Heideggerovo i Freudovo razumijevanje "intersubjektivnosti"

Labak, Marija

Master's thesis / Diplomski rad

2015

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:142:911213

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

FILOZOFSKI FAKULTET
SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

Repository / Repozitorij:

FFOS-repository - Repository of the Faculty of Humanities and Social Sciences Osijek

zir.nsk.hr

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA
FILOZOFSKI FAKULTET OSIJEK
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Marija Labak

Heideggerovo i Freudovo razumijevanje »intersubjektivnosti«

Diplomski rad

Mentorica: doc. dr. sc. Martina Žeželj

Osijek, 2015.

Sažetak:

U radu se izlaže Heideggerovo i Freudovo razumijevanje čovjeka i »intersubjektivnosti«. »*Intersubjektivnost« označava bitnu značajku ljudskoga svijeta da je određen međuljudskim odnosima. Termin je posuđen iz filozofskoga korpusa Edmunda Husserla. U radu je izvršena usporedba Heideggerovih kocepata kojima je tumačio međuljudske odnose (*su-bitak, su-tubitak, Se*) i Freudove psihologije mase. U radu su uočene sličnosti između Heideggerovoga i Freudovoga razumijevanja čovjeka i intersubjektivnosti: za oba autora čovjek je biće obilježeno specifičnom odvojenošću od samoga sebe, čovjek je bitno socijalno biće čija je individualnost determinirana međuljudskim odnosima, čovjekovo egzistiranje u određenoj zajednici oduzima mu autentičnost. Unatoč tome, rad upozorava na nepremostive razlike u terminologiji, metodologiji i područjima interesa između Heideggera i Freuda. Te razlike su posljedica međusobno radikalno različitih određenja čovjeka i njegove biti kod Heideggera i Freuda. Na taj je način osnovna razlika između ta dva mislioca smještena na ravni discipline filozofijske antropologije.*

Ključne riječi: Heidegger, Freud, »intersubjektivnost«, čovjek

SADRŽAJ:

1. Uvod.....3

2. »Intersubjektivnost« u djelima Martina Heideggera.....4

2.1.Tubitak – određenje čovjeka.....6

2.2. Bitak-u-svijetu.....8

2.3. »Se« – subjekt svakidašnjice.....12

3. »Intersubjektivnost« u djelima Sigmunda Freuda……..……..……..…..18

3.1. Ja i nesvjesno…….....…….……19

3.2. Freudova psihologija mase.....25

4. Usporedba Heideggerovoga i Freudovoga razumijevanja »intersubjektivnosti«..….....32

5. Zaključak.....39

Literatura.....40

1. Uvod

Njemački filozof Martin Heidegger u svojemu je djelu *Bitak i vrijeme* poduzeo projekt pripreme za izgradnju fundamentalne ontologije. U sklopu toga projekta izlaže egzistencijalnu analitiku tubitka – bitka čovjeka. Heidegger je u središte svojega filozofskoga sustava stavljao problem smisla bitka. Sigmund Freud, utemeljitelj psihoanalize i liječnik psihoanalitičar, proučavao je međuljudske odnose i u bitnome je restrukturirao dotadašnje shvaćanje čovjeka i utjecao na današnje. Ciljevi, metode i svjetonazori navedenih autora radikalno su različiti, no usporedba njihovih svjetonazora nije nemoguća. U ovome radu sagledana su i uspoređena Freudova i Heideggerova stajališta u odnosu na problem »intersubjektivnosti«. Termin »intersubjektivnost«, posuđen iz filozofije Heideggerovoga učitelja Edmunda Husserla, označava bitnu odrednicu svijeta koja ga čini zajedničkim te podijeljenim među ljudima na način njihovih »subjektivnih« iskustava.

Heidegger i Freud su tijekom svojega stvaralaštva mijenjali svoja stajališta i terminologiju. Zbog toga su njihovi svjetonazori uspoređeni kroz točno određena djela. U Heideggerovom slučaju to je njegovo kapitalno djelo *Bitak i vrijeme* iz 1927. godine, a u Freudovom slučaju to je spis *Masovna psihologija i analiza Ja* iz 1921. godine. Ostala djela ovih autora, navedena u ovome radu, nadovezuju se na osnovu usporedbe koja leži u relaciji između djela *Bitak i vrijeme* i *Masovna psihologija i analiza Ja*. Rad je pisan prvenstveno u području filozofijske antropologije. Strukturiran je tako da su prvo dana na uvid Heideggerova shvaćanja čovjeka i međuljudskih odnosa. U radu se iznose i stajališta drugih filozofa koja se bave Freudovom i Heideggerovom mišlju, kao što su Richard Rorty, Peter Sloterdijk, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas i drugi. U završnom dijelu rada izložena je usporedba Heideggerovoga i Freudovoga razumijevanja »intersubjektivnosti«.

2. »Intersubjektivnost« u djelima Martina Heideggera

U sljedećim poglavljima rada tematizirano je Heideggerovo razumijevanje »intersubjektivnosti«. Termin »intersubjektivnost« je posuđen iz filozofije Heideggerovoga učitelja, Edmunda Husserla. Razlog tomu je što Heidegger i Freud koriste međusobno različite terminologije unutar kojih nije pronađen zajednički termin koji bi na zadovoljavajući način obuhvatio problem međuljudskih odnosa. Problemom »intersubjektivnosti« Husserl se bavio u svojemu djelu *Kartezijanske meditacije*. Određenje »intersubjektivnosti« Husserl iznosi u petoj *Kartezijanskoj meditaciji*, gdje razmatra problem odnosa subjekta prema Drugima. Subjekt Druge zatiče u »intersubjektivnom« svijetu, svijetu koji je za sve subjekte moguć u iskustvu.[1] Za Husserla, »intersubjektivnost« ima fundamentalnu ulogu u čovjekovom razumijevanju samoga sebe, drugih ljudi i prostorno-vremenske konstitucije svijeta. Svijet je određen kao korelat intersubjektivnih iskustava pojedinaca koji se prenose empatijom.[2] Heidegger ne koristi termin »intersubjektivnost« u svojim radovima. Heidegger ne koristi niti termin »subjekt«, osim u slučajevima kada ga kritizira, budući da njegovo mišljenje ne pripada novovjekovnoj tradiciji razumijevanja subjekta. Freud koristi termin »subjekt« u svojemu vlastitome određenju, ali ne koristi termin »intersubjektivnost«. U ovome radu termin »intersubjektivnost« označava bitnu značajku ljudskoga svijeta da je određen međuljudskim odnosima. Takvo određenje »intersubjektivnosti« temelji se na već spomenutom Husserlovom radu.

Prilikom bavljenja Heideggerovom mišlju, nekoliko autora je naglasilo Heideggerovo neobično korištenje jezika, tj. njegov žargon.[3] Sloterdijk tvrdi da se Heidegger, „kako bi zaobišao subjekt-objekt terminologiju, (...) s pozornosti vrijednom jezičnom odvažnošću strmoglaljuje u alternativni žargon“.[4] Heidegger je s razlogom upotrebljavao svoj alternativni žargon: njegov osebujan način izražavanja ga distancira od tradicije koju je kritizirao. Iako je njegov žargon nezgrapan, Heidegger je njime naglasio da je »uobičajen« jezik strukturiran

[1] Usporedi: Edmund Husserl, Cartesian Meditations, Springer-Science+Business media, B.V., Hag, 1960., 91.-96.
[2] Usporedi: Alfred Schutz, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Phaenomenologica, Hag, 1970., str. 17.
[3] Usporedi: Hubert L. Dreyfus, Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, The MIT Press, Cambridge - London, 1991., str. 7.-8.; Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983., str. 2.; 1. William J. Richardson, Heidegger – Through Phenomenology to Thought, Fordham University Press, New York, 2003., str. 1.
[4] Peter Sloterdijk, Kritika ciničkog uma, Globus, Zagreb, 1992., str. 201.

»esencijalistički« (usredotočen je na bit, a ne na bitak) te da naglašava subjekt-objekt model svijeta[5] i da na te načine perpetuira zaborav smisla bitka.

Heidegger »intersubjektivnost« koncipira u svojim terminima »su-bitak«, »su-tubitak« i »Se«. Tubitak egzistira na način da je stalno otvoren prema mogućnosti susretanja drugih tubitaka, čak i kada mu oni nisu pristupačni. To u bitnome određuje tubitkovu strukturu bitka.

[5] Usporedi: Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, str. 32.-33.; Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York, 2003., str. 5.-6.

2. 1. Tubitak –određenje čovjeka

Cilj kojega si Heidegger zadaje u djelu *Bitak i vrijeme* je dati temelje za izgradnju fundamentalne ontologije. Heidegger želi iznova postaviti pitanje o smislu bitka jer smatra da bitak nije eksplicitno objašnjen pojam, da se pitanje o smislu bitka sustavno zanemaruje u filozofijskoj tradiciji.[6] Primjerice, u definicijama bitka koje glase: »bitak jest ono po čemu bića jesu« ili »bitak jest ono što bićima daje postojanje« je vidljivo da se bitak svrstava pod rod 'ono'. 'Ono' je biće, a bitak nije biće. Dakle, metoda definiranja kojom se biće dovodi do pojma na način da mu se odredi najbliži viši rod i specifična razlika vrijedi za bića, ali nije primjenjiva na bitak. Također, općenitost bitka nije iste vrste kao ona općenitost roda, tako da ga ne možemo odrediti ni kao najviši mogući rod. Navedene definicije bitka nisu eksplicitno točne. Bitak nije biće i potrebno je preformuliranje osnovnih ontološki koncepata kao što su bitak, biće i bit, smatra Heidegger. Jedan od temeljnih pojmova Heideggerove filozofije je *ontologijska diferencijacija*, tj. » razlikovanje između bitka i bivstvujućeg«.[7] Heidegger smatra da je gotovo cjelokupna tradicija filozofije zanemarivala tu razliku, temeljnu za ontologiju i metafiziku.[8]

Heidegger upotrebljava termin »tubitak« za bitak čovjeka. To nije naprosto proizvoljno mijenjanje termina »čovjek« drugim terminom. »Tubitak« ne označava određenu vrsta ili rod bića, kao što to čini termin »čovjek«[9]. Tubitak je bitak čovjeka na način da sam tubitak uvijek ja sâma. Pošto sam ja tubitak, moj je bitak takav da se u mojemu bitku bitno radi o bitku. Pošto sam tubitak, moja je ontička struktura bitno određena ontološki. Tubitak je biće određeno bitkom**.** Bit tubitka jest u njegovom bitku, u njegovoj egzistenciji. [10] Kada Heidegger govori o »karakteristikama« tubitka, tj. kada izlaže egzistencijalnu analitiku tubitka, tada on ne opisuje svojstva čovjeka koje on ima kao biće, nego govori o načinima na koje tubitak egzistira. Ono što Heidegger iznosi kao egzistencijale tubitka nisu ontička svojstva čovjeka, svojstva čovjeka kao bića, nego se odnose na čovjekov bitak: radi se o egzistencijalima, strukturnim momentima bitka tubitka[11]. Heidegger podvrgava tubitak egzistencijalnoj analitici iz razloga što je tubitak biće različito od drugih bića: tubitak uvijek stoji u nekoj vrsti razumijevanja bitka (kako svojega tako i drugih bića). Tubitak je ono biće

[6] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 1-14.
[7] Martin Heidegger, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 1985., str. 17.
[8] Usporedi: Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning,* Northwestern University Press Evanston, 2001., str. 204.-205.
[9] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 42.
[10] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 12.
[11] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 49.

koje postavlja pitanje o bitku.

Što se tiče određenja čovjekove biti, Heidegger je primijetio dvije tendencije u filozofijskoj tradiciji. Prva je ona koja bit čovjeka određuje kao transcendentnu. U popularnim i učestalim shvaćanjima čovjek je razdijeljen na materijalnu i duhovnu tvar: pojmovi o duši koja je besmrtna odraz su shvaćanja čovjeka kao bića s transcendentnom biti. Ovakva dualistička određenja čovjeka vidljiva su kako u teološkim tako i u deteologiziranim shvaćanjima čovjeka, smatra Heidegger. Druga linija tradicije odredila je čovjeka kao *animal rationale* (što je, prema Heideggeru, naknadno promašeno tumačenje starogrčkoga određenja čovjeka kao *zoon logon echon).*[12] Čovjek se razlikuje od životinje svojom racionalnom sposobnošću kojom zahvaća svijet, tvrdi to određenje. Međutim, Heidegger smatra da razum nije specifična razlika između čovjeka i ostalih bića. Kao što je već iznijeto, bitak se ne može u potpunosti zahvatiti kao pojam »samo« racionalnim putem: bitak izmiče procesu definiranja, koji je temeljna postavka racionalnog promišljanja. Određenje čovjeka kao *animal rationale* nije dostatno da bi ga se razumjelo u pogledu njegove biti koja je određena bitkom:[13]

»način na koji čovjek svojom vlastitom biti prisustvuje u bitku jest ekstatičko u-stajanje u istini bitka. Tim bitnim određenjem čovjeka ne proglašavaju se lažnim i ne odbacuju humanistička određenja čovjeka kao *animal rationale*, kao 'osobe', kao duhovno-duševno-tjelesnog bića. Naprotiv, jedna misao je ta, da najviša humanistička određenja čovjeka još ne iskušavaju pravo dostojanstvo čovjeka.«[14]

Čovjek jest različit od životinje i od ostalih bića i na taj način što ekskluzivno ima izuzetno razvijenu moć racionalnog mišljenja, ali ono odredbeno što se tiče njegove biti jest činjenica da je on tubitak - biće koje stoji u istini bitka: »živa bića [koja nisu čovjek] jesu kako jesu, a da iz svojega bitka kao takva ne stoje amo u istini bitka niti u takvu stajanju čuvaju ono pribivajuće svojega bitka.«[15] Eksplicitno promišljanje bitka Heidegger nastoji izvršiti preko analize bitka čovjeka i *vice versa*: u određenje čovjekove biti potrebno je uključiti i pojam bitka. Dvije tradicije određenja čovjeka - i ona koja određuje čovjeka kao biće s transcendentnom biti kao i ona koja ga određuje kao *animal rationale* - to promašuju.

[12] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 54.
[13] Usporedi: Martin Heidegger, Uvođenje u metafiziku, AGM, Zagreb 2012., str. 155.-165.
[14] Martin Heidegger, »O humanizmu« u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996, str. 167.
[15] Martin Heidegger, »O humanizmu«, str. 163.

2.2. Bitak-u-svijetu

Tubitak jest uvijek na način bitka-u-svijetu; bitak-u-svijetu je primarni egzistencijalni karakter bitka tubitka. Heidegger u svojoj analizi razlaže bitak-u-svijetu na tri momenta iako je to jedinstven fenomen (iz razloga što želi izlaganje bitka-u-svijeta učiniti što razumljivijim): »u svijetu« (svjetovnost), u-bitak te biće koje jest na način bitka u svijetu.[16] Za ovaj rad je osobito relevantan treći moment, tako da će se tekst dalje u radu usmjeriti na njega. No, prvo će biti iznijeto obrazloženje u-bitka i svjetovnosti kao uvod za Heideggerovo shvaćanje intersubjektivnosti.

»U« u terminu »u-bitak« ne označava ustrojstvo tubitka u smislu da se tubitak prostorno nalazi unutar nekog drugog bića, da se fizički nalazi u nekoj okolini. Bitak-u-svijetu je temeljno ustrojstvo tubitka i uvijek se razasuo u načine u-bitka kao što su: obrađivati nešto, izrađivati nešto, imati posla s nečim, upotrebljavati nešto, gajiti nešto, napuštati nešto, poduzimati nešto, promatrati, doznavati itd.. Vrstu bitka ovih načina u–bitka Heidegger naziva brigovanje.[17] Valja naglasiti da u-bitak nije strukturiran na način da se tubitku nekada pridodaje, a nekada ga tubitak nema. Tubitak je uvijek na način u-bitka.

»U-bitak nije, u skladu s rečenim, 'svojstvo' što ga tubitak katkada ima, katkada i nema *bez* kojega bi mogao *biti* upravo kao i s njim. Čovjek ne da 'jest' i da povrh toga ima neki odnos bitka prema 'svijetu', koji si zgodimice pridodaje. Tubitak nikada nije 'najprije' neko biće kojem je tako reći slobodno-biti, kojemu se kadikad prohtije uspostaviti neki 'odnos' prema svijetu. Takvo uspostavljanje odnosa prema svijetu moguće je samo *jer* tubitak kao bitak-u-svijetu jest kakav jest.«[18]

Priručno tubitak zahvaća na način brigovanja. Bića koja tubitak susreće u brigovanju su pribor koje je nešto bitno »Zato-da«**.** Pribor se otkriva tubitku u priručnosti. Ophođenje s priborom vođeno je uputama koje su svojstvene samom Priručnom, koje su vođene onim »Zato-da«. Tubitak se s priborom odnosi na način smotrenosti. Smotrenost označava cjelinu tubitkova odnošenja spram priručnih pribora. Spektar raznovrsnosti uputa onoga »Zato-da« Priručnog diktira način tubitkova ophođenja s Priručnim. Dakle, izrađeno djelo nosi u sebi uputu za korisnika koji se ophodi njime.[19] Priborsko ustrojstvo Priručnoga pokazano je kao

[16] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 58.
[17] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 60-63.
[18] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 64.
[19] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 76-79.

uputa: upute Priručnog su npr. podesnost za, upotrebljivost itd. Karakter bitka priručnoga jest svrhovitost, a uputa je pokazivanje tih odnosa svrhovitosti.[20] »Priručnost jest ontološko-kategorijalno određenje bića kakvo je ono 'po-sebi'«[21], što znači da nije neko subjektivno svojstvo koje čovjek pridodaje »pukim stvarima« i na taj im način daje smislenost. Priručnost jest struktura bitka tih bića. Međutim, važno je napomenuti da se struktura bitka Priručnoga otkriva samo tubitku jer je tubitak jedino biće koje posjeduje razumijevanje bitka bića. Iako tubitak ne pridodaje priručnost bićima oko sebe, bića koja su Priručna, Priručna su samo za tubitak. Sklop uputa koji upućuju na svrhovitost Priručnoga temelji se u bitku tubitka. Sâm tubitak nije svrhovit na način Priručnoga, nego tubitak jest bitak za »volju kojega« se odvija baratanje Priručnim.

Tubitak susreće Priručno i kao Nedostajuće, Neupotrebljivo i Nepriručno: to su deficijentni modusi Priručnog. Nedostajuće Priručno je ono koje tubitak ne susreće u danoj situaciji jer »nije pri ruci«. Neupotrebljivo Priručno je ono koje ima oštećenja ili nema adekvatna svojstva te mu je zbog toga djelomično odreknuta priručnost. Kod Neupotrebljivog Priručnog dolazi do ometanja u strukturi uputnosti, tvrdi Heidegger. Nepriručno jest ono na koje se »brigovanje ne može osvrtati, za koje „nema vremena“«.[22] U susretu s navedenim deficijentnim modusima Priručnoga, tubitak se suočava sa raz-svjetovljenjem Priručnog, te se tubitku javlja ono što predontološki razumijemo kao svijet.

Tubitku uvijek pripada neko razumijevanje bitka te njemu pripadnoga bitka-u-svijetu. Na temelju vlastitoga bitka-u-svijetu tubitak razumijeva svijet. Svijet je tubitku uvijek dokučen, čak i prije tubitkova ophođenja s Priručnim. On mora biti dokučen tubitku da bi mogao uopće svanuti u navedenim deficijentnim modusima Priručnoga (Nedostajuće, Neupotrebljivo i Nepriručno)**.** Dakle**, s**vijet je u svakom Priručnom uvijek već tu, ali netematski. No, kada se dogodi prekid kompleksa uputa tubitkove smotrenosti u odnosu s Priručnim, smotrenost se suočava s prazninom i susreće svijet kao zasebnu temu.[23] Tubitak uvijek susreće biće koje nije tubitak kao Priručno, jer tubitak uvijek sebe upućuje na neko Radi-čega, svrhovitost. Pri tome, tubitak polazi od »Čime« te svrhovitosti, odnosno Priručnoga. Svrha uputne strukture Priručnoga jest dobrobit tubitka. Ono »u-čemu« tog sebe-upućivanju tubitka na privođenje stvari svrsi odvija se »Na-temelju-čega«, što jest fenomen

[20] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 94-95.
[21] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 80-81.
[22] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 82.-84.
[23] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 83-85.

svijeta.[24] Značajnost je uputna struktura svijeta dana tubitku u njegovome razumijevanju. Svjetovnost jest ukupnost uputa značajnosti koju tubitak razumije.[25] »Sveza uputa, koja kao značajnost konstituira svjetovnost, može se formalno shvatiti u smislu nekog sistema relacija.«[26] Iz takvoga shvaćanja bitka-u-svijetu Heidegger analizira tubitak. Jedino tako tubitak može biti shvaćen kakav jest, i može biti dan odgovor na to koje je biće na način bitka u svijetu, smatra Heidegger. Odgovor na pitanje o Tko svakidašnjeg tubitka, o biću koje jest na način bitka, o »subjektu«, treba dobiti u analizi bitka-u-svijetu jer se u toj vrsti bitka tubitak zadržava najprije i najčešće; putem bitka-u-svijetu biva suodređen svaki modus tubitkova bitka.[27]

Čvrsto ustaljeno, na razne načine u razne diskurse bilo je implementirano razumijevanje čovjeka koje tvrdi da je čovjek apriorno zadan i tek naknadno kao takav »postavljen« u svijet, već cjelovit i kompletan prije nego što je uopće bio u bilo kakvom doticaju ili odnosu sa svijetom. Filozofijska tradicija koja počinje s Descartesom a nastavlja se s Kantom i drugim filozofima kartezijanske provenijencije naučava ovakav subjekt - objekt odnos između čovjeka i svijeta. Descartesov *ego cogito*, utvrđen u svojoj očiglednosti kroz kogitacije u kojima izvire svaka sumnja - u čiju se opstojnost onda kao takvog ne može sumnjati, odredišna je točka shvaćanja čovjeka kao subjekta, onoga tko stoji u opreci spram objekta - svijeta. Kant preuzima Descartesovu poziciju dogmatski, ne propitujući ontologiju tubitka, smatra Heidegger. [28]

Heideggerov tubitak nikad nije »prije svijeta« niti je njegovo fundamentalno odnošenje prema svijetu racionalno promišljanje, za razliku od subjekta shvaćenoga u novovjekovnoj filozofijskoj tradiciji.[29] Dakle**,** »subjekt« u djelima Martina Heideggera nije subjekt u onom smislu što ga taj termin nosi u svojim konotacijama namrijetim iz prethodne filozofijske tradicije baštinjene od trenutka kada Descartes određuje *ego cogito*. Descartes čovjekovo ja određuje kao biće suprotstavljeno svijetu kojega racionalnim putem zahvaća kao objekt. Čovjek je *animal rationale*, subjekt koji svijet promišlja svojom »čistom« spoznajnom moći koja je lišena strasti, nejasnoća, praktičnog djelovanja i koja je određena kao fundamentalno odnošenje prema svijetu. Heidegger, s druge strane, smatra da je ovakav

[24] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 96-97.
[25] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 140.
[26] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 99.
[27] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 133.
[28] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 26-27.
[29] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 65-66.

subjekt-objekt odnos čovjeka prema svijetu pretpostavljen u samorazumljivosti na temelju ontološki neprimjerenog izlaganja bitka-u-svijetu[30]. Tubitak je uvijek na način bitka-u-svijetu te njemu pripadnim modusima u-bitka, što će reći da je svjetovnost bitka-u-svijetu, odnosno sveukupnost uputa na svrhovitost Priručnog fundamentalni strukturalni način bitka tubitka. Tubitak, ako uopće jest, jest na taj način a »pretpostavljanje nekog najprije danog Ja i subjekta do temelja promašuje fenomensku opstojnost tubitka«.[31] Heidegger izričito tvrdi: »subjekt i objekt se ne poklapaju, recimo, s tubitkom i svijetom.«[32] Kao što je Rorty utvrdio, za Heideggera je subjekt-objekt model zastario.[33] Iako Heidegger u svojim djelima ponekad veoma često koristi termine subjekt i objekt, primjerice u djelu *Temeljni problemi fenomenologije*, u njegovoj filozofiji nema govora o kartezijanski shvaćenom cjelovitom subjektu koji jasno i odjelito zahvaća sebe procesom mišljenja. U *Bitku i vremenu*, djelu u kojemu »Heidegger ulijeva ničeansko vino u kantijanske bačve«[34], kako tvrdi Rorty, termin »subjekt« Heidegger koristi tek nekoliko puta, a i kad ga koristi, eksplicitno tvrdi da je subjekt svakidašnjice »Se«.

[30] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 66.; Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, The MIT Press, Cambridge, 1991., str. 5.
[31] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 51.
[32] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 67.
33 Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995., str. 67.
[34] Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995., str. 139.

2.4. »Se« – subjekt svakidašnjice

Razjašnjenje bitka-u-svijetu pokazalo je da nije moguća egzistencija pukog, izdvojenog subjekta bez svijeta. Jednako tako nije najprije dano neko izolirano Ja bez drugih jastva, budući da svijet sadrži i one Druge. U odnošenjima prema Priručnom tubitak susreće i druga bića koja imaju karakter tubitka, kao one kojima je djelo namijenjeno, kojima određeni pribor pripada, prema čijoj je građi tijela određeni pribor rađen i slično. U svrhovitosti Priručnoga počiva bitna uputa na ona druga bića koja su isto tubitak. Dakle, su-bitak i su-tubitak su strukture bitka koje su jednako izvorne kao i bitak-u-svijetu. Kao što je i za u-bitak utvrđeno da nije svojstvo koje tubitak povremeno ima, a povremeno nema, tako i su-bitak egzistencijalno određuje tubitak, čak i tada kad drugi tubitak faktično nije zamijećen ili čak uopće ne postoji. Su-bitak nije neko svojstvo koje se pojavljuje svaki put kad netko Drugi, neko drugo biće koje je tubitak iskrsne. Su-bitak jest određenost uvijek vlastitog tubitka, tubitak ako uopće jest jest na način su-bitka. Su-tubitak je egzistencijal drugih tubitaka koji nisu ja. Su- tubitak je su-bitak Drugih. Vlastiti tubitak, koji ima strukturu su-bitka, jest su-tubitak za Druge. Budući da sam ja, kao tubitak, ujedno i su-bitak (tj. su-bitak je moj egzistencijal) često susrećem Priručno koje se odnosi na neke Druge i na taj način susrećem Druge indirektno. Primjerice, ugledam pred sobom policu punu knjiga u knjižnici: ta polica je Priručno koje me upućuje na mnoštvo drugih tubitaka koji su napisali te knjige, koji su izradili policu, koji posuđuju te knjige, koji čitaju te knjige, koji su poslagali te knjige na policu na određen način i dr. Ali čak i kada Drugi postaju u svojemu tubitku »zasebnom temom«, kada nisu dani putem njihovoga ophođenja s Priručnim, kada se susreću »direktno«, oni ne susreću kao »puko postojeće« »stvari-osobe« (tubitak ne postoji, tubitak egzistira), nego ih zatičemo »pri radu«, to jest, dostupni su nam na način da su primarno u njihovu bitku-u-svijetu.[35]

Dosad je utvrđeno da tubitak nije neki o svijetu neovisan entitet koji se odnosi prema svijetu kao prema objektu, kako je to shvaćeno unutar kartezijanske filozofijske tradicije. Heideggerovo određenje tubitka koje je iznio na početku djela *Bitak i vrijeme* tvrdeći da je tubitak ono biće koje sam ja sâm, da je tubitak uvijek moj tubitak, on propituje u paragrafu o

[35] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 129-137.

su-bitku: »Možda tubitak u oslovljavanju sama sebe najprije uvijek kazuje: to sam ja, a na kraju kazuje to najglasnije tada kad 'nije' to biće.«[36] To nije bez razloga s obzirom na zaključke koje će analitika tubitka dati što se tiče »odnošenja« tubitka prema drugim bićima koji su egzistencijalno strukturirani kao tubitak, odnosno što se tiče »intersubjektivnosti«.

»O tom biću zacijelo je uvijek moguće ontički pravovaljano kazati, da sam to 'Ja'. Međutim, ontološka analitika, koja se koristi takvim iskazima, mora ih načelno uzimati s rezervom. 'Ja' smije biti razumljeno samo u smislu jednog neobaveznog *formalnog pokazivanja* nečega što se u svakom fenomenskom sklopu bitka možda razotkriva kao svoja 'suprotnost'.« [37]

Heidegger se ograđuje od formalne danosti Ja kao ishodišta za svoje fenomenološku analizu bića koje jest na način bitka u svijetu. Ontički jest moguće tvrditi danost nekog Ja, no ta »ontička razumljivost-po-sebi da je tubitak uvijek moj, krije mogućnost da pripadajuća ontološka problematika bude zavedena.«[38] Ove »mjere predostrožnosti« su u duhu fenomenologije kako ju Heidegger shvaća.

Karakteristika Drugih, da susreću, orijentirana je na uvijek vlastiti tubitak, odnosno, Drugi se zatiču u svom bitku-u-svijetu. Tubitak Druge ne susreće tako da ih shvaća kao odvojene subjekte, razlučene od drugih pojedinaca koje tubitak također susreće, niti odvojene od Priručnoga s kojim u tome trenutku opće. Drugi nisu u nekom primarnom gledanju sama sebe kao striktno odvojenih od svih Drugih, nego oni susreću iz svijeta u kojemu jesu brigujuće-smotreni tubitak, zatičemo ih u njihovom ophođenju s Priručnim i uopće kao takve da jesu na način bitka-u-svijetu. Kao što se tubitak smotreno ophodi s Priručnim na način brigovanja, o Drugima se skrbi; kao što je brigovanju pripadna smotrenost, tako je i skrb rukovođena obzirom i uviđavnošću. Neki od mogućih modusa skrbi su: biti-jedan za drugoga, biti-jedan protiv drugoga, biti-zamijenjen-drugim, biti-ignoriran-od, ne-zamjećivati i slično. I upravo modusi deficijentnosti i indiferentnosti, koji su navedeni posljednji najčešće karakteriziraju svakidašnji i prosječni skupa-bitak, tvrdi Heidegger.[39]

Bitak tubitka s Drugima ontološki je drugačiji nego bitak s Priručnim. Prvenstveno, odnos s Drugima nije obilježen svrhovitošću. Kao što tubitak uvijek stoji u nekom razumijevanju bitka, on također razumije su-bitak Drugih koji mu je dokučen kroz su-tubitak, To razumljenje bitka Drugih nije neko teorijsko znanje utvrđeno u spoznavanju. Naprotiv,

[36] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 131.
[37] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 132.
[38] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 132.
[39] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 134-140.

samo spoznavanje i poznavanje Drugih utemeljeno je u toj izvornoj egzistencijalnoj vrsti bitka - u izvorno razumijevajućem su-bitku. Kao što tubitak ima prethodnu dokučenost smotrenog baratanja s Priručnim, tako ima i prethodnu dokučenost normi prihvatljivog ponašanja prema Drugima obzirom da je su-bitak utemeljen u bitku-u-svijetu. Na početku smo utvrdili da tubitak u sebi već »sadrži« odnos prema svom bitku. Dakle, tubitak već »sam u sebi« ima odnos prema nekom tubitku. U bitku s Drugima i kod drugih također leži neki odnos bitka tubitka prema tubitku, ali drugačiji nego što je odnos tubitka prema samome sebi.[40]

Prilikom susretanja Drugih, tubitak se odnosi empatično. »Odnos bitka prema Drugima postaje tada projekcijom svojega vlastitog bitka 'u neki drugi'. Netko Drugi je dubleta vlastite ličnosti.«[41] Međutim, to »uživljavanje« nije izvorni egzistencijal tubitka, nego je on temeljen na jednom drugom konstituirajućem fenomenu tubitka, na onomu što Heidegger daje ime »das Man« a na hrvatski jezik je prevedeno skraćenim oblikom povratne zamjenice: »*Se«*.[42] Na temelju su-bitka, tubitak ako uopće jest, jest na način skupa-bitka, koji nije puka suma okupljenih subjekata. Kao što smo utvrdili, kod Heideggera uopće nije moguće promišljati jedan odijeljeni subjekt kao »monadu«, niti kad se radi u bitku s Priručnim, niti kad se radi o bitku s Drugima. Skupa-bitak ima karakter *razmaknutosti:* između jednog tubitka i drugog tubitka postoji razlika jer se susreću pri vlastitom radu, pri svome specifičnome brigovanju, u vlastitom u-bitku koji ih ontološki bitno obilježava. Na taj način su svi tubici međusobno različiti. Skupa-bitak je uvijek uznemiren zbog ove razlike, *razmaknutosti* o kojoj briguje, ali tako da je njemu samom to brigovanje skriveno. Bitak je zabrinut zbog odnos prema Drugima, te se brine o razmaku između sebe i ostalih, bez obzira surađuje li s njima ili im se suprotstavlja ili ih tlači. Naime, tubitak je zbog *razmaknutosti* u skupa-bitku u *podložnosti* prema Drugima. Zbog međusobnih razlika između tubitaka, skupa-bitak brine o *prosječnosti*, koja se izražava u uklanjanju svake iznimke, svakom odstupanju u načinu u-bitka. *Razmaknutost* se utemeljuje u *prosječnosti*. Također, tubitak kao skupa-bitak ima karakter *niveliranja*. *Prosječnost, niveliranje* te *razmaknutost* su egzistencijalni karakteri *Se* koji sačinjavaju ono što poznajemo kao *javnost*.[43] *Se* jest, dakle, »subjekt svakidašnjice«. *Se* su Drugi, ali ja također pripadam tim Drugima. No, *Se* nije zbroj svih egzistirajućih subjekata, niti su *Se* samo neki određeni Drugi, niti je *Se* netko posebno kao jedini mogući

[40] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 140-142.
[41] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 142.
[42] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 144.
[43] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 142.-144.

predstavnik *Se*. *Se* je svuda prisutno, ali ga se ne može odrediti. Ipak, *Se* nije ni nešto poput »općeg objekta«, neke »duše mase« koja nastaje skupljanjem subjekata, niti neki rod u kojem svaki tubitak svojim bitkom sudjeluje. Jean-Paul Sartre u djelu Bitak i ništo analizira Hegelovo, Husserlovo i Heideggerovo razmatranje problema Drugih i međuljudskih odnosa i dolazi do zaključka da je Heideggerovo rješenje najprihvatljivije između navedenih troje filozofa, iako na postavljeni problem odgovara na nagao, barbarski način, što Sartre smatra specifičnošću Heideggerovoga opusa. Sartre Heideggera interpretira:

»Empirijska slika koja bi najbolje simbolizirala heideggerovsku intuiciju nije slika borbe već slika momčadi. Prvotni odnos drugoga s mojom sviješću nije ti i ja već mi, a heideggerovsko biti-sa nije jasan zaseban položaj individue spram druge individue, nije spoznaja,već gluho zajedničko postojanje člana momčadi sa svojom momčadi, ono postojanje koje će ritam vesala ili pravilni pokreti kormilara učiniti osjetljivim na veslače, i koje će im očitim učiniti zajednički cilj koji treba dosegnuti, čamac koji treba prestići i cio svijet (gledatelje, natjecatelje, itd.) što se ukazuje na obzoru.«44

Za razliku od Hegela i Husserla, Heidegger tip svijesti međuljudskih odnosa nije postavio kao suočavanje, nego kao zajedništvo, smatra Sartre. Međutim, Sartre smatra da Heidegger nije riješio problem postojanja Drugih, nego je prije upozorio na rješenje toga problema. Heidegger ne odgovara na pitanje kakva je vrsta bitak zajedničkoga supostojanja: Heideggerovi apstraktni koncepti, kao što je *Se*, ne govore nam ništa o konkretnim iskustvima međuljudskih odnosa, smatra Sartre.[45]

Tubitak se raspršuje u *Se,* tvrdi Heidegger. Kao takvo, *Se* oduzima odgovornost pojedinom tubitku jer tubitak ima pravo pozivati se na njega. *Se* na taj način »rasterećuje« tubitak i čini mu bitak-u-svijetu olakim**.** *Se* drži diktaturu nad načinom bitka svakidašnjice, u kojoj svi Drugi jesu poput Drugih u brizi za Priručno: svi jednako plaćaju kartu za kazalište, svi jednako voze bicikl, svi jednako polažu maturu.[46]

»Svatko jest Drugi i nitko nije on sam. *Se,* kojim biva dan odgovor na pitanje o *Tko* svakidašnjeg tubitka, jest *Nitko,* kojemu se sav tubitak u bitku-među-drugima uvijek sebe već izručio.«[47]

Se jest neuhvatljivo, neprimjetno, ali što je više takvo to je manje ništa, što je neprimjetnije to je više na snazi. Na način bitka *Se* tubitak se samom sebi zakriva na način

[44] Jean-Paul Sartre, Bitak i ništo, Demetra, Zagreb, 2006. str. 308.
[45] Usporedi: Jean-Paul Sartre, Bitak i ništo, Demetra, Zagreb, 2006. str. 308. -309.
[46] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 142-146.
[47] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 145.

predonotloškog zahvaćanja svijeta. *Se* eksplicitno ne razumije svoj bitak niti bitak drugih bića. *Se* jest na način nesamostalnosti i *nepravosti*, ličnost se još nije našla, što ne znači da time »gubi na« faktičnosti. *Pravi* tubitak upravo jest u jednoj specifičnoj modifikaciji egzistencijala *Se*. *Se* jest »realnost« bitka tubitka svakidašnjice. *Se-ličnost* (koja se razlikuje od posebno shvaćene »ličnosti«) jest način na koji se tubitak svakidašnjice razasuo u *Se*. Ja, dakle, prije svega »nisam« ja sâm, nego sam na način *Se*, i iz te prosječne svakidašnjice sam dan sebi samome. Predontološka interpretacija bitka tubitka izvire prvenstveno iz *Se*.[48] U *Se* se tubitak *rastače*, te postoji na način *propadanja*, što znači da je prvenstveno »kod svijeta« o kojemu briguje i skrbi – tubitak se gubi u javnosti *Se*. *Propadanje* tubitka jest egzistencijal kojim je označeno da se u *Se* skupa-bitak razasuo na način *naklapanja, znatiželje i dvosmislenosti* – svojstvo je ovih načina bitka da je razumijevajući bitak dan tubitku na način da je bez osnovice, da lebdi, da je Svugdje-i-nigdje.[49]

Naklapanje je vrsta razumljenja i izlaganja tubitka svakidašnjice. Prosječna razumljivost svakidašnjice priopćena u govoru ne dovodi tubitak u izvorni odnos razumijevanja O-čemu tog govora. To je fenomen naklapanja.[50] *Znatiželja* je tendencija tubitka svakidašnjice prema jednom osebujnom opažajućem propuštanju da susreće svijet. *Znatiželja* ne želi vidjeti svijet da bi ga razumjela, nego samo da bi ga vidjela.[51] *Dvosmislenost* se pojavljuje na način kao da je sve razumljeno, a u osnovici nije. *Naklapanje* i *znatiželja* u suradnji s *dvosmislenošću* čine svako originalno djelo u očima javnosti zastarjelim, već razumljenim, iako to zapravo nije.[52] Ovi načini *umiruju* tubitak, čine ga smirenim svojima načinima bitka kao Sve-je-dokučeno i Sve-je razumljeno. Na taj način, tubitak sve više zapada u bivanje na način *Se*, na način izrazite zaokupljenosti Priručnim i Drugima, tjera ga u brigujuće-skrbne moduse bitka. Dakle, postoji određena inercija egzistencijala *Se* koja potencira vlastite mogućnosti da tubitak u njoj »ostane« na taj način, na način *nepravosti*. Na ovaj način tubitak se konstantno *sunovraća* sam u sebe, ostaje pri sebi, ali zbog javnosti *Se* ima dojam da to nije tako, da je to »aktivan život«. Heidegger tvrdi da bi bilo pogrešno smatrati da je sa *Se* dao negativnu moralnu ocjenu svakodnevnog bitka u ovim fenomenološkim iskazima. *Prava* egzistencija nije nešto suprotno ovakvoj vrsti bitka, nego je njena modifikacija.[53] Ipak, Heidegger objašnjava odnos se i ljudskoga morala: *Se* nema savjesti, nego oduzima pojedincu svaku odgovornost kao nitko i

[48] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 146-148.
[49] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 189.-199.
[50] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 190.-191.
[51] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 194.-196.
[52] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 197.-198.
[53] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 199-205.

svatko, a savjest je zov brige koji doziva ličnost k sebi iz raspršenosti u *Se*.[54]

„Zov [savjesti] pogađa tubitak u tom svakidašnje-prosječno brigujućem sebe-uvijek-već-razumljenju. Zovom biva pogođena Se-ličnost brigujućeg su-bitka s Drugima. A k čemu biva zazvana? *K vlastitoj ličnosti*.“ [55]

Time je zaključeno poglavlje rada u kojemu se iznosi Heideggerovo razumijevanje »intersubjektivnosti«. Tubitak je ujedno su-bitak i su-tubitak. »Subjekt« svakidašnjice jest *Se*[56], tvrdi Heidegger, i time nudi originalno razumijevanje subjekta svakidašnjice koje izlazi iz novovjekovne filozofijske tradicije subjektivnosti .

[54] Usporedi: William J. Richardson, *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*, str.80.-81.
[55] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 310.
[56] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 130.

3. »Intersubjektivnost« u djelima Sigmunda Freuda

U sljedećim poglavljima rada tematiziraju se razmatranja Sigmunda Freuda, utemeljitelja psihonalize. Prvenstveno je izloženo njegovo shvaćanje ljudskoga jastva te način na koji tako strukturirano jastvo postoji u društvu. Započeti analizu Freuda korisno je s Rortyjevog stajališta: »Freudovu ulogu u našoj kulturi počet ćemo shvaćati gledajući na njega kao na moralista koji je pokušao dedivinizirati vlastitost tragajući za sviješću do njenog praizvora u kontingencijama našeg izrastanja.«[57] Freud, kao što će biti izloženo, čovjeka promatra kao biće određeno djelovanjem nagona: čovjek je za Freuda jedna osobita životinja. Čovjekov razum i moralno ponašanje Freud tumači kao sofisticirane proizvode specifičnih procesa koji uvijek ostaju u službi zadovoljenja nagona.

Čovjek je za Freuda u bitnome biće zajednice te je granica između individualne i masovne psihologije gotovo isključivo stvar formalnosti. Prilikom izlaganja Freudove psihologije mase korištena su tri Freudova djela: *Totem i tabu* (1913.), *Mojsije i monoteizam* (1939.) i *Masovna psihologija i analiza Ja* (1921.). Posljednje navedeno djelo, *Masovna psihologija i analiza Ja,* temeljno je za razumijevanje Freudovoga shvaćanja međuljudskih odnosa i njegovu usporedbu s Heideggerovim razumijevanjem intersubjektivnosti.

[57] Usporedi: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995., str. 46.

3.1. Ja i nesvjesno

Čovjek je, prema Freudu, nagonsko biće. U *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* Freud definira nagone:

»Pod 'nagonom' ne možemo podrazumijevati ništa drugo, nego psihičku zastupljenost kontinuirano postojećeg, unutarnjeg somatskog izvora užitka, koji treba razlikovati od 'užitka' nastalog zahvaljujući pojedinim izvanjskim uzbuđenjima. (...) ...sami po sebi nemaju nikakve kvalitete, već da dolaze u obzir samo kao zahtjevi za rad, koje postavljaju pred duševni život. Izvor nagona je doživljaj uzbuđenosti u jednom od organa, pa svoj sljedeći cilj nagon pronalazi u ukidanju tog organskog podražaja.«[58]

Freud je na početku razvio samo jednu nagonsku podjelu: podjelu na seksualne nagone i na nagone Ja. »Energiju prvih naziva *libidom*, a energiju drugih energijom nagonâ Ja ili interesom.«[59] Libido je kvantitativno promjenjiva energija koja se uobličuje u vidu seksualnih nagona i preko njih se indirektno manifestira u širini svih onih odnosa koje u uobičajenom smislu riječi povezujemo s ljubavlju.[60] Freud tvrdi da seksualni nagoni igraju veliku ulogu u čovjekovom životu, puno veću nego što se do tada mislilo.[61] Općenito, Freud sve trajne veze između ljudi (i obiteljske i prijateljske) tumači kao odnose u kojima su srž seksualni nagoni koji se manifestiraju ili u spolnom sjedinjenju ili imaju zapriječeni cilj, s tim da su veze s zapriječenim ciljem trajnije jer se ne ispražnjavaju u seksualnom aktu.[62] U svojim ranim radovima, Freud je načinio podjelu između »objektnog libida« i »ja-libida«. Uz nagone objektnog libida koji je usmjeren prema objektima iz okolnoga svijeta, ja-libido (ili: narcistični libido) je skup nagona koji libido usmjeravaju na samoga čovjeka koji je izvor nagona.

»Izrazi kojima Freud razgraničuje dva načina libidnog zaposjedanja: libido može za objekt uzeti bilo vlastitu osobu (libido Ja ili narcistični libido), bilo vanjski objekt (objektni libido). Prema Freudu, ta dva načina zaposjedanja su u energetskoj ravnoteži, naime kad se objektni libido smanjuje, libido Ja se povećava i obrnuto.«[63]

[58] Sigmund Freud, *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, Stari grad, Zagreb, 2000., str. 83.
[59] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec, Zagreb, 1992., str. 187.-188.
[60] Usporedi:Sigmund Freud, *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, str. 136; Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja« u: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Naprijed, Zagreb, 1986., str. 215.
[61] Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, Stari grad, Zagreb, 2000., str. 22-23.
[62] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 215-216.
[63] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec, Zagreb, 1992., str. 187.

Nasuprot libidu, nagone Ja Freud poistovjećuje sa samoodržanjem.[64]

Freud u svojim kasnijim radovima napušta podjelu na libido i nagone Ja. Kako bi objasnio psihičke procese, Freud uvodi novu, radikalniju podjelu: nagone čovjekovoga psihičkoga života dijeli na nagon života (»Eros«) i nagon smrti (»Thanatos«). Thanatos je:

»Grčka riječ (Smrt) kojom se gdjekad nazivaju nagoni smrti, simetrično erosu. Njezina upotreba ističe bitno dvojstvo nagona i pridaje mu gotovo mitsko značenje.«[65]

U djelu *Nelagodnost u kulturi* Freud se bavi odnosom nagona života i smrti fokusirajući se na ljudsku sklonost prema agresiji koja se pojavljuje unatoč visoko razvijenoj kulturi određenoga društva. Promatrajući ljudsku sklonost ka agresivnosti, Freud je zaključio da »mora postojati i drugi neki nagon, njemu [Erosu] suprotan, koji teži da razgradi ove jedinke i vrati ih u prvobitni neorganski oblik.«[66] Ljudski nagon agresije opire se kulturnim tendencijama i nagonu života. Freud tvrdi da nagon smrti svaki pojedinac može naslutiti u sebi kao potrebu za uništavanjem, mržnjom, ispoljavanjem agresije i tomu slično. Kod drugih ljudi je moguće uočiti manifestacije toga nagona. Na taj način agresija i mržnja određuju međuljudske odnose i kose se s pravilima kulturnoga ponašanja. Freud tvrdi da je nagon smrti teško uočiti i priznaje da je i sam naišao na probleme prilikom svojega istraživanja. Thanatos je često djeluje implicitno i nikad se ne pojavljuje izolirano od Erosa. Freud je otkrio nagon smrti prilikom nepoteškoća koje mu je zadala analiza sadizma. Sadizam nije objašnjiv samo ljubavnim nagonima, smatra Freud. U sadizmu dolazi do najjasnije manifestacije Thanatosa i njegovog odnosa s Erosom. Thanatos u sadizmu izopačava smisao erotskog cilja, ali u isto vrijeme potpuno zadovoljava sadistove seksualne želje. Konačni cilj nagona za smrću je neživo, odnosno anorgansko stanje ljudskoga organizma.[67] Freud primjećuje da kultura nastoji ograničiti i nadvladati agresiju, uništavanje, autoagresiju i ostale manifestacije nagona smrti. Aktivni čimbenici u susprezanju agresije su kulturne norme, vrijednosti i načela, zakoni i različite institucije. Freud tvrdi: »Kultura mora sve da učini kako bi agresivnom nagonu stavila ograde a njihovo ispoljavanje prigušila kroz psihičke reaktivne formacije«.[68] Kroz kulturne norme i čovjekov psihički razvoj agresija se internalizira i okreće prema samom

[64] Usporedi: Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize, str.* 229.
[65] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize, str.* 467.
[66] Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Matica srpska, Beograd, 1973, str. 326.
[67] Usporedi: Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Matica srpska, Beograd, 1973, str. 324.-326.
[68] Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Matica srpska, Beograd, 1973, str. 319.

čovjeku, izvoru agresije, na način da on postaje biće vođeno etičkim normama.[69] (Vidi dalje u tekstu.)

Prema Freudu, psihički život čovjeka kompleksan je sustav. Prva Freudova podjela čovjekovoga psihičkoga života je na svjesni, predsvjesni i nesvjesni dio ljudske ličnosti. Svjesnost je za Freuda »trenutno svojstvo vanjskih i unutarnjih opažaja u cjelini psihičkih pojava«.[70] Predsvjesni dio čovjekove ličnosti je spektar onih sadržaja koje su u neposrednoj mogućnosti da dođu do svjesnoga djela ljudske ličnosti:

»nesvjesni su u „deskriptivnom" smislu, ali se razlikuju od sadržaja sistema nesvjesnog po tome što imaju izravni pristup u svijest (primjerice znanja i neaktualizirana sjećanja)«. [71]

Nesvjesno (u deskriptivnom smislu) je cjelokupnost sadržaja koji nisu prisutni u aktualnom polju svijesti, a u topičkom smislu, to je dio ljudske ličnosti specifičan po pohranjivanju potisnutog sadržaja: uspomena iz djetinjstva kojih se čovjek ne sjeća, traumatičnih iskustava i sl. Nesvjesnim upravljaju specifični psihički procesi koji utječu na obrasce pojedinčevoga ponašanja.[72]

Značajna je i druga Freudova podjela. Naime, Freud čovjekovo jastvo promatra kao sustav od nekoliko sastavnica koje ponekad međusobno proturječno djeluju. Terminom »Ja« kod Freuda se ne obuhvaća cjelokupnost čovjekove ličnosti, nego je Ja (latinski naziv: Ego) jedna od tri zasebne instancije, sastavnice ljudske ličnosti. Ostale dvije su Nad-Ja (latinski: Super-Ego ili ponekad: Ja Ideal) i Id (latinski: Ono). Ta podjela čovjekove ličnosti je njegova druga podjela. Freud za nju tvrdi da ima karakter topičke i genetičke distinkcije, za razliku od podjele na svjesno, predsvjesno i nesvjesno, za koju tvrdi da je kvalitativna.[73] Ego je dio čovjekove ličnosti koji pripada njenom svjesnom, predsvjesnom i nesvjesnom dijelu.[74] Kompromisna je instancija između Ida koji zahtjeva trenutačno zadovoljenje svih svojih nagona i Nad-Ja, psihičke instancije koja je zadužena za moralno ponašanje čovjeka koje podrazumijeva odgodu zadovoljenja nagona ili njihovo potpuno nezadovoljenje.[75] Ono je psihička instancija koja u potpunosti pripada nesvjesnom djelu čovjekove ličnosti. Ono je

[69] Usporedi: Sigmund Freud, *Nelagodnost u kulturi*, Matica srpska, Beograd, 1973, str. 318. -324.
[70] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, 461.
[71] Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, 347.
[72] Usporedi: Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, 261.-262.
[73] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, Grafos, Beograd, 1988., str. 102.
[74] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 103.
[75] Usporedi: Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec, Zagreb, 1992, str. 143.

određeno nagonskim zahtjevima. Ono je starije od Ja, odnosno: Ja se formira iz Ono. Diferencijacija između te dvije instancije se događa u djetinjstvu, kada se dio Ida iz nesvjesnog uzdigne do razine svjesnoga. Ostatak Ida ostaje nesvjestan. Međutim, dio Ega se opet vraća u nesvjesno posredstvom kompleksnih procesa. Dio predsvjesnoga i svjesnoga koji se vraća u nesvjesno zove se potisnuto, a sam proces se naziva potiskivanjem.[76] Instancija Nad-Ja se konstruira od najranijih dječjih dana kroz proces odrastanja kroz identifikaciju s autoritetima (roditeljima) te interioriziranje roditeljskih zahtjeva i zabrana procesom razrješenja Edipovog kompleksa. Nad-Ja je modifikacija Ja, cenzor čovjekovoga ponašanja, instancija ljudskoga duha koja je zadužena za moralno adekvatno ponašanje, samonadzor, čovjekovo vrednovanje vlastitog ponašanja, osjećaj grižnje savjesti.[77]

Freud je na novi način upotrijebio pojam nesvjesnog i iz njega razvio svoju teoriju psihičkog života čovjeka. Sloterdijk tvrdi da

»psihoanaliza u komadiće razbi naivno mnijenje da svako jastvo sebe mora poznavati iz neposredne blizine. Od sada je na snazi da je svatko sam sebi onaj najudaljeniji. Ispod svake racionalnosti i svake svijesti proteže se širok prostor iracionalnosti i nesvjesnih programiranja koja se, dakako, varljivo upliću u svjestan govor i djelovanje. Freudov pojam 'racionaliziranje' sadrži enormnu ironiju: s naslovom ratio sada su označena ona opravdavanja i pseudoobrazloženja s kojima svijest premazuje svoje opsjene. Ono racionalno javlja se kao poklopac nad privatnom i kolektivnom iracionalnošću.« [78]

Čovjek je, prema Freudu, »potiskivalačka« životinja – životinja koja potiskuje. »Patogeni proces koji nam se iskazuje kroz otpor, treba dobiti naziv *potiskivanje*«.[79] Navedeni proces je glavni način korespondencije između svjesnog i nesvjesnog: iz svjesnog se potiskivanjem pohranjuju sadržaji u nesvjesno. Potisnute traume, želje i iskustva naknadno se manifestiraju kao simptomi i specifični obrasci ljudskoga ponašanja. Simptomi su samo vanjske psihosomatske manifestacije ranije potisnutoga psihičkoga sadržaja koji izbija na površinu, zamjena za eksplicitno izražavanje toga istog sadržaja. [80] Vlastito Ja, prema Freudovome naučavanju, nije čvrsta, jedinstvena, stabilna i čvrsto ograničena konstrukcija koja je sama sebi dostupna u svojoj cjelokupnosti. »Tek nas je psihoanalitičko izučavanje naučilo da je takav izgled samo varka, da Ja naročito prema unutra bez jasnih granica prelazi

[76] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 102.-103.
[77] Usporedi: Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, 218.str.
[78] Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, Globus, Zagreb, 1992., str. 62.
[79] Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, str. 311.
[80] Usporedi: Sigmund Freud, *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*, Matica Srpska, Beograd, 1981., str. 180. i Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, str. 315.

u nesvjesno duševno zbivanje koje mi označavamo kao Ono, kome je istovremeno fasada«.[81] I ne samo što granice jastva nisu jasne, što jastvo samome sebi nije dostupno - ono je također nejedinstveno, u konstantnim konfliktima sa samim sobom.

Čovjek pojedinac se razvija tijekom svojega života. Na početku svojega života dijete ne razlikuje svoje Ja od vanjskoga svijeta, smatra Freud. Razlikovanje počinje s načelom ugode koje regulira djetetovo ponašanje na način da ono teži k zadovoljstvu i izbjegava sve što kod njega izaziva neugodu. »Ono što pokreće istraživačke aktivnosti djeteta, nije teoretsko, već praktično zanimanje.«[82] Također, novorođeno dijete ne djeluje prema moralnim principima i ne uključuje se u zajednicu kao etičko biće. Sloterdijk Freudovo shvaćanje djeteta tumači na način:

»svatko je na početku čisto prirodno biće, rođen iz majčine utrobe u neko dobro odgojeno društvo, ne znajući za ono što se pristoji. Rastemo kao seksualno polivalentni, 'polimorfno perverzni' subjekti i u našim dječjim sobama je univerzalno rasprostranjen kinizam, koji u svim stvarima prvotno u potpunosti živi, misli, želi i djeluje iz vlastitog tijela.«[83]

Novorođenče prepoznaje određene dijelove svojega tijela kao izvore ugode ili izvore neugode. Načelom ugode koji je ultimativan u najranijem razdoblju čovjekova života dolazi do težnje da se iz Ja izdvoji sve ono što je izvor boli, neugode, nezadovoljstva i da se stvori Ja nepomućenoga zadovoljstva. Međutim, iskustvom dijete uči da su ipak neki vanjski objekti izvor zadovoljstva, a ne samo vlastitio Ja. Također, dijete uči da neki izvori bola i nezadovoljstva nisu izvori izvana, nego su neodvojivi dijelovi njegove ličnosti. Tako se postepeno uspostavlja princip realnosti, koji će prevladavati u kasnijem razvoju pojedinčeve ličnosti.[84] Principom realnosti se vodi odrastao, odgovoran i etičan član društvene zajednice koji na društveno prihvatljiv način zadovoljava svoje nagone. Dakle, proces formiranja strukture ljudske ličnosti se odvija pod imperativom praktičnoga djelovanja, odnosno zbog djelovanja koje teži k zadovoljstvu.[85] Freud, tvrdi Richard Rorty, nam omogućava da moralnost i racionalnost vidimo kao alternativne načine adaptacije, kao epifenomene koji se pojavljuju dok je osnovni cilj postići zadovoljstvo.[86]

[81] Sigmund Freud, »Nelagodnost u kulturi« u: *Iz kulture i umjetnosti,* Matica srpska, Beograd, 1973., str. 265.
[82] Sigmund Freud, *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, str. 112.
[83] Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma,* Globus, Zagreb, 1992. str. 292.-293.
[84] Usporedi: Martina Žeželj, Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa, 2007. *Filozofska istraživanja*. 27(1), str. 27-35., str. 32.-33.
[85] Usporedi: Sigmund Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 266.
[86] Usporedi: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, str. 47.-53.

Ja psihoanalize nije jedinstveno u sebi, a također nije ni samostalno i dobro ograničeno od svega drugoga. Sloterdijk o Freudu tvrdi sljedeće: »Svedena na formulu, Freudova analiza pretpostavlja da je razorena metafizička dogma o jedinstvu osobe u njenu jastvu – (…)«.[87] Granice Ja, kako nisu određene prema »unutra« (Ja prelazi u Ono, svjesno u nesvjesno), isto tako nisu određene ni »prema van«. Granice jastva nisu stalne, moguća su pomicanja u stanjima kao što su zaljubljenost i određena patološka stanja: u tim stanjima subjekt ima takav odnos prema objektu gdje postaje gotovo jedno s njim, navodi Freud u *Nelagodnosti u kulturi*. Na početku svojega života, kao što smo utvrdili, dijete ne razlikuje sebe od vanjskog svijeta. Na samom početku života svakoga pojedinca jastvo je u apsolutnoj nemogućnosti da izdvoji sebe od ostatka svijeta.[88] Zanimljiv je slučaj patoloških stanja koje Freud opisuje u djelu *Totem i tabu*: neurotičari imaju dojam »svemoći misli«: smatraju da mislima formiraju stvarnost, što je slično shvaćanju moći vračanja i magijskih rituala kod primitivnih plemena. Radi se o premještanju bitno psihičkih instancija u svijet. Za takvo Ja koje je neurotično, njegove granice Ja su pomaknute.[89] Dakle, moguće je ustvrditi dva momenta brisanja granica Ja: »prema unutra«, gdje svjesno prelazi u nesvjesno, i brisanje granica »prema van«, kada Ja ne može u potpunosti odrediti granicu s okolnim svijetom. U pravilu, prvi moment bitno konstituira čovjekov psihički život, a drugi se pojavljuje u specifičnim razdobljima čovjekovoga života i u izuzetnim slučajevima. Važno je napomenuti da patološko i »normalno« nije strogo odvojeno u Freudovoj teoriji. »Niti kod jedne zdrave osobe ne nedostaje neki dodatak koji se ne bi mogao nazvati perverznim«[90], tvrdi Freud u *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, a na kraju djela *Psihopatologija svakodnevnog života* zaključuje: »da je granica između nervozne norme i abnormalnosti nestalna i neodređena, i da smo svi mi pomalo nervozni.«[91] Autorica Carel primjećuje da je za Freuda normalnost fikcija, a poremećaji u psihičkom životu stvar su stupnja.[92]

[87] Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma*, str. 359.
[88] Usporedi: Sigmund Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 265-266.
[89] Usporedi: Sigmund Freud, *Totem i tabu*, Stari grad, Zagreb, 2000., str. 111-113.
[90] Sigmund Freud, *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, str. 75.
[91] Sigmund Freud, *Psihopatologija svakodnevnog života*, Matica Srpska, Beograd, 1981., str. 337.
[92] Usporedi: Havi Carel, *Life and Death in Freud and Heidegger*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2006., str. 119.

3. 2. Freudova psihologija mase

Imajući na umu da Freud drži da sve relativno trajne međuljudske veze počivaju na libidinoznom momentu, izlaganje problema intersubjektivnosti počinjemo tvrdnjom koja je određujuća za Freudovo razumijevanje međuljudskih odnosa: svi međuljudski odnosi određeni su prvenstveno ambivalentnošću osjećaja (potencijalno je izuzetak jedino odnos majke i sina). To znači da u svakom trajnom međuljudskom odnosu koji ima karakter nježnoga, ljubavnoga, obiteljskoga, prijateljskoga i slično postoje i osjećaji negativnoga predznaka (kao što su mržnja, razočaranje, želja za smrću druge osobe, zavist, zamjerke i slično), koji su najčešće potisnuti te ih ni sama osoba kojoj pripadaju nije svjesna.[93] Ovakva priroda međuljudskih odnosa konstitutivna je za početak ljudske kulture.

Budući da će se prilikom analize psihologije mase izrazito važnom pokazati instancija Nad-Ja, temelj moralnoga funkcioniranja čovjeka, izložit ćemo analizu nastanka toga dijela ljudske ličnosti na filogenetskoj i ontogenetskoj razini. Time se daje na uvid da Freudov moralni subjekt nastaje pod utjecajem »vanjskih čimbenika« koji u subjektu pokreću kompleksne mehanizme koji se vremenom formiraju u strukture koje izgrađuju etički habitus pojedinca. U djelu *Totem i tabu* Freud izlaže priču kojom objašnjava početak ljudske kulture: u početnoj prahordi otac tiranin svojim sinovima, zbog vlastite ljubomore i želje da zadovolji isključivo svoje nagone, zabranjuje da imaju seksualne odnose sa članicama grupe u kojoj žive. Svoja je zapažanja Freud izgradio na istraživanjima i stajalištima Charlesa Darwina, Jamesa Jaspera Atkinsona i Robertsona Smitha. Otac je sebičan, moćan i nemilosrdan prema sinovima: oštro ih kažnjava (ponekad i kastracijom ili smrću). Sinovi, nezadovoljenih nagona, žive u strahu od oca. Nezadovoljni svojim položajem, udružuju se, uhvate oca, ubiju ga i pojedu. Odlučujuću ulogu u postavljanju sinova prema djelu koje su počinili ima ambivalentnost osjećaja prema ocu. Da nije bilo ambivalentnosti osjećaja prema očevom liku, krvoločan čin udruženja i ubojstva oca bio bi to tek jedna od mnogih epizoda u surovom, kanibalskom načinu života toga doba. Zbog ambivalentnosti osjećaja je taj događaj rezultirao uspostavljanjem prvobitnoga totemističkoga društvenoga uređenja koje je temeljeno na tabuu incesta. Naime, sinovi žale zbog svojega čina ocoubojstva jer su ga, unatoč lošoj kvaliteti života s njime, voljeli i osjećali poštovanje prema njemu. Nakon očevoga ubojstva svi sinovi žele zauzeti njegovo mjesto te zbog toga dolazi do oštrih nesuglasica. Zbog ljubavi prema

[93] Usporedi: Sigmund Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 342.; Sigmund Freud, *Totem i tabu*, str. 46-73.; 195.; Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 225,; Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, str. 450; 467.

ocu, željenja za osjećajem međusobne solidarnosti koji su dijelili prije čina ocoubojstva i želje da uspostave društvo drugačije od prahorde oca tiranina, braća se dogovore da će poštovati očeve zapovijedi. Naime, nitko od njih se neće upuštati u spolne odnose s članicama vlastite grupe: tako nastaje zakon egzogamije. Sinovi su se dogovorili da će slaviti taj događaj te su oca postepeno uzvisili do razine boga. Za predstavnika oca su izabrali neku od životinja (rijetko biljku), totem, prema kojoj su osjećali strahopoštovanje i koju nisu smjeli ubijati niti jesti. Jedino prigoda kada su jeli tu životinju je bila na slavlju koje se organiziralo jednom godišnje. Na ceremoniji slavlja životinju-totem se prije toga nasilno ubilo pred svim članovima plemenske zajednice. Svi pripadnici totemske zajednice su morali jesti ubijeni totem. Tako je očuvana uspomena na čin ubojstva i proždiranja oca prahorde.[94]

Freud je narativ o ubojstvu oca-tiranina izložio kao objašnjenje za toteme, zakon egzogamije povezan uz toteme, tabu te običaj totemističkih objeda o kojemu postoje različiti dokazi i koji se u raznim varijacijama pojavljuje u različitim društvima. Također, ovu priču Freud povezuje s prvim manifestacijama djelatnosti psihičke instancije Nad-Ja. Osjećaj krivice koji su sinovi osjetili zbog ljubavi prema ocu izvorište je savjesti, odnosno instancije Nad-Ja, temelja moralnog načina života, tvrdi Freud. Tabu koji su postavili prvobitni je zakon kojim se stvara prvo političko uređenje, a odnos prema ocu koji nije nestao smrću nego su se čak osjećaji prema njemu potencirali do te mjere da je mrtav postao moćniji nego živ, začetak je svakoga oblika religijskoga života.

Nastavak proučavanja razvoja religijskoga života Freud izlaže u djelu *Mojsije i monoteizam*. Nakon uspostave totemističkoga društva u kojemu životinja reprezentira mrtvoga oca, postepeno totemska životinja zadobiva ljudski oblik. To se odvija postupno: primjerice, prvo čovjek nosi glavu životinje na svojemu tijelu – ona mu služi kao maska, zatim se pojavljuju junaci koji ubijaju moćnu i svetu životinju i tako postaju nalik njoj i sl. Freud smatra da je društvo koje se uspostavilo ubojstvom oca bilo matrijarhalno. Tako su i prvi bogovi ženskoga roda, a tek kasnije dolazi do nadmoći božanstava muškoga roda. Muška božanstva se u mitovima obično pojavljuju kao sinovi zaštićeni moćnim majkama božanskoga podrijetla.[95]

Problem s kojim se suočava Freud u djelu Mojsije i monoteizam je nastanak religije, i to konkretno nastanak judaizma s posebnim zanimanjem za osobu i ulogu Mojsija u njemu.

[94] Usporedi: Sigmund Freud, *Totem i tabu*, str. 178-200.
[95] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, Grafos, Beograd, 1988., str. 89.-93.

Freud na početku djela razmatra pretpostavku da je Mojsije bio ugledni Egipćanin, a ne dječak iz hebrejske obitelji srednjeg staleža.[96] Freud zaključuje da je starozavjetni Mojsije zapravo spoj dvije zbiljske osobe: Egipćanina Mojsija kojega je hebrejski narod nasilno ubio, i zeta Madijamca Jotora. Naime, izraelski narod spoj je nekoliko plemena od kojih je samo dio doživio progonstvo iz Egipta, a dio je živio u predjelu oko Madijama i Kadiša. Izopćenici iz Egipta čuvali su uspomenu na čovjeka Mojsija koji im je u predanje ostavio nepopularnu monoteističku religiju faraona Amenhotepa IV. U predaji su Hebrejci Mojsija stopili sa osobom svećenika iz Madijama koji je naučavao religiju vulkanskog boga Jahvea. Dogodila se sinteza bogova Atona kojega je naučavao Mojsije Egipćanin i Jahvea te je tako nastala židovska monoteistička religija u jednoga Boga, Jahvea. [97]

Posebno ulogu u tome da se izabrani božji narod držao strogih pravila monoteističke religije imao je čin ubojstva Mojsija, smatra Freud. Freud smatra da su Židovi tako tvrdokorno pristajali uz monoteističku religiju zbog poricanja svojega čina - nasilnoga ubojstva prve osobe Mojsija (Mojsija Egipćanina). Jednako kao što su i u prahordi iz djela *Totem i tabu*, nakon ocoubojstva, sinovi osnovali zajednicu na pravilima koja im je zadao mrtvi otac, tako je i Židovski narod obnovio svoje sjećanje na učenje o jednom Bogu Mojsija Egipćanina. Tragove totemističkoga objeda Freud pronalazi u kršćanskom obredu blagovanja tijela i krvi Kristove, koji se baštini iz judaističke tradicije. Iako je čin u obredu simboličan, to ga ne čini manje vrijednim u očima psihoanalize.[98] Još važnije je da je narod osjećao tu krivnju kroz dugi vremenski period i dugo godina nakon što je zlodjelo počinjeno, uočava Freud. U tom obrascu Freud je prepoznao obrazac nastanka neuroze zbog traume koji vrijedi i za pojedinca, a pretpostavlja određeni period latencije između traume i nastanka neuroze. U tom razdoblju nema nikakvih manifestacija traume. Zbog toga, Freud i na ovome mjestu razmatra tezu da je ontogeneza rekapitulacija filogeneze i obratno, odnosno »da su se u životu ljudske vrste dogodile slične stvari kao i u životu jedinke.«[99] Ova teza, dakle, predpostavlja da je razvoj pojedinca analogan razvoju vrste, samo se odvija kroz kraće vremensko razdoblje. Vrijedi i obratno: razvoj vrste preslika je razvoja kroz koji je prošla većina pojedinaca te vrste. Jedina razlika je to što se razvoj vrste odvija kroz duže vremensko razdoblje. Zbog iznijetih zaključaka, Freud u djelu *Mojsije i monoteizam* koristi pojam »kolektivno nesvjesno«. Jednako kao i pojedinac, i mase imaju svoje nesvjesno. Kao što je pojedinac

[96] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 7.-15.
[97] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 44.-47.
[98] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 94.-96.
[99] Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 86.

neurotičan i potiskuje, tako se to događa i s masom, smatra Freud. »Arhaioznim nasljeđem« Freud naziva djelatne sadržaje koji nisu osobno proživljeni nego su uneseni u pojedničev život rođenjem, kao dio filogenetskoga nasljeđa.[100]

Što se tiče Freudova opusa, u gotovo svakome djelu u kojem objašnjava mehanizme pojedinca, možemo očitati i tumačenje međuljudskih odnosa. Freud i sam tvrdi:

»Suprotnost individualne i socijalne, ili masovne, psihologije koja nam na prvi pogled može izgledati veoma važna, podrobnijim razmatranjem gubi podosta od svoje oštrine. (...) U duševnom se životu pojedinca drugi čovjek redovito pojavljuje kao uzor, kao objekt, kao pomoćnik i kao protivnik, tako da je individualna psihologija od samog početka istovremeno i socijalna psihologija, naravno u ovom proširenom, ali sasvim opravdanom smislu.«[101]

Dakle, gotovo iz svakoga Freudovoga djela moguće je iščitati problematiku ljudske socijalnosti, na direktan ili na indirektan način. Međutim, Freudovo djelo *Masovna psihologija i analiza Ja* u ovome radu služi kao osnovica za izlaganje intersubjektivnosti kako ju shvaća Freud. Potrebno je napomenuti da termin »masa« Freud ne koristi samo u užem značenju, za grupu ljudi koji su okupljeni oko trenutačnoga cilja s istaknutom, ali prolaznom, emocionalnom komponentom u vlastitome djelovanju, nego taj termin upotrebljava i za one pojmove koje danas iskazujemo u terminima kao što su »institucija«, »organizacija«, »mnoštvo«, »skupina« i dr.

»Masovna psihologija bavi se dakle pojedinim čovjekom kao članom plemena, naroda, kaste, staleža, institucije odnosno kao sastavnim dijelom jedne ljudske gomile koja se na izvjesno vrijeme u određenu svrhu organizira kao masa.«[102]

Dalje u istom djelu on sam ističe da kvalitativno ne pravi razliku između takvih vrsta grupa kao što su revolucionarne mase (uočava da su se autori čije je opise masa izložio pretežito usmjerili na upravo takve mase, kao što su mase francuske revolucije) i onih masa »u kojima ljudi provode svoj život i koje se otjelovljuju u društvenim institucijama. Mase prve vrste odnose se prema masama druge kao kratki ali visoki valovi prema otegnutom gibanju mora«.[103] Dakle, mehanizmi njihovog djelovanja su kvalitativno identični, ali u jednima kvantitativno prevladava jači intenzitet emocionalne i nagonske komponente.

[100] Usporedi: Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, str. 104.
[101] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 195.
[102] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 196.
[103] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 208.

Slijedom izlaganja, Freud u obzir uzima opis »revolucionarnih masa« a zatim sam analizira dvije mase: Crkvu i vojsku.

Izolirani individuum čije je ponašanje izvan psihološke mase bilo razumljivo drugačije se ponaša, osjeća i misli unutar »revolucionarne« mase. U takvim masama pojedinci se udružuju u jedinstvo gomile, koja poništava njihovu heterogenost. Ta se pojava manifestira u sljedećim obrascima ponašanja: gubitak osjećaja odgovornosti pojedinca koji je unutar mase, osjećaj nesavladive moći, pojedinac svoje obrasce ponašanja prilagođava ostalim pripadnicima mase te se čini da su mu unutar mase smanjene intelektualne sposobnosti. Masa posjeduje žestinu, divljaštvo i zanos primitivnih bića. Masa ne podnosi odgodu između svoje žudnje i ozbiljenja žuđenog, ne zanima ju istina nego gradi vlastite iluzije, izuzetno je podložna utjecajima, nekritična je i za nju ne postoji nevjerojatno, sklona je ekstremima, netolerantna i podložna autoritetu, istovremeno ne podnosi novine. Moguće je da se ponaša suprotno od etičkoga kodeksa svakoga pojedinca unutar mase, ali je moguće i da dosegne visoka postignuća u odricanju, nesebičnosti i predanosti određenom idealu. Općenito, afektivnost je izuzetno velika dok se intelektualni procesi znatno ograničavaju, što je usmjereno k tome da pojedinac biva izjednačen s drugim individuama unutar mase. To su opisi neorganiziranih, revolucionarnih masa autora Gustave Le Bona i McDougalla koje Freud navodi te ih dalje razrađuje u djelu, primjećujući sličnost između ovakvoga ponašanja i ponašanja koje manifestira osoba pod hipnozom.[104]

Freud u analizi masa osobito mjesto pridaje ulozi vođe, za koju smatra da su ju autori koje je citirao zanemarili. Obje analizirane mase, i Crkva i vojska, imaju vođu koji prema svim pripadnicima mase ima odnos dobrostivoga starijega brata i zamjene za oca. Postoje tek neznatne razlike između ove dvije mase u strukturi odnosa između vođe i pojedinaca iz mase. (Primjerice, etika koju promiče vođa Crkve različita je od etičkih zapovijedi vojske.) Vođa je važan bilo u obliku ideje ili osobe, ali isto tako može biti i u negativnom obliku, kao svima zajednički neprijatelj ili određena ideja ili institucija koja je na meti zajedničkih osjećaja s negativnim predznakom. Freud smatra da je svaki pojedinac u masi povezan libidinoznim vezama sa zapriječenim ciljem i prema vođi i prema ostalim članovima mase. Takvi odnosi sačinjavaju bit duša mase.[105]

Odnos prema vođi je sličan zaljubljenosti: osoba-objekt (vođa) se stavlja na mjesto Ja-

[104] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 197.-212.
[105] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 217.-224.

ideala[106], psihičke instancije koja se odvojila od Ja te ima funkciju samopromatranja, moralne savjesti, cenzure snova, regulacije doživljaja stvarnosti i glavni utjecaj pri potiskivanju.[107] Objekt, vođa, služi kao zamjena za vlastiti Ja-ideal. Freud definira masu kao određeni broj pojedinaca koji su jedan isti objekt postavili na mjesto svojega Ja-ideala i uslijed toga se u svom Ja međusobno poistovjetili. Važno je napomenuti da se radi o takvoj masi koja ima vođu i koja nije zbog visoke razine organiziranosti poprimila obilježja individuuma.[108] Poistovjećenje je najranije očitovanje osjećajne veze s drugom osobom (dijete se poistovjećuje s roditeljem istoga spola); to je odnos koji regresivnim putem postaje zamjena za libidnu objektnu vezu posredstvom introjekcije objekta u Ja, odnosno postavljanjem objekta na mjesto Ja-ideala. Poistovjećenje je od samog početka ambivalentno tako da najčešće ima izraz nježnosti, ali se isto tako može razviti u izrazito rivalske osjećaje, kao što se i događa u psihičkome životu maloga djeteta kada se nakon poistovjećenja razvije Edipov kompleks, pri čemu dijete počne smatrati za neprijatelja osobu s kojom se dotada poistovjećivalo.[109]

Freud smatra da masa nastaje hipnozom. Budi se arhajska baština te se masa vraća u stanje prvotne horde sačinjene od oca i sinova koje je Freud opisao u djelu *Totem i tabu*. Time su objašnjena primitivna obilježja mase kao što su smanjene intelektualne sposobnosti, nesposobnost odgode želja i slično. Otac je bio ono što su svi sinovi željeli biti i on je imao moć nad njima, a sinovi su bili međusobno jednaki u toj želji – takvo stanje društva leži u arhajskoj baštini naše civilizacije koja je potisnuta u pojedinčevom nesvjesnom i to je stanje moguće ponovno obnoviti hipnotiziranjem. Hipnoza općenito jest, prema Freudu, proces oživljavanja potisnute baštine – hipnotizer je osoba koja ima ulogu oca, koju hipnotizirana osoba postavlja na mjesto Ja-ideala. Hipnoza je masa u dvoje: jednako kao što praotac vlada nad masom jer je postavljen na mjesto Ja-ideala, tako se i hipnotizer postavlja na mjesto Ja-

[106]»Ja ideal« treba razumjeti kao termin koji Freud razrađuje kroz svoja istraživanja te on postupno evoluira u termin »Nad-ja«, tako da upotreba jednog ili drugog pojma ovisi u kojem je vremenskom razdoblju određeno Freudovo djelo nastalo. Freud uvodi termin »ja ideal« u tekstu *O narcizmu* (1914), koristi ga i u djelu *Masovna psihologija i analiza Ja* koje je iz 1921. godine. Također u djelo *Predavanja za uvod u psihoanalizu* koja su nastala 1916-1917. spominje se ja-ideal, ali Nad-ja ne. U djelu *Ja i Ono* (1923) utvrđuje termin »Nad-ja«. Sa djelom *Ja i Ono* Freudova se nomenklatura mijenja te upotrebljava izraz Nad-ja. U djelu *Nelagodnost u kulturi* iz 1930. godine Freud barata pojmom Nad-ja, ne spominjući ja ideal. U tekstu *O metapsihologiji* Freud upotrebljava ova dva različita izraza kao da označavaju istu psihičku instanciju, a u kasnijim je djelima Freud tvrdio da je ja ideal dio Nad-ja. U ovome radu korišten je termin u skladu s terminologijom koju Freud koristi u djelu koje je tematizirano ili korišteno kao izvor. Termin »Ideal-ja« (»Ja-ideal«) treba razlikovati od termina »idealno ja«. Usporedi: Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, str. 110.-112.

[107] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 233.; Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, str. 451.

[108] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 234-239.

[109] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 228-231.

ideala hipnotiziranog.[110] Dakle, ono što se događa u masama je kolektivno hipnotičko zaljubljivanje u jedan objekt, pri čemu taj objekt dolazi na mjesto psihičke instancije koja je mjerodavna za moralno ponašanje pojedinca: na mjesto Ja-ideala, odnosno Nad-Ja. Freud osobito pridodaje pažnju osjećaju zaljubljenosti kao stanju Ja u kojem njegova ograničenja »prema van« nestaju u djelu *Nelagodnost u kulturi:*

»Na vrhuncu zaljubljenosti čini se da granica između Ja i objekta iščezava. Ne obazirući se na čulne dokaze, zaljubljeni smatra da su Ja i Ti jedno i spreman je da se ponaša kao da je tako.«[111]

Međutim, takva vrsta »zaljubljenosti« kojim se tvore mase pojedinaca nije izuzetak što bi se moglo pretpostaviti na prvi pogled, nego je to ljudska svakodnevica.

»Svaki je pojedinac sastavni dio mnogih masa, mogostruko je povezan poistovjećenjem i svoj ja-ideal je izgradio prema različitim uzorima. Stoga svaki pojedinac ima svog udjela u mnogim dušama masa, u onoj njegove rase, staleža, vjerske zajednice, državnosti itd. I može se povrh toga izdići do jednog djelića samostalnosti i originalnosti. Ove stalne i trajne tvorbe masa u svojim ravnomjernim i postojanim djelovanjima padaju promatranju manje u oči od onih naglo stvorenih, prolaznih masa (...).«[112]

Freud tvrdi da je u masama, zbog poistovjećenja kakvo je nastalo, stroga tendencija da svi pojedinci unutar mase budu gotovo pa identični jedan sa drugim, što je osobito vidljivo u slučaju »revolucionarnih« masa za koje on smatra da su samo svojevrsni paroksizam »masa svakodnevice«. Jedino na temelju velike sličnosti je moguće održavanje snažnih libidinoznih veza, jer je priroda poistovjećenja izuzetno ambivalentna te su stoga mase izrazito sklone netoleriranju bilo kakvih iznimaka, nepodudarnosti i različitosti.

»Prisjetimo se koliko takvih fenomena ovisnosti pripada normalnoj konstituciji ljudskog društva, kako se malo originalnosti i osobne odvažnosti nalazi u njemu, u kolikoj mjeri svakim pojedincem vladaju stavovi duše masa koji se iskazuju kao rasna svojstva, staleške predrasude, javno mnijenje i tome slično.«[113]

[110] Usporedi: Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 250-251.
[111] Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 265.;
[112] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 251.
[113] Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja«, str. 240.

4. Usporedba Heideggerovoga i Freudovoga razumijevanja »intersubjektivnosti«

Prema Freudu, čovjekovo je psihičko biće nejedinstveno, konfliktno i bitno određeno nesvjesnim nagonima. Za Heideggera, bitak čovjeka je ustrojen na način tubitka. Tubitak je bitno određen bitkom-u-svijetu, osnovnim egzistencijalom koji strukturira njegov bitak. Shvaćanje čovjekovoga jastva kao cjelovitog, jasno strukturiranog je strano i Freudu i Heideggeru. Freud razumije čovjekov psihički život kao kompleksan, kontradiktoran sustav koji je samome sebi tek djelomično razumljiv, a velikim dijelom nepristupačan. Čovjekovo nesvjesno je bogato sadržajima koji su samome njihovome vlasniku nedostupni i zapriječeni. Ipak, iako su nedostupni svijesti, oni su aktivni agensi čovjekovoga ponašanja i reguliraju njegov život. Tako je, za Freuda, čovjek samome sebi stran. Što se tiče Heideggera, tubitak sebe razumije iz vlastitoga bitka-u-svijetu: tubitak nije prije svijeta, tubitak sebe ne može odvojiti od svijeta. Tubitak razumije sebe iz svojega bitka-u-svijetu. Sartre to izriče na sljedeći način:

»Svako određenje za Heideggera jest nadilaženje, budući da pretpostavlja povlačenje, zauzimanje gledišta. „Dasein“ nadilazi svijet - što je uopće uvjet pojavljivanja svijeta kao takovog - prema sebi samom. Značajka sopstva (Selbst- heit) zapravo jest da je čovjek od onoga što jest uvijek odvojen cijelom širinom bitka koji nije on. On se samome sebi objavljuje s druge strane svijeta i ponovo se vraća prema sebi da bi se interiorizirao, (…).«[114]

Drugim riječima, tubitak je sam od sebe udaljen za cijeli svijet. Na taj način, Freudova teorija o nesvjesnom i Heideggerov tubitak imaju jednu zajedničku sličnost: razumiju čovjeka kao biće koje je udaljeno i nepristupačno samome sebi. Oba autora tvrde da je u samome čovjekovome biću ukotvljen nepremostiv jaz prema njemu samome. Ipak, treba imati u vidu da postoji velika razlika između Heideggerovoga i Freudovoga jaza u čovjeku: tubitak je odvojen od sebe cijelom veličinom »vanjskoga« svijeta, ali se, u konačnici, u potpunosti može zahvatiti. Prema Freudu, čovjek je odvojen od sebe na način da je odvojen od sebe za veličinu dijela sebe koji se zove nesvjesno. Za razliku od Heideggera, kod Freuda se čovjek nikad ne može u potpunosti zahvatiti.

Na početku rada smo utvrdili da Heidegger smatra da postoje dvije tendencije u koje je

[114] Jean-Paul Sartre, *Bitak i ništo*, str. 47.

bilo moguće svrstati dotadašnja određenja čovjeka: čovjek kao racionalno biće (*animal rationale*) te čovjek shvaćen kao biće s transcendentnom biti. Freud ostaje u tradiciji određenja čovjeka kao *animal rationale*. Freudovo osebujno tumačenje čovjeka uvelike se razlikuje od tradicionalnoga shvaćanja čovjeka kao *animal rationale*, ali on i dalje čovjeka shvaća kao racionalnu životinju: bestijalna, nagonska i nesvjesna struktura čovjekovog psihičkog života utemeljena na libidu je ono »animalno« čovjeka. Razlika je u tome što Freud u svojem djelu bitno daje naglasak i prednost onome *animalnome* pred *racionalnim,* a osim toga pažljivo analizira njegovu strukturu i karakteristike. Nagonsko određenje čovjeka je njegova biološka danost kojom se on svrstava u srodnost s ostalim živim bićima. Međutim, nagonski dio njegove ličnosti se pod utjecajem različitih procesa mijenja, te od čovjeka čini biće kulture. Ljudska komponetna koja bi odgovarala *rationale* bila bi potiskivalačka, ona koja određuje čovjeka kao biće kulture: racionalno ponašanje regulira nagonska stremljenja te u konačnici formira i moralnu te političku komponentu čovjekova života.

»Za Freuda, moral je epifenomen temeljno empirijske konstelacije, koja se može objasniti prirodnouzročno, a njegova teorija psihe ima antropologijski karakter. On se služi mehanicistički koncipiranim modelom psihičkog, te pretpostavlja da u osnovi nema razlike između psihičkog aparata ljudi i onog kod viših životinja. **(...)** U ovoj konstelaciji nastaje moral kao strategija ozbiljenja kulturnog područja, unatoč destruktivnosti u nama. Ako kultura služi principu ugode, moral se pokazuje kao funkcija ekonomije libida, a strategija kulture se onda sastoji u tome da u pojedincu instalira Nad-Ja. Čovjek stoga nije u bîti moralno biće, nego su moralne okolnosti rezultat kulture, (...).«[115]

Racionalno kod Freuda nije shvaćeno kao u potpunosti nadmoćno nad životinjskim. Racionalno može preusmjeravati čovjekovo nagonsko do određene granice, ali to nije pod kontrolom i ne može se točno predvidjeti kako će rezultirati. Racionalno je shvaćeno kao potiskivalačko, kao ono koje može privremeno ili trajno preusmjeriti tokove libida. Međutim, to potiskivanje se ne odvija pod apsolutnim upravljanjem racionalnoga, nego je i njemu samom skriveno i nepredvidljivo. No, ipak ne bi bilo točno tvrditi da racionalno ne igra ulogu u čovjekovom određenju, jer čovjek jest u bitnome biće kulture.[116] U utemeljenju čovjeka kao bitno kulturnoga bića leži jedna racionalna odluka: kad su sinovi ubili i pojeli oca, shvatili su da je najbolje postaviti tabu incesta, da je to svima njima u interesu. To je bilo razumno djelovanje, suprotstavljeno nagonima.[117] Dakle, ono racionalno može usmjeravati nagonska

[115] Senković Željko, Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi, 2007. *Filozofska istraživanja.* 27(1), str. 57-68., str. 57-58.
[116] Usporedi: Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 290-295.
[117] Usporedi: Sigmund Freud, *Totem i tabu,* 178-183.

stremljenja i određuje čovjekov život u odnosu na život životinja.

Ipak, racionalno, teoretsko zahvaćanje svijeta nije primarni način bivanja čovjeka niti kod Heideggera niti kod Freuda. Freudova je tvrdnja da je osnovni ljudski cilj težnja k sreći,[118] što znači da je moralno i racionalno ponašanje čovjeka sofisticiran i prilagođen mehanizam usmjeren k cilju zadvoljavanja nagona, a ne samome sebi svrha. Heidegger smatra da je spoznavanje, racionalno-teoretsko zahvaćanje svijeta deriviran, neizvorni način ophođenja sa svijetom, čiji fundament počiva na bitku-u-svijetu čovjeka koji je njegovo primarno egzistencijalno određenje.[119] Heidegger u svojem djelima izlaže stajalište da racionalna komponenta nije obilježavajuća za čovjekovo duhovno stvaralaštvo, što je određeno njegovim shvaćanjem čovjeka: on smatra da određenje čovjeka kao racionalne životinje ne pogađa bit čovjeka. Čovjek je određen u odnosu na bitak, on stoji u razumijevanju bitka i to je njegova osobita specifičnost. Mišljenje bitka nije djelatnost razuma, nego otvorenosti tubitka prema zovu bitka.

I za Heideggera i za Freuda čovjek je socijalno biće, čovjek je uvijek s drugim ljudima, pripadnik masa – to je njegovo bitno određenje. Ne samo da su mu međuljudski odnosi važni – oni u bitnome konstruiraju način na koji on jest, bitno određuju njegov način postojanja. Freud smatra da je individualna psihologija također i psihologija masa – ne postoji pojedinac koji bi se mogao izdvojiti, odnos s drugima je sastavnica individualnog psihičkog života. Heidegger utvrđuje da je tubitak ujedno i su-bitak te su-tubitak, te da se egzistencijalom *Se* tubitak razasuo i postao tuđi. Kod oba autora ne postoji izričita distinkcija između individualne i socijalne (kolektivne, masovne) psihologije.

Ipak, postoji jedna značajna razlika: Freud, ipak, u svojoj analizi ponašanja mase naglasak stavlja na ulogu vođe. Za razliku od Heideggera koji ne spominje vođu (ili bilo kakve uzore ili ideale u obliku drugih osoba), osoba vođe je veoma važna za Freudovu psihologiju masa: ona je uobličitelj Nad-Ja pojedinaca u mnoštvu. Međutim, Heidegger u jednoj veoma kratkoj opasci u *Bitku i vremenu* izgovara primjedbu na Freudovom tragu značaja uloge vođe: »Odlučni su-bitak može postati „savjest“ drugih.«[120] Tom primjedbom Heidegger ustvrđuje da jedan tubitak u pravom modusu egzistencije može preuzeti ulogu savjesti drugoga tubitka i istrgnuti ga iz *Se*, što bi bila na Heideggerov žargon prevedena

[118] Usporedi: Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 277.
[119] Usporedi: Martin Heidegger, Bitak i vrijeme, str. 65-66.; Hubert L. Dreyfus, Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, The MIT Press, Cambridge - London, 1991., str. 4.-6.
[120] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 339.

Freudova formula za masu: odlučan, sebičan, ocu Freudove prahorde sličan pojedinac, postaje savjest (Nad-Ja) pojedincima iz mnoštva. Odlučnost jednoga tubitka koja postaje savjest drugih spominje se tek u toj jednoj rečenici, što ne dopušta daljnju analizu i usporedbu s Freudovim osebujnim bavljenjem osobom vođe. Heidegger tako ostaje dosljedan sebi i svojem naglom, pjesnički divljem žargonu i načinu izlaganja koje je Sartre s pravom nazvao barbarskim. Tu Heideggerovu karakteristiku primjetio je i Rorty, ustvrdivši da je Heideggerov *Bitak i vrijeme* iznutra nekonsistentna, žurno napisana i briljantno originalna knjiga.[121]

I Heidegger i Freud smatraju da čovjekova socijalnost određuje njegov život na sljedeće načine: pojedinac u masi postaje sličan drugim pripadnicima mase te podliježe zahtjevima prosječnosti. Za Freuda, to se događa zbog libidinoznih veza među članovima mase i ambivalentnog karaktera tih veza. Prema Freudu, u masi se događa kolektivno stanje nalik hipnozi/zaljubljenosti u kojemu pojedinac-vođa dolazi na mjesto Nad-Ja svih pojedinaca u masi i tako preuzima na sebe teret cjelokupnog moralnog integriteta mase. Heidegger to izriče u svojemu shvaćanju brige tubitka o *razmaknutosti* skupa-bitka koja se utemeljuje u *prosječnosti* dok je tubitak razasut unutar javnosti *Se*. Modusi koji obilježavaju tubitkovo propadanje na način *Se* (*naklapanje, znatiželja, dvosmislenost*) umiruju tubitak i skrivaju *nepravost* njegove egzistencije na način da mu daju dojam »aktivnog života«, bitka u svijetu koji je posvećen Drugima. Takav način postojanja određuje čovjekovu »ličnost« kao odriješenu »vlastite« odgovornosti. Uočeno je da i Heideger i Freud koncipiraju »intersubjektivnost« uz pomoć vlastitih etičkih pojmova: Freud to čini kroz instanciju Nad-Ja, a Heidegger se bavi odnosom zova savjesti i egzistencijala *Se*. (Iako Heidegger, prilikom analize egzistencijala *Se*, tvrdi da su njegove konstatacije lišene moralnih pitanja[122], to zapravo nije točno. Heidegger sâm dovodi u vezu *Se* i savjest u sklopu analize tjeskobe i smrti. Njegova primjedba u vezi lišenosti moralne dimenzije te analize se vjerojatno odnosi na to što neautentičnoj egzistenciji Se-ličnosti Heidegger ne pridaje sekundarnu važnost pred autentičnom egzistencijom u aksiološkom smislu.) Dakle, na području etike se Heideggerovo i Freudovo razumijevanje »intersubjektivnosti« osobito dodiruju: Freudova masa dijeli zajedničku savjest, a Heideggerov disperzirani subjekt svakidašnjice je ono što ličnost lišava morala i što tek treba biti dozvano zovom savjesti. Tako oba autora upućuju na gubitak moralnog integriteta pojedinačne ličnosti zbog jednog osobitog vida ljudske

[121] Usporedi: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995., str. 126.
[122] Sloterdijk je u *Kritici ciničkoga uma* oštro kritizirao Heideggerovo pranje ruku od morala i etike, smještajući Heideggerovo *Se* u kabinet cinika. Cijela kritika bila je u veoma ciničnom tonu. Usporedi: Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma,* Globus, Zagreb, 1992.

»intersubjektivnosti«. Ipak, treba upozoriti na to da oba autora izriču da ustroj čovjekovoga svijeta na način »intersubjektivnosti« ne znači nužno gubitak moralnoga integriteta pojedinca. Iako i Freud i Heidegger smatraju čovjeka bitno socijalnim bićem, čovjek-pojedinac ipak može biti autentično moralno biće. Heidegger opisuje *pravi modus egzistencije* kao autentičan način ljudske egzistencije u kojemu ličnost zadobiva sebe, a Freud najvišim oblikom ljudske autentičnosti smatra način života vođe (ili oca prahorde): takva ličnost je uobličitelj morala unutar mase. Razlika između Heideggera i Freuda je ta što se Heidegger kreće u binarnoj opreci između pravog i nepravog modusa egzistencije (gdje ne postoje međustupnjevi), dok Freud posjedovanje moralnoga integriteta razmatra na širem spektru stanja, od vođe preko manje autentičnijih ličnosti pa sve do člana mase koji je u potpunosti podređen vođi.

Metodologija koju koristi Heidegger i metodologija koju koristi Freud međusobno su radikalno različite. Freud je bio sklon istraživanju primitivnih društava te čak pretpostavlja sliku jednog primitivnog društva i način na koje se ono razvijalo.[123] Heidegger o toj metodi tvrdi slijedeće:

»Orijentacija analize tubitka na 'život primitivnih naroda' može imati pozitivno metodsko značenje utoliko što su 'primitivni fenomeni' često manje zakriti i komplicirani putem nekog već vrlo dalekosežnog samoizlaganja dotičnog tubitka. (...) Ali još uvijek se za naše poznavanje primitivnih brine etnologija. A ta se već pri prvom 'snimanju' građe, njezinu pregledavanju i obradi kreće u određenim pretpojmovima i izlaganjima ljudskog tubitka uopće. Nije izvjesno da li svakidašnja psihologija ili čak znanstvena psihologija i sociologija, što ih etnolog donosi sa sobom, pružaju znanstveno jamstvo za mogućnost primjerenog pristupa, izlaganja i priopćavanja fenomena što ih valja pretražiti.«[124]

Dakle, Heidegger ne smatra Freudov način pristupa problemu legitimnim. Heidegger, kao fenomenolog kojemu je radni moto »K samim stvarima!«[125], ne može odobriti način na koji Freud donosi svoje zaključke, pretpostavljajući i izgrađujući svoje teorije na osnovu rekonstruiranja potencijalnih događanja u davnim i dalekim socijalnim strukturama. No, iako je radikalna razlika u metodologiji ono što se na prvi pogled čini izvorištem neusporedivosti to dvoje autora, razlika u njihovim mišljenjima počiva još dublje – ona se nalazi u samom određenju čovjeka.

Freudovu stajalište prema čovjeku određuje metodologiju njegovoga rada: smatrao se

[123] Usporedi: Freud, »Nelagodnost u kulturi«; Sigmund Freud, *Totem i tabu.*
[124] Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 56-57.
[125] Usporedi: Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 38.

prirodoznanstvenikom.[126] Freudov rad se fokusirao na mehanizme funkcioniranja čovjekovog života tako da ih je promatrao kao objekte prirode i u toj maniri je pokušao ustvrditi njegove zakonitosti. Njegov je rad pretendirao na znanstvenost u onom smislu da je bio ograničen »objektivnim« empirijskim zapažanjima, pretpostavljanjem i dokazima, navođenjem primjera i otkrivanjem kauzalnosti – to u bitnome određuje njegov način pristupa čovjeku.[127] Heidegger smatra da određenje čovjeka kao racionalne životinje ne pogađa bit čovjeka. Čovjek je određen u odnosu na bitak, on stoji u razumijevanju bitka. Tubitak je specifično biće strukturirano tako da stoji u razumijevanju vlastitoga bitka i bitka drugih bića. Čovjekova je egzistencija, za Heideggera, ekstatično ustajanje u istini bitka.[128] Heidegger se s određenjima čovjeka kao racionalne životinje ili bića koje ima transcendentnu bit obračunava zajedno s ostatkom stoljećima namrijete filozofijske tradicije, kako je već navedeno u radu.

Dakle, osnovna razlika između Heideggera i Freuda je u određenju biti čovjeka. Ta razlika utvrđuje granice i načine promišljanja problema tih autora i iz nje izvire razlika u metodologiji. Za Freuda je čovjek, »životinja koja potiskuje«, socijalno biće određeno strujanjem libida i seksualnim nagonima, dok je za Heideggera tubitak otkrivanje strukture bitka te u svakidašnjici postoji na način *Se*. Analizom egzistencijala *Se* Heidegger otkriva važnost socijalne dimenzije ljudskoga života. Stoga, Heideggerovo i Freudovo shvaćanje intersubjektivnosti jest na jedan način blisko u smislu da su, što se tiče socijalnog života, uočene i interpretirane slične pojave, ali istovremeno su njihovi načini mišljenja udaljeni provalijom. Analogna slika koja bi možda odgovarala uspoređivanju problema intersubjektivnosti kod Freuda i Heideggera (unutar njihovih sustava razmišljanja) jest usporedba dvoje veoma sličnih geometrijskih likova ucrtanih u dva različita koordinatna sustava. Moguće ih je, štoviše -poželjno uspoređivati, ali nije moguće zanemariti razliku da se nalaze unutar međusobno različitih kriterija prema kojima se određuju.

Na kraju ovoga rada želimo uputiti na jednu izrazito pregnantnu i potencijalno zanimljivu temu što se tiče usporedbe Heideggera i Freuda. To je tema odnosa intersubjektivnosti i smrti koja se direktno nadovezuje na temu ovoga rada. Smrt je specifično ne-iskustvo (čovjek ne može »doživjeti« vlastitu smrt) koje čovjek zahvaća preko podijeljenosti vlastitoga svijeta s drugim ljudima. Također, smrt je jedna od centralnih odrednica u djelima navedenih autora. Za obojicu je smrt »događaj« koji čovjek niječe.

[126] Usporedi: Senković Željko, Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi, str. 59.
[127] Usporedi: Freud, »Nelagodnost u kulturi«, str. 302.
[128] Usporedi: William J. Richardson, *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*, str. 20.

Heidegger je odnos smrti i egzistencijala *Se* analizirao u *Bitku i vremenu,* inspiriran djelom Lava Nikolajeviča Tolstoja *Smrt Ivana* Iljiča, a Freud je tematizirao smrt u djelu *Mi i smrt*.

8. Zaključak

U radu su dana su na uvid shvaćanja Martina Heideggera i Sigmunda Freuda vezana za temu »intersubjektivnosti«. »Intersubjektivnost« je termin koji izriče bitnu značajku ljudskoga svijeta da je određen međuljudskim odnosima. Termin je posuđen iz filozofskoga korpusa Edmunda Husserla U radu se izlaže i Heideggerovo i Freudovo razumijevanje čovjeka. I Heidegger i Freud smatraju čovjekov socijalni život njegovom bitnom odrednicom. Čovjek jest s drugima, i jedino na takav način jest, a individualna psihologija ujedno je i socijalna psihologija. U životu s drugima bitna je tendencija da se pojedinačne razlike između onoga što shvaćamo kao »ličnosti« brišu i nestaju i ne toleriraju se iznimke koje znatno odstupaju, a inercija ovakvog obrasca ponašanja mase sadržana je u različitim mehanizmima: kod Freuda libidinoznim karakterom veza, a kod Heideggera sljedećim modusima bitka: *razmaknutošću, prosječnošću, niveliranjem.* Heidegger i Freud se ipak razlikuju po ključnom pitanju što se tiče određenja biti čovjeka. Čovjekova je egzistencija, za Heideggera, ekstatično ustajanje u istini bitka. Za Freuda ipak čovjek ostaje *animal rationale*, što u bitnome određuje njihove načine pristupa problemu i ključne točke njihovih načina razmišljanja. Freud, u skladu sa svojim sebeshvaćanjem kao prirodoznanstvenika, razvija pseudoprirodoznanstveno metodologiju specifičnu za psihoanalizu. On sebe smatra znanstvenikom u smislu neke vrste sofisticiranog biologa čija je specijalizacija jedan uski dio prirodnoga svijeta, a to su mehanizmi psihičkoga života u životinje koja se zove čovjek. Heideggerov odabir fenomenološko metodologije ne začuđuje ako je poznato da istinu shvaća kao otkrivenost a čovjekovu egzistenciju kao ustajanje u otkrivenosti bitka, kao tubitak. U konačnici, razlika u metodologiji ova dva autora implicitni je produkt kardinalnije razlike u mišljenju to dvoje autora, a to je razlika u odredbi čovjeka. Heideggerovo i Freudovo shvaćanje problema intersubjektivnosti, dakle, utvrđuju se kao radikalno različita, iako između njih postoje mnoge točke doticaja u smislu da tematiziraju slične fenomene na različite načine.

9. LITERATURA

1. Havi Carel, *Life and Death in Freud and Heidegger*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2006.

2. Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston, 2001.

3. Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, The MIT Press, Cambridge - London, 1991.

4. Sigmund Freud, *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*, Matica Srpska, Beograd, 1981.

5. Sigmund Freud, *Tri rasprave o teoriji seksualnosti*, Stari grad, Zagreb, 2000.

6. Sigmund Freud, *Psihopatologija svakodnevnog života*, Matica Srpska, Beograd, 1981.

7. Sigmund Freud, »Nelagodnost u kulturi« u: *Iz kulture i umjetnosti*, Matica srpska, Beograd, 1973.

8. Sigmund Freud, *Totem i tabu*, Stari grad, Zagreb, 2000.

9. Sigmund Freud, »Masovna psihoza i analiza Ja« u: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Naprijed, Zagreb, 1986.

10. Sigmund Freud, *Mojsije i monoteizam*, Grafos, Beograd, 1988.

11. Sigmund Freud, *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, Stari grad, Zagreb, 2000.

12. Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983.

13. Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

14. Martin Heidegger, »O humanizmu« u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.

15. Martin Heidegger, *Temeljni problemi fenomenologije*, Demetra, Zagreb, 1985.

16. Martin Heidegger, *Uvođenje u metafiziku,* AGM, Zagreb 2012.

17. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, Springer-Science+Business media, B.V., Hag, 1960.

18. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec, Zagreb, 1992.

19. Emmanuel Levinas, *Martin Heidegger and Ontology*, u *Diacritics*, Vol. 26, No. 1. (Spring, 1996), pp. 11-32.

20. William J. Richardson, *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York, 2003.

21. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York, 2003.

22. Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb, 1995.

23. Jean-Paul Sartre, *Bitak i ništo*, Demetra, Zagreb, 2006.

24. Alfred Schutz, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, Phaenomenologica, Hag, 1970.

25. Željko Senković, Antropološko-etička perspektiva u Freudovoj psihoanalizi, 2007. *Filozofska istraživanja*. 27(1), str. 57-68.

26. Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkog uma,* Globus, Zagreb, 1992.

27. Martina Žeželj, Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa, 2007. *Filozofska istraživanja*. 27(1), str. 27-35.