

še le pozneje, a ostaja le nepopolna; izvorna vez, ki jo določa anatomija človeškega telesa, v mnogih ozirih prodre na dan še pri normalnem odraslem človeku. Nenazadnje ne smemo pozabiti, da ta razvijanja ne morejo podati brezhibnih rezultatov nič bolj kakor kakšna druga; del stare naklonjenosti se ohrani, delež koprofilnih nagnjenj kaže svoje učinke tudi v poznejšem življenju in prihaja na dan v nevrozah, perverzijah, razvadah, navadah odraslih.

Folkloristika je ubrala povsem druge raziskovalne poti kot psihologija in kljub temu prišla do enakih rezultatov. Pokaže nam, kako različno se je iztekla potlačitev koprofilnih nagnjenj pri različnih ljudstvih in v različnih obdobjih, kako zelo se obravnava ekskrementalne snovi na drugih kulturnih stopnjah približa infantilni. Hkrati pa nam dokazuje trajnost primitivnih, resnično neizkorenjenih koprofilnih interesov, tako da na naše začudenja pred nami razgrinja, v kakšnem obilju rab v čaranju, ljudski morali, kulturnih dejanjih in zdravilstvu je nekdanje visoko spoštovanje človeških izločkov dobilo novi izraz. Kaže, da se vseskozi ohranja tudi odnos tega področja do seksualnega življenja. Ta razširitev naših spoznanj očitno ni povezana z ogrožanjem naše nravnosti.

Največ in najbolje, kar vemo o vlogi izločkov v življenju ljudi, je zbrano v knjigi *Scatologic Rites of All Nations* J. G. Bourka. Zato podvezite, s katerim je to delo postalo dostopno nemškemu bralcem, ni le pogumno, pač pa tudi zaslužno.

Aktualna razmišljanja o vojni in smrti

(1915)

Uredniška opomba

Naslov izvirnika: »Zeitgemäβes über Krieg und Tod« (1915*b*)

Izdaje v nemškem jeziku:

1915 *Imago*, 4. zv. (1), str. 1–21.

1918 *S. K. S. N.*, 4. zv., str. 486–520. (1922, 2. izd.)

1924 *G. S.*, 10. zv., str. 315–346.

1924 Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
35 strani.

1946 *G. W.*, 10. zv., str. 324–355.

Angleški prevod v: *Standard Ed.*, 14. zv., str. 273–300.

Očitno je temelj drugega od pričujočih dveh esejev – esaja o smrti – predavanje, ki ga je imel Freud pred objavo (in verjetno v nekoliko spre-menjeni obliki) februarja 1915 na srečanju B'nai B'ritha (»Sinovi zaveze«), židovskega kluba. Član njegove dunajske lože je bil precej časa tudi Freud.

Eseja sta verjetno nastala marca in aprila 1915, torej natančno šest mesecev po izbruhu prve svetovne vojne, in razgrinjata nekaj njegovih razmišljanj. Freudovi bolj osebni odzivi so predstavljeni v sedmem poglavju druge knjige Freudove biografije, ki jo je napisal Ernest Jones (1962*a*). Proti koncu leta 1915 je Freud napisal še en esej na podobno temo (gl. 1916*a*). Mnogo let pozneje se je znova vrnil k temu vprašanju, in sicer v odprtem pismu Einsteinu »Zakaj vojna?« (1933*b*). Prvi od dveh esejev v nadaljevanju vsebuje še dodatne razmisleke o učinkih konflikta med kulturo in gonskim življenjem (prim. uvodno Uredniško opombo h »Kulturni' spolni morali«, 1908*d*). Drugi esej se v veliki meri opira na gradivo II. razprave *Totema in tabuja* (1912–1913).

Spisu smo ob koncu dodali še Freudovo pismo Frederiku van Eednu, ki ga je spisal nekaj mesecev pred pričujočim člankom.

živela v tako različnih življenjskih razmerah, dokler bodo vrednotenja individualnega življenja med njimi tako zelo različna in dokler bodo sovražnosti, ki jih ločujejo, reprezentirale tako močne duševne gonske sile. Bili smo torej pripravljene, da bodo človeštvo še nekaj časa obremenjevale vojne med primitivnimi in civiliziranimi ljudstvi, rasami, ki se razlikujejo po barvi kože, tudi vojne s slabo razviti ali neciviliziranimi ljudstvi Evrope ali med njimi samimi. Toda drznili smo si upati nekaj povsem drugega. Od velikih narodov, pripadnikov bele rase, ki obvladujejo svet in jim je pripadla vloga voditeljev človeškega rodu, ki so znali skrbeti za interese vsega sveta, katerih stvaritve predstavljajo tehnični napredek v obvladovanju narave in so tudi umetniške in znanstvene kulturne vrednote – od teh ljudstev smo pričakovali, da bodo nesorazume in nasprotja znala razrešiti po drugačni poti. Vsek od teh narodov je posamezniku postavjal visoke npravne norme; če je hotel sodelovati v kulturni skupnosti, je moral po njih usmerjati svoje življenje. Ti pogosto prestrogi predpisi so od posameznika veliko zahtevali, namreč veliko mero samorestriktivnosti, precejšnje odpovedovanje pri gonski zadovoljivosti. Predvsem mu je bilo odrečeno izrabljati prednosti, ki jih v tekmovanju z drugimi ljudmi prinašata laž in prevara. V kulturni državi so te npravne norme veljale za temeljnjenega obstoja in odločno je posegla vmes, če si jih je kdo drznil kršiti. Pogosto je kot neprimerne označevala celo poskuse kakega kritičnega razuma, da bi jih zgolj preveril. Mogoče je bilo torej domnevati, da jih želi država sama spoštovati in da proti njim ne namerava storiti ničesar, s čimer bi nasprotovala tudi utemeljenosti svojega lastnega obstoja. Sicer je bilo mogoče opaziti, da so tudi v teh kulturnih narodih ostanki določenih drugih ljudstev, ki so bili na splošno neprijubljeni; zato so jim le neradi, pa tudi ne v celoti, dopustili sodelovati pri skupnem kulturnem delu, za katero se je pokazalo, da so dovolj primerni. Toda domnevali bi lahko, da bodo velika ljudstva sama pridobila toliko razumevanja za tisto, kar jim je skupno, in pokazala toliko strpnosti za tisto, po čemer se razlikujejo, da se »tuje« in »sovražno« ne bosta nikoli več zljila v en pojem, kot sta se v klasičnem starem veku.

Zanašajoč se na to složnost kulturnih ljudstev so brezštevilni ljudje zamenjali svoj dom za tujega in postali odvisni od sporazumevanja

I Razočaranje nad vojno

Zajel nas je vrtnec vojnega obdobja, ko smo enostransko informirani, brez distance do velikih sprememb, ki so se že zgodile ali se prav zdaj dogajajo, in brez sledi o prihodnosti, ki se šele oblikuje, sami zmedeni zaradi pomena vsuv, ki nas preplavljajo, in zaradi vrednosti sodb, ki si jih ustvarjamo. Vsiljuje se nam občutek, da še noben dogodek ni nikoli uničil toliko dragocenih dobrin človeštva, zmedel toliko najbistrejših glav, tako temeljito ponižal tistega, kar je najvišje. Celó znanost je izgubila svojo hladno nepristranskost; njeni najbolj zagrizeni služabniki ji poskušajo izrgati orožje, da bi tudi sami pripomogli k zatiranju sovražnika. Antropolog mora nasprotnika razglasiti za manjvrednega in degeneriranega, psihiater mora postaviti diagnozo o njegovih umskih in duševnih motnjah. Toda verjetno nesorazmerno močno občutimo zlo tega obdobja in ga nimamo pravice primerjati z zlom drugih obdobj, ki jih nismo doživeli.

Posameznik, ki ni sam postal borec in s tem člen v velikanski vojni mašineriji, je zmeden v svoji usmerjenosti in inhibiran v svoji dejavnosti. Prepričan sem, da bo zanj dobrodošel vsak najmanjši namig, ki mu bo pomagal, da se bo lažje znašel vsaj v svoji lastni notranjosti. Med dejavniki, ki so krivi za duševno bedo tistih, ki so ostali doma, za bedo, ki jo je tako težko obvladovati, bi rad poudaril dva in o njima spregovoril na tem mestu: razočaranje, ki ga je prinesla vojna, in spreminjen odnos do smrti, ki ga – tako kot vse druge vojne – tudi ta zahteva od nas.

Če govorim o razočaranju, vsakdo takoj ve, kaj imam v mislih. Ni treba biti pretirano sočuten; lahko sprevidimo biološko in psihološko nujnost trpljenja v ekonomiji človekovega življenja, pa vendarle obsojimo sredstva in cilje vojne in si zaželimo, da se vojne končajo. Rekli smo si sicer, da vojn ne bo konec tako dolgo, dokler bodo ljudstva

med prijateljskimi ljudstvi. In še več: kogar življenjska nuja ni za vselej priklenila na en kraj, si je lahko iz vseh ugodnosti in draži kulturnih dežel ustvaril novo, večjo domovino; v njej se je lahko gibal, ne da bi ga kdo oviral in ne da bi bil komu sumljiv. Tako je lahko užival v modrini in sivini morja, lepotaht zasneženih gora in zelenih travnikov, v čarih nordijskega gozda in razkošju južnega rastijsa, v razpoloženju, ki nas prevzame v pokrajinah, povezanih z velikimi zgodovinskimi dogodki, in tišimi neokrnjenimi narave. Nova domovina mu je pomenila tudi muzej, napolnjen z vsemi zakladi, ki so jih umetniki kulturnega človeštva ustvarili v dolgih stoletjih in jih pustili za seboj. Ko je pohajkoval od ene do druge dvorane v muzeju, je lahko povsem nepristransko ugotovil, kako raznovrstne tipe populnosti so ustvarili mešanje krvi, zgodovinski dogodki in svojevrstnost matere zemlje med njegovimi novimi rojaki. Tu do populnosti razvita hladna neuklonljiva energija, tam graciozna umetnost olepševanja življenja, spet drugje smisel za red in zakon ali druge lastnosti, ki so iz človeka naredile gospodarja zemlje.

Prav tako ne smemo pozabiti, da si je vsak državljan kulturnega sveta zagotovil poseben »Parnas« in »Atensko šolo«.¹ Med velikimi misleci, pesniki, umetniki vseh narodnosti je izbral tiste, ki jim je, tako je bil prepričan, dolgoval največ za to, da je znal uživati življenjske radosti in razumeti življenje, in častil jih je skupaj z nesmrtnimi starci kot tudi največjimi mojstri svojega lastnega jezika. Nobena od teh veličin se mu ni zdela tuja zato, ker je govorila v drugem jeziku – niti neprekosljiv raziskovalec človeških strasti, niti z lepoto opit sanjač ali mogočni in grozeči prerok, niti rahločuten porogljivec; pri tem si nikoli ni očitil, da se je izneveril svojemu lastnemu narodu in ljubljenemu maternemu jeziku.

Veseljé kulturne skupnosti so od časa do časa skalili svarilni glasovi, da se zaradi starih tradicionalnih razlik tudi člani take skupnosti

¹ [V mislih ima dve od znamenitih Rafaelovih fresk v Vatikanu. Na prvi je skupina velikih pesnikov, na drugi podobna skupina znanstvenikov. V *Interpretaciji sanj* (1900a; VI. (C) poglavje) se Freud sklicuje na ti podobi, da bi z njuno pomočjo pojasnil eno od tehnik, uporabljenih v delu sanj.]

² [V izvirniku *Genus*, »užitek«.]

ne morejo izogniti vojniam. Tega nismo hoteli verjeti; toda kako smo si sploh predstavljali tako vojno, če bi se razvnela? Kot priložnost, da pokažemo napredek v splošnem razpoloženju ljudi vse od tistega časa, ko je grška amfiktionija razglasila, da je prepovedano porušiti mesta, ki so se združila v zvezo, posekati njihove oljke in prebivalce odrezati od vode. Kot viteški spopad, ki je želel omejiti samega sebe s priznanjem prevlade ktere od strani, udeležene v spopadu, da bi kolikor je le mogoče preprečil hujše trpljenje, saj k odločitvi ne bi prav nič pripomoglo, in s popolnim varovanjem ranjenca, ki se je moral posloviti od boja, kot tudi zdravnika in negovalca, ki sta skrbela za njegovo zdravje. Seveda obzirno do tistega dela prebivalstva, ki se ne bojuje, do žensk, ki ne sodelujejo v vojnem početju, in otrok na obeh straneh, ker naj bi, ko bi odrasli, postali prijatelji in pomočniki. Tudi z ohranjanjem vseh tistih mednarodnih projektov in institucij, v katerih se je utelesila kulturna skupnost mirne dobe.

Taka vojna bi še vedno poznala dovolj grozodejstev in povzročala dovolj trpljenja, toda ne bi pretrgala razvoja etičnih odnosov med velikimi individuali človeštva – med ljudstvi in državami.

Vojna, v katero nismo hoteli verjeti, je zdaj izbruhnila in prinesla – razočaranje. Ne le, da je veliko bolj krvava in uničujoča kot katera koli vojna pred njo, in sicer zaradi izredno izpopolnjenega orožja za napad in obrambo, vsaj tako grozovita, zagrizena in neprizanesljiva je kot katera koli prej. Prezira vse omejitve, ki so jih države sprejele v mirnem času in smo jih označili kot mednarodno pravo; ne priznava posebnih pravic ranjencev in zdravnikov, pozablja na razlike med civilisti in vojaki, ni ji mar za pravico do zasebne lastnine. Tepta vse, kar ji prekritiža pot; ravna v slepi jezi, kot da med ljudmi ne bo nikoli več prihodnosti in miru, ko se bo končala. Trga vse vezi skupnosti med vojskujočimi se ljudstvi in grozi, da bo za seboj pustila ogorčenje, ki bo za dolgo zatrla vnovično navezavo teh vezi.

Še več, razkrila je fenomen, ki ga je komajda mogoče razumeti: kulturna ljudstva se tako slabo poznajo in razumejo med seboj, da se lahko eno obrne proti drugemu s sovraštvom in z gnusom. In še več: eden velikih kulturnih narodov je na splošno tako nepriljubljen, da lahko tvega, da ga bo kulturna skupnost izločila kot »barbarskega«, čeprav je svojo primernost že zdavnaj dokazal z najmenitnejšimi

dosežki v tej skupnosti. Živimo v upanju, da bo nepristransko zgodovinsko napisje našlo dokaz, da se je prav ta narod – narod, v jeziku katerega pišemo, za zmago katerega se bojujejo naši najdražji – najmanj pregrešil proti zakonom človeškega rodu. Toda kdo je lahko v takem času sodnik v svoji lastni zadevi?

Ljudstva se bolj ali manj predstavljajo prek držav, ki jih oblikujejo, države pa prek vlad, ki jih vodijo. Posamezen pripadnik ljudstva lahko v tej vojni z grozo ugotovi tisto, kar ga je včasih prešinilo že v mirnih časih – da je država posamezniku prepovedala storiti krivico, pa ne zato, ker jo želi odpraviti, temveč zato, ker želi imeti monopol nad njo, kot nad soljo ali tobakom. Vojskujoča se država si dovoljuje vsakršno krivico, vsakršno nasilje, ki bi sicer osramotilo posameznika. Ne le, da proti sovražniku uporablja dopuščene zvižace – zavestno laže in namenoma vara sovražnika –, in to v takem obsegu, ki očitno presega vse tisto, kar je bilo v navadi v prejšnjih vojnah. Država zahteva od svojih državljanov najvišjo mero poslušnosti in žrtvovanja, hkrati pa jih s pretiranim prikrivanjem stvari, cenzuriranjem novic in kratenjem svobode izražanja mnenja obravnava kot otroke; ljudje, ki so intelektualno tako zatrti, so nemočni v vsaki neprijetni situaciji in ob vsaki zlovešči govoric. Država se odreka vsem zagotovilom in pogodbam, s katerimi se je prej drugim državam zavezala, da jih bo spoštovala, predrzno priznava svojo lakomnost in slo po oblasti – posameznik pa naj bi ju odobraval zaradi čistega domoljubja.

Ni mogoče ugovarjati, da se država ne more odpovedati krivičnim dejanjem, ker bi jo to spravilo v slabši položaj. Tudi za posameznika je upoštevanje нравnih norm in odpoved uporabi brutalne sile praviloma zelo neugodno; in država se je posamezniku le redkokdaj sposobna odkupiti za žrtve, ki jih je zahtevala od njega. Prav tako se ne bi smeli čuditi, da je rahljanje vseh нравnih vezi med velikimi indiduidi človeštva vplivalo tudi na нравnost posameznika. Naša vest namreč ni neuklonljiv sodnik, kot ga razglašajo etiki; po svojem izvoru je »socialna tesnoba« in nič drugega.³ Če skupnost odpravi očitke, je tudi konec zatora zlih skomin in ljudje postanejo okrutni, zahrbtni,

³ [Freud vest podrobneje opiše v VII. in VIII. poglavju *Nelagodja v kulturi* (1930a).]

izdajalski in surovi; posledice so dejanja, ki se nam zdijo tako nezdržljiva z njihovo kulturno ravno.

Tako bo državljan kulturnega sveta, o katerem sem prej govoril, nemočno stal v svetu, ki mu je postal tuj – njegova velika domovina je propadla, skupna posestva so opustošena, sodržavljeni sprti in ponižani!

Toda nekaj vendarle moramo dodati kritiki, povezani z njegovim razočaranjem. Njegova kritika, strogo vzeto, ni upravičena, kajti izvira iz razbite iluzije. Iluzijam se prepuščamo, ker nam prihranijo neugodje, namesto njega pa omogočijo užitek ob zadovoljitvah, zato se ne smemo pritoževati, če lepega dne trčijo ob košček realnosti in se ob njem razblinijo.

V tej vojni sta bili vzrok za naše razočaranje dve stvari: pomanjkljiva нравnost, kakršno navzven izpričujejo države, ki se v okviru svojih meja vedejo kot varuhi нравnih norm, in brutalnost vedenja posameznikov, ki jim – kot pripadnikom najvišje človeške kulture – česa podobnega ne bi mogli pripisati.

Začnimo z drugo točko in poskušajmo v enem samem kratkem stavku izraziti nazor, ki ga želimo kritizirati. Kako si pravzaprav predstavljamo proces, v katerem posameznik doseže višjo stopnjo нравnosti? Prvi odgovor bo verjetno tale: človek je že od rojstva, prav od začetka, dober in plemenit. Tega stališča v nadaljevanju ne bomo upoštevali. Drugi odgovor bi poprijel pobudo, da gre v tem primeru za razvojni proces, in verjetno predpostavil, da ta razvoj temelji na izkoreninjenju zlih nagnjenj v človeku in nadomestitvi teh z nagnjenji k dobremu – pod vplivom vzgoje in kulturnega okolja. V tem primeru pa je vendarle presenetljivo, da zlo pri tako vzgojenem posamezniku znova izbruhne s tolikšno močjo.

Toda ta odgovor vključuje tudi trditev, ki ji želimo ugovarjati. V resnici zla ne »izkoreninimo«. Psihološka – v strožjem pomenu psihoanalitična – raziskava namreč pokaže, da najgloblje človekovo bistvo sestoji iz gonskih vzgibov; ti so elementarne narave, pri vseh ljudeh enaki in usmerjeni v zadovoljitev določenih prvobitnih potreb. Ti gonski vzgibi sami po sebi niso niti dobri niti zli. Mi smo tisti, ki ocenjujemo gonske vzgibe in izražanje teh vzgibov glede na njihov odnos do potreb in zahtev človeške skupnosti. Priznati je treba, da so

vsi vzgibi, ki jih družba prepoveduje kot zlo – za ponazoritev vzemimo vzgibe sebičnosti in okrutnosti – primitivne narave.

Ti primitivni vzgibi opravijo dolgo razvojno pot, preden odrasel človek dopusti, da se sprožijo. Inhibirani so, preusmerjeni na druge cilje in področja, združujejo se med seboj, menjavajo svoje objekte, se deloma obrnejo proti tistemu, ki jih ima v sebi. Reakcijske tvorbe proti določenim gonom dajejo lažen videz, da so ti spremenili svojo vsebino, kot bi se iz egoizma razvil altruizem, iz okrutnosti pa sočutje.⁴ Tem reakcijskim tvorbam pride prav, da se nekateri gonski vzgibi skorajda prav od začetka pojavljajo v nasprotujočih si parih – zelo nenavaden pojav, tuj splošnemu mnenju; imenovali smo ga »čustvena ambivalenca«. Najlažje je opaziti in tudi razumeti dejstvo, da je mogoče močno ljubezen in močno sovraštvo tako pogosto najti skupaj v isti osebi. Psihoanaliza dodaja, da je objekt obeh nasprotujočih si čustvenih vzgibov neredko ista oseba.

Šele s premagovanjem vseh tovrstnih »usod gonov« se razvije tisto, kar imenujemo človekov značaj in kar lahko, kot je znano, le pomanjkljivo označimo kot »dober« ali »zloben«. V celoti gledano je človek le redkokdaj dober ali zloben; večinoma je »dober« v tem odnosu, »zloben« v drugem, »dober« v takih zunanjih okoliščinah, v drugih spet odkrito »zloben«. Zanimivo je, da je obstoj močnih »zlih« vzgibov v otroštvu pogosto skorajda pogoj za posebej jasen obrat odraslega k »dobremu«. Največji otroški egoisti lahko postanejo državljanji, ki so najbolj pripravljene pomagati in se žrtvovati; večina sentimentalnežev, filantropov, varuhov živali se je razvila iz majhnih sadistov in mučiteljev živali.

Na preoblikovanje »zlih« gonov vplivata dva dejavnika, ki učinkujeta v enakem smislu, in sicer notranji in zunanji. Bistvo notranjega dejavnika je vplivanje na zle – recimo sebične – gone prek erotike oziroma, v širšem smislu, prek človekove potrebe po ljubezni. Z dodajanjem *erotičnih* komponent se sebični goni preoblikujejo v *socialne*.

⁴ [Kot pravi Freud drugje, bi morali reakcijske tvorbe in sublimacije obravnavati kot dva popolnoma različna procesa. Prim. opombo pod črto, ki jo je Freud leta 1915 (v letu, ko je nastalo pričujoče delo) dodal *Trem razpravam* (1905/4; »Reakcijska tvorba in sublimacija«, razdelek I. poglavja II. razprave).]

Vrednoto biti ljubljen se naučimo ceniti kot ugodnost, za katero smo pripravljene žrtvovati druge ugodnosti. Zunanji dejavnik je prisila vzgoje, ki zastopa zahteve kulturnega okolja in se nato nadaljuje v neposrednem vplivu tega okolja. Kulturo smo pridobili s tem, da smo se odpovedali gonski zadovoljivosti in tudi družba od vsakega novega člana pričakuje, da se bo gonom prav tako odpovedal. Med življenjem posameznika se zunanja prisila preoblikuje v notranjo prisilo. Kulturni vplivi navajajo k temu, da se vedno več sebičnih stremiljenj prek erotičnih dodatkov spreminja v altruistične, socialne. Konec koncev lahko domnevamo, da je bila vsa notranja prisila, ki se je uveljavila v človekovem razvoju, izvorno – to pomeni v *zgodovini človeštva* – le zunanja prisila. Tisti, ki se rodijo danes, prinesejo s seboj na svet delček nagnjenosti (dispozicijo) za preoblikovanje egoističnih v socialne gone kot podedovano organizacijo, ki jo je mogoče zlahka spodbuditi, da izpelje to preobrazbo. Drugi delček preobrazbe gonov mora v življenju opraviti vsak sam. Na ta način na posameznika ne učinkuje le sedanje kulturno okolje; nanj vpliva tudi kulturna zgodovina njegovih prednikov.

Če človekovo sposobnost za preoblikovanje egoističnih gonov pod vplivom erotike poimenujemo z izrazom *dovzetnost za kulturo*⁵, lahko zatrdimo, da tudi ta sestoji iz dveh delov – prirojenega in pridobljenega v življenju – in da je razmerje med njima in do deležev gonskega življenja, ki ostanejo nespremenjeni, zelo spremenljivo.

Na splošno radi pripisujemo prevelik pomen podedovanemu deležu, poleg tega pa smo v nevarnosti, da precenimo celotno dovzetnost za kulturo v njenem odnosu do primitivnega deleža gonskega življenja, to pomeni, da smo zapeljani v to, da ljudi presojujemo »boljše«, kot v resnici so. Obstaja namreč še dodaten vidik, ki zamegli našo sodbo in ponaredi rezultat v ugodnejšem smislu.

Gonski vzgibi drugega človeka so naši zaznavi seveda nedostopni. O njih sklepamo po človekovih dejanjih in vedênju, ta pa si razlagamo z *motivi* iz njegovega gonskega življenja. Tak sklep pa je v številnih primerih nujno zavajajoč. Dejavnosti, ki so »dobre« s kulturnega sta-

⁵ [Izraz »dovzetnost za kulturo« je mogoče najti tudi v *Prirodnosti neke iluzije* (1927c), str. 356.]

lišča, lahko včasih izvirajo iz »plemenitih«¹ motivov, drugič spet ne. Teoretični etike kot »dobra«² označujejo samo tista dejanja, ki so izraz dobrih gonskih vzgibov; drugih ne priznavajo. Družbi, ki jo usmerjajo praktični nameni, v celoti gledano za to razliko ni mar; zadovolji se že s tem, da človek usmerja svoje vedénje in svoja dejanja po kulturnih predpisih, in se le malo sprašuje o njegovih motivih.

Slišali smo, da *zunanja prisila*, ki so je ljudje deležni prek vzgoje in okolja, poskrbi za dodatno preoblikovanje človekovega gonskega življenja k dobremu, za preobrat od egoizma k altruizmu. Toda to nika- kor ni nujen ali običajen učinek zunanje prisile. Vzgoja in okolje ne ponujata samo ljubezenskih premij, ampak uporabljata tudi druge vrste spodbud, in sicer povračilo in kazen. Lahko se zgodi, da se posameznik pod njunim vplivom odloči za dobra dejanja v kulturnem smislu, ne da bi se njegovi goni v resnici poplemenitili ali bi se egoistična nagnjenja spremenila v socialna. Uspeh bo grobo gledano enak; šele v posebnih okoliščinah se bo pokazalo, da nekdo vedno ravna dobro, saj ga k temu silijo njegovi gonski vzgibi, drugi pa je dober samo v tistem primeru in samo toliko časa, dokler kulturno vedénje prinaša koristi njegovim sebičnim namenom. Mi pa pri površnem znanstvu s posameznikom ne bomo imeli prav nobenega srdstva, da bi lahko razlikovali med obema primeroma, in nedvomno nas bo naš optimizem zapeljal, da bomo hudo precenili število ljudi, ki so se spremenili v kulturnem smislu.

Kulturna družba, ki zahteva dobra dejanja in ji ni mar za gonsko podlago teh dejanj, je torej pridobila veliko ljudi, ki se podrejajo kulturi in pri tem ne sledijo svoji naravi. Zaradi tega uspeha kot spodbude pa se je pustila zapeljati in je npravne zahteve stopnjevala do najvišje možne mere, s tem pa je svoje člane prisilila, da so se še bolj oddaljili od svojih gonskih zasnov. Od njih kar naprej zahteva zator gonov, posledica tega pa je napetost. Ta postane najbolj izrazita v najbolj nenavadnih reakcijskih in kompenzacijskih pojavih. V seksualnosti, na področju, na katerem je ta zator najtežje izpeljati, tako nastajajo reakcijski pojavi nevrotičnih obolenj. Pritisk kulture na drugih področjih sicer ne povzroča patoloških posledic, se pa izrazi v značajskih deformacijah in v stalni pripravljenosti inhibiranih gonov, da ob prvi primerni priložnosti poiščejo zadovoljitev. Če se je kdo prisiljen nenehno odzivati v skladu

s predpisi, ki niso izraz njegovih gonskih nagnjenj, živi – v psihološkem pomenu – prek svojih sredstev in ga objektivno lahko označimo za hinavca ne glede na to, ali mu je ta razlika jasna ali ne. Ni mogoče zanikati, da naša današnja kultura razvoj te vrste hinavščine v izjemnem obsegu spodbuja. Lahko bi tvegali trditev, da je na taki hinavščini zgrajena in da bi bile potrebne temeljite spremembe, če bi se ljudje odločili in začeli živeti v skladu s psihološko resnico. Kulturnih hinavcev je torej neprimerno več kot resnično kulturnih ljudi; še več, razpravljali bi lahko celo o stališču, ali določena mera kulturne hinavščine ni nujno potrebna za ohranitev kulture, saj dovezetnost za kulturo, doslej organizirana pri ljudeh današnjega časa, morda ne bi zadoščala za to nalogo. Po drugi strani pa ohranjanje kulture tudi na tako sporni podlagi ponuja možnost za utiranje poti vsaki novi generaciji za še daljnosežnejše preoblikovanje gonov, to pa bo prineslo boljšo kulturo.

V dosedanjih razpravah že lahko najdemo prvo tolažbo: naša razžaljenost in boleče razočaranje nad nekulturnim vedenjem naših sodržavljanov v tej vojni sta bila neupravičena. Temeljila sta na iluziji, v katero smo se pustili ujeti. V resnici naši sodržavljanji niso padli tako globoko, kot smo se bali, saj se sploh nikoli niso povzpeli tako visoko, kot smo jim pripisovali. Dejstvo, da so veliki individui človeštva – ljudstva in države – poteptali npravne restrikcije v medsebojnih odnosih, je razumljivo tudi njih spodbudilo, da so se za nekaj časa izmuznili nenehnemu pritisku kulture in svojim zadrževanim gonom privoščili začasno zadovoljitev. To njihovi relativni npravnosti v okviru njihovega lastnega ljudstva verjetno ni škodilo.

Razumevanje sprememb, ki jih je vojna razkrila pri naših nekdanih rojakih, pa lahko še poglobimo in pri tem sprejmemo svarilo, naj jim ne storimo krivice. Za duševni razvoj je namreč značilna posebnost, ki je sicer ne najdemo pri nobenem drugem razvojnem procesu. Če se iz vasi razvije mesto ali iz otroka zraste mož, se vas in otrok pri tem izgubita v mestu in možu. Samo spomin lahko v novo podobo vrše stare poteze; v resnici so stara gradiva ali oblike odstranjena, nadomestijo jih nova. Drugače je pri duševnem razvoju. Dejansko stanje, ki ga ni mogoče z ničimer primerjati, lahko opišemo samo s trditvijo, da se vsaka zgodnejša razvojna stopnja ohrani ob poznejši, ki se je iz nje razvila; sukcesija v tem primeru pomeni koeksistenco, čeprav gre

za ista gradiva, v katerih se je zgodila cela vrsta sprememb. Lahko se zgodi, da se prejšnje duševno stanje dolga leta ne izrazi, vendar pa dolgo vztraja in lahko nekega dne znova postane izrazna oblika duševnih sil, in sicer edina, kot da bi bile vse poznejše razvojne oblike zbrisane, vrnjene v prvotno stanje. Usmerjenost te izjemne plastičnosti duševnega razvoja pa ni neomejena; lahko bi jo označili kot posebno zmožnost involucije⁶ – regresije, kajti lahko se zgodi, da poznejše in višje razvojne stopnje, ki jo je človek že dosegel, ni mogoče znova doseči. Toda vedno znova je mogoče obuditi primitivna stanja; primitivna duševnost je neminljiva v najpopolnejšem pomenu besede.

Tako imenovane duševne bolezni morajo pri laiku zbuditi vtis, da sta duhovno in duševno življenje uničena. V resnici pa so uničeni samo poznejše pridobitve in dosežki. Bistvo duševne bolezni je v vrnitvi k prejšnjim stopnjam afektivnega življenja in delovanja. Odličen primer plastičnosti duševnega življenja je spanec, ki ga skušamo doseči vsako noč. Odkar znamo razlagati tudi najbolj nore in zmedene sanje, vemo, da v hipu, ko zaspimo, s sebe kot obleko odvržemo vso z muko pridobljeno npravnost – da si jo lahko zjutraj znova nadenemo. To razgaljanje seveda ni nevarno, saj smo med spanjem ohromljeni, obsojeni na nedejavnost. Samo sanje nam lahko pripovedujejo o regresiji našega čustvenega življenja na eno od zgodnejših razvojnih stopenj. Tako je npr. omembe vredno, da vse naše sanje obvladujejo popolnoma egoistični motivi.⁷ Eden mojih angleških prijateljev je to tezo zagovarjal pred znanstvenim zborom v Ameriki. Neka navzoča dama je pripomnila, da to morda drži za Avstrijo, da pa lahko sama zase in za svoje prijatelje zatrdi, da so altruistični tudi v sanjah. Moj prijatelj, čeprav sam pripadnik angleške rase, je na podlagi svojih lastnih izkušenj z analizo sanj dami odločno nasprotoval: v sanjah je tudi plemenita Američanka prav tako egoistična kot Avstrijec.

Torej se lahko tudi preoblikovanje gonov, na katerem temelji naša dovtetnost za kulturo, zaradi vplivov življenja – trajno ali začasno –

⁶ [V izvirniku *Rückbildung*.]

⁷ [Freud je to stališče leta 1925 omejil v dodatku k opombi v *Interpretaciji sanj* (1900a; konec V. (D) poglavja), in sicer na mestu, na katerem prav tako pripoveduje zgornjo anekdoto. »Angleški prijatelj«, ki ga omenja, je bil Ernest Jones.]

vrne v prvotno stanje. Nedvomno sodijo vplivi vojne med sile, ki lahko omogočijo tako involucijo, zato pa še ni treba odrekati dovtetnosti za kulturo vsem tistim, ki se danes vedejo nekulturno; pričakujemo lahko, da bodo njihovi goni v mirnejših časih znova postali plemeniti.

Tu pa je še en simptom, ki nas verjetno pri naših sodržavljanih na svetu ni nič manj presenetil in prestrašil kot opustitev njihovih etičnih vrlin, ki jo tako boleče občutimo. V mislih imam nerazumnost, ki jo najdemo pri najboljših razumnikih, njihovo zakrnjenost, nedostopnost za najtehtnejše argumente, njihovo nekritično lahkovernost ob najbolj spornih trditvah. To seveda ponuja žalostno podobo. Izrecno želim poudariti, da nikakor nisem nikakršen zaslepljen partijski privrženec, ki bi vse intelektualne prestopke videl le na eni od obeh strani. Toda ta pojav je še lažje pojasniti in je manj zaskrbljujoč kot prej obravnavani. Dobri poznavalci ljudi in filozofi so nas že davno tega poučili, da ravnamo napak, ko našo inteligenco ocenjujemo kot samostojno silo in pri tem spregledujemo njeno odvisnost od čustvenega življenja. Naš intelekt, pravijo, je lahko zanesljiv, če le ni pod vplivom močnih čustvenih vzgibov; v nasprotnem primeru se obnaša preprosto le kot orodje v rokah volje in posreduje rezultat, ki ga zahteva volja. Logični argumenti so torej nemočni proti afektivnim interesom; zato je pripravanje z razlogi, ki so po Falstaffovih besedah »polni kot robide«, v svetu interesov tako zelo neplodno. Psihoanalitična izkušnja je to trditev, če je to mogoče, še podčrtala. Vsak dan lahko pokaže, da se najprodornejši ljudje nenadoma vedejo nerazumno kot slaboumneži, kakor hitro potreben vpogled prepreči čustveni odpor; svoje razumevanje pa znova v celoti pridobijo, takoj ko ta odpor premagajo. Logična zaslepitev, ki jo je ta vojna pogosto pričarala prav pri naših najboljših državljanih, je torej sekundarni pojav, posledica čustvenega razburjenja, in je – upajmo – obsojen na to, da bo skupaj z njim izginil.

Če na ta način znova razumemo sodržavljane, ki so se nam odtujili, bomo veliko lažje prenašali razočaranje, ki so nam ga pripravila ljudstva, ti veliki individui človeštva; kajti smeli bi jim postavljati veliko skromnejše zahteve. Morda ponavljajo razvoj individuov in so danes

⁸ [Shakespeare, *I Henrik IV.*, II. dejanje, 4. prizor.]

še na zelo primitivnih stopnjah organizacije in oblikovanja višjih enot. V skladu s tem je zunanja prisila k nrvnosti kot vzgojni dejavnik, ki se nam je pri posamezniku zdel tako učinkovit, pri njih šele komajda opazen. Upali smo sicer, da bo veličastna interesna skupnost, vzpostavljena prek prometa in proizvodnje, ustvarila zasnovno take prisile, toda zdi se, da ljudstva ta hip veliko bolj sledijo svojim strastem kot svojim interesom. Interese uporabljajo kvečjemu zato, da bi *racionalizirala* strasti; svoje interese postavljajo v ospredje samo zato, da bi lahko utemeljila zadovoljitev svojih strasti. Zakaj pravzaprav se posamezna ljudstva tako zaničujejo, sovražijo, prezirajo, in to celo v miru – in vsak narod nekega drugega –, to je seveda uganka. Sam ne znam povedati, zakaj. V tem primeru pa je prav tako, kot če bi združili množico ali celo milijone ljudi in bi se vsi nrvni dosežki posameznikov v njej izgubili; preostale bi samo še najbolj primitivne, najstarejše in najsurovejše duševne držje. Morda bodo te obžalovanja vredne razmere lahko nekoliko spremenile šele poznejše stopnje v razvoju. Toda nekoliko več resnicoljubnosti in iskrenosti na vseh straneh – v odnosih med ljudmi ter med ljudmi in vladajočimi – bi lahko utrla pot tudi tej spremembi.

II Naš odnos do smrti

Drugi vidik, v katerem vidim razlog za današnji občutek odtujenosti v tem nekdam tako lepem in domačem svetu, je motnja v našem dosedanjem odnosu do smrti.

Ta odnos do smrti ni bil iskren. Če nas je kdo poslušal, smo bili seveda pripravljene zatrdjvati, da je smrt nujni konec vsega živega, da je vsakdo naravi dolžan smrt⁹ in da mora biti pripravljen plačati ta dolg, na kratko, da je smrt naraven pojav, ki ga ni mogoče zanikati ali se mu izogniti. Toda v resnici smo se vedli tako, kot da bi bilo drugače. Povsem jasno smo pokazali, da želimo smrt odriniti, jo izbrisati iz življenja. Poskušali smo jo zamolčati¹⁰; poznamo tudi [nemški] pregovor, ki pravi: misliti na nekaj kot smrt, kot na svojo lastno smrt, seveda. Svoje lastne smrti si namreč ne moremo predstavljati; kadar koli poskušamo to storiti, lahko opazimo, da smo pravzaprav navzoči samo kot gledalec. Tako je bilo v psihoanalitični šoli mogoče tvegati trditve: v temelju nihče ne verjame v svojo lastno smrt, ali povedano z drugimi besedami, v nezavednem je vsak od nas prepričan o svoji nesmrtnosti.

Ko gre za smrt drugega, se bo kulturen človek skrbno izogibal pogovoru o tej možnosti, če bi to lahko slišal človek, obsojen na smrt. Le otroci ne spoštujejo te restrikcije; drug drugemu brez strahu grozijo z možnostjo smrti in gredo celo tako daleč, da ljubljene osebi to zabrusijo v obraz, kot na primer: »Draga mama, ko boš umrla, bom jaz stopil to ali ono.« Kulturen odrasel človek tudi o smrti drugega ne bo rad razmišljal, ne da bi pri tem gledal nase kot na brezsrčnega ali

⁹ [Poigravanje z besedami princa Hala Falstaffa: »Bogu si dolžan smrt«, Shakespeare, *I Henrik IV.*, V. dejanje, 1. prizor.]

¹⁰ [V izvirniku *totzuschweigen*.]

zlobnega človeka, razen če ima kot zdravnik, odvetnik ipd. s smrtjo poklicno opraviti. Še manj si bo o smrti drugega dovolil razmišljati, če je s tem dogodkom povezana pridobitev svobode, posesti, položaja. Seveda smrtnih primerov s svojo obzirnostjo ne moremo preprečiti; ko smo soočeni z njimi, smo vedno globoko prizadeti, in zdi se, kot bi se naša pričakovanja hudo zamajala. Vedno znova poudarjamo nam ključni razlog za smrt – nesrečo, obolenje, infekcijo, visoko starost; tako razkrijemo svoje prizadevanje, da bi smrt iz nujnosti spremenili v naključje. Še prav posebej strašno se nam zdi, če gre za več zaporednih smrti. Do umrlega se vedemo na prav poseben način, skorajda kot bi občudovali koga, ki je zmogel opraviti nekaj zelo zahtevnega. Ne kritiziramo ga več, spregledamo vse njegove napake in krivice, ki jih je morda storil, razglasimo *De mortuis nil nisi bene* in prav se nam zdi, da mu v nagrobnem govoru in na nagrobniku pojemo samo slavo. Obzirnost do umrlega, kakršne navsezadnje sploh ne potrebuje več, je za nas pomembnejša od resnice, večini od nas nedvomno tudi pomembnejša od obzirnosti do še živčih.

Ta kulturni in konvencionalni odnos do smrti se dopolnjuje z našim popolnim zlomom, če umre nekdo, ki nam je bil blizu – starši ali zakonec, sorojenec, otrok ali drag prijatelj. Z njim pokopljemo naše upe, zahteve, užitke, ne pustimo se potolažiti in izgubljenе osebe nočemo z nikomer nadomestiti. Na določen način se vedemo kot Azri, ki *tudi umrejo, ko umrejo tisti, ki jih ljubijo*¹¹.

Ta naš odnos do smrti pa ima močan vpliv na naše življenje. Življenje je osiromašeno in postane manj zanimivo, če ne smemo več tvegati najvišjih vložkov v igro življenja, celo v življenje samo. Življenje postane prazno, plehko kot kakšen ameriški flirt, pri katerem je vsakomur že od vsega začetka jasno, da se ne sme nič pripetiti, v nasprotju z ljubezenskim razmerjem na kontinentu, saj partnerja ne smeta niti za hip pozabiti na najresnejše posledice. Zaradi naših čustvenih vezi, neznosne intenzivnosti našega žalovanja, nismo naklonjeni temu, da bi izzivali nesrečo zase ali naše najbližje. Ne upamo si razmišljati o

¹¹ [Azri so arabsko pleme; prim. Heinejevo pesem »Azra« (v *Romanzeru* na podlagi mesta v Stendhalovi študiji *De l'amour*): »... in moje pleme so tisti Azri, ki umrejo, ko ljubijo.«]

številnih podvigih, ki so nevarni, toda v resnici nujno potrebni, kot na primer poskusi letenja, odprave v daljne dežele, eksperimenti z eksplozivnimi snovmi. Hromijo nas pomisleki, kdo bo materi nadomestil sina, ženi moža, otrokom očeta, če se bo pripetila nesreča. Težnja po izključitvi smrti iz našega pretehtavanja življenja prinaša številne druge odpovedi in izključitve. Pa vendarle je bilo volilno geslo Hanse: *Navigare necesse est, vivere non necesse!* Pluti je treba, ni pa treba živeti.

Neizogibna posledica tega je, da nadomestilo za izgube v življenju iščemo v svetu fikcije, v literaturi, gledališču. Tam še najdemo ljudi, ki znajo umreti – ki zmorejo celo koga ubiti. Toda tam je izpolnjen tudi pogoj, ki omogoča merjenje moči s smrtjo: namreč, da za spremljivo usodo življenja še ohranimo nedotakljivo življenje. Res je žalostno, da je lahko življenje podobno partiji šaha, tako da nas lahko ena sama napačna poteza prisili, da predamo igro, toda s to razliko, da v življenju ne moremo začeti druge, povračilne partije. V fikciji najdemo tisto mnogoterost življenja, ki jo potrebujemo. Umremo z junakom, s katerim smo se identificirali, pa vendar ga preživimo in smo pripravljeni prav tako brez škode prihodnjic umreti s kakim drugim junakom.

Jasno je, da je morala vojna zavreči ta konvencionalni odnos do smrti. Smrti zdaj ni več mogoče zanikati; vanjo smo prisiljeni verjeti. Ljudje v resnici umirajo, in to ne le posamezniki, ampak številni, pogosto jih je na deset tisoče v enem samem dnevu. Smrt tudi ni več naključen dogodek. Seveda je še vedno videti golo naključje, če krogla zadene tega ali onega; toda preživelega lahko zadene druga krogla; in to kopičenje smrti naredi konec viisu, da gre za igro naključja. Življenje je seveda spet postalo zanimivo, znova je dobilo svojo polno vsebino.

Tu moramo vpeljati razliko med dvema skupinama – tistimi, ki so svoje življenje tvegali v boju, in tistimi, ki so ostali doma in lahko samo pričakujejo, kdaj bodo izgubili koga od svojih bližnjih zaradi ran, bolezní ali infekcije. Nedvomno bi bilo zelo zanimivo preučevati spremembe v psihologiji borcev, toda sam o tem premalo vem. Ostati moramo pri drugi skupini, v katero sodimo tudi sami. Povedal sem že, da je po mojem mnenju za zmešnjavo in ohromitev naše storilnosti, ki nas pestita, v veliki meri krivo dejstvo, da ne moremo več vztrajati

pri dosedanjem odnosu do smrti, novega pa še nismo našli. Morda bi nam bilo v pomoč, če bi psihološke raziskave usmerili na dva druga odnosa do smrti, na tistega, ki ga smemo pripisati pračloveku, človeku pradžavnine, in tistega, ki je ohranjen še v vsakem od nas, se pa – za našo zavest neviden – skriva v globljih plasteh našega duševnega življenja.

O odnosu prazgodovinskega človeka do smrti lahko seveda samo ugibamo na podlagi sklepanja in konstrukcij, toda prepričan sem, da nam ta sredstva dajejo precej zanesljive informacije.

Pračlovek je imel zelo nenavaden odnos do smrti, ta pa nikakor ni bil enoten, prej v resnici zelo protisloven. Na eni strani je smrt jemal zelo resno, jo priznaval kot konec življenja in jo v tem smislu uporabljal, po drugi strani pa je smrt tajil, jo omejil na nič. To protislovje je omogočila okoliščina, da je imel do smrti drugega, tujca, sovražnika, radikalno drugačen odnos kot do svoje lastne smrti. Smrt drugega se mu je zdela pravična. Pomenila mu je uničenje nekoga, ki ga je sovražil, in pračlovek ni poznal nikakršnih pomislekov, ko jo je povzročil. Nedvomno je bil zelo strastno bitje, okrutnejši in zlobnejši od živali. Rad je moral in morjenje je bilo samoumevno. Instinkta, ki druge živali obvaruje pred tem, da bi ubijale bitja iste vrste in jih požrle, mu ne moremo pripisati.

Prazgodovina človeštva je zato polna umorov. Še danes je svetovna zgodovina, ki se je v šolah učijo naši otroci, v bistvu eno samo zaporedje genocidov¹². Temačen občutek krivde, ki pesti človeštvo že od pradžavnine in se je v nekaterih religijah zgostil v sprejetje *prakrivde*, izvirnega greha, je verjetno izraz krvave krivde, ki si jo je naložilo človeštvo v pradžavnini. V svoji knjigi *Totem in tabu* (1912–1913) sem na podlagi namigov W. Robertsona Smitha, Atkinsona in Ch. Darwina poskušal razvozlati naravo te stare krivde. Prepričan sem, da nam današnji krščanski nauk še vedno omogoča sklepati nanjo. Če je moral Božji Sin žrtvovati svoje življenje, da bi človeštvo odrešil izvirnega greha, potem je – po talionskem načelu, ki zahteva povračilo za nekaj na enak način – lahko bil ta greh samo uboj, umor. Samo ta je lahko za spravno dejanje zahteval žrtvovanje življenja. In če je bil izvirni greh dejanje proti Bogu Očetu, je moral biti najstarejši zločin

¹² [V izvirniku *Völkermorden*.]

človeštva očetomor, uboj praočeta primitivne človeške horde; njegova spominska podoba¹³ je bila pozneje poveličana v božanstvo.¹⁴

Pračlovek si svoje lastne smrti prav tako ni mogel predstavljati in je bila smrt zanj prav tako neresnična, kot je danes za vsakogar od nas. Toda zgodilo se mu je nekaj, pri čemer sta se soočila oba nasprotujoča si odnosa do smrti in si prišla navzkriž; ta dogodek je postal zelo pomemben in je prinesel veliko dolgoročnih posledic. Dogodil se je, ko je pračlovek videl umreti enega svojih bližnjih – svojo žensko, svojega otroka, svojega prijatelja; nedvomno jih je ljubil podobno kot mi ljubimo svoje bližnje, kajti ljubezen ne more biti veliko mlajša od krvoločnosti.¹⁵ V svoji bolečini je moral izkusiti, da lahko tudi sam umre, in vse njegovo bistvo se je uprlo temu priznanju; vsaka ljubljena oseba je bila navsezadnje delček njegovega lastnega ljubljenega jaza. Po drugi strani pa se mu je zdela taka smrt tudi pravična, kajti v vsaki od ljubljenih oseb je tičal tudi košček tujosti. Zakon o čustveni ambivalenci, ki še danes obvladuje naša čustvena razmerja do oseb, ki jih najbolj ljubimo, je bil v pradžavnini nedvomno še bolj neomejen. Tako so bili ljubljeni pokojniki vendarle tudi tujci in sovražniki in so v njem zbudili tudi delež sovražnih čustev.¹⁶

Filozofi so zatrjevali, da je intelektualna uganka, ki jo je zastavila podoba smrti, pračloveka prisilila k razmišljanju in tako postala izhodišče za vse njegove spekulacije. Sam verjamem, da filozofi v tem primeru razmišljajo preveč filozofsko in premalo upoštevajo primarno učinkujoče motive. Zato bi rad omejil in popravil zgornjo trditev: pračlovek je doživljal zmagoslavje ob truplu ubitega sovražnika, ne da bi našel najmanjši povod za to, da bi si razbijal glavo o uganki življenja in smrti. Človeka k raziskovanju nista spodbudili intelektualna uganka ali vsaka posamezna smrt, ampak čustveni konflikt ob smrti ljubljenih, pa pri tem vendarle tudi tujih in osovraženih oseb. Iz tega čustvenega konflikta se je najprej rodila psihologija. Človek si ni več mogel zatiskati oči pred smrtjo, saj jo je okusil v bolečini za

¹³ [V izvirniku *Erinnerungsbild*, »engram«.]

¹⁴ Prim. zadnjo razpravo v *Totemu in tabuju* [1912–1913].

¹⁵ [V izvirniku *Mordlust*, »ugodje ob morjenju«, »sila po morjenju«.]

¹⁶ Gl. drugo razpravo v *Totemu in tabuju* [1912–1913].

pokojnikom; toda še vedno je ni hotel priznati, saj si samega sebe ni mogel zamisliti mrtvega. Tako je sklenil kompromis: priznal je dejstvo, da bo tudi sam umrl, vendar pa je smrti odrekel možnost, da uniči življenje – pomen, za katerega ob smrti sovražnika ni imel nikakršnega motiva. Ob truplu ljubljenih osebe si je izmislil duhove. Njegova slaba vest zaradi zadovoljive, pomešane z žalovanjem, pa je te prve ustvarjene duhove spremenila v zle demone, ki se jih je bilo treba bati. [Fizične] spremembe, ki jih prinese smrt, so ga napeljale k temu, da je posameznika razstavil na telo in dušo – sprva na več duš. Na ta način je njegov miselni tok sledil razkroju, ki ga je prinesla smrt. Neizbrisen spomin na pokojnika je postal temelj za domnevo o drugačnih oblikah obstoja in mu porodil zamisel o nadaljevanju življenja po navidezni smrti.

Te poznejše oblike obstoja so bile sprva samo priveski življenju, ki ga je končala smrt – senčne, vsebinsko prazne in podcenjevane vse do poznih časov; še vedno so imele značaj bornih pojasnil. Spomnimo se, kaj je Ahilova duša odvrnila Odiseju:

»Kajti nekdanj, ko si bil še živ, smo te Argovi sinovi častili kot bogove; in zdaj mogočno ukazuješ duhovom, ki bivajo tod. Zato ti smrti ni treba obžalovati, Ahil.' Tako sem govoril; in takoj mi je odgovoril in rekel: 'Ne govori mi tolažečih besed o smrti, plemeniti Odisej! Raje bi obdeloval polje kot dninar ubožnemu možu, brez dote in premoženja, kot vladal zbrani trumi izginulih pokojnikov.'«

(*Odiseja* XI, verzi 484–491.)

Ali pa v Heinejevi sočni in grenki parodiji:

»Najmanjši živeči filister v Stuckertu ob Neckarju je veliko bolj srečen kot jaz, Pelejev sin, mrtvi junak, gospodar teme v podzemlju.«¹⁷

¹⁷ [Končne vrstice v eni zadnjih Heinejevih pesmi, »Der Scheidende«.]

Šele pozneje je religijam uspelo posmrtno življenje predstaviti kot dragocenejše, tehtnejše, in življenje, ki ga je presenetila smrt, spremeni v golo pripravo nanj. Ob vsem tem je zgolj doslednost zahtevala, da so življenje podaljšali tudi v preteklost, si izmislili prejšnje življenje, potovanje duš in ponovno rojstvo, vse to pa zato, da bi smrti odvzeli pomen konca življenja. Od tod utajitev smrti, ki smo jo označili kot kulturne in konvencionalne odnos do smrti.¹⁸

Ob truplu ljubljenih osebe pa niso nastali samo nauk o dušah, verovanje v nesmrtnost in močan vir človekove slabe vesti, ampak tudi prve etične zapovedi. Prva in najpomembnejša prepoved prebujene vesti je bila: *Ne ubijaj!* To je bila reakcija na zadovoljitev zaradi sovraštva, ki se je skrivalo za žalostjo ob smrti ljubljenih osebe; postopoma je bila prenesena tudi na neprijubljene tujca in končno še na sovražnika.

Te zadnje točke zapovedi kulturne človek sploh ne občuti več. Ko bo končan zadnji divji spopad te vojne, se bo vsak od zmagovitih borcev vesel vrnil domov k svoji ženi in otrokom, ne da bi ga količkaj zadržala ali zmotila misel na sovražnika, ki ga je usmrtil v boju od blizu ali z orožjem iz daljave. Omembe vredno je, da se primitivna ljudstva, ki še živijo na zemlji in so pračloveku nedvomno bližja kot mi, v tej točki vedejo drugače – ali pa so se vedla drugače, dokler niso izkusila vpliva naše kulture. Divjak – Avstralec, Bušman, Indijanec Ognjene zemlje – nikakor ni brezobziren morilec. Ko se kot zmagovalc vrne z vojnega pohoda, ne sme stopiti v svojo vas in se dotakniti svoje žene, dokler se s pogosto dolgočasno in utrudljivo pokoro ne odkupi za umore v spopadu. Seveda bi bilo najpreprosteje, če bi to pripisali njegovemu praznovrerju; divjak se še boji maščevanja duhov ubitih mož. Toda duhovi mrtvih sovražnikov niso nič drugega kot izraz zle vesti zaradi krvave krivde; za tem praznovrerjem se skriva košček etične rahločutnosti, rahločutnosti, ki smo jo kulturni ljudje že izgubili.¹⁹

Pobožne duše, ki bi rade verjele, da je naše bistvo daleč proč od vsakega dotika z zlim in nizkotnim, bodo zgodnji pojav in poseben

¹⁸ [Gl. str. 228.]

¹⁹ Gl. *Totem in tabu* [1912–1913, str. 113 ff].

poudarek na prepovedi ubijanja nedvomno izrabile za razveseljiv sklep o moči etičnih vzgibov, ki nam morajo biti vcepljeni. Na žalost pa ta argument dokazuje prav nasprotno. Tako močno prepoved je mogoče usmeriti samo proti prav tako močnemu vzgibu. Česar si človekova duša ne poželi, tega ni treba prepovedati,²⁰ samo je izključeno. Prav poudarek, dan zapovedi »Ne ubijaj«, nas dokončno prepriča, da izviramo iz neskončne vrste generacij morilcev, ki so imeli slo po morjenju v krvi, tako kot jo imamo morda tudi sami. Etična stremiljenja človeštva, ob katerih moči in pomenu nam ni treba negodovati, so dosežek zgodovine človeštva; žal v zelo spreminjajočem se obsegu so postala pododovana last današnjega človeštva.

Zapustimo zdaj pračloveka in se posvetimo nezavednemu v našem lastnem duševnem. Tu smo v celoti odvisni od preiskovalne metode psihoanalize, edine, ki lahko seže v te globine. Vprašajmo se: kakšen je odnos našega nezavednega do smrti? Odgovor mora biti: skoraj enak kot pri pračloveku. Po tej, pa tudi po številnih drugih plateh živi človek pravadnine nespremenjen v našem nezavednem. Naše nezavedno torej ne verjame v lastno smrt; vede se, kot bi bilo nesmrtno. To, kar označujemo kot naše »nezavedno« – najgloblje plasti naše duše, ki sestojijo iz gonskih vzgibov –, sploh ne pozna nič negativnega, nobenega zanikanja; v njem ni nikakršnih protislovij, zato tudi ne pozna lastne smrti, saj tej lahko pripišemo le negativno vsebino. Prav nič gonskega torej ni v nas, kar bi ustrezalo verovanju v smrt. Morda je v tem celo skrivnost junaštva. Racionalna utemeljitev junaštva temelji na sodbi, da posameznikovo življenje ni tako dragoceno, kot so določene abstraktne in splošne dobrine. Toda prepričan sem, da je pogostejše instinktivno in impulzivno junaštvo, ki ne pozna takih motivov, in nevarnostim kljubuje preprosto v duhu Anzengruberjevega Steinklopferhanssa [Hansa, drobilca kamenjal]: »*Prav nič se ti ne more zgoditi.*«²¹ Ali pa omenjeni motivi služijo zgolj temu, da preženejo pomisleke, ki bi lahko ovirali junaško reakcijo, ki ustreza nezavednemu. Smrtni

²⁰ Prim. sijajno Frazerjevo argumentacijo (Freud, *Totem in tabu* [1912–1913, str. 166]).

²¹ [Iz ljudske igre *Die Kreuzelschreiber* dunajskega pisatelja in dramatika Ludwiga Anzengruberja (1839–1889). To je Freudov priljubljeni citat; navaja ga tudi v »Literatu in fantaziranju« (1908)].

strah²², ki nas obvladuje pogosteje, kot vemo, je – nasprotno – nekaj sekundarnega in večinoma izvira iz slabe vesti.²³

Po drugi strani pa priznavamo smrt tujcem in sovražnikom in jih obsojamo nanjo prav tako brez težav in brez pomislekov, kot je to počel pračlovek. Vendar pa se tu pokaže razlika, ki jo lahko v resničnem življenju opredelimo kot odločilno. Naše nezavedno ne opravi usmrtitve, le misli nanjo in si jo želi. Toda bilo bi krivično, če bi tako zelo podcenjevali to *psihično* realnost v primerjavi s *faktično* realnostjo. Pomembna je in dovolj usodna. V svojih nezavednih vzgibih vsak dan in vsako uro odstranimo vse, ki nas ovirajo na poti, ki nas žalijo in nam škodujejo. Izraz »Vrag naj ga vzame«, ki nam v šaljivi nejevolji tako pogosto privre na ustnice in želi v resnici reči: »Smrt naj ga vzame«, je v našem nezavednem resna in silna želja po smrti. Še več, naše nezavedno mori celo za malenkosti; tako kot stara atenska Drakonova zakonodaja tudi nezavedno ne pozna druge kazni za zločin kot smrt, in to izvršuje z določeno doslednostjo, kajti vsako oškodovanje našega vsemogočnega in samopašnega jaza je v temelju *crimen laesae majestatis*.

Če bi nas kdo presojal po naših nezavednih vzgibih želje, smo tudi mi sami, tako kot praljudje, krdelo morilcev. Na srečo vse te želje nimajo moči, ki so jim jih pripisovali ljudje v pravadnini;²⁴ v navzkrižnem ognju medsebojnega pošiljanja k vragu²⁵ bi bilo človeštvo že zdavnaj propadlo in z njim najboljši in najmodrejši možje ter najlepše in najmilejše ženske.

Večina laikov ne verjame takim ugotovitvam psihoanalize. Večina jih zavračajo kot klevetanja, ki ne morejo omajati zavestnega pričanja, in spretno spregledajo vsak najmanjši znak, s katerim se celó nezavedno navadno razkrije zavesti. Zato ni odveč opozoriti, da so tudi številni misleci, na katere psihoanaliza ni mogla vplivati, precej jasno obsodili naše skrite misli, ves čas pripravljene, da ne meneč se

²² [V izvirmiku *Todesangst*.]

²³ [Podrobnejšo razpravo o smrtnem strahu najdemo v sklepnih odstavkih dela »Jaz in ono« (1923b) in na koncu VII. poglavja *Inhibicije, simptomata in tesnobe* (1926d).]

²⁴ Prim. »Vsemoč misli« v *Totemu in tabuju* [1912–1913, III. razprava].

²⁵ [V izvirmiku *Verwünschung*.]

za prepoved ubijanja odstranijo vse tisto, kar nam stoji na poti. V ta namen sem izmed številnih izbral znameniti primer:

V *Očetu Goriotu* Balzac namiguje na mesto v delih J. J. Rousseauja, ko ta avtor sprašuje bralca, kaj neki bi storil, če bi lahko – ne da bi zapustil Pariz in če ga seveda ne bi odkrili – starega mandarina v Pekingu ubil zgolj s svojo lastno voljo, saj bi mu njegova smrt prinesla dobiček. Rousseau nakazuje, da dvomi, da je ta dostojanstvenik še živ. Izraz »*Tuer son mandarin*« [»ubiti svojega mandarina«] je postal pregovoren tudi za to skrivno pripravljenost današnjega človeka.

Obstajajo tudi številni cinični vici in anekdote, ki razkrivajo enako težnjo, kot npr. izjava, pripisana zakonskemu možu: »Če kateri od naju umre, se bom preselil v Pariz.« Takšni cinični vici ne bi bili mogoči, če ne bi hkrati razkrivali sicer utajene resnice, ki je ne bi smeli priznati, če bi bila izrečena zares in neprikrito. V šali pa, kot je znano, lahko govorimo celo resnico.

Tako kot pri pračloveku se tudi v našem nezavednem soočita in si prideta navzkriž oba nasprotujoča si odnosa do smrti; prvi, ki smrt priznava kot konec življenja, in drugi, ki smrt utaji kot neresnično. Ta primer je enak tistemu v pračlavinii: smrt ali nevarnost, da bo umrl kateri od naših bližnjih, starš ali zakonski partner, sorojenec, otrok ali dragi prijatelj. Te ljubljene osebe so po eni strani naša notranja last, sestavni deli našega lastnega jaza; toda po drugi strani so deloma tudi tuji, celo sovražniki. Razen nekaj zelo redkih izjem je z našimi najnežnejšimi in najglobljimi ljubezenskimi razmerji povezan košček sovražnosti, ta pa lahko spodbudi nezavedno željo po smrti. Ambivalentnemu konfliktu pa ne sledita nauk o duši in etika, kot nekdanj, ampak nevroza; ta nam omogoča temeljit vpogled tudi v normalno duševno življenje. Kako pogosto se zdravniki, ki uporabljajo psihanalitične metode, srečujejo s simptomom pretirane skrbi za dobro počutje svojcev ali popolnoma neutemeljenimi očitki samemu sebi po smrti ljubljene osebe. Preučevanje teh primerov je pri njih preginalo vsak dvom o razširjenosti in pomenu nezavednih želja po smrti.

Laik čuti neizmerno grozo pred možnostjo takega občutka in doživlja ta odklon kot legitimno osnovo za to, da ne verjame v trditve psihoanalize. Prepričan sem, da neupravičeno. Ne gre nam za to, da bi razvrednotili naše ljubezensko življenje, in tega razvrednotenja tudi

v resnici ni. Tako našemu razumevanju kot tudi našim občutkom je seveda tuje, da bi na ta način povezovali ljubezen in sovraštvo; toda ker narava uporablja ta protislovni par, ji uspeva tudi ljubezen vedno ohranjati budno in svežo, da bi jo obvarovala pred sovraštvom, ki preži nanjo. Reči smemo, da se lahko za najlepši razcvet svojega ljubezenskega življenja zahvalimo *reakciji* na sovražni impulz, ki ga začutimo v svojih prsih.

Če povzamemo: naše nezavedno je prav tako nedostopno za predstavo o naši lastni smrti, do tujca je prav tako krvoločno, v odnosu do ljubljene osebe prav tako razdvojeno (ambivalentno), kot je bilo pri človeku pračlavinne. Toda kako daleč smo se v konvencionalnem in kulturnem odnosu do smrti oddaljili od tega prvobitnega stanja!

Ni težko sprevideti, da je vojna posegla v to razdvojitve. Zbrislala je naše poznejše kulturne pridobitve in znova razkrila pračloveka v nas. Znova nas sili, da postanemo junaki, ki ne morejo verjeti v svojo lastno smrt; tujce nam označuje kot sovražnike, katerih smrt moramo izvrstiti ali si jo želeti; svetuje nam, naj se ne menimo za smrt ljubljenih oseb. Vojne pa ni mogoče odpraviti; dokler bodo življenjske razmere ljudstev tako različne in zavračanje drugega tako silovito, vojn ne bo mogoče preprečiti. Tu pa se zastavi vprašanje: ali nismo mi tisti, ki bi morali popustiti in se prilagoditi vojni? Ne bi morali priznati, da smo s svojim kulturnim odnosom do smrti psihološko znova živeli prek meja svojih zmožnosti; se ne bi morali vrniti nazaj in priznati resnice? Ne bi bilo bolje, ko bi smrti prisodili mesto v dejanskosti in naših mislih, ki ji pripada, in ko bi nekoliko bolj poudarili naš nezavedni odnos do smrti, ki smo ga doslej tako skrbno zatirali? Videti je, da to ne bi bil kakšen vrhunski dosežek, prej vrnitev v nekaterih delih, regresija; toda prednost bi bila v tem, da bi bolj spoštovali resnično ljubnost in življenje znova naredili bolj znosno. Prenašati življenje vendarle ostaja prva dolžnost vseh, ki živimo. Iluzija postane brez vrednosti, če nas pri tem omejuje.

Spomnimo se starega pregovora: *Si vis pacem, para bellum*. Če hočes mir, se pripravljaj na vojno.

Našim razmeram bi bolj ustrezalo, ko bi ga spremenili: *Si vis vitam, para mortem*. Če hočes zdržati življenje, se pripravljaj na smrt.

splošno pomanjkanje uvida –, boste morali priznati, da se psihoanaliza v svojih dveh tezah ni zmotila.

Pri tem morda ni bila povsem originalna; podobne teze so podali mnogi misleci in raziskovalci človeštva. Toda naša znanost je obe tezi podrobno razložila in z njima osvetlila mnoge psihološke uganke. Upam na ponovno snidenje v srečnejših časih.

Vaš
Sigm. Freud

Dodatek: Pismo Frederiku van Eednu²⁶

Dunaj, 28. december 1914

Dragi dr. van Eeden,

pod vtisom vojne si Vas bom dovolil spomniti na dve tezi, ki jih je predložila psihoanaliza in ki sta nedvomno botrovali njeni neprijetnosti.

Psihoanaliza je na osnovi sanj in značilnosti zdravih ljudi, kakor tudi simptomov nevrotičnih bolnikov, ugotovila, da primitivni, divji in zli vzgibi človeštva niso izginili iz [duševnega življenja] njegovih posameznih članov, ampak v stanju potlačitve še naprej vztrajajo v nezavednem (če uporabimo naš tehnični izraz), čakajoč na priložnosti ponovne oživitve. Nadalje nas je naučila, da je naš intelekt šibka in odvisna reč, igrača in orodje naših gonov in afektov, in da je naše bistro ali neumno vedénje povrženo naši [čustveni] držji in notranjim odporom.

Če si sedaj ogledate, kaj se dogaja v tej vojni – okrutnosti in krivice, za katere so odgovorna najbolj civilizirana ljudstva, razlike v presojanju lastnih laži in hudodelstev ter tistih njihovih sovražnikov, prevladujoče

²⁶ [Freud je pismo spisal konec leta 1914, kmalu po izbruhu prve svetovne vojne in nekaj mesecev pred »Aktualnimi razmišljanji o vojni in smrti«. Van Eeden, ki je bil naslovnik tega pisma, je bil nizozemski psihopatolog, ki pa je bolj poznan kot književnik. Bil je Freudov dolgoletni znanec, četudi sam Freudovih stališč ni nikoli prevzel. Eeden je pismo prvič objavil 17. januarja 1915 v amsterdamskem tedniku *De Amsterdammer* (št. 1960, str. 3), ki je bil kasneje preimenovan v *De Groene Amsterdammer*. Pismo je izšlo v nemščini. Kaže, da v nemškem jeziku ni bilo več ponatisnjeno. Angleški prevod je vključen v drugi zvezek Jonesove knjige o Freudu (1962a). Slov. prev. Simon Hajdini.]