

Freudovo shvaćanje kulture između *erosa* i *thanatosa*. Tumačenje Paula Ricoeura

Nikola Skledar

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska

SAŽETAK Poznati suvremeni francuski filozof Paul Ricoeur u širokome dijapazonu svojih teorijskih interesa obuhvatio je i u suvremenoj kulturi veoma utjecajan fenomen psihoanalize Sigmunda Freuda. Njegovo bavljenje Freudom je filozofijsko, konkretno. Riječ je o fenomenologijsko-hermeneutičkom prilazu psihoanalizi kao svojevrsnom tumačenju kulture, tj. kao hermeneutičkoj disciplini koja po svojem epistemologijskom statusu pripada duhovnim, a ne prirodnim znanostima. Smisao i zadaća psihoanalize je "ponovo tumačenje cjelovitosti psihičkih proizvoda koji proizlaze iz kulture od sna do religije, prelazeći umjetnošću i moralom". Spomenutom filozofijskom metodom on raspravlja o Freudovoj "spekulaciji" o životu i smrti, o nagonu smrti i destruktivnosti nad-ja, te o kulturi između *erosa* i *thanatosa*.

Cljučne riječi: psihoanaliza, hermeneutika, kultura, *eros*, *thanatos*.

Primljeno: rujanj 2007.

Pribvaćeno: listopad 2007.

Paul Ricoeur, značajan suvremeni francuski filozof, u širokome polju svojih teorijskih interesa sustavno i temeljito obuhvatio je u modernoj i suvremenoj kulturi nezaobilazan i utjecajan fenomen psihoanalize Sigmunda Freuda – i to ne samo njegovu metapsihologijsku teoriju subjekta, čiji je smisao oslobađanje svjesnoga ljudskog "ja" od tamnih pritisaka i utjecaja nesvjesnog i podsvjesnog. Do navedenog Freudova otkrića cjelokupno shvaćanje i tumačenje čovjeka bilo je nepotpuno i jednostrano, budući da je svijest samo dio čovjekova duševnoga (i duhovnoga) života, samo vrh sante uronjene u nepoznate i nemjerljive dubine, kako se to običava slikovito prisposobiti.

Freudovo tumačenje čovjekova značaja je dinamičko. Tvrdi da na oblikovanje karaktera kao složenoga svojstva osobnosti, uz nasljedni, biološki čimbenik, znatno odlučujuće utječe ljudsko iskustvo u smislu kumulativnosti i raznovrsnosti doživljaja, osobito u djetinjstvu. Čovjek je, prema tome, veoma složeno biće, ne samo prirodno, tjelesno, niti primarno duhovno, nego proizvod interakcije bio-psiholoških i društvenih (kulturnih) principa njegove konstitutivne određenosti.

Ricoeurovo bavljenje Freudom, valja odmah naglasiti, jest filozofijsko, preciznije, riječ je o fenomenologijsko-hermeneutičkom prilazu psihoanalizi kao svojevrsnome tumačenju kulture, dakle, kao hermeneutičkoj disciplini, koja po svojem epistemologijskom statusu pripada duhovnim, a ne prirodnim znanostima. Smisao je i zadaća psihoanalize, po Ricoeuru, “ponovno tumačenje cjelovitosti psihičkih proizvoda koji proizlaze iz kulture od sna do religije, prelazeći umjetnošću i moralom”. Psihoanaliza je, po njemu, interpretativna disciplina koja se bavi značenjima odnosa nagona i simbola, a simbol je način na koji se čovjek odnosi sa stvarnošću. Različita značenja i načini tumačenja simbola i njihovo dijalektičko “pomirenje” predmet su hermeneutike, što znači da se ona mora baviti i odnosima među bićima i bitkom samim (M. Heidegger, H. G. Gadamer). No, valja istaknuti da je Ricoeur svjestan da filozofijska interpretacija nije apsolutno znanje. Apsolutno se objavljuje, a da bi se ono razumjelo, treba vjerovati.

U drugoj knjizi svojega kapitalnog djela *O tumačenju. Ogled o Freudu* (u prijevodu i s instruktivnim Pogovorom Ljiljanke Lovrinčević), u drugome poglavlju njezina trećeg dijela *Eros, Thanatos, Ananke*, P. Ricoeur pod naslovom *Nagon smrti: spekulacija i tumačenje*, spomenutom filozofijskom, spekulativnom, fenomenologijsko-hermeneutičkom metodom analizira i raspravlja o Freudovoj “spekulaciji” o životu i smrti, nagonu smrti i destruktivnosti nad-ja, te o kulturi između *erosa i thanatosa*. Na samom početku svoje analize pita se koji su to, po Freudu, reprezentanti nagona smrti? Uvodno napominje da to pitanje prelazi od metabiologijskih u metakulturolozijske rasprave. U Ricoeurovoj interpretaciji Freud toj snazi nagona smrti i njegovih reprezentanata ne posvećuje svoju primarnu pozornost jer mu se taj nagon ne otkriva najprije u svojim reprezentantima, nego je on na razini hipoteza o funkcioniranju psihičkih procesa (s onu stranu načela ugone). Kasnije se taj nagon prepoznaje u nekim kliničkim pojavama, a tek poslije kao destruktivnost na pojedinačnoj i kulturno-povijesnoj razini. Naglašava da Freud taj pojam *thanatosa* ne suprotstavlja *erosu*, već, naprotiv, *eros* kao razradu teorije *libida*, povezuje s nagonom smrti, što je već općeprihvaćeno mjesto. Uistinu je smrt latentna, ali permanentna pratiteljica života, osobito ljubavi i *erosa*. *Thanatos* je imanentna tendencija života, a *eros* je težnja za prevladavanjem pojedinačne smrtnosti i vraćanjem u iskon, o čemu će još biti riječi.

Uzged, spomenuto načelo ugone i njegova uloga u tematiziranome kontekstu odnosi se samo na primarne procese, na spoj želje i njezina ostvarenja. Navedeno načelo suprotstavljeno je načelu stvarnosti, tj. problemima vanjskoga svijeta. Čovjek je kao čovjek označen time da mora podnijeti određen stupanj neugode, odnosno odricanja od ugone. Spekulativno, tj. u Freuda nedokazano, postoje od načela ugone prije, ili neovisno, neke tendencije ovladavanja psihičkim energijama, od kojih su neke normalne, a neke patološke. Od patoloških Freud elaborira traumatske neuroze, primjerice, ratne neuroze koje su fiksirane i stalno se vraćaju na svoju traumu i nesreću. Time se dolazi do prinude ponavljanja. Freud je svoju teoriju nagona smrti, neprizvanoga u svijest, oblikovao upravo u smjeru prisile ponavljanja potisnutih sadržaja, s jedne strane, te destruktivnosti, s druge, kao osnovnim reprezentantima toga nagona. O prisili ponavljanja Freud kaže da je “primitivnija,

elementarnija od načela ugone koje skriva”, a svijest je samo čovjekova “površinska funkcija”. Reakcija i obrana od navale slobodnih ili vezanih psihičkih energija priopćena je različitim vrstama bojazni: strepnjom (*Angst*), tj. stanjem očekivanja i pripreme za neku, čak i nepoznatu opasnost; prepadnutošću (*Sehrecke*), stanjem nepripravljenosti za iznenadnu opasnost; strahom (*Furcht*) koji proizlazi iz stvarnoga susreta s opasnošću. Te pozitivne obrambene mjere, povezane s načelom ugone, nemaju veze s nagonom smrti, a to nagonско (*triebhaft*), čak demonsko (*demonisch*), ostaje do kraja neobjašnjeno. Nagon (*Drang*) je prohtjev svojstven živome organizmu koji ga potiskuje da bi uspostavio prvotno “normalno” stanje, a to je nagonu smrti ravnopravan nagon života. Upravo je ovdje krajnost Freudovih hipoteza zaoštrena do kraja. Krajnost se sastoji u tome da se živo ne usmrćuje vanjskim prevladavajućim silama, nego unutarnjim razlozima, budući da je cilj svakoga života smrt. Nagon očuvanja organizma njegovo je nastojanje da obrani svoj put prema smrti, svoj vlastiti način umiranja. No, taj put prema smrti veoma je zamršen, individualan i osobit. U jednoj rečenici rečeno – nije lako umrijeti i umirati. Jednostavni primjeri koji to pokazuju jesu selidba riba i ptica, njihovo vraćanje na prvobitna mjesta njihove vrste, rekapitulacija prethodnih stadija života u embriju, te organska obnova. Upravo sve navedeno govori o prisili ponavljanja, tj. očuvanja svojstvenoga života. Smrt i smrtnost prirodna je zakonitost (mitsko *ananke*) kojoj su neizbježno podvrgnuti živi organizmi, ali u tome hodu prema smrti, *eros* je svojevrsno dramatično opiranje smrti, i upravo tu *thanatos* otkriva smisao *erosa* i njihove međusobne povezanosti. Dakle, ono što se suprotstavlja smrti je erotičko spajanje jednoga smrtnika s drugim.

Ljubavni zagrljaj, naime, doista prevladava razdvojenost pojedinačnih bića ljubavnika i, poput smrti, vraća ih zajedničkome stvaralačkom praizvoru. U tome je trenutku na djelu nepobjedivost života. Ljubavna ekstaza (*ex stasis*) nalik je smrti, budući da je trenutni odlazak iz pojedinačnosti i povratak u iskon, trenutno nestajanje i uskrisivanje u nadindividualni život. To je ovostrani način besmrtnosti smrtnika, imanentno transcendiranje tragičkoga usuda i misterija pojedinačne konačnosti i smrtnosti. *Eros* i *thanatos* nisu, dakle, međusobno nepovezani. *Thanatos* nije puka suprotnost *erosu* i *biosu*, smrt nije samo puka negacija života, nego i njegovo oslobađanje za povratak u nevremeni – sjevremeni iskon svekolikoga bića. Život i smrt trajno su jedinstvo u razlici i mijeni, vječno vraćanje jednakoga (F. Nietzsche), vječna kozmička dijalektička međuigra u beskraj i beskonačnosti vremena i svijeta. *Eros* nosi prema vječnosti, ali i spaljuje iznutra. Povezan je s najvećim zanosom i ushitom, ali i s najtežom patnjom i očajem. Nejasan je i taman poput smrti.

O podrijetlu ljubavi i *erosa* slikovito govori mit, što ga je prenio Platon, o prvotnome jedinstvu muškoga i ženskoga, kojeg su bogovi iz hira prepolovili. Otada se te dvije polovice erotskom napetošću privlače i traže, s više ili manje uspjeha, da bi ponovno uspostavile izgubljeno jedinstvo. Prema tome, čovjek kao nedostatno biće upućen je na bitnu potrebu za ljubavnim odnosom s drugim bićem. Dosegnućem savršenstva u tome odnosu ljubav (*eros*) bi završila i ukinula se, pa savršenome (ljudskom) biću ljubav ne bi trebala. Istinski ljubavnici, dakle, izražava-

vaju i iskonsku težnju (*eros*, grč. – čežnja, žudnja, u grčkoj mitologiji Eros je sin božice ljubavi Afrodite) tu-bitka za vraćanjem u pratemelj i prajedinstvo svega što jest, bitak bića.

Nakon elaboriranja nagona prisile ponavljanja kao jednoga od reprezentanata nagona smrti po Freudu, Ricoeur obrađuje odnos nagona smrti i destruktivnosti nad-ja. U svojoj, kako sam kaže, refleksiji o tome polazi od Freudove napomene, ponovljene u više njegovih djela, da je nagon smrti po svojoj prirodi “nijema” energija. Događa se skriveno, u tišini, za razliku od “bučnosti” manifestacije života koja proizlazi iz *erosa*. U tome što su toliko različiti sastoji se i teškoća u “dešifriranju” tih nagona, pa se u tumačenju reprezentanata nagona smrti na njihovo fragmentarno dešifriranje nastavlja apstraktna spekulacija. No, ovdje se ipak može primijetiti Freudov pomak od prisile ponavljanja do tendencije prema uništenju. Tako se nagon smrti djelomično izražava kao nagon destruktivnosti vanjskoga svijeta i bića u njemu (pa i vlastitoga), što se potvrđuje dvojakom agresivnošću – sadizmom i mazohizmom. Sadizam ima tri dimenzije. Prvo, to je sastavnica normalne integrirane spolnosti, zatim je to izopačenost koju označuje sadizam u uobičajenom smislu riječi, i treći je sadistički stadij predgenitalne organizacije. Mazohizam je sadizam usmjeren na “ja” i regresija na primarni mazohizam. Na najnižem stupnju nalazi se erotički oblik mazohizma, tj. uгода boli koja kao sekundarno djelovanje oslobađa libidonozno supobuđivanje. No, to nije tako jednostavan i objašnjiv mehanizam. Pojednostavljeno, nagon destrukcije dijeli se na dvije struje: na onu koja ga pod utjecajem nagona života nastoji učiniti neškodljivim i usmjeruje ga, u službi spolnosti, prema van. Riječ je o sadizmu u poznatom smislu. Ali, jedan dio destruktivnosti ostaje unutra kao različite vrste erogenoga mazohizma.

Dvojestvo nagona života i smrti izvire iz nagonškoga tla (ono) i sublimirano se i stupnjevito izražava u višim dijelovima psihičkoga, gdje tumačenje postupno prelazi iz pukoga biologijskog na kulturno koje nastoji objasniti, ali ne uspijeva do kraja povezanost libida i destrukcije (*erosa* i *thanatosā*). To su kod Freuda temeljni elementi za oblikovanje teorije (ono, ja) nad-ja, moralne svijesti (savjesti) i krivnje.

U psihoanalizi nad-ja rezultat je kompleksa oca (s time da se “lik” oca zamjenjuje sve bezličnijim entitetima sve do moćne sudbine), ali jedna njegova značajka – okrutnost prema ja (sadizam nad-ja i mazohizam ja) ostaje ipak neobjašnjena. Primjerice, otpor liječenju u bolesti proizlazi iz nesvjesne krivnje zbog Edipova kompleksa koja nalazi zadovoljenje u kazni patnjom. Ta moralna okrutnost ima i svoj religijski nastavak u kazni (npr. kastraciji), projiciranoj u strogo nadnaravno biće.

Dakle, po Freudu, i temelj religije jest nagonski, tj. strah i prigušene želje, što uzrokuje neurozu, pa religiju tumači kao opsesijsku neurozu. Religija se biološki osniva u ovisnosti i nesreći, nostalgiji za ocem, svojstvenoj djetinjstvu. U njoj Freud vidi mjesto zabranjenih želja pojedinca – ljubomore, mržnje, potrebe za uništavanjem, što religijske ustanove dopuštaju prema neprijateljima religijske skupine i organizacije, a s druge strane, i mjesto utjehe. Njezinu kompenzacijsku funkciju naglašava

Ricoeur, i nastavlja ispravno, da se Freuda može kritizirati zato što mu je u vjeri izmakla *kerigma* ljubavi. U ovom kontekstu valja podsjetiti da ima dosta sličnih prigovora Freudu, koji potječu iz kritičkih psihoanalističkih krugova.

W. W. Meissner, poznati psihoanalitičar, psiholog religije i religiolog (u smislu Religionswissenschaft kao sintetičke znanosti o religiji, J. Wach), primjerice, smatra klinički bio-psihologijski Freudov prilaz religiji, koji je drži oblikom opsesivne neuroze, a religijska vjerovanja iluzijama kao infantilnim ostatcima koji ne spadaju u svijet odraslosti i razumnosti – prejednostavnim. Meissner upozorava da su religija i kultura općenito mnogo složeniji i bogatiji fenomeni, što proizlazi iz viših slojeva ljudskoga duha. Zato se on i zalaže za dijalog (*dia-logos*, ne *polemos*) između psihoanalize i njezina uvida u religijsko iskustvo i religijske misli, tj. teologije i religiologije. Ricoeur prije svoje kritike Freudove psihoanalize u pristupu religiji postavlja stajalište s kojega prilazi toj kritici. On naglašava poseban status simbola, pogotovo vrijednost religijskoga simbolizma, za kojega korektno kaže da refleksivno-filozofijska, fenomenologijsko-hermeneutička metoda mišljenja ne omogućuje rješenje temeljnoga pitanja, nego samo dopušta granični pogled na njega. Za pristup u autentičnu problematiku vjere i njezinoga simbolizma predlaže drugu dimenziju koju naziva *poetikom volje*, koja je temeljan izvor onoga “ja hoću”, a koje priskrbljuje moć izvoru njezina djelovanja. Tu novu dimenziju, na tragu glasovitoga protestantskog teologa K. Bartha, naziva *kerigma*, poziv, riječ, koja se obraća meni, a time *ipso facto* prestaje biti Sve Drugo. O tome apsolutnom Svemu Drugome “ja” ne zna ništa, ali ono se svojim načinom dolaska najavljuje kao *arhe* i *telos*, koje “ja” onda može refleksivno zamisliti. To je pokret vjere prema razumijevanju (Anselmo) i tek time pitanje vjere postaje hermeneutičkim pitanjem, jer postaje događajem ljudske riječi. Tako je uspostavljen “hermeneutički krug” – vjerovati znači čuti taj poziv, a da bi se poziv čuo, treba tumačiti poruku (treba vjerovati da bi se razumjelo i razumjeti da bi se vjerovalo).

Transcendentno i eshatologijsko obzor su i metafora onoga što se približava, a što se nikada ne može posjedovati kao predmet. Tu se fenomenologija svetoga (M. Eliade) povezuje s kerigmatskom egzegezom (K. Barth, R. Bultmann). Dakako, fenomenologija svetoga tu se ne nastavlja na hegelovsku fenomenologiju duha, koja pretendira na apsolutno znanje, a ne na vjeru nošenu mitom, obredom i vjerovanjem. Nemogućnost apsolutnoga znanja svetoga, uz ostalo, veže se i s problemom postojanja zla. Simboli izvora i naravi zla suprotstavljaju se svodenju na racionalnu spoznaju. Nepotpunost i nedostatnost svih teodiceja i sustava koji se odnose na zlo ukazuju na neuspjeh apsolutnoga znanja o simbolizmu zla. U njemu, kao i u mitovima općenito, ima još nešto, neki racionalno nedokučiv ostatak zbog čega filozofijska interpretacija simbola ne može postati apsolutno znanje.

Veza zla kao neopravdanoga i svetoga kao pomirenja i njihove simbolike izražava se u tri “formule”. Svako pomirenje očekuje se upravo “usprkos” zlu, “uz sve zlo”, “ipak” i sl., što čini kategoriju nadanja, za koju ne postoji dokaz. To samo znači da područje lociranja ove kategorije nije logika, nego povijest koju treba neprestano dešifrirati u znaku *kerigme*, dobre vijesti, obećanja. Ricoeur naglašava da je u filozofiji krhka veza između oblika duha i simbola svetoga. Refleksija

je filozofija imanencije i u njoj se simboli svetoga pojavljuju samo pomiješani s oblicima duha kao kulturni fenomeni, a sveto kao *eshaton* i *eshatologija* obzor je koji ona ne obuhvaća, već mu samo prilazi na simboličan način. Taj obzor nekom vrstom “đavolskoga preobraćenja” stalno teži da se pretvori u predmet. Upravo ova objektivacija rodno je mjesto metafizike, koja postavlja Boga kao vrhunsko biće, te religije koja uzima sveto kao sferu predmeta, institucija, moći u svijetu imanencije, objektivnoga duha, uz predmete, institucije i moć iz ekonomskoga, političkoga i kulturnoga područja. Tako nastaju i sveti predmeti, a ne samo znaci svetoga, sveti predmeti svijeta kulture. To dijabolično preobraćenje pravi religiju postvarenjem i otuđenjem vjere, koja, kao takva, potpada pod reduktivnu hermeneutiku, bilo da se zove demitologizacija, kada se događa unutar određene religije, ili demistifikacija, kada dolazi izvana.

Naime, radi se o istome – o smrti metafizičkoga i vjerskoga predmeta. Freudova psihoanaliza jedan je od načina ove smrti. Prema tome, Ricoeur jasno razgraničuje i dijeli vjeru od religije, vjeru u sveto kao znak Svetoga Drugoga što nadolazi, od vjerovanja u religiozni predmet ljudskoga svijeta kulture, koji je tako podvojen, jednim dijelom ostaje svet, a drugim postaje profan. On govori i o granici psihoanalize religije, tj. o njezinoj kritici vjerovanja kao isključenju mogućnosti vjere da sudjeluje u izvoru *erosa* nasuprot smrti, budući da toj kritici izmiče *kerigma* ljubavi. S druge strane, naglašava da se pomoću te kritike može razlučiti ono što *kerigma* ljubavi isključuje – kaznenu kristologiju i sve implikacije strogoga moralnog Boga.

Raznolike moći prirode i života mogu se shvatiti jedino u mitologiji stvaranja budući da stvarnost nije ništa bez mogućnosti imaginacije, nužnost bez mogućnosti. Tim bi se pitanjima i freudovska hermeneutika mogla susresti s hermeneutikom mitsko-poetske funkcije, za koju mit nije puka pripovijest iluzorne povijesti, nego simboličko izražavanje odnosa prema biću i bitku. U nad-ja nalazi se veza između libidonozne pogreške i smrti (“kulture smrti”) koja najbolje pokazuje zamršenu povezanost nad-ja i “ono”. Moral se, naime, ovdje nastavlja u nesvjesnome, pa takav reseksualizirani moral može stvoriti sublimni spoj ljubavi i smrti, što se na razini perverznooga izražava užitkom u patnji. Ricoeur ovdje, što treba istaknuti, upozorava na opasnost nerazlikovanja svega opisanoga s normalnim moralom i kulturnim kanaliziranjem nagona, ali i da je crta između normalnoga i patološkoga vrlo tanka i pomična.

Kulturu (*cultus*, *colere*, lat. – gajenje, oplemenjivanje čovjekovih prirodnih datosti, preneseno, ukupnost čovjekovih odgovora na njegove prirodne, društvene i duhovne potrebe tijekom povijesti) i njezin razvoj Freud uspoređuje s rastom pojedinca od djetinjstva do zrele dobi. Po njemu, kultura je rezultat *erosa* i *ananke* (nužnosti, rada), ali više *erosa* jer je libidonozna sveza koja povezuje pojedince u zajedništvo društvenoga organizma jača od nužnosti jedinstva u radu kojim se organizirano odnosi i bori s prirodom.

Moć koju kultura dobiva od *erosa*, kao i pojedinčeva težnja za srećom, čovjeka čini sličnim bogovima, ali ipak ostavlja nezadovoljenim, pa i nesretnim jer ne rješava

napetost i sukob između pojedinca i društva, što kulturu čini tragičnom. Ono, naime, cjelokupnoj spolnosti nameće žrtvovanje užitka (cenzura infantilne spolnosti, zabrana incesta, imperativ razmnožavanja i sl.), a *libido* se tome opire svom snagom svoje inercije. S druge strane, libidonožna energija koja povezana čini društvo, prijeti atrofijom. Primjeri su za spomenuti sukob pojedinca i društva (kulture) besmislene, zapravo opasne naredbe: voljeti bližnjega, pa i neprijatelja, kao samoga sebe i sl., što je nemoguć zahtjev, jer, kako Freud kaže: "Čovjek nipošto nije to pitomo biće, u srcu žedno ljubavi za koje kažemo da se brani kad je napadnuto, već obratno, biće koje mora u račun svojih nagonskih darova staviti dobar iznos agresivnosti... Čovjek je na kušnji da zadovolji svoju potrebu za agresijom protiv bližnjeg, da iskorištava njegov rad bez nadoknade, da ga spolno iskorištava bez njegova pristanka, da mu oduzme dobra, da ga ponizi, da mu nanese patnje, da ga žrtvuje i ubije. *Homo homini lupus.*" (Ricoeur, 2005.:299).

Taj nagon koji uzrokuje neprijateljstvo i agresiju čovjeka prema čovjeku i remeti ljudske odnose proizlazi iz nagona smrti kojega je Freud nazvao antikulturalnim nagonom: "Prirodni nagon čovjekove agresivnosti, neprijateljstva svakog protiv svih i svih protiv svakog, suprotstavlja se zadaći kulture. Ovaj nagon prema agresivnosti proizlazi iz nagona smrti i predstavlja glavnog reprezentanta nagona smrti, što se nalazi pored Erosa s kojim dijeli vlast nad svijetom." (Ricoeur, 2005.:299).

Kultura, međutim, ima u kozmičkoj igri i borbi života i smrti posve određeni smisao i zadaću: "Ona nam mora predstaviti borbu između *erosa* i smrti, između nagona života i nagona destrukcije, kako utiru put ljudskoj vrsti. U biti, u toj se borbi sastoji cijeli život; sad možemo opisati evoluciju civilizacije kao borbu ljudske vrste za postojanje." (Ricoeur, 2005.:300).

Nagon se smrti, dakle, postupno otkriva na tri razine: biološkoj, psihološkoj, te na kulturnoj, gdje je borba između *erosa* i *thanatosa* pravi rat. Za razliku od samo individualnopsihologijskoga tumačenja ambivalentnoga osjećaja krivnje, Freud naglašava i njegovu kulturnu funkciju: "Civilizacija, dakle, ovladava opasnim htijenjem agresije pojedinca oslabljujući ga, i stavljajući pod nadzor..." (Ricoeur, 2005.:301).

Kultura se, prema tome, bori ne protiv samoga *libida*, nego protiv agresivnosti, nasilja, egoizma i smrti, u interesu *erosa*, ljubavi i života.

Zbog toga što se Freud stalno kreće po dvojnosti *erosa* kao nagona života (*bios*) i nagona smrti (*thanatos*), Ricoeur ga smatra dualistom. U vezi s time, samo jedna terminologijska opaska: možda bi spomenutu dvojnost bilo primjerenije nazvati svojevrsnom dijalektičkom suprotnošću (sa svim implikacijama), nego dihotomnom, manihejskom dualističnošću.

I na kraju, u lapidarnom osvrtu na Freudovu teoriju *erosa* i *thanatosa* i tumačenje kulture u njihovoj interakciji, valja naglasiti da su njegova otkrića nesvjesnog i podsvjesnog nezaobilazan prilog istraživanju čovjeka, njegova značaja, motiva,

društvenih odnosa, religije i ostalih oblika ljudskoga duha i stvaralaštva, u jednoj riječi, kulture. Time je Freud *eo ipso* dao značajan prinos filozofijskoj antropologiji, kulturologiji i drugim duhovnim znanostima.

Literatura

- Freud, S. (1969). *Iz kulture i umetnosti*. Beograd: Matica srpska.
Freud, S. (1969). *Nova predavanja. Autobiografija*. Beograd: Matica srpska.
Freud, S. (1969). *O seksualnoj teoriji. Totem i tabu*. Beograd: Matica srpska.
Freud, S. (1969). *Psihopatologija svakodnevnog života*. Beograd: Matica srpska.
Freud, S. (1969). *Uvod u psihanalizu*. Beograd: Matica srpska.
Ricoeur, P. (2005). *O tumačenju. Oglad o Freudu*. Zagreb: Ceres.

Nikola Skledar

Institute for Social Research in Zagreb, Zagreb, Croatia

Paul Ricoeur's Interpretation of Freud's Views of Culture Between *Eros* and *Thanatos*

Abstract

A well-known contemporary French philosopher Paul Ricoeur's wide range of theoretical interests also encompasses Sigmund Freud's psychoanalysis, a very influential phenomenon in modern culture. Ricoeur's interest in Freud is philosophical, it is a phenomenological – hermeneutical approach to psychoanalysis which interprets culture in a way, i.e. in its epistemological status as a hermeneutical discipline belongs to humanities rather than natural sciences. The meaning and the task of psychoanalysis therefore are “to re-interpret the integrity of psychological products derived from culture, from dreams to religion, through art and morality.” Using this philosophical method, Ricoeur debates on Freud's “speculation” about life and death, about the death instinct and the super-ego destructiveness, about the culture between *eros* and *thanatos*.

Key words: psychoanalysis, hermeneutics, culture, *eros*, *thanatos*.

Received on: September 2007

Accepted on: October 2007