

novostvorenim uslovima društvenog i kulturnog preobražaja uloga represivnog mehanizma tradicionalnih zabrana postaje sve manja, tako da sila emotivnih reakcija, proistekla iz lične sklonosti i životnog iskustva pojedinaca, postaje ona vitalna snaga koja stavlja u pitanje osnovne principe tradicionalne kulture.³⁷ Korelacija između mogućnosti ispoljavanja potisnutih psiholoških sadržaja i sve neefikasnijeg sistema tabu propisa implicira zaključak o sudsini magije u tradicionalnoj kulturi izloženoj neminovnim promenama. Naime, psihološki prostor ustavljenog zračenja magijske realnosti iz vremena sna sve više počinje da se sužava ka stvarnosti racija kao parametra čovekovog duhovnog horizonta i njegovih duhovnih mogućnosti. Magijsko vreme, koje se kao period pre civilizacije može označiti i vremenom sna, reaktualizuje se danas u stvaralačkom procesu u kojem regresivno povlačenje svesti omogućuje produktivno rastapanje granica između subjekta i sveta u osećanje magijske svemoći koje predstavlja neiscrpni kreativni izvor stalnog pesničkog napajanja.

Sadržaj sna, bez obzira na stepen verovanja u njegovu pravu našem svesnom životu, povezan je nitima magijske realnosti za naše celokupno biće, i svest o ovoj povezaniosti ojačava psihičku koheziju našeg integralnog života. Predskazujući nam ponekad budući događaj, san se jaylja u ulozi primarne realnosti imitativnog magijskog događanja. Primer drugačijeg uticaja mehanizma sna na čovekovo ponašanje, kroz simbole fabule čiji se elementi tež tumačenjem mogu dovesti u vezu sa stvarnošću, ogleda se u kontagioznom aspektu integralne magijske povezanosti i međuzavisnosti svih činilaca našeg života. U integralnom iskustvenom polju tumačenje sna predstavlja, prvenstveno, ustavljanje smislene veze između magijske moći induktivnog magnetizma sna i onoga što nam se u stvarnosti događa.

NAPOMENE:

¹ E. From, *Zaboravljeni jezik*, Zagreb 1970, str. 17.

² E. From, *Veličina i granica Frojlove misti*, Zagreb 1980, str. 92.

³ S. Langer, *Filosofija u novom ključu*, Beograd 1967, str. 102–103.

⁴ M. Buber, *Ja i Ti*, Beograd 1977, str. 41; B. Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Beograd 1971, str. 80.

⁵ K. Levi-Stros, *Divlja misao*, Beograd 1966, str. 258; D. Pajin, *Ishodište istoka i zapada*, Beograd 1979, str. 19, 67.

⁶ K. Kastaneda, *Drugi krug moći*, Beograd 1981, str. 226, 231.

⁷ S. Langer, navedeno delo, str. 226.

⁸ M. Elijade, *Sveto i profano*, Vrnjačka Banja 1980, str. 38.

⁹ G. Snajder, *Poezija i primitivni čovek*, Treći program Radio-Sarajeva, Sarajevo 1978, str. 508.

¹⁰ K. Kastaneda, *Priče o moći*, Beograd 1980, str. 61; *Učenje Don Huana*, Beograd 1977; *Odvjena stvarnost*, Beograd 1978; *Put ka Ihtlenu*, Beograd 1981; *Orlovske dar*, 1981.

¹¹ K. Kastaneda, *Priče o moći*, str. 61.

¹² Ibid., str. 61.

¹³ Ibid., str. 81.

¹⁴ Ibid., str. 99.

¹⁵ Ibid., str. 240–241.

¹⁶ K. G. Jung, *Duh i život*, Odabrana dela, knj. 3, N. Sad 1977, str. 245.

¹⁷ K. Kastaneda, *Drugi krug moći*, str. 70–71.

¹⁸ Ibid., str. 239.

¹⁹ Dž. Dž. Frejzer, *Zlatna grana*, Beograd 1937, str. 32–33.

²⁰ B. Malinovski, navedeno delo, str. 126.

²¹ S. Langer, navedeno delo, str. 252.

²² E. Kasirer, *Ogled o čovjeku*, Zagreb 1978, str. 101.

²³ K. Levi-Stros, *Mitologike*, Beograd 1980, str. 26; E. Lič, *Klod Levi-Stros*, Beograd 1972, str. 69–71, 143.

²⁴ S. Frojd, *Tumačenje snova I*, Novi Sad 1970, str. 8.

²⁵ E. Lilek, *GZM*, 11, Sarajevo 1899, str. 699.

²⁶ V. Stef. Karadžić, *Rječnik*, Beograd 1969, pod *Veštice*; T. Đorđević, *Veštice i vila*, Beograd 1953.; Kao zaštita od moreduha devoke koja nakon udaje postaje veštica, koriste se, pored paganskih magijskih sredstava — kao što su pojas, nož koričnjak i dr. — i hristijanizovani elementi, kao što je, na primer, ikona „San svete bogorodice“. O tome u knjizi T. Đorđevića, *Vampir i druga bića u našem narodnom verovanju i predanju*, Beograd 1953, str. 86.

²⁷ S. Zečević, »Zmajevit čovek — zduhač«, *Razvitak* br. 2, 1979, Zaječar 1979, str. 66.

²⁸ S. Frojd, navedeno delo, str. 54.

²⁹ D. Bandić, »Šamanistička komponenta rusaljskog rituala«, *Etnološki pregled*, knj. 15, Beograd 1977, str. 22–32.

³⁰ Ibid., str. 34.

³¹ B. Malinovski, navedeno delo, str. 178.

³² Ibid.

³³ F. H. Kesidi, »Mit, večni pratilac čovjeka«, *Gradina* 2–3/1973, Niš 1973, str. 178.

³⁴ B. Malinovski, navedeno delo, str. 177.

³⁵ Ibid., str. 179.

³⁶ Ibid., str. 180.

³⁷ Ibid., str. 182.

radoman kordić San i kultura

Shema simbolizacije je zakon kulture — i sve čovekove duhovne delatnosti. Delovanje tog zakona, međutim, nigde se ne pokazuje, ni u kulturi. Ona ne pokazuje ni našta izvan sebe, ni našta, sem na prirodu (kao opreku), što bi osioni duh istorizma mogao priznati. Možda samo onda kad »znači starost sveta postanu viljivi«, kad se kulturni obrazac približava kraju. Tada se ponovo »otvaraju vrata bivstvu (*Zum Wesenhaftem*) svih stvari i svih sudbina, ponovo se otvaraju vrata shemi simbolizacije. U stvari, tada se otvaraju vrata koja su već otvorena, upravo kao što duh istorizma i prepostavlja. No bivstvo svih stvari i svih sudbina ne može stajati pred vratima i čekati da se ona otvore kako mu to istorizam nalaže. Ono, zapravo, ne poznaje istorijski red. I zatvorenu vrata bivstvu su otvorena, ako je zaista tu. Čovek, dakle, uvek iznova s istog izvora preuzima svoju duhovnost. Shema simbolizacije samo to propisuje. Preduvremenja je neophodnost simbolizacije bivstva svih stvari i svih sudbina. Koji će oblik ona uzeti, zavisi od različitih okolnosti: odredišta ustrojavanja, istorijskih uslova, sheme formalizacije, itd. Situacija mita, u tom smislu, može biti poučna. Vrata bivstvu se u njemu otvaraju sa svakom varijantom priče, otvaraju se jednom obliku, jednom pravcu simbolizacije koji opstaje i nakon završetka kulture mitskog obrasca. A to znači da shema simbolizacije ne poznaje znake starosti, te da su vrata bivstvu uvek širom otvorena. Odredišta ustrojavanja zatvaraju vrata simbolizacije utoliko što joj nameće uvek isti oblik, što ne otkrivaju celinu bivstva, koje u tim odredištima, ipak, jeste. Dokazuje to potreba za mitom i u nemitskim kulturama, u stvari, potreba za celinom bivstva koja nam (celina) zauvek ostaje nepristupačna. Shema formalizacije, u kojoj nam se bivstvo otkriva, prepostavlja ograničen broj odredišta ustrojavanja i, što je važnije, uvek ista odredišta. Otuda znake starosti sveta valja razumeti kao znake starosti date formalizacije odredišta bivstva, i zatim ponovno otvaranje vrata bivstvu svih stvari i svih sudbina kao otvaranje vrata novoj shemi simbolizacije, koja prepostavlja druga odredišta ustrojavanja, ili drugačiji raspored listih odredišta.

Shema formalizacije nas sprečava da mislimo celinu bivstva. Ali zahvaljujući upravo toj svojoj uskogrudnosti, težnji ka samodovoljnosti, ona raskriva ono što krije, suočava nas s manjkom u kojem se celina bivstva svih stvari i svih sudbina pojavljuje. Prema tome i sred prevlasti sistema kulture (jedne sheme formalizacije), kada su znaci starosti sveta samo stvar istorijskog usuda, bivstvu su vrata otvorena. I to ne samo zato što istorijski usud ide ispred sebe, što je kraj upisan u početak, nego zato što je kultura, u suštini, to otvaranje vrata bivstvu svega. Valja, ipak, izvideti: postoji li nešto u njoj što pokazuje na zakonodavnost sheme simbolizacije, što je raskriva kao neprekidno otvaranje vrata bivstvu svega. Gde to nešto treba tražiti? Bez sumnje, tamo gde je skriveno — u ustrojavanju kulture. Ono mora biti pripravno za svaki oblik simbolizacije i, istodobno, jasno omeđeno; mora se zasnivati u samoiskušavanju.

Strukturi kulture sapripadan je izvestan uređaj samoporičanja. Znaju za njega iskustvo i istorija, ali ga ni jedno ni drugo ne može razjasniti, naprsto zato što se ono, kao uređaj zakonodavnosti sheme simbolizacije, dijalektike istog, ne obazire na iskustvo i istoriju, iako otkriva kako jedno i drugo jesu. Uredaj samoporičanja kulture raskriva dvostrukost njenog ustrojavanja, dve vrste zakonitosti koje ju uobičjuju i koje protivreče jedna drugoj na način na koji se protivstavljaju dijalektika istog i dijalektika suprotnosti. Prvo se zapaža formalna zakonitost datog sistema. Antropologija je ona poznata. U izučavanju kulture oni se, uglavnom, drže granica koje ta zakonitost nameće. Tek po koji govori o transkulturnim pojavama. Pri tom važnu ulogu imaju uticaji, svejedno što se oni ne mogu dokazati. Strah od gubitka oslonca u istoriji, doveo je do toga da se jednost kulture ne misli. A i kako bi kad se pojave razlike apsolutizuju i razumevaju kao strukturne razlike. Iz te perspektive zaista nije moguće uvideti da sistem kulture poziva u svojoj zakonitosti jednu drugu zakonitost (protivrečje nagona smrti).² Može se čak tvrditi da se sistem kulture, upravo sledeći sopstvena pravila, obrazuje po načelima te, prvo, zakonitosti. Nijedan sistem ne može izbjeći nužnosti ustrojavanja. Pri tom može izgledati da mesto strukturišućeg datog sistema pripada nečemu, ekološkom izazovu, na primer, što je teško dovesti u vezu s metafizičkim prizvukom prvočne zakonitosti kulture.³

Sistem kulture mogu shvatiti kao varijantu obrasca kulture (sheme simbolizacije), odnosno kao varijantu simbolizacije tog obrasca, bez obzira na sticaj sastojaka različitih slojeva date kulture i čak različitih kultura. Prema tome, sistem kulture se uobičjuje kao varijanta mitske priče, te nužno govori isto u drugom. Ne postoji, stoga, original kulture. I u slučajevima gde je dug jedne kulture drugoj (evropske grčkoj) istorijski dokazan, mogu govoriti o tim kulturama kao varijantama nepostojećeg originala. Središnje mesto u sistemu kulture ne pripada sredstvima i načinu korišćenja tih sredstava, nego strukturišućem kulturu, naime, valja razumeti kao način raskrivanja (istine),⁴ kao izvorno i okvirno razastiranje bivstva u području istine. Ona (kultura) označava put svakog razastiranja bivstva. Važno je to utvrditi za razumevanje položaja kulturnog teksta,

onoga što i kako on raskriva. Jer »svako raskrivanje pripada jednom zaklanjanju i jednom zamraćenju.³ Kulturni tekst je suočen sa zaklanjanjem i zamraćenjem onoga što raskriva kultura kojoj pripada, odnosno sa zaklanjanjem i zamraćenjem onoga što se raskriva u svakoj aktualizaciji sheme simbolizacije, koja je, kao ono što raskriva, uvek skrivena i koja se upravo skriva kad raskriva, u aktualizaciji.

Kulturne tekstove koji se odnose na istu noumenalnu ravan, uprkos uticajima, pozajmicama, na izgled neprevladljivim razlikama, valja shvatiti kao varijante mitske priče. Svi oni rešavaju jedan isti problem, istinu, u granicama datog sistema kulture, odredišta ustrojavanja, itd. Ovde je važno da noumenalna ravan ne može da se ne pojavi u svakom takvom tekstu, ma koliko on bio oskudan, što treba pripisati zakonodavnosti sheme simbolizacije, koja (zakonodavnost) ustrajava i u odlokmu nekog takvog teksta.

Moram ovde da pitam: može li zakon biti sebi zakon, i kako on to sebi postaje? Izgleda da o tome nemamo i ne možemo imati nikakvo iskustvo. No, »u skladu s umom« o tome možemo pitati i čak, s Kantom, tvrditi da zakon iskustva »ne obuhvata celo polje mogućih stvari po sebi«.⁴ To, međutim, ne dokazuje da zakon može biti sebi zakon. S druge strane, »mi nismo u stanju da na opravдан način zadobijemo za naš um išta izvan iskustva⁵. Culni svet, opet, »podobno snu«, veli Kant⁶, nema nikakvog realiteta. Kant je tako što mogao tvrditi zato što je u snu video samo sliku. Ova, možda, nešto pretpostavlja, ali to nešto se u njoj ne pojavljuje. San je, prosto, pojava. Ali san je i beseda onog nečega što se u njemu ne pojavljuje, beseda zakona. Prema tome, ako san kao pojava i nema nikakvog realiteta, mora ga imati kao ova beseda. Isto važi i za culni svet. No, beseda pokazuje samo na mogućnost zakona, u stvari, beseda kao jedan od oblika ustrojstva pokazuje na odsutnost zakona. I nadalje, dakle, ostaje pitanje: može li zakon biti sebi zakon? Sigurno je da mu subjekt za to nije potreban. Utoliko je subjekt kantovska pojava.

Besedi, kulturi kao besedi, potrebno je ljudsko biće da bi postojala, čak ne bilo koji čovek (bilo koji narod, kad je reč o kulturi). Sve upućuje na to, istorija posebno. No ni to nije posve sigurno. Je li kultura Inka manje beseda zakona sada no što je bila u vreme svog punog procvata? Je li se taj zakon rastocio u prahu zajedno s narodom Inka? Kako bismo, u tom slučaju, razumeli išta iz njihovog života? Šta je, opet, zakon u onome što je preostalo od Inka? Sama beseda? U njoj raspozajem zakon. Ali ono što se objavljuje u toj besedi jeste bivstvo (Inka). I tu više ništa nije izvesno, ništa sem besede tog bivstva, koja ga, zapravo, utemeljuje i određuje kao bivstvo. »Označavajuće zapoveda.⁷ Čim postoji beseda, postoji i zakon. Mogu li i s kojim pravom izokrenuti taj red pa reći: čim postoji zakon, postoji i beseda u koju je biće upleteno. Kako, ono to ne zna i, možda, ne može znati. Jer do zakona (prediskursne realnosti), koji i ne postoji (uvek se pojavljuje kao beseda), biće može doći samo besedom, posebnom besedom. A to je, kako Lakan ve li, san.⁸

Kako nas san može vratiti zakonu, realnosti od pre besede? Kao osnivač svake ideje spoznaje? Na koji način on osniva spoznaju? Svojom dramaturgijom stvarnosti, metaforičkim i metonimijskim ustrojstvom slike? Teško da je samo po tome bitno delotvorniji od opažanja. On mora sadržavati jezgro svesti, mora biti ustrojen kao svest o svesti da bi zaista mogao biti osnivač svake spoznaje. (Razume se, ovde imam na umu shemu svesti o svesti nad kojom sama svest nema nikakvu moć.) San, dakle, treba da bude ustrojen kao Dekartov Cogito koji pretpostavlja da mislim, ali i prisustvo nečega što potvrđuje da mislim i odakle mogu zaključiti da jesam. Šta je to nešto u snu što potvrđuje njegovu organizaciju, njegov rad (mišljenje), tek valja otkriti. Da bih to iznašao, vratiću se osnovnim znanjima o snu i pokušati da doznam šta ih utemelji.

Psihoanalitičko razumevanje sna moglo je samo da potvrdi neke pretpostavke, stare koliko i sami snovi:

1. San ima smisla. Psihoanaliza, doduše, dodaje da san ne stvara smisao. Ali zato on smisao »održava po strani«.⁹ Njegove uređaje (zgušnjavanje, premeštanje) odlikuje rastavljanje smisla.

2. San je neka vrsta poruke. Psihoanaliza i ovu ulogu sna vidi različito od tradicionalnog shvatanja. No upravo ona određiše sna nalazi u želji koja, naravno, teži zadovoljenju. Ima i analitičara koji ne samo što u snu nalaze poruku, maltene, tradicionalno shvaćenu, nego ga razumevaju kao čin opštenja.

3. San je fikcija. Psihoanaliza upozorava da je ta fikcija organizovana po nekim načelima: prema Frojdu kao hijeroglifsko pismo, prema Lakanu kao alfabetsko pismo. Lakan čak u uređajima sna nalazi čistu igru označavajućeg koje ne upućuje ni na kakvo označeno.

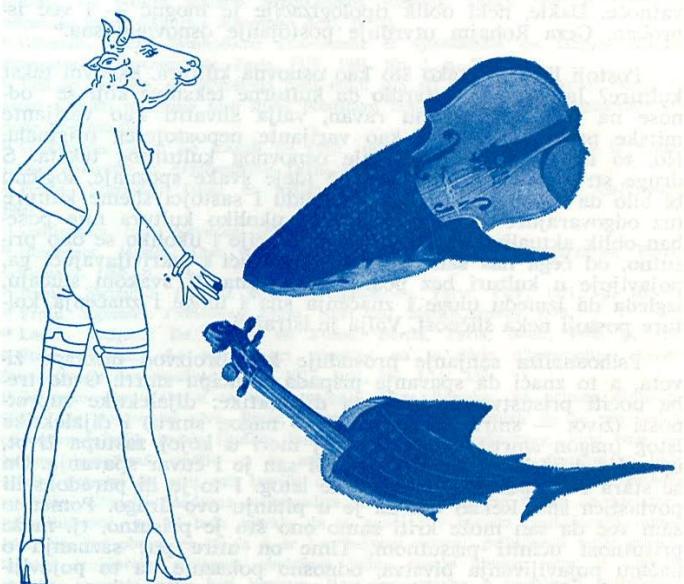
Svaka od ovih odrednica sna može biti izvorište kulture i može biti proizvod kulture. I tu se javlja prva zakonetka, čije bi razjašnjenje, možda, moglo pomoći razabiranju odnosa besede i zakona, odnosno onog nečega što ga čini osnivačem svake ideje spoznaje. San je tvorevina kulture. To će nam lako poka-

zati istorija. Sistem kulture se odražava u slikama i priči sna. Ali, san je i osnivač kulture, otac svoga oca. Poznato je da sanjaju i deca u najranijem dobu, kad proces mentalizacije tek počinje. Odnos s realnošću tada uređuje telo. No odatle se još ne vidi kako je san otac svoga oca. S druge strane, prilično je razumljivo da se značenje sna dà razabrati samo u okviru datog sistema kulture i uz pomoć razvijenih spoznajnih sposobnosti. Utvrđivanje značenja sna podrazumeva složenu duhovnu i duševnu delatnost, sposobnost formalizacije, na primer, koja je (ta sposobnost) delo kulture; tako je iz perspektive kulture vidimo. Ali da ne bih pitalo kako je bilo na početku (koji je sumnjiv), pitaču: odakle čoveku uopšte pomisao o tome da san nešto znači? Samo ga je sam san na tako što mogao navesti i, sva-kako, ne ni svojim neobičnim scenarijom ni, pokatkad, zastrašujućim slikama. Sve to spada u kantovsku pojavnost bez realite-ta. Uostalom, čovek je, kako se čini, odvek tražio značenje sna s one strane njegove pojavnosti. Naslućivao je, dakle, njegov realitet.¹⁰

San pokazuje na odsutno, na manjak. Istina, nije odmah jasno o kakvom je manjku reč, ni kako to san na njega pokazuje. Ni psihoanaliza se time nije mnogo bavila, mada neke njene pretpostavke kruže oko manjka. Tu spada i Frojova ideja o snu kao čuvaru spavanja, pa zatim shvatanje da je san predstavnik nagona života, itd. No, ovde je važno da saznam kako san pokazuje na manjak, tj. po čemu je on osnivač svake ideje spoznaje. Jer, on osniva, omogućuje spoznaju upravo pokazivanjem na manjak njega obrazuje. A to znači da san odsliskava različite ravni manjka i, razume se, onu osnovnu, ontološku, koja je, zapravo, preko sna osnivač svake ideje spoznaje. Pokušaću da tu ulogu sna pokažem na samo dva primera. Toli-ko će ovde biti dovoljno, iako taj uredaj sna zaslzuje ozbiljniju pažnju.

U najnovijim psihoanalitičkim istraživanjima rad sna se razumeva kao korota.¹¹ Tim pojmom Frojd je označio duševni proces koji prati gubitak objekta, promenu u realnosti, te preustrojavanje psihičnosti.¹² Objekt korote sna je realnost. No, s obzirom na simboličko značenje spavanja (povratak u majčino kri-lo, smrt; spavanje prati unazadovanje do neobjektskog stanja, do stanja u kojem Ja postaje ja-ne-ja), ja bih rekao da je objekt korote sna život. U tom smislu, san je odgovor na simbolički gubitak života, pokušaj preustrojavanja stanja ja-ne-ja, odnosno, prema pomenutom istraživanju, pokušaj obnavljanja realnosti, »kompromis između dana i noći«.¹³ San, dakle, jasno pokazuje na manjak (gubitak realnosti). Potvrđuje to i pojam korote. No, važnije je da san zna za gubitak, da poznaje granicu smrti i života i, čak, neizrazlikovano stanje ja-ne-ja. Ovo nesvesno znanje, koje san naglas objavljuje, zasniwa predstave o realnosti, smrti i životu, ulozi i obliku Ja, itd. Treba napomenuti da čovek do tih predstava ne dolazi odgonetanjem sna. On tu veština ne može imati sve dok nesvesno znanje ne utemelji te predstave, koje su, u stvari, već utemeljene. Jer san može kriti samo ono što je prisutno i što nas je, stoga, već navelo na mišljenje. Ono što se povlači, kako veli Hajdeger, »prisutno je«.¹⁴ Prisutni su odricanje nagona, nemogućnosti zadovoljenja. Svest je, po Frojdu, posledica odricanja nagona.¹⁵

Ontološki manjak se, delimično, raskrio u pokazivanju sna na gubitak realnosti. Neponredno se, međutim, pomalja u ustrojstvu sna, koje otkriva kako je san osnivač svake ideje spoznaje. San je, naime, strukturiran tako da nas vraća zakonu, tj. strukturišće sna ujedno je i strukturišće znanja o strukturišćem sna. Po Frojdu, svaki san započinje u želji.¹⁶ U prirodi je želje da bude nezadovoljena, da je želja Drugog i, što je presudno, da se ustanavljuje u manjku, te da, kako Lakan nepre-



kidno ponavlja, želja želje. Ona subjektu »dolazi od Drugog«,¹⁹ dakle, kao manjak koji ustanavljuje manjak. Ovde je važno da se želja koja strukturira san može smatrati predstavnikom želje da se san tumači.²⁰ Prema tome, želja koja ustrojava san pokazuje na sebe i na taj način zasniva ideju spoznaje, štaviše, ideju spoznaje spoznaje, jer želja ustrojstva sna, koja je i želja razumevanja ustrojstva, potvrđuje postojanje onog nečega što kao potvrdu mišljenja zahteva Dekartov *Cogito*, u slučaju sna onog nečega što ga potvrđuje kao oblik viđenja postojanja.

Ostaje, ipak, pitanje: da li je san osnivač kulture?²¹ Razume se, jeste, ukoliko je osnivač ideje svake spoznaje i ukoliko kultura raskriva istinu postojanja. No, time, praktično, ništa nije raščišćeno u ustrojstvu i smislu kulture, pa ni u odnosima kulture i sna. Neke paradox teči treba razjasnit. Kako je, na primer, moguća kultura pre no što jeste, kao sopstvena tvorevina? Spada li i kultura u zakone koji su sebi zakon?

I najprimitivniji oblik tumačenja snova, pamćenja sna recimo, ili vera u stvarnost slikâ sna, prvorazredne su kulturne činjenice. Jasno je onda da između kulture i procesa mentalizacije nije moguće povući nikakvu granicu. Drugačije rečeno, (prepostavljeni) početak ustrojavanja psihičnosti početak je ustrojavanja kulture, a to znači da svako ispoljavanje kulture, sve kulturne pojave, imaju zajednička izvorna načela ustrojavanja, da razvijaju neke mogućnosti sheme ustrojavanja, koju prikriva klačenje između uobrazilje i praktičnog življenja. Kulturu, dakle, valja misliti kao aktualizaciju sheme simbolizacije, te kao prvotni način otvaranja vrata bivstvu svih stvari. To, opet, mora biti i san kao osnivač svake ideje spoznaje, on najpre, iako to prvenstvo izgleda sada kao prvenstvo među jednakima. Jer, ako sledim ovu logiku, umetnost, recimo, moram razumeti kao izvorno raskrivanje bivstva svih stvari. Ona, zatim, mora skrivati tragove mentalizacije, te protizlaziti iz jedinstvenog polja ustrojavanja psihičnosti. Ova mogućnost navodi na značajne zaključke. Najpre, sve sheme formalizacije u kulturama, ma koliko nam se one (sheme) činile različitim, imaju isti cilj: otkrivanje celine bivstva. S tog stanovišta, umetnost nije samo izvorno raskrivanje bivstva svih stvari, nego, kao način ispoljavanja ustrojavanja psihičnosti, i prva čovekova delatnost.

Šta, onda, ostaje snu? Otpočinje li on aktualizaciju sheme simbolizacije? Tako bi trebalo zaključiti. No, pre bilo kakve odlike valja ispitati i uporediti delovanje sna i kulture, kako bismo doznali da li je kultura posebni oblik aktualizacije sheme simbolizacije ili samo varijanta one aktualizacije koja se zbiva u snu.

Formiranje i delovanje sna (priče sna) valja promišljati kao obrazac delovanja i formiranja kulturnog teksta. San je, dakle, neka vrsta prateksta.²² U prilog toj tvrdnji može se navesti i Lakanovo mišljenje o čistoj igri označavajućeg u snu, koje ne upućuje ni na kakvo označeno. Pratekst, da bi mogao delovati kao pratekst, mora činiti upravo čista igra označavajućih, koja upućuje samo na shemu značenja. Prema tome, shema sna, ako ju je moguće uspostaviti, morala bi biti shema uznačenja svakog kulturnog teksta. Razume se, broj varijanti tog uznačenja je neiscrpan. Nesaglediva su i sredstva pomoću kojih se ono može sprovesti. Vidna je samo raznovrsnost uznačenja, obilje različitosti koje i pomisao o jedinstvenoj shemi unapred dovodi u pitanje. Svako telo, na primer, ima svoj obrazac sna, koji se (obrazac) različito uznačuje, zavisno od promena u telu, preustrojavanja psihičnosti, promena aktuelne realnosti, itd. Svako telo, opet, na svoj način odgovara na zakone kulture i proizvodi posebne kulturne učinke. Primera ima napreteki i svi oni govore o nemogućnosti sveobuhvatne sistematizacije. No, izgleda da ovde imamo posla s dve vrste uznačenja: jedna je, kako bi se to u fizici reklo, statističkog karaktera, druga sledi zakon verovatnoće. Dakle, neki oblik tipologizacije je moguć — i već je isprobao. Geza Rohajm utvrđuje postojanje osnovnog sna.²³

Postoji li, onda, tako što kao osnovna kultura, osnovni tekst kulture? Ja sam već ustvrdio da kulturne tekstove koji se odnose na istu noumenalnu ravan, valja shvatiti kao varijante mitske priče, to će reći kao varijante nepostojećeg originala. No, to ne dokazuje postojanje osnovnog kulturnog teksta. S druge strane, ako je san osnivač ideje svake spoznaje, logično bi bilo da sastojci osnovnog sna budu i sastojci sheme kulture (uz odgovarajuće sistemske razlike), ukoliko kultura nije poseban oblik aktualizacije sheme simbolizacije i ukoliko se ono prisutno, od čega nas san odvraća, skrivači i iskriviljavajući ga, pojavljuje u kulturi bez posredovanja sna. U svakom slučaju, izgleda da između uloge i značenja sna i uloge i značenja kulture postoji neka sličnost. Valja je istražiti.

Psihoanaliza sanjanje prosuđuje kao proizvod principa života, a to znači da spavanje pripada principu smrti. Ovde treba uočiti prisustvo dve vrste dijalektike: dijalektike suprotnosti (život — smrt, nagon života — nagon smrti) i dijalektike istog (nagon smrti). Snom, u onoj meri u kojoj zastupa život, upravlja dijalektika suprotnosti. Ali san je i čuvan spavanja. On se stara i o ispunjenju dijalektike istog. I to je ili paradox, ili povlastica sna. Rekao bih da je u pitanju ovo drugo. Pomenuo sam već da san može kriti samo ono što je prisutno, tj. može prisutnost učiniti prisutnom. Time on utire put saznanju o načinu pojavljivanja bivstva, odnosno pokazuju na to pojavljivanje. Po Hajdegeru, naime, bivstvo se pojavljuje kao prisut-

nost prisutnog.²⁴ Prema tome, san, ukoliko se doista brine o ispunjenju dijalektike istog, prvo je izvorno mišljenje bivstva. Jer, on ne pokazuje samo prisutnost (pokazivanje prisutnog je mišljenje), veli Hajdeger²⁵ života, realnosti, nego i prisutnost onog načela (dijalektike istog, dijalektike nagona smrti) u kojem se utemeljuje, ako ne pojavljivanje bivstva (zašto ne i ono?) ono sigurno naše viđenje tog pojavljivanja.

Šta i koliko se od svega ovoga može odnositi na kulturu? Neke srodnosti se odmah nameću. I kulturom upravlja dijalektika suprotnosti u onoj meri u kojoj je protivstavljenja prirodi. I dalje, ako je san eroški princip (znači, i seksualni; seksualnost ga neposredno vraća dijalektici nagona smrti), mora biti i kultura. U tom slučaju, prirodnom (postojanjem) upravlja princip smrti, što je, na izgled, očigledno. Ali ništa manje nije očigledno to da se jedino u postojanju živo ispoljava. Osim toga, ovaj red stvari protivstavlja jednoj drugoj očiglednosti: kulturu moram misliti kao sistem zabrana. Ona je okrenuta protiv zadovoljenja želje. A ovo, bez obzira na negativitet što ga apsolutno zadovoljenje pretpostavlja, ili baš zbog njega, potvrda je životnog principa. Neki psihoanalitičari, zatim, s razlogom, ukazuju na srodnost kulture i neuroza, koje se, bez sumnje, ne mogu prosuđivati kao izraz principa života. No i ovde imamo posla s dve vrste dijalektike, bar u slučaju nekih činjenica. Zadovoljenje želje potvrđuje život. Ali, želji je sapričan zakon. Ona je moguća samo ako je zakon moguć. Zadovoljenje želje stoga potvrđuje život kao izraz dijalektike istog, odnosno potvrđuje život kao odrečnost. Potpuno zadovoljenje želje, ma koliko paradoksalno izgleda, vodi s one strane principa zadovoljenja, čak s one strane dijalektike istog, tamo gde, po budizmu, nema ni rađanja ni umiranja. Otuda je, po nužnosti dijalektike istog, nagonima sapričano uskraćivanje (inhibicija). Iz ove perspektive, kultura deluje kao stalni ispravljač želja, nagona, jednom reči — erosa. Frejd, stoga, ima pravo kad tvrdi da je zadatak kulture da nas štiti od prirode i da određuje odnose među ljudima.²⁶

Treba još ispitati: kakav značaj za kulturu ima činjenica da postojanjem upravlja princip smrti; ima li to kakav uticaj na ustrojavanje kulture, posebno s obzirom na to da se živo može ispoljiti samo u postojanju.

Priroda postojanja je, očito, paradoksalna. Ono je utemeljeno u dijalektici istoga i iznajmljeno dijalektici suprotnosti, što jodsljiva karakter protivurečja nagona života i smrti. Stoga bi se prepustanje čistom postojanju, koje bi činilo slobodni rad ova dva nagona, moglo uporediti s unazadovanjem u spavanju i još pre u koitusu.²⁷ U sva tri slučaja sistem ličnosti se rastrojava. Protivurečje rada nagona smrti moglo bi se zato odrediti kao neka vrsta praznine i, čak, kao apsolutni identitet. Jedno je nesumnjivo: pad u dijalektiku istog (u protivurečje nagona smrti) pretpostavlja gubitak identiteta ličnosti, potpunu destrukturaciju. Na Istoku to odavno znaju. Ali pad u dijalektiku istog znači i pad u nužnost ustrojavanja, u carstvo mogućih struktura. Može li se iz postojanja preovladati ta nužnost?

Strah od postojanja, u ovom ili onom vidu, uglavnom je znan. Sada možemo reći da je, u stvari, reč o strahu od praznine koja obeležava postojanje. Uostalom, filozofiji je već od Aristotela poznat *horror vacui*. No, značajnije je da je čovek, takođe odavna, pokušao da na mesto praznine stavi prirodu, te se umesto straha od praznine pojavljuje strah od prirode, tj. nadomestaka i simbola prirode. Ne bi bilo teško pokazati, makar kod neurotičara, takav strah od spavanja i od koitusu. Jedna od uloga čovekovih ustanova, u prvom redu kulture, jeste da nadomeste taj strah. I po tome kultura mora biti izraz principa života i ispravljač erosa. Razume se, reč je o shemi kulture, što znači da bi odnos njenih oblika prema životu valjalo posebno ispitati.

Geza Rohajm prepostavlja da je i osnovni san proizvod zebnje.²⁸ I u tom pogledu situacije kulture i sna su istovetne, što mi dopušta da postavim jednačinu: osnovni san = osnovna kultura, te da kulturu prosuđujem kao suštinski oniričku delatnost.²⁹ I sam i kultura, zatim, sadrže elemente krivice, koji u sistemima kulture i sna mogu imati različita značenja. Sistemi preustrojavaju prvotne podsticaje. Različito je i učešće psihičnosti u tom preustrojavanju. Kultura, na primer, mada podrazumeva nevesne ciljeve, ima svoje nesvesno. Kao sistem, iako nesvesno uobličen, ona strukturalno pripada svesti i predsvesnom.

Ova metapsihološka situacija kulture, izgleda, dovodi u pitanje poređenje sa snom. No, treba uzeti u obzir da je ovde reč o metapsihološkoj situaciji sistema kulture, koji je (sistem) moguć samo u lancu sistema, što znači da, iako ne neposredno, nesvesno u njega ulaze. Osim toga, prvotni procesi ustrojavanja, koji me ovde zanimaju, ne mogu se prosudjivati istim merilima kao i završene strukture. Iz perspektive prvotnih procesa, strukture sna i kulture valja shvatiti kao beočuge u jedinstvenom lancu struktura. Na takvu pretpostavku navode i Frojdovo razlikovanje manifestnog i latentnog sadržaja sna, fantazma i želje koji prethode ustrojavanju sna, i Levi-Strosov sistem opreka (nesvesno ustrojavanje) kulture. Nije teško pokazati da je i kultura zasnovana na mreži fantazama i želja. U tom smislu, razlika između sna i kulture se svodi na razliku scenarija fantazma, jačine i puta želje. I u kulturi želja, na primer, mora da se dođiva, osuđena je na porazumljivanja, iskriviljavanja, svesne

fantazme, itd. Najzad, svaka kultura ostavlja oduške nesvesnom, recimo, u sistemu znakova kojima se služi — i to željama nesvesnog iz čijeg se manjka i obrazuje.¹⁹

Sada je već moguće odgovoriti na dva pitanja koja sam u tekstu postavio i na koja nisam našao odgovor: spada li kultura u zakone koji su sebi zakon i je li onda poseban oblik aktualizacije sheme simbolizacije?

Moderna psihoanaliza se ne odriče izvesnog oblika teorije razvoja psihičkog aparata, te ni teorije razvoja sveta koji je proizvod tog aparata, istorijskog sveta, dakle. Tako se u nekim skorošnjim istraživanjima tvrdi da ideje koje se javljaju u istoriji čovečanstva odražavaju razvoj psihičkog aparata. Krupne promene u psihičkom aparatu preuzimaju ulogu istorijskih prekretnica; pronađene su novim sudbonosnim idejama. Pojava religije kod preistorijskog čoveka, na primer, znak je obrazovanja nad-ja. Svakako, nešto od ovoga je tačno. Zadovoljen je i duh istorizma. U tom slučaju, kultura je učinak nekog zakona koji je sebi zakon. Sama po sebi kao da nema nikakvu opstojnost. Pripada fenomenalnoj ravni. Pojava nad-ja predstavlja napredak u razvoju psihičnosti. Kultura to potvrđuje obrazujući se kao religijski sistem. Nad-ja može postati središte otpora u razvoju psihičkog aparata. Kulturi ne preostaje drugo do da i to odrazi i zasnuje se kao bezbožnički sistem. No, ovaj istorizam previda da se uloga nad-ja može menjati samo ukoliko je ono činjenica psihičnosti i ukoliko deluje kao ta činjenica. Dijalektici razvoja, u tom slučaju, otvara se nešto drugačija perspektiva. Uloga Lakanovog *imena oca* to još preciznije pokazuje. Ono je struktura koju kultura i kao religijski i kao bezbožnički sistem prepostavlja. Jedino tako ona može otkrivati istinu bivstva. A to otkrivanje jeste povesno i istorija ga može beležiti.

Psihoanalitička tačka gledišta otkriva da proces ustrojavanja kulture prepostavlja proces ustrojavanja psihičnosti, ali i da su kulturi svojstvene relativno postojane strukture. Ni Freudovo ekonomsko tumačenje kulture tome ne protivire. Ulaganje i protuulaganje libida određuje kulturu kao takvu. Sve to, manje-više, odlikuje i san. Rad nagona smrti, dijalektika istog, dakle, ona je osnova s kojom računaju i san i kultura. Pol Rilker zato opravdano zaključuje da kultura predstavlja borbu eroza i tanatosa.²⁰ Prema tome, kultura nalazimo na istom mestu i na istom poslu na kojem nalazimo i san. To, razume se, ne znači da su san i kultura u svemu istovetni. Ali sada već mogu zaključiti da kulturu ne čini neki posebni oblik aktualizacije sheme simbolizacije, te da ne može biti zakon koji je sebi zakon.²¹

U iskušenju sam da pitam: je li, onda, kultura samo neizmerni, neprekidni san? Nesumnjivo, to i oviše literarno zvuči, možda i neozbiljno za mišljenje koje polaze pravo na nekakvu strogost. No, uprkos svoj literarnosti, to pitanje nije neopravdano. Kulturom se, naime, kao i snom, branimo od pada u dijalektiku istog, u njen automatizam. U tome se iscrpljuje uloga svih naših pozitivnih znanja i svih umovanja koja na mesto ove ravnodušne dijalektike istog stavljaju transcendentalnu svest. Najzad, metafizika, koja u izvesnom smislu može biti smatrana vrhuncem kulture, izgleda da je, kako se tvrdi u psihoanalizi, utemeljena u nesvesnom, te da, uprkos premoći svesti, nije svesna sebe — ništa više no što je san svestan sebe. U metafizičkom umovanju rešavamo probleme na isti način na koji ih rešavamo u snu i, čak, iste probleme.²²

Onirički karakter kulture (njene fenomene) raskrivaju uređaji i procesi koji suštinski odlikuju oniričku delatnost: unazadovanje (u stanje ja-ne-ja, na primer), obnavljanje (subjekta i objekta, što, zapravo, čini osu evropske kulture), zebnja (od gubitka realnosti, recimo), automatizam ponavljanja (tako karakterističan za svaku ideologizaciju u onoj meri u kojoj je ona izraz nagona smrti), subjektovo ulaganje u sopstveno telo/prostor, osećanje krivice, itd. Sve ove crte kulture neposredno i najjasnije se ispoljavaju u umetnosti. U njoj se, zatim, najlakše razaznaju i mehanizmi: odslikavanja, zgušnjavanja, premeštanja, figuracije, cenzure, itd., koje nije teško otkriti, sve ili samo neke, i u drugim delovima kulture. I sve to, opet, ukazuje na izuzetno složen i napregnut rad kulture, koji valja razumeti kao korotu kulture, iz istih razloga iz kojih se rad sna razumeva kao korota sna i koja (korota kultura) ima isto značenje kao i korota sna, s tim što je u kulturi sve znatno uvećano i usložnjeno. U tom slučaju, kulturni tekst valjalo bi odgometati po načelima tumačenja snova. Hermeneutički postupak je jedinstven. Tumačenje kulture pretvara se, dakle, u arheologiju kulture, kulturnog teksta.

Arheologija može da razvrsta značenja kulturnog teksta i da tako prividno izdiže na kraj s njegovom višeznačnošću. Ovo utočište pre što na kraju nailazi na aktualizaciju sheme simbolizacije. No, iskušenja time ne prestaju. Aktualizacija sheme u hermenevtičkoj polje uvodi telo, jedini prostor simbolizacije, ali i prostor u koji se upisuje istorija jedinke i koji je pozornica i predmet (građa) rada nagona života i smrti. Prema tome, telo je i osnovni prostor kulture. Tako iznova uloga kulture postaje nejasna. Naime, telo kao telo kulture i kultura kao kultura tela dovode u pitanje kulturu kao načelo života. Jer povratak u telo, u telesni opažaj (ako uopšte dopustimo da je moguće izbivati iz tela, na primer, u transcendentalnoj svesti), koji je, naprosto, uslov svakog opažanja, nije drugačije moguć do kroz unazadovanje. Po jednačini koju sam postavio, kultura bi trebala da nas štiti od takvih iskušenja.

Kultura kao čuvar života pripada, dakle, polju smrti. Otuđa njena suprotnosmernost, njen uredaj samoporicanja. No, to objašnjava kako je kultura moguća kao načelo života i kao ovaj povratak smrti, kako ona može raditi za život dok radi protiv njega. Ili se, možda, za život može raditi samo ako se radi protiv njega? Za sada se razgovetno daju razdeliti dve ravni delovanja kulture, kulturnog teksta, koje prepostavljaju i dva polazišta tumačenja, međusobno protivstavljenja. Arheologija kulture podrazumeva završen tekst, razaznatljiv istorijski sled postojanja tog teksta, sistema kulture. Ovde, međutim, imam posla s aktualizacijom sheme simbolizacije. Izgledi su obrnuti. Problem dvostrukog delovanja kulture kao da tu ne postoji. Aktualizacija doslovno znači proces ostvarivanja, dovođenje u delo. Unazadovanje, opet, prepostavlja da je proces aktualizacije bar započeo. Treba li, onda, zaključiti da iz perspektive preaktualizacije kultura ima progredijentni, a sa stanovišta aktualizacije regredijentni karakter? Sigurno je da se takva mogućnost ne može isključiti. Potvrđuje je isceliteljska moć stvaranja, analiza snova u psihoanalitičkoj seansi koja treba da otvorи unazadovanje da bi preustrojavanje moglo započeti, potvrđuje je, najzad, cela arheološka igra tumačenja. No, privođenje u delo je moguće ako to što se privodi već postoji. Unazadovanje, stoga, od početka deluje kao odsutno. Dvojnost je kulturi, izgleda, svojstvena. Ona se pokazuje kao bit kulture?

Promena tačke stanovišta nije mnogo doprinela da razumem dvostruki položaj kulture. Ali mogući su i drugi obrti, druge tačke stanovišta. San je čuvar života u okviru simboličke uloge spavanja. Na javi, u analitičkom lečenju, na primer, on može čoveka suočiti sa smrću (njegove psihičnosti), može delovati razorno. Doduše, to razaranje uvek prepostavlja, kao mogućnost, obnavljanje. No, iskustvo smrti se ne može izbrisati. Ono ustrajava. U njegovu delotvornost se, zatelo, ne može sumnjati. U kulturi, za koju važi sve ovo što važi za san, delotvornost iskustva smrti postojano se ispoljava. Upravo zbog toga kultura deluje kao analitičko polje, tj. kao tumačenje (analitičarevo) realnosti, izazov odsutnog, načelo frustracije, cenzure, nasrtljivosti i, s druge strane, kao mesto zadovoljenja želje, njenog ukipanja. Jer, put s one strane principa zadovoljenja krči kulturu.

NAPOMENE:

¹ Heidegger, Martin: *Science et méditation, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 78.

² Otuda je moguće, na primer, da neurotičar Čejen više liči na neurotičara Amerikanca, nego što normalni Čejen liči na normalnog Amerikanca; Devereux, Georges: *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972, p. 75.

³ Prema Džulijanu Stjuardu nema, malteni, ničega u kulturi i društvu Indijanca Sošona iz Veline Kotline što nije neposredno proizvod sredine. Vidi: Stjuard, Džulijan: *Teorija kulturne promene*, Beograd, Bigz, 1981.

⁴ Hajdeger tako razumeva tehniku (Heidegger, Martin: *La question de la technique, Navedeno delo*, p. 19), koja je sredstvo kulture, te je istina tehnike istina kulture.

⁵ *Navedeni tekst*, p. 34.

⁶ Kant, Immanuel: *Kritika čistog uma*, Beograd, Bigz, 1976, str. 467.

⁷ *Navedeno delo*.

⁸ *Navedeno delo*, str. 466.

⁹ Lacan, Jacques: *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 33.

¹⁰ »Kako se vratiti, ako ne posebnim diskursom, prediskursnoj realnosti? To je san — san, osničav svake ideje spoznaje. Ali to isto tako treba smatrati kao mitsko. Ne postoji nikakva prediskursna realnost. Svaku realnost osniva i određuje jedan diskurs.« *Navedeno delo*, p. 33.

¹¹ Guibault, Alain: *Symbolisme inconscient et symbolisme du langage, Revue Française de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 153.

¹² Veli se, doduše, da primitive nisu delili san od realnosti. Nisu ni mogli. U svom sistemu mišljenja nisu imali predstavu realnosti koja bi se razlikovala od puke pojavnosti.

¹³ Guillaumin, Jean: *Le travail du rêve comme deuil des objets de la veille, Revue Française de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1981, No. 1.

¹⁴ Freud, Sigmund: *Deuil et mélancolie, Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁵ Guillaumin, Jean: *Navedeni tekst*, p. 167.

¹⁶ Heidegger, Martin: *Que veut dire «penser»?, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 159.

¹⁷ Freud, Sigmund: *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971., p. 86.

¹⁸ Freud, Sigmund: *Tumačenje snova*, Novi Sad, Matica srpska, 1970.

¹⁹ Lacan, Jacques: *De «trieb» de Freud, Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 853.

²⁰ Stein, Conrad: »Le plus court chemin ou le désir d'interpréter, Revue Française de Psychanalyse, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 135.

²¹ Za neke analitičare u to nema sumnje. Geza Rohajm, na primer (Róheim, Géza: *Les portes du rêve*, Paris, Payot, 1973, p. 125.), misli da je san jedan od najznačajnijih izvora ljudske kulture. Strukture imaginarnog, koje smo većovima izgradivali, rodile su se onda, misli Rohajm, kada je ljudsko biće osetilo potrebu da svoj san ispriča drugom, tj. u jednoj preistorijskoj psihoanalitičkoj situaciji. Moderna psihoanaliza, doduše, nerado se poziva na preistoriju psihičnosti, jer bi tada moralna da se suoči i s njenim (psihičnosti) razvojem. No, bez obzira na to da li se i o kakvom razvoju psihičnosti može govoriti, ova frojdovska sintagma obeležava jedno stanje njenog rada. U svakom slučaju, teorijski može biti korisna. Bez prepostavke o preistoriji psihičnosti

(posebno je pitanje kako tu preistoriju treba shvatiti) nemoguće je zasnovati, recimo, model njenog rada.

22 O tome vidi moje tekstove: *San i poezija*, Polja, Novi Sad, 1980, br. 257; *Delo*, Beograd, 1980, br. 7.

23 Róheim, Géza: *Les portes du rêve*, Paris, Payot, 1973.

24 Heidegger, Martin: *Que veut dire »penser«, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 168.

25 *Navedeni tekst*, p. 167.

26 Freud, Sigmund: *L'avvenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, p. 22.

27 Unazadovanje u koitusu dvostruka je igra sa smrću — kao unazadovanje u uterus i kao unazadovanje u ferencijevsku tišinu okeana.

28 »Prepostavljam da ono što smo nazvali osnovni san potiče od zebnje; deo ličnosti koji spava (drugim rečima, sanja) nije potpuno uspavan. Ovaj deo posmatra šta čini drugi, ali to vidi na simboličan način«, Róheim, Géza: *Navedeno delo*, p. 68.

29 Jednačina osnovni san = osnovna kultura prepostavlja i jednakost, makar simboličku, situaciju i elemenata sna i kulture. Da bili to pokazao, poslužiće se Rohajmovim određenjem osnovnog sna (Róheim, Géza: *Navedeno delo*, p. 126–127). Doduše, njegovo mišljenje, s razlogom, ne bi potpisali mnogi analitičari. Ali, zbog sistematičnosti ono može biti korisno; omogućuje rekonstrukciju sheme kulture. Prema Rohajmu, dakle:

a) U spavanju se vraćamo u intrauterusnu situaciju.

b) San kao takav je pokušaj da se uspostavi veza sa sredinom, da se rekonstruiše svet. On je normalna paralela šizofreniji, a ne manjačko-depresivnim stanjima.

c) Uspavati se u isti mah znači obratno rođenje i koitus.

d) Spavanje je kombinacija unazadovanja i introverzije. Onirički prostor je u isti mah materica i spavačev teo.

e) U našoj fetalizovanoj vrsti sukob ili dvopolnost je prisutan u ono. Genitalni nagon i unazadovanje su baštinja.

f) Uterusno unazadovanje je u isti mah želja i strah ...

g) Onirička slika je bitno genitalna (falusna) ...

h) Osnovni san je genitalni libido tela koje leti i spušta se, objektska nakana koja se bori protiv uterusnog unazadovanja. Vizuelni kvalitet sna odnosi se na činjenicu da smo polubudni, što je način da se odgovori na uterusno unazadovanje.

i) ... mehanizam odbrane sadrži u suštini ono od čega je trebalo da nas poštede.

Ako doslovno poštujem ovaj Rohajnov nacrt, koji je sinteza njegovog istraživanja, antropološkog i kliničkog, osnovnog sna i primenim ga u kulturu, mreži bi morala izgledati ovako:

a) U postojanju se vraćamo u intrauterusnu situaciju.

b) Kultura je pokušaj da se uspostavi veza sa sredinom, da se rekonstruiše svet. Ona je paralelna šizofreniji, a ne manjačko-depresivnim stanjima.

c) Prepuštanje postojanju znači obratno radanje i koitus.

d) Postojanje kombinacija unazadovanja i introverzije. Kulturni prostor je u isti mah materica i telo stvaraoca (i svakog čoveka).

Tačke e i f su opštete.

g) Kulturna slika je bitno genitalna (falusna).

h) Shema kulture je genitalni libido tela koje leti i spušta se, objektska nakana koja se bori protiv uterusnog unazadovanja. Apstraktni kvalitet kulture proizlazi iz svesti kojom odgovaramo na uterusno unazadovanje.

i) ... mehanizmi odbrane (kulure) u suštini sadrže ono od čega bi trebalo da nas poštede.

No, da li se, zaista, ova shema može primeniti na kulturu? Nema sumnje, da bi se potvrđeno odgovorilo na to pitanje treba se suočiti s mnogim teškoćama. Najpre, ova teza, iako formalno proizlazi iz psihanalize, direktno je suprotna Froidovom mišljenju. Froid, naime, mada nije sasvim precisan, poreklo kulture izvodi iz Edip-kompleksa, što znači da prepostavlja već razvijenu psihičku organizaciju. Po tezi koju sam ovde predložio, proces strukturacije kulture je istovetan s procesom strukturacije psihičnosti. Prema tome, osnovnu kulturu nemoguće je izjednačiti s nad-ja; ona prethodi završnoj topološkoj organizaciji. Konačno i s istorijskog stanovišta (koje bi bilo uključeno u psihanalitičku optiku), ako se istorija kulture misli kao istorija psihičnosti, bolje psihičkog aparata, očit je nesklad između završetka topološke organizacije i pojave kulture. No, važnije je da ovakav istorizam prepostavlja i ne jednaku vrednost sistema kulture — kultura razvijenog psihičkog aparata bi normalno morale biti vrednija od kulture manje razvijenog psihičkog aparata — teza koja je posle Levi-Strosovog istraživanja kulture naprosto neodrživa. Uostalom, dovoljna istorija psihičnosti nije moguća, ništa je, bar u dosadašnjoj istoriji, ne potvrđuje. Stoga bi, čini se, bilo ispravnije govoriti o istoriji prerađivanja psihičkog aparata.

30 Psihoanalitičari nastanak kulture rado povezuju sa zabranama rodu-skrnuća.

31 »Zbog toga, izgleda mi, smisao evolucije kulture za nas je bez enigme, ona mora da nam predstavi borbu između eroza i smrti, između nagona života i nagona razaranja, onakvih kakvi krče sebi put u ljudskoj vrsti. Na ovoj borbi bitno počiva ceo život; od sada se evolucija civilizacije može opisati kao borba ljudske vrste za egzistenciju; Ricoeur, Paul: *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 300.

32 »Na stupnju Nastajanja, sve je san, Veli Valeri. Navedeno prema: Rouart, Julien: *La tentation du rêve chez Paul Valéry*, Revue Française de Psychanalyse, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 35.

33 Ove nemam na umu takozvane programske snove, koji naznačuju glavne crte ili čak razrešenja predmeta kojim se snevač bavi, nego upravo metafiziku koja se ubličuje kao san i iz arhaičnih slojeva Ja. U tom smislu vredi pomenuti prepostavku Fransisa Paša da bi Dekartova metafizika mogla biti transpozicija Dekartovog pokušaja da se otme teskobnom sну. Paš, čak, tvrdi da neprekidne promene u nama i izvan nas izazivaju zebnju kada, fiksirajući našu misao na ideju vremena, unazadujemo na nivo dvojnog odnosa i da to, verovatno, čini osnovno iskustvo metafizike, na kojem se, poričući ga ili priznajući bar u početku, izgrađuje filosofija; Pasche, Francis: *Méthaphysique et inconscient*, Revue Française de Psychanalyse, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 20, 17.

O pojmu sna

norman malkolm

Kako dolazimo do pojma o snu? Skloni smo da o snu mislimo kao o unutarnjem duševnom stanju ili procesu i da prepostavimo kako svako od nas do pojma sna dolazi obraćajući pažnju na ovaj proces u samome sebi. Ova ideja nas bacu u ne-rešive probleme. Na primer, kako može da se ustanovi da su kod raznih ljudi ova unutarna stanja *ista* i da, prema tome, pod rečju »san« oni podrazumevaju istu stvar? Još ozbiljnije, kako neko može da zna da je i u njemu samom unutarnje stanje koje on naziva »san« svaki put isto? Možda u njegovoj primeni zvuka »san« ne postoji dovoljna pravilnost da bi se taj zvuk uopšte smatrao *rečju*. Bilo bi beskorisno pozivati se na utisak da se svaki put radi o istom stanju, jer ne postoji mogućnost da se odredi da li je ovaj utisak istinit ili lažan. Ovde na san primenjujem ideje koje je Wittgenštajn izneo napadajući shvatanje da svako na osnovu »svog sopstvenog slučaja« saznaće šta su to mišljenje, sećanje, mentalne slike, oseti i tako dalje.¹

Neko bi mogao da misli kako ove teškoće možemo da savladamo ako dopustimo da *opisi* koje ljudi daju o svojim privatnim stanjima, određuju šta ta stanja jesu i da li se radi o istom stanju ili ne. Ali ako podemo ovim putem (koji je ispravan), tada ne možemo da dopustimo da se postavi pitanje da li su ovi opisi pogrešni ili ne — jer bi to značilo ponovo zapasti u prvobitnu teškoću. Opise moramo da tretiramo kao *kriterijum* toga šta unutarnji događaji jesu. »Jednom »unutarnjem procesu« potrebni su spoljašnji kriterijumi.« (Wittgenstein, 580)

Mada to izgleda paradoksalno, moramo da kažemo da pojam sna potiče ne od sna već od opisa snova, tj. od dobro poznatog fenomena koji zovemo »ispričati svoj san«. Ako nam, posle buđenja, dete ispriča kako je video i učinilo razne stvari, od kojih nijedna ne bi mogla da bude istinita, i ako je njegova priča o ovim događajima spontana i ne izgleda kao izmišljena, tada možemo da mu kažemo: »To je bio san.« Ne pitamo se da li je ono stvarno sanjalo ili mu se samo čini da jeste.

»Ljudi koji nam posle buđenja pričaju izvesne događaje (da su bili tamo i tamo itd.). Tada ih učimo izrazu 'sanjao sam', koji dolazi ispred priče. Kasnije ih ponekad upitam 'da li ste noćas nešto sanjali?' i dobijam potvrđan ili odrečan odgovor, ponekad s opisom sna, ponekad ne. To je jezička liga...²

Moram li da stvorim neku prepostavku o tome da li te ljude pamćenje vara ili ne; da li su stvarno imali te slike dok su spavali ili im se posle buđenja to samo čini? Šta znači ovo pitanje? I od kakvog je interesa? Da li se to ikađa pitamo kad nam neko priča svoj san? A ako se ne pitamo — da li je to zato što smo sigurni da ga njegovo pamćenje ne bi prevarilo? (A prepostavimo da se radi o čovекu s posebno rđavim pamćenjem?)« (Wittgenstein, p. 184; naš prevod, str. 221)

Da se ovo pitanje ne postavlja, nije puka činjenica već nešto suštinsko za naš pojam sna. Kad bi se neko pitaо da li stvarno postoje snovi koji odgovaraju izveštajima koje ljudi daju o svojim snovima, morao bi da ima neku ideju o tome šta predstavlja odgovor na ovo pitanje. On izveštaj o snu ne bi upotrebljavao kao kriterijum o tome šta je neko sanjao i stoga bi pod »snom« podrazumevao nešto različito od nas.

»Uzimajući da snovi mogu da nam pruže važna obaveštaja o onome ko ih je sanjao, ono što bi nam pružalo obaveštaja bili bi verodostojni opisi snova. Pitanje da li ono ga ko je sanjao pamćenje vara kad nas posle buđenja izveštava o snu, ne može da se postavi, osim ukoliko ne uvedemo zaista potpuno nov kriterijum za 'slaganje' izveštaja sa snom, kriterijum koji nam ovde daje pojam 'istine' kao nešto što se razlikuje od pojmove 'verodostojnosti'.« (Ibid, 222-223; naš prevod, str. 261)

Gоворимо o »сећању« на san i, ako razmotrimo ovaj izraz, može da nam se učini kao zloupotreba jezika. Kada u filozofiji razmišljamo o pamćenju, najprirodnije nam dolazi na um sledeća vrsta paradigmе: juče sam vam nešto rekao. Danas se od mene traži da kažem šta sam vam rekao. Izveštaj koji dajem je tačan ili pogrešan. To je određeno time da li se slaže s vašim i s izveštajima drugih svedoka, a možda takođe i time da li izgleda uverljiv u svetlosti onoga što je poznato o vama i o meni, i o jučerašnjim okolnostima, a možda još i o drugim stvarima. Ali kada govorim o »сећању« na san, osim mog opisa sna (pod uslovom da razumem reči od kojih je sastavljen) nema ničega što bi određivalo da li je moj izveštaj tačan ili pogrešan. Pričajući ga ponovo, mogu malo da ga dopunim — ali samo malo. Kad bih ga mnogo izmenio, ili više puta, ne bismo više rekli da »pričam svoj san«. Moje verbalno ponosažanje bi se isuviše razlikovalo od ponašanja na kojem se zasniva naš pojam sna.³ Da je nešto neuverljivo ili nemoguće — ne pokazuje da to nisam sanjao. U snu mogu da učinim i ono što je nemoguće, u svakom smislu te reči. Mogu da se bez kiseonika popnem na Mont Everest ili da nađem kvadraturu kruga.⁴ Pošto se ništa ne računa kao ono što određuje da li je moje pamćenje sna tačno ili pogrešno, kakav smisao može ovde da ima reč »pamćenje«?