

# DRUŠTVENI ZABORAV I NOVE IDEOLOGIJE\*

---

Istorija filozofije je istorija zaboravljanja, primetio je T. V. Adorno. Jednom ispitivani problemi i ideje gube se iz vida i svesti da bi kasnije izašli na videlo kao novi. Ako ništa drugo, ovaj proces izgleda dobija na snazi: društvo zaboravlja sve više i sve brže i brže. Ovo naše vreme obeleženo je time da se misao podređuje modi; prošlost se omalovažava kao zastarela, a sadašnjost oglašava najboljom. Teško da je psihologija toga pošteđena. Ono što je Frojdu bilo poznato, što su novofrojdisti upola zaboravili, nepoznato je njihovim sledbenicima. Nepokolebljiva vera u napredak goni u zaboravljanje: ono što nailazi nužno je bolje od onoga što je prošlo. Bez namere da romantizujemo prošlost, danas gotovo da bismo mogli da tvrdimo suprotno: novo je gore od starog.

Ekspres-istorija potpomaže ovo veličanje sadašnjosti. Današnje banalnosti očigledno dobijaju na dubini tvrdnjom da mudrost prošlosti, pored svih svojih vrлина, ipak pripada prošlosti. Arogancija onih koji su došli kasnije kiti se uverenjem da je prošlost mrtva i nestala. Malo je onih koji odolevaju, kritikuiuci Frojda bilo sleva, bilo zdesna, da ne navedu kako je Frojd bio Bečlija devetnaestog veka. Beskrajno ponavljanje takvih detalja govori o opadanju kritičnosti mišljenja; moderna svest nije u stanju da misli, već jedino da smešta misli u vremenu i prostoru. Aktivno mišljenje ustupa mesto pasivnom klasifikovanju. Frojda objašnjavaju tako što ga svrstavaju u Beč devetnaestog veka. Odgojeni i zadojeni urbanom i liberalnom hranom dvadesetog veka, istoriju

\*) Poglavlje iz knjige *Društveni zaborav* koja uskoro izlazi u izdanju Nolitа, Beograd.

smo očigledno ostavili za sobom i gledamo na nju uživajući u saznanju da više nismo deo te prošlosti. Ipak, malo šta jače obeležava sadašnji istorijski trenutak od te lažne istorijske svesti; tvrdnja da je misao iz prošlosti prošla zato što je deo prošlosti prozirni je alibi za sadašnju misao. Savremeni oblik relativizma sastoji se u optuživanju takvog razmišljanja prema njegovoj sopstvenoj logici; obezvređena sociologija saznanja pokušava da izbegne mišljenje tako što ga vezuje mehanički za određeni društveni sloj ili za istorijsko razdoblje. Njena svest o istorijskom preobražaju ideološki zastaje pred svešću o samoj sebi; sopstveno stanovište smatra se neutralnom i apsolutnom istinom izvan a ne unutar istorije.

Kulturne antropologe, novofrojdiste i teoretičare pokreta za oslobađanje žena objedinjuje činjenica što Frojda kritikuju zbog toga što je beznačajno situiran u Beč devetnaestog veka. Pored onih koji razdragano i maliciozno prepisuju istoriju i Frojda smatraju prosto pretečom seksualne mitologije svog vremena — ili i gore<sup>1)</sup> — ima ih koji beskrajno ponavljaju kako je on bio genije ali, kao i svaki genije, zaslepljen svojim dobom. „Čak ni genije”, pitala je Karen Hornaj o Frojdu „ne može potpuno da se udalji od svog vremena”<sup>2)</sup>. On pripada svom vremenu time što se „u devetnaestom veku malo znalo o kulturnim razlikama”. Frojd je pripisivao biologiji ono što mi danas znamo da zavisi od „kulture”. Ili, kako je pisala Klara Tompson, „lako je bio genije. Frojd je po mnogo čemu bio ograničen mišljenjem svog vremena, kako to i genije mora biti”. Određenije, „mnogo, mnogo toga što je Frojd verovao da je biološko u modernim istraživanjima pokazalo se da je odgovor na određeni

<sup>1)</sup> „Ukratko, Frojd je naslednik svekolike seksualne mitologije njegovog vremena” (*Masculine/Feminine*, eds. Betty and Theodore Roszak (New York, 1969), p. 20). „Frojd je (bio) nesumnjivo najjača individualna kontrarevolucionarna sila u ideologiji seksualne politike tokom tog perioda” (Kate Millet, *Sexual Politics* /Garden City, N. Y., 1970/, p. 178). Takve tvrdnje, ako su i dopustive zbog Frojđovog pisanja o ženama, prelaze u nedopustivo. „Seksualnost je bila velika opasnost za Frojda... On je zahtevao autoritarnu društvenu kontrolu koja bi garantovala uspeh porodične seksualne represije po širokoj društvenoj skali. Godine 1933. njegova se želja ispunila, ali su nacisti bili nezahvalni, i Frojd razočaran” (Phil Brown, „Civilization and Its Dispossessed” u *Radical Psychology*, ed. P. Brown, /New York, 1973/, p. 246). Kao što je pravično zapaženo, „da to što je Frojd, lično, imao reakcionaran ideološki stav prema ženama, nije ni na koji način uticalo na njegovu nauku... To što je delo društveni moral i ideologiju svog vremena dok je razvijao nauku koja je mogla da ih zbaci, nije ni kontradikcija, niti ograničava njegov rad” (Juliet Mitchell, *Woman's Estate* /Middlesex, England, 1971/, p. 167).

<sup>2)</sup> Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (New York, 1966), p. 37.

tip kulture".<sup>3)</sup> Patrik Malahi (Mullahy) je pisao: „krojđ nije mogao da prevaziđe izvesna ograničenja svoje kulture i svoje sopstvene prirode. To je bilo neminovno. Ni genije ne može više od toga". Posebno, „krojđovi intelektualni okviri, njegova celokupna orijentacija... su mehanicističko-materijalistički... Frojđ je odrastao u drugoj polovini devetnaestog veka, kada su ljudi nauke obično prihvatili filozofiju mehanicističkog materijalizma".<sup>4)</sup> Ili, kako je nedavno Beti Friden (Friedan) primetila za Frojđu: „Čak mu ni njegov genije nije mogao pružiti znanje o kulturnim procesima", znanje koje danas predstavlja opštepoznatu činjenicu<sup>5)</sup>.

Potrebno je napomenuti da se današnje gledanje na psihoanalizu kao na proizvod Beča devetnaestog veka pojavilo još 1914, i već onda je bilo izlišno. Frojđ je tada pisao: „Svi smo čuli za interesantan pokušaj da se psihoanaliza objasni kao proizvod posebnog karaktera Beča kao grada... Ta zamisao glasi ovako: psihoanaliza, u meri u kojoj se svodi na tvrdnju da neuroze potiču od poremećaja u seksualnom životu, mogla se roditi jedino u gradu kakav je bio Beč... i ona je prosto odraz, teorijska projekcija tih posebnih bečkih uslova. Pošteno rečeno, ja nisam lokalpatriota; ali ova teorija o psihoanalizi meni zvuči izuzetno glupo"<sup>6)</sup>.

Pored toga, Frojđ je naslućivao budućnost u kojoj će to što ga nazivaju genijem biti lozinka koja će mu olakšati pristup u klub zdravog razuma. Zabeleženo je da je rekao: „U poslednje vreme ljudi me nazivaju genijem da bi počeli da me kritikuju... Prvo će me nazvati genijem, a potom će početi da odbacuju sva moja gledišta"<sup>7)</sup>.

Današnja kritika koja otpisuje staro u ime novog predstavlja deo *Zeitgeist*-a; ona dejstvuje tako da opravdava i brani zaboravljanje. Time

<sup>3)</sup> Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development* (New York, 1957), p. 132.

<sup>4)</sup> Patrick Mullahy, *Oedipus: Myth and Complex* (New York, 1955), pp. 316, 320.

<sup>5)</sup> Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, 1964), p. 97.

<sup>6)</sup> Sigmund Freud, „On the History of the Psychoanalytic Movement", *Collected Papers* (London, 1957), vol. 1, p. 325. Pošto je moja knjiga završena i pripremljena za izdavanje, pojavila se knjiga Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (New York, 1974). Razmatranje njene knjige, koja na neki način dele moje stavove, ovde nije bilo moguće. Treba jedino napomenuti da i ona ima sličan — i opširniji — odgovor na optužbe upućene Frojđu kao intelektualno vezanom i sputanom Bečom devetnaestog veka; vidi posebno str. 319 i 419.

<sup>7)</sup> Joseph Wortis, *Fragments of an Analysis with Freud* (New York, 1954), p. 142.

što samo odmahuje na prošlost, ili je uopšte ne uzima u obzir, ova kritika pretvara društvene nauke i psihologiju u apologiju. Herojski period militantne, materijalističke i prosvećene građanske misli, ukoliko ga je ikada bilo, više ne postoji. Svakodnevno se potvrđuje nekada proglašen „zakon zakržljanja saznanja u građanskom društvu“<sup>8)</sup>. U ime novog doba stare teorije proglašavaju se časnim ali nemogućim; Frojda i Marksa mogu ostaviti po strani — ili mogu pokazati razumevanje za ograničenost njihove misli — a novu će teoriju pokupiti u prolazu iz velikog izloga pomodnih misli.

Ovaj sindrom je opšti. Ukratko, društvo je izgubilo svoje pamćenje, a sa njim i svest. Nesposobnost ili odbijanje da se o nečemu ponovo razmišlja plaća se nesposobnošću mišljenja. Gubitak pamćenja poprima bezbroj oblika, od „radikalnog“ empiricizma i pozitivizma, koji se opterećuju mislima prošlosti kao „intelektualnim prtljagom“, do bolećivih teorija koje pozdravljaju džinove i genije prošlosti kao nesrećnike koji su prerano rođeni. Ove potonje, mnogo važnije za sadržinu ove knjige, u nestrpljenju da izmisle novu teoriju, premeću po onima iz prošlosti kao po stratištu odbačenih ideja. „Svako doba“, piše Valter Benjamin, „mora da pokuša da tradiciju otrgne od konformizma koji pretili da je savlada“.

Opšti gubitak pamćenja ne može se objasniti samo psihološki; nije reč jednostavno o zaboravljanju detinjstva. Pre je u pitanju *društveni* zaborav — pamćenje prognano iz svesti društvenim i ekonomskim dinamizmom ovog društva. Teško je ovde objasniti prirodu proizvodjenja društvenog zaborava; takvo objašnjenje moralo bi se zasnivati na Marksovom pojmu postvarenja. Postvarenje se u marksizmu odnosi na iluziju koja se objektivno proizvodi u društvu. Ta društvena iluzija usmerena je na očuvanje *status quo*-a tako što ljudske i društvene odnose predstavlja kao prirodne — i nepromenljive — odnose među stvarima. Psihološka dimenzija se često zanemaruje prilikom izlaganja pojma postvarenja: amnezija — zaboravljanje i potiskivanje ljudske i društvene aktivnosti koja stvara i obnavlja društvo. Društveni gubitak pamćenja jeste jedan oblik postvarenja; bolje, to je *pravi* oblik postvarenja. „Celokupno postvarenje jeste zaboravljanje“<sup>9)</sup>.

<sup>8)</sup> Wilhelm Lünen, „The Problem of Social Consciousness in Our Time“, *Contemporary Issues*, 8, no. 32. (1957), p. 480.

<sup>9)</sup> Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947), p. 274. Na žalost, to je pogrešno prevedeno u engleskom izdanju. „Alle

Pozabavimo se ovim za trenutak: ovaj oblik postvarenja sastavni je deo nužnosti ekonomskog sistema. Pothranjivanje nagona za viškom vrednosti i profitom ubrzava odbacivanje starog kako bi se napravilo mesto za novo; planiranog zastarevanja ima svuda — od potrošnih dobara do mišljenja i seksualnosti. Ugrađeno zastarevanje ne pošteduje ni misao ni ljude. Ono što se oglašava za novo ili mlado među stvarima, mislima ili ljudima, prikriva ono što je trajno: ovo društvo. U marksizmu postoji misao da mrtav rad dominira nad živim radom, da stvari dominiraju nad aktivnošću, da prošlost zapoveda sadašnjosti. „Dominacija kapitala nad radnicima je dominacija stvari nad ljudima, mrtvog rada nad živim radom, proizvoda nad proizvođačima...”<sup>10</sup>). Baš zbog toga što je zaboravljena, prošlost nije podvrgnuta osporavanju; prošlost se mora pamtititi da bi mogla da bude prevaziđena. Društveni zaborav je potiskivanje iz sećanja prošlosti samog društva. To je psihička roba društva zasnovanog na robnoj proizvodnji.

Međutim, nije nam namera da razvijamo neku ekonomsku analizu, već da iskopamo kritičke i istorijske pojmove koji su pali kao žrtva dinamike društva koje ih lišava njihovog istorijskog i kritičkog sadržaja. Izgubivši taj sadržaj, ovi pojmovi postaju apologetski ili ideološki. Ovde postoji izvesna ironija koja je deo problema: jedan od pojmova koji je upravo formulisan tako da obuhvati ovaj društveni proces podlegao je i sam tom procesu: pojam ideologije. Pojam ideologije je dvostruko zanimljiv: zbog toga što se na ovim stranicama koristi u svom (delimično) izgubljenom značenju, i zbog toga što je samo preispitivanje njegovog značenja lekcija i procesu i posledicama društvenog zaboravljanja. Pre petnaestak godina Danijel Bel je u *Kraju ideologije* ponovo oživeo ovaj pojam sa namerom da ga zauvek pokopa. On je, takođe, otkrio da je prošlost mrtva i da je za nama; da je „ideologija” zastarela. „Stari političko-ekonomski radikalizam... izgubio je svoj smisao... Danas „u zapadnom svetu...

Verdinglichung ist ein Vergessen” predstavljeno je kao „Celokupna objektivizacija je zaboravljanje” (*Dialectic of Enlightenment* / New York, 1972/, p. 230). Izgubiti razliku između objektivizacije i reifikacije znači izgubiti razliku između Hegela i Marksa. Vredan pomena je i esej Ernest G. Schachtel-a o amneziji („On Memory and Childhood Amnesia” u *A Study of Interpersonal Relations*, ed. Patric Millahy / New York, 1957/, i u Ernest Schachtel, *Metamorphosis* / London, 1963/).

<sup>10</sup>) Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (Frankfurt, 1970), pp. 17—18. Kroz čitavu knjigu, tamo gde engleski izvor nije naveden, prevod je moj.

među intelektualcima postoji približna istovetnost mišljenja o političkim pitanjima...<sup>11)</sup>

Sam Bel bio je potpuno svestan da pojam ideologije ima poseban sadržaj i istoriju. Ali je njegov prikaz istorije ovog pojma bio čisto formalna vežba; pojam je ostao nepovezan sa sopstvenim definicijama. Za Bela, a i za druge, kao za Hanu Arent, ideologija je vezana za apstraktno parolaštvo, za političku strast i nasilje; oni ovaj pojam suprotstavljaju nenasilnom, dobro odgojenom empiricizmu i pragmatizmu. „Ideologija isključuje potrebu da se ljudi suočavaju s problemima, uzimajući u obzir njihova pojedinačna svojstva”, piše Bel. „Oblivene apokaliptičkim žarom, ideje postaju smrtonosno oruđe”. Radije treba slediti postupak koji mora biti „empirijski”. U poglavlju pod naslovom „Ideologija i teror”, u njenom osnovnom radu o hladnom ratu, *Poreklo totalitarizma*, Arentova je iznela svoje argumente. Ona povezuje ideologiju sa nasiljem i zlom, i suprotstavlja je zdravom razumu i empiricizmu. Ideologije su „izmi koji, na zadovoljstvo svojih pristaša, mogu da objasne svako događanje dedukovanjem iz jedne jedine premise”<sup>12)</sup>. Ideologije tvrde da daju „totalno objašnjenje”; „nezavisno od svakog iskustva”. „Svaka ideologija sadrži elemente totalitarnosti.” U zaključku glavnog dela svoje knjige ona nam kaže da „agresivnost totalitarizma ne proističe iz težnje za vlašću... niti za profitom... već ima ideološke uzroke: da se svet učini konzistentnim, da se dokaže da je njegov vrhovni smisao ispravan”<sup>13)</sup>.

Povodom ovih formulacija moguće je reći nekoliko stvari: prvo, da su bile veoma uspešne; one su duboko usađene u liberalnu svest koja je ubeđena da je ideologija oblik apstraktne, neempirijske logike koja vodi nasilju i teroru. Drugo, uprkos umišljene naučnosti, ove su formulacije netačne. Istorija pojma ideologije nedavno nam je saopštena, i nema potrebe da se ovde ponovo izlaže<sup>14)</sup>. Dovoljno je podsetiti da je ideologija, pored činjeničkog porekla u *idéologues* Francuske revolucije, potekla od Marksa. Ovde je bitno to da u marksizmu ideologija nije ograničena na ono što se u anglo-američkoj tradiciji smatra apstraktnom miš-

<sup>11)</sup> Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, 1962), pp. 404, 402.

<sup>12)</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland, New York, 1958), p. 468.

<sup>13)</sup> Isto, p. 458.

<sup>14)</sup> Videti George Lichtheim, „The Concept of Ideology”, u *Studies in the Philosophy of History*, ed. George H. Nadel (New York, 1965).

lju; ideologija se, pre, odnosi na oblik svesti: *lažna* svest, svest koju su falsifikovali društveni i materijalni uslovi. Kao oblik svesti, ona može uključivati *svaki* oblik saznanja — idealizam, empirizam ili pozitivizam. U stvari, ovo poslednje smatralo se *par excellence* ideologijom građanskog tržišta i kulture: Engleska. Ono što određuje hoće li svest biti „lažna” nije nekakva apriorna kategorizacija vrsta saznanja, već preispitivanje njegove istinitosti: njegove povezanosti sa konkretnom društvenom stvarnošću.

Ono što je ovde bitno jeste da je taj prvobitni marksistički pojam ideologije lagodno zaboravljen zato što on nelagodno nije izuzimao zdrav razum i empirizam od optužbe da su ideologija. Teorija ideologije koja je usledila bila je usmerena samo protiv teorijskih i filozofskih pojmova — protiv pojmova koji bi mogli da prkose zdravom razumu i empirijskoj stvarnosti. Nije slučajno da se takvi pojmovi ne mogu odvojiti od radikalne analize društva. Nazvani „ideologijom” i opterećeni svim zlima „totalitarizma”, njima se suprotstavlja dobar i pravoveran zdrav razum koji ne nanosi zlo nijednom živom stvoru. „Ideologije — kaže nam Arentova — se nikada nisu bavile čudom postojanja”, kao da je čudesni sastojak zdravorazumske logike tržišta oličenje ljubavi. Taj argument je ojačavao pragmatičnu i antiteorijsku svest koja je već bila podozriva prema teoriji i filozofiji. Ironija je u tome što je marksistički pojam ideologije prvobitno bio usmeren na razjašnjenje i artikulaciju svesti. Ali, izvučen iz konteksta od strane praktičara sociologije saznanja i ogoljen od kritičkih elemenata, završio je kao „sabotaža svesti” umesto kao njeno uspostavljanje. Sa Belom, Arentovom i mnogim drugima, njegovo značenje je potisnuto, a uvedeno je konformističko, koje otvoreno ili implicitno slavi zdravi razum „Zapada”.

Pripitomljavanje i društveno potiskivanje kritičkih pojmova kao što je ideologija predstavljaju formulu po kojoj su građena nedavno objavljena dela — *Šok budućnosti* Alvina Toflera, i *Kontrakultura* Teodora Rožaka.<sup>15)</sup> U ime

---

<sup>15)</sup> Videti „Ideology” u Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (Boston, 1972), pp. 182 ff. i Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse* (Frankfurt, 1956), pp. 162 ff. Manhajmovo *Ideology and Utopia* (u prevodu na naš jezik: *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd) bitan je rad za usvajanje marksističkih pojmova. Lihthajm je naziva „pozitivnim odgovorom” na Lukačevu *Povijest i klasna svijest*. Frankfurtska škola je kritički prihvata neposredno pošto se pojavila. Videti Max Horkheimer, „Ein neuer Ideologiebegriff?” (1930) preštampano u *Ideologie*, ed. K. Lenk (Neuwied, 1964) i Herbert Marcuse, „Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”, *Die Gesellschaft*, VI (1929), pp. 356 ff.

novog doba koje je ostavilo za sobom tradicionalne političke kategorije, ova se dela odlikuju odbijanjem ili nesposobnošću da se teorijski misli. Tačnije, nove su teorije objavljene — „kraj ideologije”, „šok budućnosti”, „kontra-kultura” — ali su se pokazale besadržajnim jer su građene isključivo na lažnom suprotstavljanju sa teorijama prošlosti. Brižni da je što pre ostave za sobom, oni nehatno zalaze u prošlost dajući starim idejama nove nazive. Šok budućnosti se može smatrati teorijskom odbranom takvog postupka, a isto tako i njegovim opovrgavanjem. Argumentu iznetom u knjizi, da svaki novi artikal na kapitalističkoj tezgi predstavlja dodatni šok za slobodu, suprotstavlja se sama knjiga, sumorno novo pakovanje stare apologetike. Svođenje društvenih suprotnosti i bede na lošu prilagođenost ljudi i tehnologije, poznato je od ranije; u toj šemi tehnologija opstoji u zemlji bez ljudi, nezavisno od profita i eksploatacije. Tehnologija „napreduje”, kaže nam Tofler, jer se „hrani sama sobom”. „Ključno pitanje pred kojim stoji današnja generacija — u odnosu na koje su sva druga pitanja samo izvedena — jeste pitanje može li se tehnologija podvrći kontroli” — Toflerova je teza, sudeći prema prikazu iz 1943. koji je dala Rokfelerova fondacija<sup>16)</sup>. Majstorija se svodi na skretanje pažnje sa društveno-ekonomske strukture na navodno neutralnu teritoriju, kao da danas niko ne kontroliše tehnologiju. Analiza je data toliko strastveno da se entuzijazam za kapitalizam kakav je Toflerov čini prihvatljivim i onima koji su u pravu kad misle da nešto ozbiljno nije u redu.

Rožakova analiza je istog kroja, mada je izvesno kritičnija od Toflerove jedva prikrivene apologetike<sup>17)</sup>. Poput mnogih, i on odbacuje „starinski retorički radikalizam”. „Dok stare kategorije analize društva imaju tako malo da nam saopšte... nova politika oslobođena staromodnih predrasuda... ima velike prednosti”. Kao Tofler, i on opovrgava sopstvenu analizu. On se distancira od tradicionalnih političkih kategorija time što ih ne razume, pa mora da ponavlja nešto što je još starije. On nam kao novo nudi stari romanticizam sa etiketom osobitog. Njegova tumačenja Markuza i Brauna, Marksa i Frojda, opremljena basnom koja glasi poput popunjenog kupona za nagradni konkurs nekog proizvođača zobenih pahuljica, prevazilazi „stare ideologije” prosto zaobilazeći ih.

<sup>16)</sup> Citirano u Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 41.

<sup>17)</sup> Deo ovih opaski o Rožaku pojavio se u Russell Jacoby, „Marcuse and the New Academics”, *Telos*, 5 (1970), pp. 188 ff.



Rožak je primer obnavljanja banalnosti sa etiketom nove dubine. Ključ njegovog teoretisanja je čiftinski romantizam sa kojim je još Hegel polemisao; misao mu se rasplamsa na pomen religije, duše i propovedi, a ohladi se kada naiđe na misao i analizu. Nije slučajno da Rožak smatra Antonionijevo *Uveličanje* pornografskim, ili Markuzea svakidašnjim, a zapada u zanos krasnorečivosti zbog Pola Gudmana, poredeći ga sa Sokratom; ako uzdizanje Gudmana i ostavimo po strani, vidimo da svuda gde su misao i inteligencija Rožak nalazi banalnost i zdrav razum, a u banalnosti nalazi genijalnost. Pun entuzijazma on otkriva intelektualnu poddelu rada, kao da je ova ikad bila skrivena. Po njegovoj šemi misao je zadržana za intelektualce, tehokrate i političare, a pesnici i sanjalice vitlaju po igralištu umetnosti, mita i duše. Caroliju koju je Rožak hteo da preproda uništio je baš taj sistem arhivisanja. Podvajanje naučne od poetske istine prevashodan je znak činovničkog duha.

Rožak ne poznaje i ne razume dijalektički pristup; njemu više leži logika ili-ili. Pogledamo li za trenutak njegovo ključno političko-filozofsko razmatranje, videćemo da je otuđenje ili društvena, ili psihička pojava. Rožak zaključuje da je „alijenacija... primarno psihička, a ne socijalna. Nije razlika u vlasništvu ono što *razdvaja* ljude... već je to bolest koja je ukorenjena u svim ljudima. Stoga istinski istraživači alijenacije nisu predstavnici društvenih znanosti, nego psihijatri". Iz toga možemo da naučimo da „revolucija koja će nas osloboditi otuđenja mora biti po svom karakteru prije svega terapijska". Svakako da to ima smisla, jer ni sistem ne gleda na to drugim očima. Uzgred, i Rožak je takođe shvatio da je „alijenacija, ispravno shvaćena, mnogo snažnije koncentrirana na višim nivoima kapitalističkog društva, nego na njegovom osiromašenom dnu".<sup>16)</sup>

Nezadovoljan ovim otkrićem, Rožak ide dalje: ono što njega brine je da literarni i psihički majstori nisu bezbedno manipulisali „otuđenjem", te bi se ovo moglo, preliti u sociologiju, pa kaže da zlo ne leži u ljudskoj sudbini, već u neljudskim uslovima. Prateći Belovo istraživanje o tom pitanju<sup>17)</sup>, Rožak nas ubeđuje da

<sup>16)</sup> Theodore Roszak, *The Making of Counter Culture* (Garden City, 1969), pp. 84 ff. (u prevodu na naš jezik: *Kontrakultura* / Zagreb, Naprijed, 1978/, str. 76).

<sup>17)</sup> Kritiku Belovih i Takerovih (Tucker) dubioznih interpretacija Marksa i otuđenja videti kod István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London, 1970), pp. 227 ff., 331 ff. Razmatranje različitih stavova o radom i kasnom Marksu pogledati kod Ernest Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx* (New York, 1971), pp. 154 ff.

otuđenje kod Marksa „ima sasvim marginalne veze sa načinom na koji se ta ideja javlja kod Kjerkegora, ili Dostojevskog, ili Kafke“. kao da velika trojka otuđenja polaže autorsko pravo na isključivu upotrebu izraza otuđenje. Postvarene kategorije koje je Rožak usvojio paralizuju svaku kritiku koja bi otklonila postvarenje; čak se i njegova kritika ludila nauke, uprkos svojoj tačnosti, završava ludilom. Romantična kritika kapitalizma sadrži deo istine; ali, nju je potrebno artikulirati kao društvenu kritiku, a ne birokratizovati je i fetišizovati<sup>20</sup>). Magijska svest, „mudrost osetljive duše“, za koje se zalaže kao za odgovor tehnokratskom društvu, znače odbijanje tog društva, a ne njegovu negaciju. Prihvatajući građanske forme razuma kao sâm Razum, Rožak daje svoj doprinos ovekovečenju njegove vladavine.

Kritika lažnog novog i planiranog zastarevanja misli ne može da obrne stvari naglavce pa da tvrdi kako su stari tekstovi — pa bilo to Marksovi ili Frojdovi — podjednako valjani kao što su bili onda kada su pisani, i kako nije potrebno nikakvo novo tumačenje i promišljanje. Baš je sam odnos između originalne misli i savremenih uslova ono čime se treba baviti. Slepo opredeljenje za jedno ili drugo ima svoje pristalice, a svako je otkrilo i svoje posledice. Za marksizam koji nije bio iznova promišljan već jedino iznova potvrđivan, to se mehaničko ponavljanje pokazalo smrtonosnim; građansku teoriju društva dovelo je do berićetne aktivnosti izdavanja i zaboravljanja. Između tekstova iz prošlosti i današnjeg društva postoji određena tenzija. Priroda te tenzije predstavlja za marksizam problem koji se stalno ponovo javlja i izbija na površinu u diskusijama o revizionizmu i ortodoksiji.

Frankfurtska škola je proglasila novofrojdiste „revizionistima“. Sam izraz ne može se odvojiti od istorije marksizma. Za one izvan marksističke tradicije izrazi revizionizam i ortodoksija nemaju isti smisao; pa i u samom marksizmu ti su izrazi imali takvu krivudavu istoriju da im je današnje značenje dosta sumnjivo. Istorijski gledano, u Nemačkoj je revizionizam bio vezivan za Edvarda Bernštajna. Za ortodoksnе to je označavalo preinačavanje marksizma koje je u ime poboljšanja odbacivalo njegovu suštinu kao zastarelu: revizija je predstavljala zarez koji je presekao žilu kucavicu marksizma. Novofrojdisti i njihovi naslednici drago-

<sup>20</sup>) „Intelektualni zadatak stavljanja svih reakcionarnih argumenata protiv kulture Zapada u službu progresivnog prosvetavanja svakako nije među poslednjima“ (Aldorno, *Minima Moralia* /Frankfurt, 1964/, p. 254). Primer takvog dela je Raymond Williams, *Culture and Society* (Garden City, 1960).

voljno su prihvatili ovu oznaku utoliko što alternativu sagledavaju kao alternativu između autoritarne ortodoksije i kreativnih humanističkih revizija. Erich Fromm je baš tako sagledava; u eseju pod naslovom „Psihoanaliza — nauka ili partijska linija?“ on se ne usteže da nazove Frojda i ortodoksne frojdiste „staljinistima“ koji hoće da „pokore svet“. Naravno, alternativa je onda jasna: psihoanaliza „mora da revidira, sa stanovišta humanističkog i dijalektičkog mišljenja... mnoga od njegovih (Frojdovih) shvatanja i teorija smišljenih u duhu psihološkog materijalizma devetnaestog veka“<sup>21)</sup>.

Ali, ogoljene alternative ortodoksije i revizionizma, odnosno materijalizma devetnaestog veka i humanizma dvadesetog veka, ne smeju se zadržati. Nije u pitanju dogma nasuprot promeni, već *sadržina* promene; ova potonja, a ne prva, određuje da li je nešto ortodoksija ili revizija. Teško je tvrditi da su se ortodoksni frojdisti naprosto zadovoljavali samo ponavljanjem Frojda, i da su bežali od svake promene kao jeresi, — niti je sam Frojd gušio inovacije. „Ja energično branim Grodeka od vaše pristojnosti“, pisao je Frojd svešteniku Oskaru Pfisteru. „Šta biste vi rekli da ste bili savremenik Rablea?“<sup>22)</sup> Od rada Ernesta Džounsa o Hamletu i noćnim morama, do studija Georga Grodeka i Šandora Ferencija, i u novije vreme Markuzeove knjige *Eros i civilizacija*, i Normana O. Brauna *Život protiv smrti*, Frojdovi pojmovi su razvijani i razrađivani. A revizije, počev od Adlerove, preko Hornajeve i Frommove, podržane mitom Frojda kao autoritarnog teoretičara i ličnosti, obeležavalo je monotono otkrivanje zdravog razuma.

Kada je jednom izbegnuto lažno suprotstavljanje ortodoksije i revizionizma kao suprotnosti između zastarele dogme i savremenog uvida, i sam pojam ortodoksije mora nanovo da se formuliše. U meri u kojoj su teorije Marksa i Frojda kritike građanske civilizacije, ortodoksija je podrazumevala privrženost tim kritikama, tačnije, *dijalektičku* privrženost. Ne traži se ponavljanje već artikulacija i razvijanje pojmova; a u marksizmu — u izvesnoj meri i u psihoanalizi — ove moraju biti uperene upravo protiv zvanične ortodoksije koja uživa, srećna kada pojmove može da okošta u formule. Revizionizam je zaista predstavljao pro-

<sup>21)</sup> Erich Fromm, „Psychoanalysis — Science or Party-Line?“ u *The Dogma of Christ* (New York, 1963), pp. 131 ff.

<sup>22)</sup> Citirano u Carl M. and Sylvia Grossman, *The Wild Analyst: The Life and Work of Georg Groddeck* (New York, 1965), p. 113.

menu, ali promenu koja je razvodnila kritičke uvide koji su već bili potisnuti. On je kapitulirao pred stvarnošću koja je samu sebe proglasila novom i dinamičnom, dok je u stvari pritom statično nudila ponovo jedno te isto. Obrisi prirode revizionizma i u marksizmu i u psihoanalizi već se pomalja: u oba oblika revizionizam je u vezi sa opadanjem teorije *per se*, odbijanjem ili nesposobnošću konceptualizacije. U oba oblika pomerala se ka empirizmu, pozitivizmu, pragmatizmu i ka odbacivanju teorije — bilo filozofskog i Hegelovskog sadržaja marksizma, bilo metateorije psihoanalize. U oba slučaja težila je neposrednoj dobiti u političkoj reformi i u terapiji, na uštrb posredne teorije.

U velikoj meri je kritika revizionizma u marksizmu — bar u godinama pre Staljina — i u psihoanalizi, bila usredsređena na ovu tačku: revizionisti su bili optuživani za podređivanje teorije trenutnim dobitima i reformama. Roza Luksemburg je uočila tu „mržnju revizionista prema teoriji“. „Sasvim je prirodno da ljudi koji trče za neposrednim ‚praktičnim‘ rezultatima žele da se oslobode... naše ‚teorije‘“<sup>23)</sup>. Drugim rečima, a o tome ćemo kasnije, isto važi i za psihoanalitički revizionizam. Markuze je otkrio da su revizionisti izgubili tenziju između teorije i terapije u psihoanalizi, analogno tenziji između teorije i prakse u marksizmu. A kad se to izgubi i revolucionarna i kritička oštrica psihoanalize biva zatupljena.

Dok je revizionizam obeležen slabljenjem teorije, dijalektička ortodoksija stalno razrađuje i nanovo promišlja. Međutim, u frojdističkoj misli teško je naći pojmovno središte prema kome se određuje koji pojmovi su vredni ponovnog formulisanja, a koji su nebitni. Ono što je Đerđ Lukač učinio za marksizam u tekstu „Šta je ortodokсни marksizam?“, još nije učinjeno u frojdistizmu. Pa ipak, Frojd i njegovi učenici su jasni u pogledu toga šta u psihoanalizi treba sačuvati — ne besmislenim ponavljanjem, već razradom: pojmove potiskivanja, seksualnosti, nesvesnog, Edipovog kompleksa, infantilne seksualnosti.<sup>24)</sup> Nije slučajno da dve knjige jeretičke po dometu i argumentaciji, a ortodokсне po privrženosti Frojdivim pojmovima, počinju gotovo istovetno. „Prema Frojdu“,

<sup>23)</sup> Rosa Luxemburg, „Reform or Revolution“, u *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. Mary-Alice Waters (New York, 1970), p. 87.

<sup>24)</sup> „Pretpostavka da postoje nesvesni mentalni procesi, priznavanje teorije rezistencije i represije, prihvatanje značaja seksualnosti i Edipovog kompleksa — sve to predstavlja glavnu sadržinu psihoanalize i osnove njene teorije“ (Sigmund Freud, „Two Encyclopedia Articles“, *Collected Papers* / London, 1957 /, vol. 5. p. 122).

glasi druga rečenica Markuzeove knjige *Eros i civilizacija*, „istorija čoveka je istorija potiskivanja”.<sup>25)</sup> A knjiga Normana Brauna, *Život protiv smrti*, počinje: „Postoji jedna reč, ukoliko je dobro razumemo, koja je ključ za Frojddovu misao. Ta reč je ‚potiskivanje’”.<sup>26)</sup> Braun dodaje fusnotu uz ovu Frojddovu rečenicu: „Učenje o potiskivanju je kamen temeljac na kojem stoji čitava građevina psihoanalize, najsuštinskiji njen deo”.

Ne sme se zaboraviti — naprotiv, to treba objasniti — da su nastojanje da se postignu neposredne reforme i dobiti, i nestrpljivost prema teorijama prošlosti, humanistički po svojoj motivaciji. Baš oni u psihoanalizi koji su želeli da je učine liberalnijom i društvenijom, umanjili su njenu snagu. Dok god se poslefrojdisti zalažu za humanost i senzitivnost, koje ne nalaze u psihoanalizi i bihejviorizmu, treba ih uzimati ozbiljno; otvorene i neprikrivene apoloģije ubitačnom poretku same su sebi kritika. Međutim, razna obećanja o oslobađanju svakako treba proveravati.

Primer te dinamike humanističkih reformi nasuprot teoriji nalazi se u raspravi između Froma i Markuzea. From je 1955. nazvao Markuzea nihilistom zbog toga što, za razliku od njega, humaniste, nije naznačio konkretne i neposredne veze i dobitke koji povezuju sadašnjost sa budućnošću<sup>27)</sup>. Fromu je Markuze izgledao više naklonjen teoriji nego praktičnim reformama. Logika argumentacije navela je Froma da odbaci (kao nelogičnu) teoriju koja je izgledala neostvariva, kako bi neposredne dobitke i reforme uzdigao kao oličenje utopije. To postaje očigledno kasnije, u jednom skorašnjem radu, gde nešto drukčijim izrazima obnavlja optužbu da je Markuze nihilista. „Markuze se čak ne bavi politikom; jer ako nekoga ne interesuju stupnjevi između sadašnjosti i budućnosti, taj se ne bavi politikom, ni radikalnom niti bilo kojom drugom”. From dodaje malo psihoanalitičke mudrosti da objasni tu situaciju: „Markuze je u osnovi primer otuđenog intelektualca koji svoje lično očajanje predstavlja kao teoriju radikalizma”<sup>28)</sup>.

S druge strane, From neotuđen i pun nade nema teškoća da nade te „stupnieve”. Ironija je u tome što ti stupnjevi o kojima From govori nisu samo nepraktičniji od ma čega o

<sup>25)</sup> Herbert Markuze, *Eros i civilizacija*, str. 19.

<sup>26)</sup> Norman O. Brown, *Life Against Death* (New York, 1959), p. 3.

<sup>27)</sup> Fromm, „The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'”, *Dissent*, II, 4 (1955), p. 349.

<sup>28)</sup> Fromm, *The Revolution of Hope* (New York, 1968), p. 9. (u prevodu na naš jezik).

čemu je Markuze ikada govorio već su stupnjevi koji, čak i ako bi bili primenjeni, postizu manje od reforme; gubitak teorije sveti se time što brka praksu koja vodi dublje u ovo društvo s praksom koja ga napušta. „Posle još nekoliko godina trajanja ove *praktične politike*“, pisala je Roza Luksemburg o revizionistima, „jasno je da je ona nepraktičnija od svih“<sup>29</sup>). „Ja tvrdim“, piše From, „kada bi ljudi zaista prihvatili Deset zapovesti ili budističku Osmostruku stazu kao delotvorna načela koja će upravljati njihovim životima, u našoj celokupnoj kulturi došlo bi do dramatične promene“. Ukoliko ta „dramatična promena“ izgleda neverovatna ili neizvodljiva, From ima druge ideje o tome kako da se brže i efikasnije dostigne budućnost. „Prvi korak bi mogao biti obrazovanje Nacionalnog saveta koji bi se mogao zvati ‚Glas američke savesti‘. Mislím na grupu od, recimo, pedesetak Amerikanaca čiji integritet i sposobnosti nisu u pitanju... Oni bi iznosili stavove koji bi, zbog značaja onih koji su ih izneli, zasluživali publicitet“<sup>30</sup>). To je samo prvi korak. From objašnjava kako će se formirati klubovi koji će pomagati Savetu, zatim grupe, i tako dalje; sve će to izmeniti prirodu društva. Zagovornik neposredne prakse, nestrpljiv sa kritičkom teorijom, pretvara se u kućnog filozofa koji preporučuje čudotvorno dejstvo ulaganja napora. Poslednja stranica njegove knjige *Revolucija nade* je prijava sa predlogom kandidata za Nacionalni savet Glasa američke savesti. Ta stranica, međutim, ne sadrži i povratni koverat, jer — kako From kaže čitaocima: „Ja nisam obezbedio povratni koverat; razlog je u onome što je u knjizi rečeno. Čak i za prvi maleni korak potrebna je inicijativa bar da sami napišete adresu na kovertu i da date novac za marku“. Društvena promena po ceni poštanske marke mudrost je humaniste koji prikazuje kao nihilizam teoriju koja govori o mentalitetu poštanske dopisnice. *Revolucija nade* je jedan diznjevski proizvod. „Nihilizam“, pisao je Markuze, „koji optužuje neljudske uslove može biti pravi humanistički stav... U tom smislu i prihvatam Fromovu ocenu moza stava kao ‚humanistički nihilizam“<sup>31</sup>).

A nova ili ne baš tako nova levica? Nesumnjivo je deo nepravdičnosti koje čini ova knjiga i ta što smatra da su nepolitičke psiholo-

<sup>29</sup>) Citirano u Lelio Basso, „Rosa Luxemburg: The Dialectic Method“, *International Socialist Journal*, III, 16–17 (1966), p. 518.

<sup>30</sup>) Fromm, *The Revolution of Hope*, pp. 143, 157.

<sup>31</sup>) Marcuse, „A Reply to Erich Fromm“, *Dissent*, III, 1 (1956), p. 81.

gije koje u najboljem slučaju bar tvrde da su liberalne i humanističke, i politička levica, kao i psihologija R. D. Leinga i Davida Kuperera, koje tvrde da su revolucionarne — međusobno povezane pojave. Svakako da nije reč o istovetnim pojavama. Diskusija o Leingu i Kuperu biće ostavljena za poslednje poglavlje. Sto se političke levice tiče, bez obzira na to koliko konfuzna bila, ne treba je izjednačavati sa psihologijama koje, bez razlike, služe velikom biznisu preko nedelje, a zaposlenima preko vikenda. Pa ipak su te dve pojave povezane. I jedna i druga usmerene su na subjektivnost — na ličnost i njene neposredne emocije — kao odgovor na okorelo i ravnodušno društvo. Uzimajući ličnost kao pacijenta, oni su prihvatili standardni lek samog društva; pojedinac može da izvida svoje rane uz malu prijateljsku pomoć. To što prepisani lek može da izgleda dvostruko uspešniji uz dodatak seksualnosti, samo je varijanta dobre stare domaće medicine.

Činjenica da su se američki biznis i njegova negacija — levica složili u nekim tačkama o tome kako da se ublaži nezadovoljstvo, ironija je koja govori o snazi građanskog društva: nema izlaza, čak ni za one koji se opiru. Društvo neminovno primorava svakoga da se usredsredi na preostale delove *selfa* i subjektivnosti. Nije nikakva tajna da su se tek posle prvog svetskog rata, a još više posle Hotornovih (Hawthorne) eksperimenata u kompaniji *Western Electric* tridesetih godina, industrijska psihologija i sociologija okrenule proučavanju malih grupa i subjektivnih uslova radnika<sup>22</sup>). Namera je bila da se proizvodnja poveća usredsređivanjem na subjektivne stavove radnika umesto na objektivne uslove. Hugo Münsterberg je 1913. pisao da upravljanje zasnovano na nauci nastoji da organizuje rad tako da se „gubitak energije izbegne, a da se postigne najveća moguća efikasnost industrijskog preduzeća”. To će se postići ne „prekomernim ganjanjem radnika... na protiv, uvećanje radnikovog zadovoljstva radom i njegovog ličnog zadovoljstva tokom čitavog životnog veka spadaju među najvažnije posredne pokretače ove nove šeme”<sup>23</sup>). Zvaničan stav američkog Udruženja poslodavaca iz 1924. glasi: „Prošlo je vreme kada su američki poslodavci gledali na ljudski faktor kao na nešto što treba prihvatiti za gotovo; danas se i u trgovini, i u industriji naglasak mora staviti

<sup>22</sup>) Videti Loren Baritz, *Servants of Power* (New York, 1965), i Georges Friedmann, *Industrial Society* (New York, 1964).

<sup>23</sup>) Hugo Münsterberg, *Psychology and Industrial Efficiency* (Boston, 1913), pp. 50—51.

na ljudski faktor koji moramo proučavati s podjednakom pažnjom s kojom su posljednjih nekoliko decenija proučavani materijali i mašinerija".<sup>34)</sup>

I opet nije pravično izjednačavati razvoj američke industrije i razvoj američke levice. Očito se bavljenje ove druge emocijama i psihom pojedinca ne čini zbog toga da bi se povećala kapitalistička proizvodnja, već — ako ništa drugo — da bi je preobrazila. Ipak, problem je baš u tome što se taj politički cilj sve više izrođuje u gole parole, spolja dodate, a ne iznutra povezane sa tekućom praksom; parole služe da se etiketiraju političke grupe i frakcije, a ne da se obeleže različiti politički projekti. Tekuća politička praksa se skreće ka istraživanju psihičkog života grupe, lišavajući energije doslednu političku misao i praksu. Politika postaje privesak. Zapravo, zanimljivo je uočiti da su se liberalni industrijski sociolozi i stručnjaci za međuljudske odnose, koji su bili osnivači *sensitivity* grupa i *T-grupa* krajem 40-tih i početkom 50-tih godina — a za koje su delovi levice fantazirali da su ih izmislili dvadeset godina kasnije — bavili upravo tim razvojem. Jedan od prvobitnih ciljeva *T-grupa* bio je da se učesnici uvežbavaju u ljudskim „umećima“ kako bi mogli da budu efikasni vođe društvene promene, posebno rasna integracije u sopstvenim zajednicama. Ipak, na razočarenje nekih začetnika, čak i taj ograničeni društveni cilj izgubio se i utopio u proces društvene interakcije. Spoljašnje i društvene teme učinile su se „manje atraktivnim i pokretačkim“ od „događanja sada i ovde, koja su se nužno usredsređivala na lični, interpersonalni i grupni nivo“. „Insistiranje na organizaciji i strukturi zajednice koja očekuje učesnike kada se vrata kućama, takođe je sve više čilelo“. Pažnja je skrenuta na „interpersonalna zbivanja između trenera i članova, ili između članova, i u promenljivoj meri na zbivanja u grupi...“<sup>35)</sup>

Skretanje sa društvenih suprotnosti na važnost subjekta kao emocionalnog i psihičkog entiteta ukazuje na nešto što se stvarno događa u društvu, a ne znači — kao što to tvrde apologeti — da je društvo zadovoljilo osnovne materijalne potrebe, pa se sada kreće ka višim dometima oslobađanja, već znači upravo obrnuto: dominaciju koja zahvata najdublju sušti-

<sup>34)</sup> Citirano u Reinhard Bendix, *Work and Authority in Industry* (New York, 1963), pp. 287—88.

<sup>35)</sup> Kenneth Benne, „History of the T: Group in the Laboratory Setting“ u *T-Group Theory and Laboratory Method*, ed. Leland P. Bradford et al. (New York, 1964), pp. 86, 91.



nu muškaraca i žena. I tako su opsađena i poslednja uporišta autonomne ličnosti. Ljudski odnosi su danas felerična roba i artikli ispod standarda iz poslednjih dana rasprodaje u robnoj kući života. Redovi se prave zbog toga što svako zna da je ono što je ostalo ništavno; sve što je preostalo samo su ostaci. U svakom slučaju, razgovor o zadovoljavanju osnovnih materijalnih potreba skaredan je kada se poznaju apsolutna potreba sveta i patnja koja služi kao sredstvo takvog zadovoljenja. U tom kontekstu stravične nužnosti sloboda je, takođe, stravična: očajnički beg od aveti bede. Bedževi sa smeškom treba da odagnaju iz svesti svakodnevnu klanicu i dirinčenje; smejemo se zato što su živi ljudi tužni. Lepršava senzibilnost ostaje jedino zahvaljujući čeličnoj nezainteresovanosti za opšte lišavanje, patnju i brutalnost. Ukratko, celokupan program sveden je na: kezi se i podnosi.

Subjektivnost koja svuda izbija na površinu, čak i u obliku ljudskih odnosa, vrhunskog iskustva, i tako dalje, odgovor je na njenu smrt; zbog toga što je pojedinac otpisan iz postojanja — a time i individualna iskustva i emocije — potrebno je više napora no ikad da se taj poslednji delić održi u životu. Psihičko gušenje progoni postvarene ljude. S puno razloga očajanje muškaraca i žena vidljivo se povećava. Današnji proces postvarenja je potop, a ljudski subjekt zaključan je u podrumu. Frenećno traganje za autentičnošću, iskustvom, emocijama, samo je lupa po tavanici dok voda nadire.

U sociološkoj i psihološkoj misli koja se pojavila kao objašnjenje i reakcija na ova zbivanja, psihoanaliza pokazuje svoju snagu; ona demistifikuje tvrdnje o oslobođenim vrednostima, senzibilnosti, emocijama, nalazeći im koren u potisnutoj psihičkoj, socijalnoj i biološkoj dimenziji. U doba obnovljenog idealizma — govoriti o sukobu ega, moralnim problemima i o konfliktu vrednosti — zastarelo je materijalistički; time se osluškuje kucanje damara psihičkog podzemlja. Kao takvo, više je u stanju da pojmi jačanje društvenog bezumlja koje konformistička psihologija potiskuje i zaboravlja: varvarstvo same civilizacije, jedva prikrivenu bedu življenja, ludilo koje spopada društvo. Kritička teorija kao i kritika i negativna psihoanaliza suprotstavlja se društvenom zaboravu i konformističkim ideologijama; ona je verna i objektivnom pojmu istine i prošlosti od koje sadašnjost još uvek pati.

(Prevela s engleskog Ružica ROSANDIĆ)

---