

Slobodan V. VLADUŠIĆ<sup>1</sup>

*Univerzitet u Novom Sadu  
Filozofski fakultet  
Odsek za srpsku književnost*

## SREĆA I MOĆ

Tekst sa bavi kritičkom analizom koncepta sreće u Frojdovom tekstu „Nelagodnost u kulturi”. Pokazuje se da Frojd usko definiše sreću i da je takvom definicijom odvaja od moći; istovremeno, on čoveka osuđuje na život u trenutku. U radu pokušavamo da ukažemo na alternativno čitanje Frojda, koje ima sluha za ono što je Frojd tek prišapnuo a što sreću ponovo ujedinjuje sa instancom moći kao i širim osećanjem vremena. Ključna sintagma u tom novom razumevanju odnosa sreće i moći jeste sintagma stav prema moći.

*Ključne reči:* moć, sreća, Frojd, stav moći, kultura, vreme

Nestanak proste svesti, koja kao projekat sreće bezrezervno prihvata normu sreće koja zajednica propisuje jedinki, čini da sreću i pitanje sreće danas doživimo kao nešto potpuno individualno i subjektivno. Tome doprinosi svakako i prevlast liberalnog pogleda na svet u kome je vrsta i priroda sreće ono što pojedinac prividno sam određuje i koncipira.<sup>2</sup> Iz dve uvodne napomene može se naslutiti kako se oko pitanje sreće polako kreira odnos između zajednice i pojedinca kao odnos sukobljenih strana, pri čemu dominantni liberalni pogled na svet čini da se taj sukob razreši u vidu *happy end*-a, odnosno, pobede pojedinca koji će se izboriti za pravo da sam odredi sadržaj pojma sreća. Međutim, ovakva jednostavna fabula o tri junaka – sreći, pojedincu i zajednici – prikriva bazičnu kompleksnost pojedinca. Ta kompleksnost pojedinca postaje izvesna u okviru Frojdove psihoanalize. Spoljašnji odnos između pojedinca i zajednice u kome se odlučuje pitanje i koncept sreće, prati unutrašnji odnos između Ja i Ono, u samom pojedincu, koji se takođe pita za prirodu sreće.

To je posebno vidljivo u poznatom Frojdovom tekstu „Nelagodnost u kulturi” u kome se, između ostalog, daje definicija sreće, u kontekstu pitanja smi-

1 svladusic73@gmail.com

2 Ono što se u okviru liberalne paradigme ređe spominje, jesu izuzetno fine, suptilne i rafinirane tehnike manipulacije/propagande, koje dovode u pitanje ideje o autonomnom subjektu koji sam donosi odluke, tim pre što sama liberalna paradigma, ostavljajući slobodu subjektu, istovremeno, ostavlja i subjekta na milost i nemilost tehničarima manipulacije/propagande.

sla života. Frojd piše: „Smisao života, kao što vidimo, jednostavno proizilazi iz programa principa zadovoljstva. Taj princip od početka vlada delatnošću psihičkog aparata.” (Frojd 1984: 277). Nakon što je principu zadovoljstva dao ovako značajnu ulogu, Frojd iz njega izvodi i definiciju sreće: „Ono što se naziva srećom, u najužem smislu te reči, potiče obično od iznenadnog zadovoljenja jako nagomilanih potreba, a po svojoj prirodi je moguća samo kao epizodični fenomen” (Frojd 1984: 277). Sreća je, dakle ugrađena u princip zadovoljstva kao njen najintenzivniji oblik te se upravo po toj intenzivnosti razlikuje od spokoja – stanja u kome smo pošteđeni od bola i patnje.<sup>3</sup>

Definicija sreće i njen karakter zanimaju Frojda u kontekstu jednog drugog pitanja, a to je odnos prema kulturi. Osnovna Frojdova teza razotkriva se u samom naslovu njegovog spisa: to je nelagodnost u kulturi. Nelagodnost počiva na tezi da kultura zaprečava ispunjene nagona. Čini mi se da je simptomatično to što Frojd posebno lementira na ograničenjima koja kultura nameće seksualnom životu čoveka,<sup>4</sup> što verovatno možemo povezati sa činjenicom da zadovoljstvo koje donosi seksualni čin u potpunosti ispunjava Frojdovu definiciju sreće u njenom najužem značenju: kao zadovoljenje nagonskih potreba. Tako se nesumnjivo Frojdove refleksije o sreći uklapaju u liberalni pogled na svet, jer na kulturu gledaju kao na represivni/regulacioni mehanizam koji dovodi u pitanju ljudsku slobodu,<sup>5</sup> odnosno slobodu za sreću, shvaćenoj u svom najužem smislu – kao zadovoljavanje nagona.

Tu dolazimo do važne tačke u Frojdom tekstu. U njoj je moguće primećivati jednu zapanjujuću kontradikciju, koja ima i svoje reperkusije i po razumevanje sreće. Mesto kontradikcije vezano je za Frojdovo tumačenje kulture i napretka. Frojd najpre kulturu dovodi u vezu sa čovekom željom da postane nalik bogu: „Buduća vremena će doneti novi, verovatno nepojmljivo veliki napredak u ovoj oblasti kulture i povećati još više sličnosti bogu” (Frojd 1984: 296). Vidimo da Frojd implicira da kultura ima više oblasti, pa iznosi pretpostavku da će ova, uslovno rečeno, tehnička kultura, vremenom samo povećavati sličnost

<sup>3</sup> Frojd dozvoljava još dve mogućnosti sreće: jedna je zasnovana na sublimaciji nagona, kada se zadovoljenje bazičnih nagona koje spoljašnost preči, kompenzuje njihovim premeštanjem u druge sfere. Druga mogućnost je da se do sreće stigne uz pomoć hemijskih sredstava koje menjaju hemizam našeg tela izazivajući osećanje sreće, odnosno blokirajući osećanje patnje i bola.

<sup>4</sup> Vidi: Frojd, *Iz kulture i umetnosti*, 311.

<sup>5</sup> Zanimljivo je pročitati šta Frojd kaže o odnosu između slobode i kulture: „Lična sloboda nije proizvod kulture. Razvojem kulture ona doživljava ograničenja, a pravda iziskuje da niko ne bude povlašćen od tih ograničenja.” (Vidi: Frojd 1984: 300) Ova Frojdova opaska je dobar primer za psihoanalitičko sužavanje perspektive sa kolektiva na individuu, koje dobro primećuje Majnham, kada kritikuje pojam psihičke geneze: „Njegovo suštinsko ograničenje nalazi se u važnom opažanju da svaki smisao treba razumeti u svetlosti njegove geneze u izvornoj povezanosti životnog iskustva koje čini njegovu pozadinu. Ali to u sebi sadrži nezgodno sužavanje po kojem je ovaj metod primenjiv samo za individue. U najvećem broju slučajeva geneza smisla se stoga tražila pre u individualnom doživljavanju nego u njenom kolektivnom kontekstu.” (Manhajm 1968:23).

čoveka i boga, odnosno, da će čoveku stavljati na raspolaganje sve veću količinu moći, i sve više mogućnosti da menja parametre planete, koji su do sada bili izvan njegovih moći modifikacije. U citiranoj Frojdovoj tvrdnji vidi se, sasvim jasno, ideja napretka u moći, napretka u obogotvorenju čoveka.

Međutim, samo nekoliko stranica kasnije, Frojd rezimira svoje izlaganje o kulturi, i pri tom kaže: „Pri tome smo pazili da se i sami ne saglasimo sa predrasudom da kultura znači isto što i usavršavanje, da je ona put ka savršenstvu koje je predodređeno čoveku” (Frojd 1984: 301). Šta je iznenađujuće u ovoj rečenici? Videli smo da Frojd kreira naraciju o obogotvorenju čoveka putem kulture, u smislu uvećanja moći čoveka. Na taj način on nedvosmisleno upućuje na to da se kultura razvija u vremenu, da čovek putem nje usavršava svoju moć. Kako je Frojd iz tako jasnog naglašavanja čovekovog usavršavanja u moći dospelo, samo nekoliko stranica kasnije, do tvrdnje da se uzdržao da kulturu opiše kao usavršavanje? Komparacija ova dva odlomka sugerise da Frojd nije iskoristio momenat različitih sfera kulture koji je nagovestio u citatu koji govori o obogotvorenju čoveka (kada kaže „napredak u *ovoj oblasti* [podvukao S.V.] kulture”). Naprotiv, rezimirajući svoje izlaganje o kulturi Frojd uopšte ne beleži impliciranu svest o tome da postoje različite oblasti kulture, niti to da kultura doprinosi uvećanju čovekove moći.

Ova kontradikcija postoji, jer Frojd sa njom, svesno ili nesvesno, pokušava nešto da prikrije: prikriva mogućnost razumevanja kulture po kome ona ne bi bila tek sistem zabrana koji preči zadovoljavanje nagona, nego sistem odlaganja zadovoljenja nagona, kako bi se usled tog odlaganja stekla moć.<sup>6</sup> Ukoliko bi ovaj mehanizam trebalo pokazati na primeru iz književnosti, to bi svakako najjasnije bilo vidljivo u nizu tvrdo-kuvanih krimi romana Rajmonda Čendlera u kojima se kao glavni junak pojavljuje detektiv Filip Marlow. Čendler svog junaka gotovo lajtmotivski stavlja u situacije kada treba da odoli zadovoljenju svog seksualnog nagona, kako bi sačuvalao operativnost koja mu je potrebna za nastavak istrage; ne radi se, dakle, o potrebi da se odoli nagonu iz moralnih razloga, već upravo zato da bi se sačuvala moć delovanja, koja je tim nuđenjem

6 Zanimljivo je ovde videti različito razumevanje zadovoljena nagona, kod Frojda i Bergsona, uz napomenu, da do Bergsona ovde stižemo preko Vinavera. Naime, pišući o Bergsonovoj estetici, Vinaver beleži i ovo: „Čovek postaje sve više nezavisan od spoljnih utisaka, od svoje materijalne neophodne navlake. Slobodan nije u tom da se učini šta bilo: to bi bio slučaj, to ne bi bio zreli izraz jednog bića. Slobodan je u neodoljivosti, u mogućnosti neodređenosti, u raskrsnici prilikom akcije. (...) U danom trenutku biće ima načina da ne primi (ili da ne primi u tom obliku) naredbu neposrednog dejstva, grube mehanike, oko nas. Time je to biće neminovno bogatije no biće koje se mora neminovno pokoriti. Bogatije je jer ima prostranije polje rada. Bogatstvo izbora služi mu u za opstanak” (Vinaver 2012: 17). Vinaver ovde govori o spoljašnjim utiscima, o naredbama koje nam isporučuje spoljašnji svet. Ono što je izvesno u ovom odlomku jeste, međutim, slavljenje neodređenosti, odnosno mogućnosti da se odoli tim utiscima ili naredbama; slavi se dakle sloboda, ali ne kao kod Frojda, sloboda zadovoljena nagona, odnosno ispunjena određenosti, nego naprotiv sloboda neodređenosti. Metafora bogaćenja upućuje na bogaćenje u moći koju subjekt stiče nezavisnošću od onoga što traži njegovu instinktivnu reakciju.

zadovoljena nagona, implicitno dovedena u pitanje.<sup>7</sup> Na taj način Čendlerov junak slobodu implicitno tumači kao slobodu za delovanje, a ne kao slobodu za zadovoljenje nagona.

Akcentujući kulturu pre svega kao represivni mehanizam, Frojd slobodu odvaja od delovanja, pa samim tim i od moći, i pridodaje je sreći zamišljenjoj, pre svega, u formi zadovoljena nagona. U Frojdovoj računici, sreća i sloboda su suprotstavljeni kulturi, a kako pojam kulture nije do kraja razrađen u smislu njenih sfera, onda samim tim to suprotstavljenje kulturi sugerise i odvajanje od moći delovanja u svetu. Čak i momenat sublimacije, koji upućuje na moć da se deluje, biva označen je kao nešto što je slabijeg intenziteta u odnosu na zadovoljavanje nagona.<sup>8</sup> Frojd dakle, sreću povezuje sa činom zadovoljena nagona, te stoga ona kao svoju osnovnu vremensku jedinicu, ima upravo trenutak. Zato Frojd naglašava da je sreća moguća samo kao epizodični fenomen. Prema tome, iz njegove koncepcije sreće proizilazi da je nesreća konstitutivni element sreće, jer sreća podrazumeva ispunjene „jako nagomilanih potreba” (Frojd 1984: 277) koje se negomilavaju upravo usled nemogućnosti da ih ispunimo, odnosno u toku vremena kada nismo srećni. Ukoliko bismo zamislili da subjekt poseduje neko apsolutno stanje slobode, u kome kultura ne preči ispunjene njegovih nagona, onda bismo došli do paradoksalnog zaključka da ne bi bilo ni sreće, jer se potrebe ne bi mogle nagomilati – one bi se ispunjavale trenutno. Samim tim, njihovo zadovoljavanje ne bi moglo da dovede do one eksplozije zadovoljstva koju Frojd imenuje kao sreću.

Odvajajući sreću od kulture, Frojd je odvaja i od moći, a time i od životnog kontinuiteta. Posledično, sreća postaje vezana za trenutak, za epizodu života, koji se sada kreće u poput sinusoide: od minimuma sreće, do maksimuma sreće i nazad. To znači da Frojdova definicija sreće kreira jedan koncept čoveka koji u najvećoj meri ispunjavaju erotoman ili narkotički zavisnik, u potpunosti zavisnik od trenutka: ritam intenzivnog doživljaja sreće i propadanja u ništa. Prema tome, ova koncepcija sreće posreduje i dominantan doživlja vremena koji čoveka vezuje za trenutak (v: Eriksen 2003) koga prati vremenska praznina desakralizovanog vremena, čiji opis nalazimo kod Elijadea: „Kada Vreme više nije sredstvo da se uspostavi prvobitna situacija i pronade misteriozno prisustvo bogova, *kada je desakralizovano*, ono postaje užasavajući krug koji se beskonačno vrti oko samoga sebe, koji se beskonačno ponavlja” (Elijade 2004:79). Da li narkotičar i erotoman zbilja osećaju užas u beskonačnom ponavljanju *up*

7 Možda treba napomenuti i činjenicu da je Frojdov spis *Nelagodnost u kulturi* nastao 1930. godine, a da je Čendler svoj prvi roman, *Veliki san*, objavio devet godina kasnije. U tom savremeništvu dvojice autora čiji se tekstovi dodiruju oko pitanje odnosa moći i nagona, možda možemo naslutiti i znake duha vremena.

8 Frojd deciderano tvrdi da je intenzitet sublimnih zadovoljstava „prigušen u poređenju sa intenzitetom zadovoljavanja sirovijih, primarnijih nagona” (Frojd 1984: 281).

i *down faze*? Ili možda užas nije u osećanju ponavljanja praznine, već u onom beznadno praznom vremenom između dva srećna trenutka, praznom vremenu koje je izgubilo dostojanstvo spokoja.

To je onaj trenutak kada se u Frojđov koncept sreće, kao epizodičnog momenta ispunjena nagomilane potrebe, uključuje fenomen zabave. Ona je mehanizam ubijanja praznog vremena te i sama predstavlja jednu vrstu radikalnog distanciranja od vremena, od prostora, od celine društvenog procesa. To nije promaklo Adornu i Horkhajmeru: „Zabavljati se znači biti suglasan. To je moguće samo tako da se zabava izolira od cjeline društvenog procesa, da se napravi nemuštom, i od samog početka napusti neumitni zahtjev svakog djela: da u svojoj ograničenosti reflektira cjelinu. Zabavljenje uvek znači: ne misliti na to, zaboraviti na patnju, čak i ako se ona prikazuje. Njegova je osnova nemoć” (Horkhajmer, Adorno 1989: 150).

Nemoć, dakle. Nemoć nas vraća na početak ovog teksta, jer kao što smo videli, distanciranje od kulture, koje implicira Frojđova koncepcija sreće, jeste i distanciranje od moći. Nemoć je ugrađena i u doživljaj vremena koji počiva na trenucima ispunjenim srećom i praznim vremenom koje te trenutke okružuje izazivajući užas. To prazno vreme ubija se zabavom, koja u sebi nosi istu onu nemoć koja se prikriva Frojđovom koncepcijom sreće.

Ispostavlja se dakle, da Frojđov koncept sreće implicira i jedan koncept vremena, kao i jedan koncept čoveka – to je nemoćan čovek, čovek-rob koji živi u trenucima sreće, izolovan od moći, od kontinuiteta vremena, odnosno od mogućnosti da se sreća oseti i u dužem vremenskog intervalu, kao zadovoljstvo koje ne bi imalo epizodičan karakter. Promocija Frojđovog koncepta sreće jeste prema tome i jedna vrsta filozofske agitacije u smislu u kome je antička filozofija bila zainteresovana da ljudima preporuči ili propiše jedan koncept života; to isto čini i Frojđova psihoanaliza u formi „objektivnog” naučnog znanja, koje autoritet propisivanja načina života sa božanske instance ili razuma, prebacuje na autoritet libida. Tako se oslobađajuća misija Frojđovog teksta *Nelagodnost u kulturi*, koja započinje dekonstrukcijom poslednjih ostataka religioznog osećanja završava pred autoritetom libida, koji sada propisuje i definiciju sreće i smisao života, preteći čoveku ne više Strašnim Sudom, već neurozom.

Frojđov tekst se, dakle, obraća ljudima, da bi ih u krajnjoj instanci pretvorio u robove: svaki put kada vam neko kaže da se čovek treba prepustiti zadovoljstvu, „zato što je život samo jedan”, znajte da imate posla sa ko zna kojom otelotvorenom kopijom Frojđovog teksta, sa robom koji ne zna ništa drugo nego da se zabavlja i predaje trenucima sreće, od kojih usled nemogućnosti potreba da se nagomilaju, ostaju samo „sitnice koje život znače”. Prema tome, i sam život postaje sitnica, kao i onaj koji ga živi. Stoga se Frojđov tekst može

čitati kao izvanredno rafinirani propagandni tekst koji moć i kulturu odvaja od većine, da bi je rezervisao za nepomenutu manjinu, kojoj će ostati bliski i kultura, i moć, i sreća trenutka, ali i zadovoljstvo u vremenu.

Upravo zato, zbog te većine, potrebno je misliti odnos kulture i sreće drugačije od Frojda, ili tačnije, rečeno, potrebno je Frojda pročitati bolje nego što je on samoga sebe čitao. Nužno je najpre razumeti da se zadovoljenje nagona ne suprotstavlja tek kulturnim ograničenjima koje bismo nazvali moralom, već tehnicu prikupljanja moći, putem kulture, koja se zasniva na privremenom odricanju od nagona.

Razume se, već sam pojam moći, izaziva teškoće upravo zbog savremenih teorijskih odjeka ovog pojma različitih diskursima. Primera radi, u sociološkom diskursu aktuelna je podela na tri dimenzije moći koje su povezane sa imenima Roberta Dala, zatim Pitera Bakraka i Mortona Baraca, te na kraju, Stivena Luksa: Dal govori o dimenziji moći u kojoj A navodi B da učini nešto što inače ne bi učinio. Bakrak i Barac pod drugom dimenzijom moći vide sposobnost A da uokviri javnu raspravu tako da pitanje koja su opasna po njegove interese, nikada i ne dođu na dnevni red. Najzad, treća dimenzija moći po Stivenu Luksu, jeste sposobnost A da sistematski uobličava preferencijale B tako da ovaj nikada ne bude ni svestan vlastitog interesa koji ga potiče na sukobljavanje sa A (Antonić 2006: 7-33). U političkoj filozofiji (ali i praksi) razmišlja se o razlikovanju tvrde i meke moći, pa tako svaka od pobrojanih dimenzija moći dobija svoju „meku” i „tvrdu” varijantu (Naj 2012: 119).

U filozofskom diskursu, akcenti se menjaju. Kod Fuku u predavanjima skupljenim u knjizi *Treba braniti društvo*, vlast/moć se najpre „analizira kao nešto što kruži, ili tačnije, kao nešto što funkcioniše lančano. Ona nikada nije lokalizovana ovde ili tamo, nikada nije u rukama izvesnih ljudi i nikada nije prisvojena kao nekakvo bogatstvo ili dobro. Vlast funkcioniše. Vlast se vrši u mreži i uz toj mreži pojedinci ne samo da kruže, već su uvek u položaju da i da podnose i da vrše vlast” (Fuko 1998: 43-44). Međutim, u kasnijim predavanjima, Fuko počinje da govori o biopolitici, koja implicira biomoć, odnosno moć da se nekome život da, ili da se taj neko pusti da umre. Odavde možemo da naslutimo da biovlast ima sasvim drugačiji karakter nego vlast koja se odvija u mreži; dok vlast u mreži obezbeđuje strujanje moći po svim njenim tačkama čineći da se tačke u toj mreži pojavljuju istovremeno u dvostrukim ulogama – ulozi onoga koji moć poseduje ili moć trpi – dotle biomoć ukida mrežu i strujanje moći tako što jedan deo objekata svoje moći trajno isključuje iz same mreže time što ih pušta da umru. Drugim rečima, očigledno da mreža kao horizontalna metafora mreže ipak ne odgovara razumevanju biomoći.

Ovaj najkraći mogući prikaz uticajnih teorijskih razmatranja fenomena moći koja pokrivaju različite diskurse, na prvi pogled pokazuje kako između tih razmatranja nema puno dodirnih tačaka, baš kao što ih nema, na prvi pogled, ni između suprotstavljenih diskursa. Međutim, sva ova razmatranja počinju od pozicije u kojoj postoji neko A koje ima moć i neko B koje tu moć trpi: sociološka razmatranja moći upućuju na dimenzije putem kojih A utiče na B; političko tumačenje moći razrađuje tehnike kojima A utiče na B, dok fukoovsko filozofsko tumačenje moć naglašava reverzibilnost između A i B, da bi potom u igru uvelo i pojam biomoći/biopolitike koji dovodi u pitanje tu naznačenu reverzibilnost.

Cela ova priča o moći priprema je za pitanje koje se može formulisati ovako: da li se moć i sreća nekako mogu povezati? Podsetimo se: Frojdov koncept sreće kao naglog zadovoljenja nagomilanih potreba podrazumeva odvajanje od kulture koja je shvaćena pre svega kao sistem ograničenja koja ometaju zadovoljenje nagona. Međutim, videli smo da kultura istovremeno jeste i mehanizam prikupljanja moći, a ne samo sistem zaprečavanja zadovoljenja nagona. Dakle, Frojdovo tumačenje dozvoljava da sreću zamislimo i kao nemoć, što nas upućuje na pitanje: da li je zbilja neko može biti srećan zbog svoje nemoći. Ili drugačije, da li se sreća može rastegnuti u vremenu, kako bi prevazišli njen epizodični karakter. Tu dolazimo do pitanja odnosa moći i sreće.

Prvo što nam pada na pamet jeste ideja da je moć povezana za srećom utoliko što onaj ko ima moć ima i sposobnost da zadovoljava svoje nagone, na račun drugih osoba. Međutim, takvo razmišljenje bi nas dovelo do toga da moć predstavimo kao nešto isključivo što pripada manjini, čime samo produbljujemo procep između nemoćne većine i moćne manjine koji se naslućuje u Frojdovom tekstu. Kada bismo link između moći i sreće bio samo u tome da se moć svede na frekventnije ispunjavanje nagona, onda bi takva moć ukinula sreću jer bi ukinula i vreme nagomilavanja nagona, koje je neophodno da se njihovo zadovoljenje ispuni kao sreća.

U tom smislu, možda bismo mogli da setimo Ničea, koji volju za moć ne vidi kao ovladavanje ljudima, već kao izolovanje od njih. To dobro pokazuje jedno mesto iz *Sumraka bogova* gde u liku psihologa (koji je suprotstavljen političaru) prepoznavamo koncept nadčoveka: „Eto, to je poznavalac ljudi: zašto ih, on, zapravo, proučava? On hoće da od njih izvuče male koristi, ili čak i velike – on je političar!... Eto i onaj je poznavalac ljudi: a vi od toga kažete da on od toga neće ništa da izvuče za sebe, da je on veliki ‘bezlični’. Pogledajte pažljivije! Možda on hoće još *goru* korist: da se oseća kao da je iznad ljudi, da sme da gleda sa njih sa visine, da ga više ne zamenjuju sa njima. Ovaj ‘bezlični’ *prezire* ljude:

a onaj prvi je humanija specija, što bi i sam izgled mogao reći. On je u najmanju ruku ravan njima, staje u njihove *redove*...” (Niče 1999: 83).

Ničeovo rešenje ipak ne može da bude zadovoljavajuće rešenje, budući da on previđa da volja za moć nije usmerena samo nasuprot nemoći ili bezvoljnosti za moć, već i prema moći kojom neko već raspolaže, bilo supstancijalno bili poziciono. Zato treba govoriti o *stavu* (prema) *moći*, koji se definiše kao opozicija i prema onima koji su nemoćni i bezvoljni, koji sreću teže da ostvare upravo prihvatajući tu nemoć i bezvoljnost, ali i kao opoziciju prema moći kojom raspolaže neko drugi. Stav moći podrazumeva svest o tome da se moć još uvek nema, ali istovremeno i svest da se moć želi i da se moć može steći pribiranjem moći. To pribiranje će se ostvariti tako što će se subjekt suprostaviti Frojdom konceptu sreće kao zadovoljavanju nagona, i to ne aksetizmom, koliko tretiranjem kulture pre svega, kao mehanizma za sticanje moći.

Na prvi pogled, stav moći predstavlja samo varijantu sublimacije koju je Frojd predložio kao kompenzaciju za princip zadovoljstva shvaćen kao zadovoljenje nagona; to međutim nije tačno. Naime, sublimacija je, po Frojdu, ograničena na pojedince koji poseduje talenat koji je potreban za sublimaciju nagona. Tako se sublimacije pojavljuje kao nešto što je dostupno samo izolovanoj manjini, koja svoj manjinski status bazira na retkom talentu. Stav moći se od sublimacije razlikuje upravo po tome što on subjekt usmerava pre svega ka ostalim nemoćnicima kod kojih pokušava da pobudi isti stav, kako bi se zajedno usmerili ka već stečenoj moći i onome ko je poseduje. To znači da stav moći socijalizuje subjekt, i to ne tako što ga tek usmerava ka zajednici nego tako što je takoreći kreira. Istovremeno, u ovoj tački se vidi u čemu je razlika između stava prema moći, i ničeanske volje za moć, koja subjekta osamljuje u figuri „psihologa” iz citiranog odlomka.

Najzad, stav moći ukida i epizodičnu prirodu sreće koju podrazumeva Frojdom koncept principa zadovoljstva: vreme sada nije podeljeno na obilje praznog vremena i trenutke ispunjenosti nagona, već na kontinuirano vreme pribiranja moći, širenja zajednice, koje je prošarano trenucima ispunjenosti nagona, čiji je pritisak smanjen, budući da je razblažen u jednom punom, kontinuiranom vremenu koje stremlje ka moći.

Stav moći je dakle, figura koju Frojdom tekst implicira, ali je ne pominje: to je ono prazno mesto gde psihoanaliza, skoncentrisana na pojedinačnog čoveka, čak i kada ga analizira u kolektivu nastalom na erosu, dolazi do do svojih granica: to su granice moći psihoanalitičara, koje on pre uspostavlja u osobi, nego što ih otkriva. Iza tih granica, začinje stav moći, kao osobeni vid sreće koji nadilazi koliko nelagodnost u kulturi, toliko i osamljenost ničeanskog nadčoveka.



## LITERATURA

- Antonić 2006: S. Antoniћ, Tri lica moći, *NSPM*, Nova edicija, vol. XIII, no. 1-4. str. 7-33.
- Elijade 2004: M. Elijade, *Sveto i profano*, Beograd: Alnari.
- Eriksen 2003: T. H. Eriksen, *Tiranija trenutka*, Beograd: XX vek.
- Frojd 1984: S. Frojd, *Iz književnosti i umetnost*, Novi Sad: Matica srpska.
- Fuko 1998: M. Fuko, *Treba braniti društvo*, Novi Sad: Svetovi.
- Horkhajmer, Adorno 1989: M. Horkhajmer, T. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Sarajevo: Svijetlost, Veselin Masleša.
- Manhajm 1968: K. Manhajm, *Ideologija i utopija*, Beograd: Nolit.
- Naj 2012: Dž. Naj, *Budućnost moći*, Beograd: Arhipelag.
- Niče 1999: F. Niče, *Sumrak bogova*, Novi Sad: Svetovi.
- Vinaver 2012: S. Vinaver, *Videlo sveta*, Dela Stanislava Vinavera, knjiga 6, Beograd: Službeni glasnik.

## HAPPINESS AND POWER

### Summary

The text commences with the Freudian definition of happiness as the satisfaction of accumulated instincts. Such a definition of happiness is hostile towards culture since it is one sided: it perceives it as a inhibitory mechanism of instincts. However, if we go through Freud more thoroughly, we will discover such a notion of culture too narrow, since it excludes the connection between power and culture. In this aspect, we wish to ponder upon a novel relation between happiness and culture: a relationship in which culture is a mechanism of generating power, and ultimately a way of organizing life and bringing forward a different, more complete form of happiness than a mere satisfaction of instincts. It is more complete because it does not exclude the instinctual happiness, but rather assigns it a role Freud had tried to erase and isolate completely by marking it as subliminal. We have provisionally defined this intricate relation between happiness and power as attitude (towards) power, which from one point of view supersedes Freud's definition of happiness, but from the other, argumentatively relates to Nietzsche's will to power and the figure of the Overman.

*Key words:* power, happiness, Freud, attitude power, culture, time

*Slobodan V. Vladušić*