neprijateljsko-prkosnog stava prema
jednom autoritetu i mazohisti kog pot injavanja *drugom*. I u
svim drugim odnosima on iskazuje obilježja sadomazohisti kog
karakteru koja su ovdje opisana.

Revolucionarni karakter

Prevela s engleskog
Nada Zubovi -Vu ini

Pojam »revolucionarnog karaktera« je političko-psihološki. U tom smislu on je sličan pojmu autoritarnog karaktera, koji je prije tridesetak godina uveden u psihologiju. Ovaj posljednji povezivao je političku kategoriju, autoritarnu strukturu u državi i obitelji, sa psihološkom kategorijom, strukturom karaktera, što čini osnovu takve političke i društvene strukture.

Pojam autoritarnog karaktera rodio se iz određenih političkih interesa. Oko 1930. godine mi smo u Njemačkoj htjeli utvrditi kakvi su izgledi da Hitlera porazi neka stanovništva.¹ Godine 1930. neka njemačka stanovništva, osobito radnici i namještenici, bila je protiv nacizma. Bili su na strani demokracije, kao što se pokazalo na političkim i sindikalnim izborima. Postavljalo se *pitanje* da li bi se oni, kad bi došlo do borbe, borili za svoje ideje. *Pretpostavka* je bila da je jedno imati mišljenje, a drugo imati uvjerenje. Ili, recimo to drugačije, svatko može imati i mišljenje, upravo kao što uvijek može naučiti strani jezik ili strane običaje, ali samo ona mišljenja koja su ukorijenjena u strukturi karaktera jedne ličnosti, što uključuje energiju sadržanu u njezinom karakteru — samo ta mišljenja *postaju uvjerenja*. *Djelotvornost* ideja, koje je lako prihvatiti ako ih neka proklamira, u velikoj mjeri ovisi o strukturi karaktera ličnosti u kritičnoj situaciji. Karakter je, kao što je Heraklit rekao a Freud pokazao, sudbina uvijek. Struktura karaktera određuje kakvu ideju uvijek izabere a određuje i snagu ideje koju je izabrao. U tome je doista velik značaj Freudova shvaćanja karaktera — budući da ono

nadilazi tradicionalno shvaćanje ponašanja i govori o dinamici nabijenom ponašanju, tako da uvijek ne samo misli na određeni način nego je i sama njegova misao ukorijenjena u njegovim sklonostima i emocijama.

Pitanje koje smo postavljali u ono vrijeme glasilo je: u kojoj je mjeri struktura karaktera njemačkih radnika i namještenika u suprotnosti s autoritarnom idejom nacizma? To je impliciralo još jedno pitanje: u kojoj se mjeri, u kritičnom trenutku, njemački radnici i namještenici boriti protiv nacizma? Izvršeno je istraživanje i rezultati su pokazali da, grubo govoreći, deset posto njemačkih radnika i namještenika ima ono što nazivamo autoritarnom strukturom karaktera; oko petnaest posto ima demokratsku strukturu karaktera, a gotovo većina — oko sedamdesetpet posto — su oni kojih je struktura karaktera mješavina obje krajnosti.² Teorijska je pretpostavka bila da će oni autoritarni biti gorljivi nacisti, »demokratizirani« borbeni antinacisti, a da većina neće biti ni jedno ni drugo. Pokazalo se da su ove teorijske pretpostavke bile manje-više točne, što se potvrdilo u događajima između 1933. i 1945. godine.³

Što se tiče našeg cilja, za sada je možda dovoljno reći da je struktura autoritarnog karaktera struktura karaktera takve ličnosti kod koje se osjećaj snage i identiteta zasniva na simbiozi koja podložnosti autoritetima i istodobno na simbiozi — kom dominiranju nad onima koji su potčinjeni njezinom autoritetu. To jest, autoritarni se karakter osjećajom snažnim kad se može potčinjivati i postati dijelom preuveličanog i obogotvorenog autoriteta (kojeg do neke mjere podržava stvarnost) i kad istodobno može preuveličavati sebe, uključujući i one koji su potčinjeni njegovom autoritetu. To je stanje sado-mazohističke simbioze koja mu daje osjećaj snage i osjećaj identiteta. Bivaju i dijelom »velikoga« (štogod to bilo), on postaje velik; da je sam, bez drugih, on bi se pretvorio u ništa. Upravo stoga je prijetnja autoritetu i njegovoj autoritarnoj strukturi za autoritarni karakter prijetnja njemu samom — prijetnja nje-

govom mentalnom zdravlju. Zato je on prisiljen boriti se protiv ove prijetnje autoritarizmu, kao što bi se borio protiv prijetnje svom životu ili svom mentalnom zdravlju.

Ako se sad osvrnemo na pojam *revolucionarnog karaktera*, mogli bismo poći s onim što smatramo da revolucionarni karakter *nije*. Sasvim jasno, revolucionarni karakter nije ličnost koja sudjeluje u revolucijama. To je upravo ono po čemu se razlikuju ponašanje i karakter u Freudovom dinamičkom smislu. Različiti razlozi mogu navesti bilo koga da sudjeluje u revoluciji, neovisno o tome što osjeća, ukoliko djeluje za revoluciju. Ali sama činjenica da on *djeluje* kao revolucionar govori nam malo o njegovom karakteru.

Drugo što revolucionarni karakter *nije* malo je složenije. Revolucionarni karakter nije *buntovnik*. Što podrazumijevam pod tim?⁴ Definirao bih buntovnika kao ličnost koja duboko osjeća autoritetom proizlazi iz činjenice da nije cijenjen, voljen, prihvaćen. Buntovnik je onaj koji želi zbaciti autoritet zbog svoje osjećajnosti i, kao rezultat toga, uiniti sebe autoritetom umjesto onoga kojeg je zbacio. I tek što ostvari svoj cilj on će se vrlo često sprijateljiti s onim istim autoritetom protiv kojeg se prije tako osjećajno borio.

Karakterološki tip buntovnika prilično je dobro poznat iz političke povijesti dvadesetog stoljeća. Uzmimo na primjer uvijek poput Ramsay MacDonalda koji je započeo kao pacifist i odbio služiti vojsku. Kad je stekao dovoljno moći i napustio je Laburističku stranku i pridružio se onim istim vlastima protiv kojih se borio tolike godine, rekavši, na sam dan ulaska u nacionalnu vladu, svom prijatelju i bivšem drugu Snowdenu: »Danas će me sve vojvotkinje u Londonu htjeti poljubiti u oba obraza.« To je primjer klasičnog tipa buntovnika koji koristi pobunu da bi postao autoritet.

Ponekad su potrebne godine da bi se to postiglo; ponekad se stvari brže odvijaju. Na primjer, ako uzmete ličnost nesretnog Lavalu u Francuskoj koji je počeo kao buntovnik, vje-

rovatno ete se prisjetiti da mu je bilo potrebno vrlo kratko vrijeme da stekne politički kapital i bude spreman prodati se. Postoje još mnogi koje bih mogao imenovati, ali psihološki mehanizam uvijek je isti. Moglo bi se reći i da je politički život dvadesetog stoljeća a groblje s moralnim grobovima ljudi koji su pošli kao navodni revolucionari, a pokazalo se da nisu ništa doli oportunisti ili buntovnici.

Postoji još nešto što revolucionarni karakter nije, a složeno nije je od pojma buntovnika: on nije *fanatik*. Revolucionari su u biheviorističkom smislu isto fanatici, i u toj toj razlici između u politici ponašanja i strukture karaktera je osobito vidljiva — barem kako ja shvaćam karakter revolucionara. Što podrazumijevam pod fanatikom? Ne mislim na onaj vijek koji ima uvjerenje. (Mogu spomenuti da je danas postalo moderno svakoga tko ima neko uvjerenje zvati »fanatikom«, a svakog tko nema nikakvo uvjerenje ili kod koga se uvjerenja lako potroše »realistom«.)

Mislim da se fanatik klinički može opisati kao krajnje narcisoidna ličnost — u stvari, ličnost koja nije daleko od psihoze (depresija isto pomiješana s paranoidnim tendencijama), ličnost koja kao i svaka psihopatska ličnost nema nikakav odnos prema vanjskom svijetu. Ali fanatik je pronašao rješenje koje ga spašava od manifestne psihoze. On je izabrao cilj, ma kakav on bio — politički, religiozni ili neki drugi — i obogotvorio ga. Taj cilj on je uinio idolom. Na taj način, potpunim potčinjavanjem svom idolu, fanatik dobiva strasni smisao života, značenje života; jer se u svojoj podložnosti identificira s tim idolom, kojeg je uveličao i uinio apsolutom.

Ako bismo željeli "izabrati simbol za fanatika bio bi to *goru i led*. On je osoba koja je strastvena i krajnje hladna istodobno. Potpuno je zatvoren prema svijetu, a ipak ispunjen gorom omstrastu, strastu za sudjelovanjem u potpunom Apsolutu. Da bi uvijek prepoznao karakter fanatika ne smije mnogo slušati ono što on govori, nego treba tražiti onaj posebni sjaj u njegovim oči, ovu hladnu strast koja je paradoks

fanatika: naime, potpuni nedostatak odnošenja pomiješan sa strasnim obožavanjem svog idola. Fanatik je blizak onome što su proroci nazivali »idolopoklonikom«. Suvišno je reći i da je fanatik uvijek igrao važnu ulogu u povijesti; i nerijetko zauzimao stav revolucionara, jer ono što on kaže vrlo je isto upravo — ili upravo tako zvuči — kao ono što bi revolucionar mogao reći.

Pokušao sam objasniti što smatram da revolucionarni karakter nije. Mislim da je karakterološka koncepcija revolucionara danas važan pojam — možda isto toliko važan kao i pojam autoritarnog karaktera. Uistinu, živimo u dobu revolucija koje je prije otprilike tristo godina započelo političkim pobunama Engleza, Francuza i Amerikanaca, nastavljaju i se kroz socijalističke revolucije u Rusiji, Kini i — u sadašnjem vremenu — Latinskoj Americi.

U ovo naše revolucionarno doba riječ »revolucionaran« zadržala je veliku privlačnost u mnogim dijelovima svijeta kao pozitivna značajka mnogih političkih pokreta. U stvari, svi ovi pokreti, koji upotrebljavaju riječ »revolucionaran«, pripisuju sebi vrlo slične ciljeve: naime, da se bore za slobodu i nezavisnost. Ali u zbilji, neki se bore za te ciljeve, a neki ne; time hoće i da se neki doista bore za slobodu i nezavisnost dok drugi upotrebljavaju revolucionarne parole da bi se borili za uvršenje autoritarnih režima, ali s različitom elitom u sedlu.

Kako bismo mogli definirati revoluciju? Mogli bismo je definirati u nekom smislu, jednostavno rekavši da je revolucija rušenje, mirno ili nasilno, postojeće vlade i njeno zamjenjivanje novom vladom. To je, naravno, vrlo formalna politička definicija i nema osobitog smisla. Mogli bismo, više u marksističkom smislu, definirati revoluciju kao smjenjivanje postojećeg poretka povjesno progresivnijim poretkom. Naravno, ovdje se uvijek pojavljuje pitanje o tome tko određuje što je »povjesno progresivnije«. Obično je to pobjednik, barem u svojoj zemlji.

Kona no, mogli bismo definirati revoluciju u psihološkom smislu kao politički pokret kojeg vode ljudi s revolucionarnim karakterom i koji privlači ljude s revolucionarnim karakterom. To naravno i nije baš neka definicija, ali je korisna tvrdnja za gledište koje iznosimo u ovom eseju, jer stavlja težište na pitanje o kojem ćemo sada raspravljati: naime, što je revolucionarni karakter? Najvažnija karakteristika »revolucionarnog karaktera« je da je *nezavisan* — da je *slobodan*. Lako se vidi da je nezavisnost u suprotnosti sa simbiotičkom privrženosti u kojoj nima odozgo i nemo nima odozdo, kao što sam prethodno opisao govoreći o autoritarnom karakteru. Ali to ne rasvjetljava dovoljno što se misli pod »nezavisnim« i »slobodnim«. Poteško je baš u činjenici što se riječi »sloboda« i »nezavisnost« danas upotrebljavaju s implikacijom da je u demokratskom sistemu svatko slobodan i nezavisan. Takva koncepcija nezavisnosti i slobode ima svoje korijene u revoluciji srednje klase protiv feudalnog poretka, a zadobila je novu jačinu u opreci prema totalitarnim režimima. U feudalnom poretku i monarhističko-apsolutističkom režimu individua nije bila ni slobodna ni nezavisna. Ona je bila podložna ili tradiciji ili proizvoljnim propisima i naredbama onih iznad nje. Pobjedničke buržoaske revolucije u Evropi i Americi donijele su političku slobodu i nezavisnost individui. Ta je sloboda bila »sloboda od« — nezavisnost od političkih vlasti.

Bez sumnje bio je to značajan razvoj, usprkos tome što današnji industrijalizam kroz rastu u birokraciju stvara nove oblike zavisnosti koji su u opreci sa slobodnom inicijativom i nezavisnošću u biznismena devetnaestog stoljeća. Međutim, problem nezavisnosti i slobode seže mnogo dublje od slobode i nezavisnosti u upravo spomenutom smislu. U stvari, problem nezavisnosti je najvažniji aspekt ljudskog razvoja ako ga sagledamo u njegovom cjelokupnom doseg i u svojoj dubini. Naravno, i to je još uvijek jedno sa svojom okolinom. Za nj vanjski svijet još ne postoji kao stvarnost odvojena od njega. Čak i kada dijete uoči vanjske predmete kao različite

od sebe ono još dugo vremena ostaje bespomoćno i ne bi moglo preživjeti bez pomoći majke i oca. Ta produljena bespomoćnost ljudskog bića, za razliku od mladunčeta životinje, podloga je njegovog razvoja, ali također podupire da se oslanja na moć — i da se boji moći.

Normalno, u godinama od rođenja do puberteta roditelji su oni koji predstavljaju moć i njezin dvostruki vid: pomažu i kažnjavaju. Oko puberteta mlada osoba dostiže stupanj razvoja na kojem se može brinuti za sebe (naravno u jednostavnijem agrarnom društvu) i za svoju egzistenciju ne mora više biti zahvalna roditeljima. Ona može postati ekonomski nezavisna od njih. U mnogim primitivnim društvima sticanje nezavisnosti (posebno od majke) izražava se kroz obrede zrelosti, što međutim ne narušava ovisnost o muškom aspektu klana. Seksualno sazrijevanje drugi faktor u unapređivanju procesa emancipacije od roditelja. Seksualna želja i seksualno zadovoljavanje vezuju osobu za ljude izvan njezine obitelji. Sam je seksualni čin nešto u čemu ni otac ni majka ne mogu pomoći, u čemu je mlada osoba potpuno samostalna.

Čak i u društvima gdje je zadovoljavanje seksualne želje odgođeno za pet ili deset godina nakon puberteta, probna seksualna želja stvara težnju za nezavisnošću i proizvodi sukobe s roditeljskim i društvenim autoritetom. Normalna osoba postiže takvu nezavisnost mnogo godina nakon puberteta. Ali nepobitna je činjenica da ova vrsta nezavisnosti ne znači istinsku slobodu i nezavisnost čak i u slučaju kad osoba završava život, kad je oženjena i ima vlastitu djecu. Ona je još, i kao odrasla, prilično bespomoćna i na različite načine traži moć i koje će je zaštititi i dati joj izvjesnost. Ona plaća cijenu za tu pomoć, a i sebe zavisnom od njih gubi slobodu i usporava proces svog razvoja. Posuđuje od njih misao, osjećanja, ciljeve, vrijednosti — iako živi u iluziji da je ona ta koja misli, osjeća i izabire.

Puna sloboda i nezavisnost postoje samo kad individuum misli, osjeća i odlučuje za sebe. On to može činiti autentično

samo kada je dosegao produktivno odnošenje prema svijetu izvan sebe, što mu omogući da na njega reagira autentično. Ovakvo shvaćanje slobode i nezavisnosti može se naći i u mišljenju radikalnih mistika i Marxa. Najradikalniji među njima, anskim misticima, Meister Eckhart, kaže: »Što je moj život? Ono što se pokreće iznutra, samo od sebe. Ono što je pokrenuto izvana ne živi.«⁵ Ili »... ako uvijek odlučuje ili prima nešto izvana, to je pogrešno. Uvijek ne bi smio doživljavati ni smatrati boga kao nešto izvan sebe, nego kao svoju vlastitost, kao ono što je u njemu samom.«⁶

Mara u sličnom duhu, iako neteološkom, kaže: »Jedno biće je za sebe samostalno tek onda, kad stoji na vlastitim nogama, a na vlastitim nogama stoji tek onda, kad svoje postojanje zahvaljuje samom sebi. Uvijek, koji živi od milosti drugog smatra se zavisnim bićem. Ali ja potpuno živim od milosti drugoga, ako mu ne zahvaljujem samo za izdržavanje svog života, nego ako je on još osim toga stvorio moj život, ako je on izvor mog života, a moj život nužno ima takvu osnovu izvan sebe, ako on nije moje vlastito djelo.«⁷ Ili kao što je Mara negdje drugdje rekao: »Uvijek je nezavisan samo ako potvrđuje svoju individualnost kao totalan uvijek u svakom od svojih odnosa prema svijetu, gledanju, slušanju, tirsiranju, kušanju, osjećanju, mišljenju, htijenju, voljenju — ukratko, ako potvrđuje i ispoljava sve organe svoje individualnosti.« Nezavisnost i sloboda su ostvarenje individualnosti, a ne samo emancipacija od prisile niti samo sloboda u trgovini.

Problem svake individue je upravo pitanje razine slobode koju je dosegla. Potpuno osviješten, produktivan uvijek je slobodan uvijek zato što može živjeti autentično — on sam je izvor svog života. (Naravno, to ne znači da je nezavisan uvijek izoliran uvijek, jer razvoj njegove ličnosti odvija se u procesu odnošenja prema drugima i svijetu te zainteresiranosti za njih. Ali takvo odnošenje je potpuno različito od ovisnosti.) Dok problem nezavisnosti kao samoostvarenja vodi

Mara do kritike granskog društva, Freud se bavi istim problemom unutar svoje teorije, u okviru Edipovog kompleksa.

Budući da je Freud vjerovao kako se mentalno zdravlje može postići i prevladavanjem incestuozne fiksiranosti na majku, on je utvrdio da se mentalno zdravlje i zrelost zasnivaju na emancipaciji i nezavisnosti. Ali, kod Freuda taj proces započinje strahom od oca, zbog kastracije, i završava utjelovljenjem ovih naredbi i zabrana u sebe (superego). Zato nezavisnost ostaje djelomična (to jest, od uvijekove majke); ovisnost o ocu i društvenim autoritetima nastavlja se kroz superego.

Revolucionarni karakter je onaj koji se identificira s ovjestaanstvom, stoga nadilazi tijesne granice vlastitog društva i zahvaljujući tome može kritizirati svoje ili bilo koje društvo sa stajališta uma i ovjnosti. On nije zarobljen uskogrudnim štovanjem kulture u kojoj se slušajno rodio, koja nije ništa doli vremenska i geografska slušajnost. Kadar je promatrati okolinu otvorenim oči ima osviještenog uvijek i nalazi kriterije za prosuđivanje slušajnog u onom što nije slušajno (um), služeći i se mjerilima koja postoje u ljudskom rodu i za ljudski rod.

Revolucionarni karakter se identificira s ovjestaanstvom. On tako er ima duboko »poštovanje prema životu«, da upotrijebimo izraz Alberta Schweitzera, duboku sklonost i ljubav za život. Istina je da se držimo života a borimo protiv smrti, onoliko koliko smo poput svih drugih životinja. Ali držati se života znači i nešto sasvim različito od ljubavi prema životu. To možda postaje još jasnije uzmemo li u obzir činjenicu da postoji tip ličnosti kojeg više privlači smrt, razaranje i raspadanje, nego život. (Hitler je dobar historijski primjer za to.) Ovakav bi se tip karaktera mogao nazvati nekrofilom, da upotrijebimo Unamunov izraz iz njegovog glasovitog odgovora jednom Frankovom generalu 1936, kojeg je omiljeni motto bio »Živjela smrt!«.

Neka osoba možda nije svjesna da je privla i smrt i razaranja, no to se može zaključiti iz njenih postupaka. Njogušenje, poništavanje i razaranja života donosi isto onoliko zadovoljstva koliko osobi koja voli život pruža stvaranje, širenje i razvijanje života. Nekrofilija je *istinska* perverzija jer, premda je živ, uvijek teži uništenju.

Revolucionarni karakter misli i osjeća u onom što bismo mogli nazvati »kritičkim raspoloženjem« — u kritičkom ključu, da upotrijebimo simbol iz muzike. Latinska izreka *De omnibus dubitandum* (u sve treba sumnjati) zauzima vrlo značajno mjesto u njegovom reagiranju na svijet. Ovo kritičko raspoloženje, koje ni po čemu ne nalikuje cinizmu, jedan je uvid u stvarnost, nasuprot fikcijama koje postaju nadomjestak za stvarnost.⁹

Nerevolucionarni karakter osobito je sklon vjerovati u ono za što se izjašnjava inače. Osoba s kritičkim raspoloženjem reagira i upravo obrnuto. Ona može biti posebno kritična kada čuje mišljenje inače, ono koje kola aršijom, mišljenje onih koji imaju moć. Naravno, da ima više ljudi koji su pravi kršćani, kao što tvrde da jesu, ne bi im bilo nimalo teško održavati takav stav, jer Isus se zaista kritički odnosio prema prihvaćenim vrijednostima. Takvo kritičko raspoloženje imao je i Sokrat. Bilo je to raspoloženje proroka i mnogih ljudi koje na ovaj ili onaj način poštujemo. Tek nakon što su dovoljno vremena mrtvi — pouzdano i dovoljno mrtvi — možemo ih slobodno pohvaliti.

»Kritičko raspoloženje« je raspoloženje u kojem je osoba osjetljiva na kliše, ili takozvani »zdrav razum«, onaj zdrav razum koji ponavlja i ponavlja iste gluposti što imaju smisla samo zato što ih svi ponavljaju. Možda se kritičko raspoloženje o kojem ja govorim ne može lako definirati, ali ako uvijek eksperimentira sa sobom i drugima lako može otkriti osobu koja ima takvo kritičko raspoloženje i osobu koja ga nema. Koliko miliona ljudi, na primjer, vjeruje da trka u atomskom naoružanju služi miru? To je u suprotnosti s našim cjelokup-

nim iskustvom iz prošlosti. Koliko samo ljudi vjeruje da bi se, ako se oglase sirene, mogli spasiti iako su skloništa sagrađena u velikim metropolama Sjedinjenih Država? Oni znaju da ne bi imali više od petnaest minuta vremena. Uvijek može predvidjeti, iako nije panika, da bi u tih petnaest minuta bio pregažen ako bi pokušao doprijeti do vrata skloništa. O čemu, još uvijek milioni ljudi vjeruju da ih ta famozna podzemna skloništa mogu spasiti od bombe jačine 50 ili 100 megatona. Zašto? Zato što nisu kritički raspoloženi. Kad bi to isto ispričali djetetu od pet godina (obično su djeca u toj dobi kritički nija od odraslih), on vjerovatno ne bi povjerovao. Već inače je odrasla osoba dovoljno »obrazovana« da ne bude kritički raspoložena, i zato prihvaća kao »razumne« one ideje koje su ista glupost.

Uz to što je kritički raspoložen, revolucionarni karakter ima poseban odnos prema moći. On nije sanjar koji ne zna da moć može ubiti, prisiliti i izopćiti. Ali on ima poseban odnos prema moći u drugom smislu. Za njega moć nikada ne postaje sveta, ona nikada ne preuzima ulogu istine ili morala dobrote. To je možda jedan od najvažnijih, ako ne i najvažniji, problem današnjice: naime, odnos osoba prema moći. Nije to pitanje znanja o tome što je moć. Niti se ne radi o nedostatku realizma — o potcjenjivanju uloge i funkcija moći. Pitanje je da li je moć za neku osobu sveta i da li je moć moralno impresionira. Onaj kojeg moć moralno impresionira nikada nije kritički raspoložena i nikada nije revolucionarni karakter.

Revolucionarni karakter je kadar reći »Ne«. Ili, drugačije reći, revolucionarni karakter je ličnost koja je kadra biti nepokorna. To je netko za koga nepokornost može biti vrlina. Da bih to objasnio započeti ću tvrdnjom koja može zvučati prilično neopćeno: Ljudska povijest otpočela je u inom nepokoravanju a mogla bi završiti u inom pokoravanju. Što mislim time reći? Kad kažem da je ljudska povijest otpočela u inom nepokoravanju imam na umu hebrejsku i grčku mitologiju. U

pri i o Adamu i Evi zapovijed božja glasi da se sa jednog stabla plodovi ne smiju brati, a uvijek — ili, da kažemo cijelu istinu?, žena — je kadra re i »Ne«. Ona je kadra ne pokoriti se i ak nagovoriti muškarca da sudjeluje u njezinom nepokoravanju. Kakve su posljedice? uvijek je prognan iz raja — to jest, uvijek je prognan iz pred-individualne, pred-svjesne, pred-povjesne i ako ho ete, pred-ljudske situacije, situacije koja bi se mogla usporediti s onom u kojoj se nalazi embrio u maj inoj utrobi. uvijek je prognan iz raja i prisiljen krenuti putem povijesti.

Govore i jezikom mita, njemu nije *dozvoljeno* da se vrati. U stvari, on nije kadar vratiti se. Jer, im se u njemu probudi svijest o sebi, im postane svjestan sebe kao izdvojenog iz ovje anstva, iz prirode, uvijek se više ne može vratiti u prvobitnu harmoniju koja je postojala prije nego što se njegova svijest uop e pojavila. Tim prvim inom nepokoravanja zapo inje povijest uvijek, i taj prvi in nepokoravanja je prvi slobodni in.

Grci su imali druga iji simbol, simbol Prometeja. Prometej je ukrao vatru bogovima i po inio zlo in, izvršio je in nepokornosti i tim inom donošenja vatre ovje anstvu zapo inje ljudska povijest ili ljudska civilizacija.

I Hebreji i Grci su pou avali da je ljudsko nastojanje i ljudska povijest zapo ela jednim inom nepokoravanja.

A zašto ja kažem da bi ljudska povijest mogla završiti inom pokoravanja? To na žalost ne govorim mitološki nego realisti ki. Ako za dvije ili tri godine atomski rat uništi pola ljudskog stanovništva i dovede do pravog barbarstva — ili ako do e do toga za deset godina i eventualno cjelokupni život na ovom svijetu bude uništen — to e se morati pripisati inu pokoravanja. Radi se o pokoravanju ljudi što pritiš u dugmad jer im to drugi nare uju i o pokoravanju idejama koje omogu uju da ovakvo ludilo bude mišljenje.

Nepokoravanje je dijalekti ki pojam, jer zapravo je svaki in nepokoravanja jedan in pokoravanja, i svaki in pokora-

vanja je in nepokoravanja. Što ho u time re i? Svaki in nepokoravanja je, ukoliko nije prazno buntovništvo, pokoravanje drugom principu. Nisam pokoran idolu jer sam pokoran bogu. Ne pokoravam se Cezaru, jer sam pokoran bogu, ili, ne govore i teološkim jezikom, jer se pokoravam principima i vrijednostima, svojoj savjesti. Mogu se ne pokoravati državi jer se pokoravam ljudskim zakonima. I uvijek kad sam ne em pokoran tada se svakako ne pokoravam ne em drugom. Pravo pitanje nije pitanje pokoravanja ili nepokoravanja, nego emu i kome se pokoravamo ili ne pokoravamo.

Iz ovoga što sam rekao proizlazi da revolucionarni karakter nije, u smislu u kojem ja upotrebljavam tu rije , nužno tip karaktera koji ima svoje mjesto samo u politici. Revolucionarni karakter, zaista, postoji u politici, ali tako er i u religiji, umjetnosti i filozofiji. Buddha, proroci, Isus, Giordano Bruno, Meister Eckhart, Galileo, Marx i Engels, Einstein, Schweitzer, Russel — svi su oni revolucionarni karakteri. U stvari, revolucionarni karakter može se na i i u ovjeka koji ne pripada ni jednom od ovih podru ja; u ovjeka kod kojeg »Da« jest »Da« i kod kojeg »Ne« jest »Ne«. On je kadar vidjeti stvarnost, kao što je i mali dje ak u bajci Hansa Christiana Andersena »Carevo novo ruho«. Dje ak je vidio golog cara i ono što je rekao bilo je vjerno onome što je vidio.

Možda je u devetnaestom stolje u bilo lakše prepoznati nepokoravanje, jer je u to doba autoritet u obiteljskom životu i u državi bio jako naglašen; bilo je prostora za revolucionarni karakter. Dvadeseto stolje e je vrlo razli ito doba. To je stolje e modernog industrijskog sistema koji stvara ovjeka organizacije, sistema goleme birokracije koja insistira na neome tanom funkcioniranju onih kojima upravlja — ali više uz pomo manipuliranja nego silom. Menedžeri te birokracije tvrde da je ovo pot injavanje njihovim naredbama dobrovoljno i sve nas pokušavaju uvjeriti, posebno koli inom materijalnih zadovoljstava koja nude, da volimo initi ono što se od nas

o ekuje da inimo. ovjek organizacije nije taj koji se ne pokorava; on ak ni ne zna da se pokorava. Kako može razmišljati o nepokoravanju kad nije ak ni svjestan da je pokoren? On je samo jedan od »momaka«, jedan iz gomile. On je »zdrav«. On misli i radi ono što je »razumno« — ak i ako to ubija njega, njegovu djecu i unuke. Stoga je ovjeku suvremenog birokratskog industrijskog doba mnogo teže biti nepokoran ili razvijati revolucionarni karakter, nego što je to bilo ovjeku devetnaestog stolje a.

Mi živimo u dobu u kojem se logika platne liste, logika proizvodnje stvari proširila na život ljudskih bi a. Ljudska bi a su, baš kao i stvari, postala brojevi. Stvari i ljudi postali su koli ine u procesu proizvodnje.

Da ponovimo: vrlo je teško biti nepokoran ako ovjek nije ak ni svjestan da se pokorava. Recimo to druga ije. Tko se može ne pokoravati kompjuteru? Kako možemo re i »Ne« filozofiji kojoj je ideal ponašati se poput kompjutera, bez volje, bez osje aja, bez strasti?

Pokoravanje se danas ne prepoznaje kao pokoravanje jer se racionalizira kao »zdrav razum«, kao stvar prihva anja objektivnih nužnosti. Ako je nužno ja anje fantasti no razornog naoružanja, i na Zapadu i na Istoku, tko bi mogao ne pokoriti se? Ako bi se sve to prikazalo kao in objektivne nužnosti a ne kao in ljudske volje, kome bi se dalo re i »Ne«?

Postoji još jedan relevantan aspekt naše suvremene situacije. U ovom industrijskom sistemu koji, vjerujem, postaje sve sli niji u zapadnom i isto nom bloku, individuum se na smrt boji mo i velike birokracije, veli ine svega — države, industrijske birokracije i sindikalne birokracije. Ne samo da se boji, nego se osje a sasvim malen. Gdje je David koji može re i »Ne« Golijatu? Gdje je taj mali ovjek koji smije re i »Ne« ne emu što je tisu u puta uve ano po veli ini i mo i u odnosu na autoritet kakav je bio prije samo pedeset ili sto godina? I individuum je zaplašen i zadovoljan što može

prihvatiti autoritet. On prihva a naredbe koje se izri u u ime zdravog razuma i razboritosti, da ne bi osjetilo da se pot i njava.

Da sumiramo: kad govorim o »revolucionarnom karakteru« mislim ne na bihevoristi ku ve na dinami ku koncepciju.

ovjek nije »revolucionar«, u ovom karakterološkom smislu, zato što izri e revolucionarne fraze ni po tome što sudjeluje u revoluciji. Revolucionar, u ovom smislu, je ovjek koji se emancipirao od vezanosti za rodnu grudu i krvne veze, od majke i oca, od posebne lojalnosti državi, klasi, rasi, partiji ili religiji. Revolucionarni karakter je humanist utoliko što u sebi osje a itavo ovje anstvo i ništa ljudsko nije mu strano. On voli i poštuje život. On je skeptik i ovjek koji ima vjere.

On je skeptik zato što sumnja u ideologije kao u ono što služi za prikrivanje nepoželjne stvarnosti. On je ovjek od vjere zato što vjeruje u ono što potencijalno postoji, iako još nije ro eno. On može re i »Ne« i biti nepokoran, upravo zato što može re i »Da« i pokoravati se svojim pravim, vlastitim principima. On nije polusvjestan nego potpuno svjestan li ne i društvene stvarnosti. On je nezavisan; ono što jest duguje vlastitom naporu; on je slobodan i nikome nije sluga.

Ovaj sažetak mogao bi navesti na pomisao da je ono što sam opisivao mentalno zdravlje i voljnost, a ne pojam revolucionarnog karaktera. To je, uistinu, opis umne, žive, mentalno zdrave osobe. Ja tvrdim da je zdrava osoba u bolesnom svijetu, potpuno razvijeno ljudsko bi e u osaka enom svijetu, potpuno osviještena osoba u napola razbu enom svijetu — baš revolucionarni karakter. Jednom kad svi budu svjesni, proroci i revolucionarni karakteri ne e možda više ni postojati — postojat e samo potpuno razvijena ljudska bi a.

Naravno, nikada ve ina ljudi nisu bili revolucionarni karakteri. Ali razlog što više ne živimo u pe inama upravo je to što je uvijek bilo dovoljno revolucionarnih karaktera u ljudskoj povijesti da nas izbave iz pe ina. Me utim, postoje mnogi drugi koji se pretvaraju da su revolucionari, a u stvari su

buntovnici, autoritarci ili politički oportunisti. Vjerujem da psiholozi imaju važnu funkciju u proučavanju karakteroloških razlika kod raznih tipova političkih ideologa. Ali da bi to učinili kako treba moraju, bojim se, imati neke od kvaliteta koje sam pokušao opisati u ovom eseju: oni sami moraju biti revolucionarni karakteri.

BILJEŠKE

1. Vodio sam istraživanje uz pomoć velikog broja suradnika, uključujući i dr. E. Schachtela. Dr. P. Lazarsfeld obavljao je funkciju savjetnika za statistiku na Institutu za socijalna istraživanja kojim je tada upravljao dr. M. Horkheimer, pri Frankfurtskom sveučilištu.
2. Primjenjivana je slijedeća metoda: ispitivali smo individualno formulirane odgovore na upitnik s neograničenim brojem odgovora, interpretirajući i nehoti, nesvjesno značenje i odgovor. Ako je, na primjer, netko na pitanje »Kojim se historijskim ličnostima najviše divite?« odgovorio »Aleksandru Velikom, Cezaru, Napoleonu, Marxu i Lenjinu« mi smo taj odgovor interpretirali kao »autoritaran« jer kombinacija pokazuje da se divi diktatorima i vojskovođama. Ako je odgovor bio »Sokratu, Pasteuru, Kantu, Marxu i Lenjinu«, klasificirali smo ga kao demokratski, jer se divi dobrotvorima, a ne moćnicima.
3. Kasnije u djelu *Autoritarna ličnost* (New York: Harper and Row, 1950) T. W. Adorna i drugih, upotrijebljena je suptilnija metoda za ispitivanje istog problema, nego u prvobitnom istraživanju.
4. Time sam se detaljnije bavio u svojem ranijem djelu, *Bekstvo od slobode* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1941; 2. svezak ovog izdanja).
5. Propovijed XVII, *Meister Eckhart, Uvod u proučavanje njegovih djela, s antologijom Propovijedi*, po izboru James A. Clarka (New York: Thomas Nelson and Sons, 1957), str. 235.
6. Ibid., str. 189. Vrlo sličan stav o nezavisnosti od boga, Buddhe i drugih autoriteta može se naći u Zen-budizmu.
7. Karl Marx, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*, preveo Stanko Bošnjak, 1961.
8. Detaljnija rasprava o tome kod E. Fromma, *S onu stranu okova iluzije*, (Beyond the chains of Illusion) New York: Simon and Schuster, Inc., 1962; 7. svezak ovog izdanja.