

Миланко Ј. Говедарица¹
Универзитет у Београду,
Филозофски факултет,
Одељење за филозофију
Београд (Србија)

316.74:001
159.964.21:128
Оригинални научни рад
Примљен 22/11/2021
Измењен 16/12/2021
Прихваћен 17/12/2021
doi: [10.5937/socpreg55-35052](https://doi.org/10.5937/socpreg55-35052)

НАГОН СМРТИ И ДУХОВНА КУЛТУРА²

Сажетак: Најпре се експлицирају различите конотације Фројдове идеје о нагону смрти: тежња за повратком у анорганско стање, принуда понављања, (ауто)деструктивност и морална строгост. Затим се излаже Шелерова критика психоанализе и у том контексту се објашњава смисао његовог одређења суштине човека као аскете живота и носиоца духовности. Указује се на неке сличности између Фројда и Шелера, али се заступа теза да духовну културу није оправдано редуковати на психоаналитичку динамику нагона смрти, нити на комбинацију аутодеструкције са еротским нагонима. Теоријске и практичне предности изложеног становишта немачког филозофа илуструју се на примеру Франклове логотерапије, која је била под његовим утицајем. На крају се расветљава основна поента Шелерове социологије знања.

Кључне речи: нагон смрти, духовност, психоанализа, логотерапија, социологија знања

Као што је познато, идеја о нагону смрти присутна је у психоаналитичком учењу од 1920. године, тј. од објављивања Фројдовога (Freud) списка *С оне стране начела задовољства*, чији наслов сугерише да се у људским жељама не врти све око постигнућа пријатности (задовољства) и избегавања непријатности (бола).³ Пошто

¹ m.govedarica@f.bg.ac.rs

² Овај рад је настао у оквиру пројекта *Логичко-еписемолошке основе науке и метафизике* (бр. 179067), који је финансирало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Прва скица овог рада изложена је на научном скупу на тему „Ерос и танатос“, одржаном 21. 09. 2019. године на Факултету политичких наука у Београду.

³ Увођење идеје о нагону смрти у психоаналитичко учење критиковао је, на пример, фројдомарксиста Вилхелм Рајх (Reich). Према његовом схватању, Фројдово заступање тезе о постојању таквог нагона подстакло је пролиферацију „идеалистичких и метафизичких спекулација о душевном животу“ (Reich, 1984, str. 29). С друге стране, Маркузе (Marcuse) на афирмативан начин пише о психоаналитичком концепту танатоса, сматрајући да он омогућује дубље разумевање (анти)цивилизацијских процеса у савременом свету (Marcuse,

намера нашег разматрања није да се бавимо генезом те идеје, већ да спроведемо тематско поређење Фројдовог и Шелеровог (Scheler) становишта, ограничићемо се на веома штуру интерпретацију психоаналитичког значења нагона смрти. За ту сврху, биће нам довољно да се осврнемо на неке Фројдове ставове који су изложени у његовом спису *Нова ѡредавања за увођење у ѡсихоанализу* (1932) и у писму Ајнштајну из 1933. године (*Зашићо рай?*).

Према речима оснивача психоанализе „постоје две врсте нагона, различите у својој бити: сексуални нагони, схваћени у најширем смислу, Ерос, ако више волите овај израз, и нагони *аїресције*, чији је циљ разарање” (Freud, 1976, стр. 197). Разрађујући, варирајући и разјашњавајући идеју о овој подели, Фројд каже:

„Нагони у чије постојање верујемо деле се на две групе: на групу еротских нагона, који теже да све више живе супстанције сабију у веће јединице, и на групу нагона смрти, који се овој тежњи супротстављају и оно што живи враћају у неорганско стање. Из сарадње и сукобљавања обе групе нагона проистичу животне појаве, које се завршавају смрћу” (Freud, 1976, стр. 202).

По његовом схватању, феномени садистичког и мазохистичког уживања сведоче о сарадњи или мешању двеју врста нагона, при чему је еротска компонента ових појава носилац разноликости, док је њиховим деструктивним комплементарним димензијама својствена једноличност. Сагласно томе, Фројд сматра да нагон смрти, за разлику од иновативности ероса, има конзервативну природу и да се одликује компулсивношћу или принудом понављања истога.

Када је реч о динамичи нагона смрти, отац психоанализе сматра да тежња ка самоуништењу или саморазарању претходи агресивним импулсима према спољашњем свету, односно, да мазохизам претходи садизму, што значи да је, по овом учењу, окретање деструкције ка споља већ један облик сублимације изворне аутодеструктивности нагона смрти, тј. танатоса, како су га назвали Фројдови настављачи. По овом схватању, до вишег нивоа тог типа сублимирања долази онда када се агресивни импулси не могу остварити у спољној средини, када наиђу на неке препреке у виду друштвених забрана и ограничења, што за последицу има враћање деструкције ка властитом организму, на начин интензивирања осећања кривице, тј. савести или моралне строгости према самоме себи. У том психоаналитичком смислу, Супер-его је у вези са аутодеструктивним садржајима Ида, зато што се нагон смрти налази и у позадини моралне инстанце личности, у основи њеног цивилизацијско-културног развоја, као нека врста генератора људског капацитета за самоодрицање и аскетско-апстинентско понашање.⁴ Према Фројдовим речима:

1985). Пошто смо се разликом између Рајховог и Маркузеовог становишта опширно бавили у једном другом раду (Govedarica, 2017), на овом месту се нећемо упуштати у ширу интерпретацију њихових схватања нагонске динамике.

⁴ Изузетно важан допринос расветљавању односа између нагона смрти и културе, из психоаналитичке перспективе, пружио је Жак Лакан (Lacan, 2006). С једне стране, поента његових разматрања састоји се у хајдегеријански обојеном указивању да је тежња ка смрти иманентан садржај људског живота, да је смрт нешто што се живи, а не само оно што представља крај живота. С друге стране, он је на убедљив начин показао унутрашњу културалну

„Прешло нам је у навик у да говоримо да је наша култура саздана на рачун сексуалних тежњи, које друштво кочи и једним делом додуше потискује, док се другим делом користи за нове циљеве... Оно што смо упознали као истинито за сексуалне нагоне важи у истој, а можда у још већој мери за оне друге, за агресивне нагоне. Они, пре свега, отежавају заједнички живот људи, и доводе у опасност његово даље постојање. Прва и можда највећа жртва коју друштво тражи од појединца јесте ограничење његове агресије” (Freud, 1976, str. 206).

Ово ограничење постаје цивилизацијски плодно путем интериоризације друштвених забрана, кроз њихово претварање у властите моралне принципе личности, а нагонску подлогу за то пружа аутодеструктивни нагон смрти, сматра творац психоаналитичког учења.

Полазећи од идеје о постојању нагона смрти и од схватања о његовим трансформацијама, творац психоанализе је покушавао да пружи свој допринос објашњењу различитих друштвених процеса, а нарочито масовне психолошке спремности људи да учествују у рату и ратним разарањима. При томе, као што то сведочи и његово писмо Ајнштајну (Freud, 1986, str. 365–379), он је сматрао да се група нагона смрти може употребити не само за подстицање ратничких страсти, већ да у форми култивисаних и интериоризованих агресивних склоности, а захваљујући њиховом савезништву са сублимираним еротским импулсима, може послужити и пацифистичком супротстављању ратним сукобима. Другим речима, овај мислилац је био мишљења да из истог корена нагона смрти могу подједнако настати ратне страхоте као и виши облици културе, односно духовна култура или култура мира.

Оно што се може закључити о Фројдовом разумевању нагона смрти, а што је од значаја за поређење његовог становишта са неким идејама у Шелеровој филозофији, јесте следеће. Нагон смрти, као и све његове деривате, Фројд тумачи на спекулативно-натуралистички начин, држећи се емпиријски непроверљиве хипотезе да у сваком живом бићу постоји иманентна тежња да се врати на претходни стадијум природне еволуције, тј. на ниво неживог (анорганског) бића. Сагласно таквом натуралистичком становишту, он је био мишљења да се и у основи аскетског морала, односно људске склоности ка апстиненцији и самоодрицању, не налазе никакви узвишени или натприродни принципи, већ да су морални феномени, као и други облици аскетске и духовне културе, производи садејства друштвених ограничења и нагонских тежњи ка смрти, тј. ка самоуништењу. У овом контексту, творац психоанализе сматрао је да је битна карактеристика нагона смрти, поред супротстављања свим облицима симбиозе или животне кохезије, компулсивна репетитивност, односно понављање онога што је једнолично, ригидно и конвергентно са претходним стањем ствари, за

повезаност између нагона смрти и језика, у том смислу што је демонстрирао да управо језичка симболизација омогућује људима да у друштвеној интеракцији оприсутне оно што је (већ) сада одсутно или оно што је антиципација будућег одсуства. Пошто је наша анализа усредсређена на компарацију Фројдових и Шелерових схватања, и пошто би конзистентно излагање идеја француског психоаналитичког филозофа захтевало много више простора од оног који је предвиђен за овај рад, чини нам се да у датом формату није целисходно пуштати се у ширу елаборацију Лакановог учења.

разлику од симбиотичности, плодне разноврсности и стваралачке дивергентности еротских импулса у људским бићима.

Макс Шелер је веома уважавао, коментарисао и критиковао Фројдово учење, сматрајући га релевантним и у контексту филозофске антропологије, тј. филозофског испитивања суштине и начина постојања људског бића. При томе, у својој класификацији различитих антрополошких погледа, овај немачки филозоф феноменолошко-персоналистичке оријентације сврстава Фројдову психоанализу у групу натуралистичких становишта и у оквиру тзв. негативне теорије о човеку. Разлог за такву двојаку категоризацију тиче се управо промене која је наступила са увођењем нагона смрти: Шелер приписује уобичајена натуралистичка обележја Фројдовом учењу до списка *С оне стране начела задовољства*, док његово позно становиште квалификује као једну варијанту онога што спецификује под називом негативне теорије о човеку. Када је реч о стандардном натурализму, немачки филозоф разликује механицистичку и виталистичку форму, сматрајући да је првој својствено потцењивање, а другој прецењивање живота, те да се таквим прецењивањем одликује и психоанализа до увођења нагона смрти. Посреди је то да механицизам потцењује живот у том смислу што све биолошке процесе објашњава као последицу спољашњег (механичког) каузалитета, за разлику од витализма који потенцира виши онтолошки статус живих бића, њихову амеханичност и ауторегулативност, односно аутодетерминишућу усмереност ка сопственим биолошким циљевима, као и постојање холистичке повезаности унутрашњег искуства, сматра Шелер. По његовом схватању, иако овакво становиште представља важну корекцију ригидног механицизма, ипак се и витализам одликује једностраним редукционизмом, у оној мери у којој претендује на то да све феномене духовности објашњава на основу биолошке динамике, што се у случају класичне психоанализе манифестује као пренаглашавање каузалне улоге и експланаторног значаја животних нагона, пре свега сексуалних.

Када је реч о антрополошком становишту негативне теорије, овом гледишту није својствено прецењивање биолошких димензија човековог бића, па ни његове психосексуалне динамике, већ заступање тезе да су сва цивилизацијска и културна достигнућа људског рода последице негације живота, односно резултати биолошких слабости и дегенерације човечанства. Аутор књиге *Положај човека у космосу* сматра да се и Фројдова идеја о нагону смрти уклапа у ту врсту антрополошких размишљања, као и да је такав начин мишљења својствен између осталог присталицама будизма и Шопенхауеровог учења, при чему је уверен у погрешност оваквог разрачунавања са витализмом у доменима филозофске антропологије и филозофије културе. Према његовим речима, у негативној теорији о човеку и духу нема

„ни трага од одговора на основна питања: шта то у људима негира, шта пориче вољу за животом, шта потискује нагоне? И због ког другачијег последњег узрока потискивана нагонска енергија постаје једанпут неуроза, а други пут се сублимира у делатност која ствара културу? И како то да су принципи духа (макар делимично) усклађени са принципима бивствовања? Најзад: у коју сврху се сублимира, потискује, негира воља за животом – у име којих крајњих вредности и циљева?“ (Scheler, 1976, стр. 48).

Овај исказ имплицира то да је Шелер прихватио Фројдову идеју о сублимацији човекових нагонских импулса, сматрајући да се тако обезбеђује енергија за духовне активности, али да није са њим делио мишљење да дух уједно и настаје путем потискивања и сублимирања нагона, без обзира да ли се ради о еросу или о танатосу. Наиме, немачки персоналистички филозоф је био мишљења да, поред анорганског (неживог) и органског (живог), постоји и духовни слој реалности, као и да не само што није оправдано виталистичко свођење духа на живот, него је неосновано и становиште негативне теорије по коме духовност настаје из негације живота. При томе је и ова друга Шелерова категоризација психоанализе, као варијанте негативне теорије о људском бићу, неодвојива од натурализма, зато што је позни Фројд потенцирао то да је тежња за повратком у анорганско стање битна карактеристика природног супротстављања животу путем нагона смрти. Према Шелеровом учењу:

„Човек је живо биће које може да се према свом животу, који га снажно обзема, држи принципијелно *аскејски* – сузбијајући и потискујући сопствене нагонске импулсе, што значи *одричући се* задовољења путем перцептивних слика и представа. Упоредан са животињом, која увек каже ‘да’ стварности – чак и тамо где осећа гађење и где бежи – човек је ‘*онај који може казати не*’, ‘*аскеј животиња*’, вечни бунтовник против целокупне голе стварности” (Scheler, 1976, str. 44).

Аскетско држање, жртвовање или (само)одрицање личности, које је поменуто у цитираном исказу, подразумева оно што Фројд назива сублимацијом нагонске енергије (нагона смрти), и утолико постоји сличност између Шелеровог и психоаналитичког становишта. Разлика између њих је у томе што немачки филозоф сматра да дух није последица, већ узрок сублимирања, тј. нешто што претходи нагонском уздржавању и што даје менталне садржаје, односно представе и идеје, које омогућују успешну сублимацију. Другим речима, могућност одрицања од нагонског задовољења „путем перцептивних слика и представа” имплицира то да духовне вредности постоје независно од био-психичких процеса, као и да потврђивање човековог суштинског капацитета да усмери пажњу на њих, да буде вођен таквим циљевима који превазилазе хоризонте борбе за сопствени индивидуални и социјални опстанак јесте оно што прави разлику не само између човека и животиње, него и између културе и неурозе, између успешне и неуспешне сублимације. У том смислу, Шелерово указивање да се суштина људског бића састоји у способности за вршење духовних аката, у способности која се не може редуковати на биолошки функционалну интелигенцију, истозначно је са његовим одређењем људске личности као аскете живота, зато што се човеково уздржавање од виталних прохтева не дешава због нагона смрти, већ ради реализације духовних вредности, тј. циљева који превазилазе како оквире биолошког натурализма и психологизма, тако и хоризонте историцизма и социологизма. Стога, није оправдано експланаторно свођење аскетског морала и (аскетске) духовне културе у ширем смислу на динамику танатоса, како је то сматрао и чинио творац психоанализе.

Критикујући психоаналитичко схватање да дух, као инстанца која потискује и сублимира нагонску енергију, уједно и настаје из исте енергије, немачки филозоф указује да се у Фројдовој мисли либидо – аналогно и тзв. деструдо, нагонски резервоар нагона смрти (примедба аутора) – појављује „скоро као једно митолошко биће

и сасвим је сличан Фихтеовом ‘Ја’ које ‘само себи поставља границе’ (Scheler, 1973, стр. 215). Насупрот таквом Фројдовом гледишту, а према илустративном тумачењу реномираног аутора са простора бивше Југославије, код Шелера је реч о томе да је аутономан и од нагона независно постојећи дух

„онај који изводи ‘нагонско потискивање’. Духом прожет вољни пројекат који интендира идеју, односно вриједност, управља, води и остварује тај пут потискивања. Дух је онај који у човјеку негира и потискује, он је онај фактор који дјелује. Он је дакле узрок, а не посљедица потискивања нагона” (Filipović, 1987, стр. 179).

Тиме немачки персоналиста у својој филозофској антропологији проналази средње решење између крајности класичног и негативног схватања човекове духовности. С једне стране, он одбацује екстремне прецењивачке идеје присталица првог становишта о томе да дух поред аутономне вредности има и премोћни властити енергетски потенцијал, да је не само вредносно бољи, него и физички моћнији од грубе материјалне стварности. С друге стране, он се противи неограниченим потцењивачким тезама негативног учења о човеку, о томе да људска духовност нема никакву самосвојну суштину и законитост, да не само што се снабдева енергијом из телесних нагона, него и да у потпуности настаје из њих, као нека врста њиховог епифеномена. Управо зато што сматра да је дух изворно вредан и немоћан, Шелер је уверен да духовни акти сами по себи не могу бити изворно деструктивни, те да им није својствено разарање живота.

Иначе, овај персоналиста феноменолошке оријентације одређује суштину духа као идеацију, као активност идеирања, сматрајући да она подразумева човекову мирољубиву спремност да стварима допусти да се саме разоткрију, односно способност интуитивног сагледавања универзалних карактеристика живота, света и унутарсветских бића, и то на основу сасвим ненаметљивих сингуларних искустава, у виду појединачних и случајних перцептивних или фантазијских садржаја. Схваћени на такав начин, духовност и интуиција значајно се разликују од лукавства доминације, од технократске моћи и техничке и политичке интелигенције, по томе што прве подразумевају рецептивност и ненасилни однос према ономе што се сазнаје, док друге не одликује толико сазнајна контемплација, колико агресиван став њихових носилаца, и то у форми промовисања људске усмерености на безобзирно овладавање природом и себично експлоатисање природних и друштвених ресурса. Из оваквог Шелеровог схватања следи то да духовна култура, у најужем смислу (аскетски морал нессебичности, аутентична уметност и религија и права филозофија), има иманентна пацифистичка и недеструктивна својства, за разлику од имплицитног или експлицитног агонизма, ратоборности и (ауто)деструктивног непријатељства према животу и свету, који су својствени сфери материјалне културе (цивилизацији у ужем смислу), односно научно-технократској рационалности и прагматично-политичкој интелигенцији.⁵

⁵ Критика иманентне агресивности и владалачке репресивности научно-технолошке рационалности, односно њене спреге са политичком логиком доминације, нарочито је присутна у Маркузевим списима. Један од његових карактеристичних ставова о технократско-политичком логосу садржан је у следећем исказу: „Ткиво доминације је постало ткиво самог ума” (Marcuse, 1968, стр. 161).

Укратко, дух и духовна култура нису непријатељи живота и савезници нагона смрти, већ то, према учењу персоналистичког филозофа, могу бити само недуховни интелект и материјална култура.

Психолошке и психотерапијске импликације Шелеровог односа према Фројду могу постати јасније ако направимо кратак осврт на ставове аустријског психијатра Виктора Франкла (Frankl), који је био под снажним филозофским утицајем идеја аутора *Положаја човека у космосу*. Наиме, Франкла је управо Шелерова филозофија подстакла да направи одлучан заокрет од Фројдове психоанализе ка властитом концепту логотерапије, у оквиру кога је наглашен терапеутски примат остварења човекових духовних потреба над испуњењем или (психоаналитичком) рефлексijом нагонских прохтева. Насупрот психоанализи, творац логотерапије је био мишљења да неурозе нису резултат конфликта унутрашњих нагона са спољашњим ограничењима за њихово задовољење, него производ несклада између преферираних вредности којима је неуротична људска јединка посвећена и расположивих могућности за њихово остварење у спољашњем свету. Сматрајући да постоји суштинска разлика између психичког, које је својствено и животињама, и ноетског (духовног), као дистинктивног људског својства, Франкл указује да се ради о

„Сјособности човека да најрави дистјанциу од психофизичкој суйстирајиа. Уместо поистовећивања са нагонима долази човеково дистанцирање од њих... јо да човек може да се дистјанцира од најона и да не мора да се јоисјовети са њима – што животиња ни у ком случају не може; животиња, наиме, већ због тога не може да се поистовети са својим нагонима, јер њима је такорећи унапред идентична. Живојиниња не ‘јосегује’ најоне – она ‘јестје’ њени најони. Живојиниња стога не познаје никакав антагонизам, већ живи увек искључиво у психофизичком паралелизму – увек искључиво произлазећи из јединственог психофизичког супстрата. Човек, међутим, тек уопште започиње да буде човек управо онда када сопственом psychophysis-у бива способан да се супротстави” (Frankl, 1996, str. 148).

Као и код Шелера, ни овде није у питању супротстављање сопственим нагонским прохтевима на директан начин, него посредством усмеравања пажње на смисаоне садржаје и вредносне циљеве који имају надсингуларно важење. Према нашем схватању, независно од степена остваривости таквих циљева у спољашњем свету, окретање личности ка вишим духовним вредностима од оних чијој реализацији је претходно била посвећена, ка смислу који трансцендира њено индивидуално постојање, има боље терапеутско дејство од психоаналитичке закупљености тумачењем скривеног симболичког и мотивационог значења бројних детаља из анализантовог приватног живота.

Дакле, иако је Шелер био филозоф, нека његова размишљања имају и психотерапијске конотације. Као парадигматично у том погледу, може се издвојити његово следеће запажање:

„Хтење увек постиже супротно од онога што хоће, ако се, уместо да интендира вишу вредности чија реализација омогућује заборав зла и која привлачи човекову енергију, усмери ка пуком борењу против, негирању извесног нагона, чији циљ стоји пред савешћу као ‘зао’. Тако човек мора научити да самој себе шрији, а такође

и оне склоности које у себи препознаје као лоше и погубне. Не сме да их нападне у директној борби, већ мора научити да их индиректно савлада, кроз инвестирање енергије у вредне задатке, које његова савест препознаје као добре и ваљане и који су му доступни” (Scheler, 1976, стр. 54).

Имајући у виду управо овакво учење о нецелисходности директног супротстављања злу, тј. ово конкретно место, Гричнедер (Gritschneider) указује да је тај „Шелеров исказ кумовао Франклу за његову методу ‘дерекфлексије’” (Gritschneider, 2005, стр. 116). Ради се о томе да је овај аустријски психијатар у својој логотерапеутској техници разрадио идеје (психопатолошке) дерекфлексије и парадоксалне интенције, индиректног долажења до оптималног менталног стања и ослобођења од душевних тегоба, кроз занемаривање психичких сметњи путем обраћања пажње на позитивне вредносне садржаје у властитом току свести, а таква мисаона стратегија сутерисана је, пре Франклове артикулације, у цитираним речима немачког филозофа. Наравно, овде се дерекфлексија и парадоксална интенција односе само на одустајање од опсесивног размишљања о сопственим психичким сметњама, док се рефлексивна интенционална усмереност ка духовним вредностима, вишим циљевима и смисленим задацима властитог постојања промовишу као оно што је лековито и спасоносно.

Ипак, на основу оваквих индивидуално-психолошких импликација било би погрешно закључити да Шелерово потенцирање духовности или ноетских капацитета људског бића повлачи за собом некакав неосновани идеализам и недовољну реалистичност у његовим размишљањима о човеку и друштвеним процесима. Напротив, овај филозоф је био и те како свестан да идеални фактори сами по себи немају реалну социјалну моћ и да су у начелу одвојени од реалних фактора људске историје, утолико што се тичу сфере вечних вредности, таквих вредности које имају своје трајно важење или значење, али је њихова персонална ваљаност потпуно независна од тога да ли су оне икада биле адекватно потврђене у временовању конкретних заједница, као и од тога да ли ће на ваљан начин бити остварене у будућим друштвено-историјским процесима. Прецизније речено, идеација и идеални вредносни садржаји веома су делотворни на микроплану, тј. у формирању личности и у неговању интерперсоналне блискости, али у динамици групе и у ширем социјалном контексту они немају пресудну улогу. Сагласно томе, иако је био присталица персонализма, Шелер је сматрао погрешним схватање да су личности или лични квалитети главни узрочници друштвених кретања и постигнутих историјских форми друштвене реалности.

У својим истраживањима из домена социологије знања, као и социологије културе, немачки теоретичар прави разлику између идеационо-детерминирајућег чиниоца и чинилаца реализације друштвено-историјског развоја науке и културе, одбацујући сва натуралистичка и социологистичка каузална објашњења значења културних садржаја (Scheler, 1980, стр. 21–22). Према његовом учењу, детерминација идеалних значења културних форми јесте посао чисто духовних аката, и управо због тога нису оправдана релативистичко-емпиријска узрочна тумачења вредносних садржаја који имају нормативно важење. Нешто сасвим друго је њихова друштвено-историјска реализација, којој су примерена узрочна објашњења, јер она није могућа чисто духовним путем и кроз духовну или чисту вољу, већ је неопходно прожимање духа и воље са људским нагонским импулсима и колективним страстима, са аутоматизмом

каузалних процеса, слепих сила и групних тенденција. Од посебног значаја за социологију знања нису толико сексуални нагони, колико људске нагонске тенденције ка стицању и увећању економских добара и политичке моћи, а оне у великој мери укључују агресивне импULSE. Шелер сматра да знање и смисао таквим прожимањем задобијају делотворну енергију, да се социјално шире и омасовљују, али по цену релативног снижавања вредносних домета духовног живота њихових промотера, и то у микросфери, односно у персоналном и интерперсоналном контексту. При томе, он указује да се улога духовности састоји у конкретном усмеравању пажње на непролазне вредности, као и тим вредностима саобразном кочењу (потискивању) или ослобађању одговарајуће нагонске енергије, а не у генерисању самих нагона и њиховог силовитог колективног манифестовања (Scheler, 1980, str. 40).

У друштвеном повезивању духовности са нагонском енергијом, поред Ероса и његовог „погонског горива” либида, мржња и (ауто)агресивни нагон, оно што Фројд назива групом нагона смрти, такође могу бити веома корисни и историјски делотворни, много продуктивнији од контемплативног моралисања и пуког подсећања на праве вредности, под условом да су уперени против зла и чињења неправде. Другим речима, у социјално-историјском контексту важна је не само позитивна мотивација, нагонска жудња за оним што се у колективу доживљава као пожељно и добро, него и негативна мотивација, у смислу страстведеног нагонског противљења нечему што се препознаје као инстанца лоших вредности или невредности, а то имплицира да није оправдана социјална генерализација претходно поменутог учења о нецелисходности директног противљења злу. Ради се о томе да оно што је делотворно на личном плану није од користи у ширим друштвеним кретањима, а исто важи и у обрнутом смеру. Пошто духовном терапијом није могуће санирати социјалну патологију, нити је искључиво политичким средствима могуће подићи ниво духовности, сасвим је разумљиво то што творац логотерапије наглашава да више воли слободу индивидуалног избора „него свет тоталног, или тоталитарног, конформизма и колективизма у коме је човек срзан и деградиран на пуког чиновника партије или државе” (Frankl, 2019, str. 24).

Према нашем схватању, за разлику од контемплативног карактера духовних искустава, колективни процеси су снажни генератори нагонског аутоматизма у људском понашању. Ово долази до изражаја не само у околностима ратних сукоба, него и у таквим мирнодопским активностима као што је групно изјашњавање у виду гласања. Наиме, и при ономе што називамо давањем свог гласа у својству члана неког колектива, односно у њему одговарајућем начину и исходу групног доношења одлука, често се испоставља да је у групи немогуће или тешко рационално мислити, зато што су у тим ситуацијама, по правилу, себични интереси, незасите амбиције, страсти или страхови јачи од било каквих универзалних вредности и разлога. Поред осталог, посредни је то да у социјалној интеракцији и надметањима преовлађује захтев за успехом и победом по сваку цену, за тиме да се буде на победничкој страни макар и кроз кршење основних моралних принципа, при чему се идеја часног пораза доживљава као бледа и неделотворна апстракција.⁶ У том смислу, није реално очекивати

⁶ На биолошку заснованост и рационално-мотивациони примат човекове тежње ка успеху скрећу пажњу Де Суза (De Sousa, 1987, str. 114) и Миликен (Millikan, 1984). Слажемо се да је природно тежити ка успеху и победи, али сматрамо да претходно изложена разјашњења о

да позивање на правду и друге узвишене идеале може имати мотивациону превагу над биолошки заснованом и политички подстицаном страственом тежњом ка успеху и победи, али из тога не следи да нису могуће оне срећне ситуације у којима долази до плодотворног спајања истинских духовних аспирација са снажним животним нагонима, са колективним борбеним импулсима и незаустављивим победничким амбицијама. Постигнуће такве синергије представља најсветлије странице у историји сваког специфичног колектива и шире заједнице, а то даје за право свима онима који не желе да траже морал само у цркви, него и у политичком животу.

Да закључимо. Не постоји ваљано теоријско оправдање за експанаторну редукцију духовне културе на динамику нагона смрти. Из тога следи да је, барем по питању односа између нагона смрти и духовне културе, Шелерово становиште боље засновано од Фројдовога учења. Користећи теоријска преимућства тог становишта, Франкл је успешно разрадио практичну методу лечења смислом и духовним вредностима, унутар које се афирмише важност позитивне мотивације и телеолошког аутодетерминизма, насупрот психоаналитичкој експанаторној фокусираности на негативну мотивацију, на борбу против психопатолошких тегоба путем рефлексије њихових скривених узрока. Посматрано из другог угла, тј. изван оквира индивидуалне психологије, специфичности социјалне интеракције сведоче о мотивационом примату нагонске динамике, али и о могућности њеног удруживања са захтевима духовне културе људског бића.

значању и значају духовне културе потврђују да није оправдано свођење целокупне људске рационалности на биолошку успешност, нити искључиво процењивање рационалног према мерилима политичког прагматизма и пробитачности.

Milanko J. Govedarica¹
University of Belgrade,
Faculty of Philosophy,
Department of Philosophy
Belgrade (Serbia)

THE DEATH INSTINCT AND SPIRITUAL CULTURE²

(Translation In Extenso)

Abstract: This paper primarily elucidates various connotations of Freud's idea of the death instinct: striving to restore the inorganic condition, repetition compulsion, (self-) destructive behaviour and morality rigour. It further presents Scheler's critique of psychoanalysis and, in this context, it also explains the purpose of his definition of human's essence as an ascetic being and a bearer of spirituality. It notes certain similarities between Freud and Scheler, but it also expresses the position that it is not justifiable to reduce spiritual culture merely to psychoanalytical dynamics of the death instinct, it is not justifiable either to reduce it to a combination of self-destruction and erotic instincts. Theoretical and practical advantages of the presented position of this German philosopher are illustrated by an example of Frankl's logotherapy, by which it was influenced. Finally, it sheds light on the crucial point of Scheler's sociology of knowledge.

Keywords: death instinct, spirituality, psychoanalysis, logotherapy, sociology of knowledge.

It is widely known that the idea of the death instinct has been present in psychoanalysis teachings since 1920, i.e. the year when Freud's essay *Beyond the Pleasure Principle* was published. Its title suggests that not everything in human desires is about accomplishing enjoyment (pleasure) and avoiding discomfort (pain).³ Since the intention of our consid-

¹ m.govedarica@f.bg.ac.rs

² This paper was written as part of the *Logical-Epistemological Basics of Science and Metaphysics* project (No. 179067), which was funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia. The first draft of this paper was presented at a conference entitled *Eros and Thanatos*, which was held on 21st September 2019 at the Faculty of Political Sciences in Belgrade.

³ Introduction of the idea of the death instinct in psychoanalytical teachings was criticised by e.g., the Freudian Marxist Wilhelm Reich. To his understanding, Freud supporting a thesis of the existence

eration is not to deal with the genesis of this idea but instead to conduct a thematic comparison of Freud's and Scheler's positions, we will limit ourselves to a scant interpretation of the psychoanalytical meaning of the death instinct. To this end, it will suffice to mention some of Freud's positions which he presented in his essay *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (1932) and a letter to Einstein from 1933 (*Why War?*).

According to the words of the founder of psychoanalysis, "there are two essentially different classes of instincts: the sexual instincts, understood in the widest sense – Eros, if you prefer that name - and the *aggressive* instincts, whose aim is destruction" (Freud, 1976, p. 197). While developing, varying and clarifying the idea of this division, Freud says:

"The instincts in whose existence we believe are divided into two classes: the class of erotic or sexual instincts, which strive to put as much live substance into larger units, and the class of death instincts, which opposes this aspiration and has for its task the reduction of organic matter to the inorganic state. From such cooperation and conflicts of these two classes of instincts, life phenomena derive that end with death" (Freud, 1976, p. 202).

To his understanding, the phenomena of sadistic and masochistic pleasure are witness to cooperation or fusion of the two types of instincts, whereby the erotic component of these phenomena is the bearer of diversity, while its destructive complementary dimensions are characterized by monotony. Accordingly, Freud believes that the death instinct, unlike the innovative nature of Eros, has a conservative nature and that it is characterized by compulsive and forced repetition of the same things.

As regards dynamics of the death instinct, the founder of psychoanalysis deems that the striving for self-destruction or self-annihilation is preceded by aggressive impulses towards the outside world, i.e. that sadism is preceded by masochism. This means that, according to his teachings, turning destruction outwards is a form of sublimation of original auto-destruction of the death instinct, i.e. Thanatos, as Freud's followers called it. According to this interpretation, a higher level of this type of sublimation is achieved when aggressive impulses fail to perform in the outer environment, when they encounter some obstacles in the form of social prohibitions or restrictions, which results in turning destruction back to one's own body, thereby intensifying the sense of guilt, i.e. conscience and morality rigour towards oneself. In this psychoanalytical sense, the super-ego is connected with self-destructive content of the Id, because the death instinct underlies the moral instance of the whole person, it lies in the foundation of its civilizational and cultural development, as a form of generator for human capacity of self-renunciation and ascetic austerity and sexual abstinence.⁴ As Freud says:

of such a drive gave rise to the proliferation of "idealistic and metaphysical speculation on social life" (Reich, 1984, p. 29). On the other hand, Marcuse writes affirmatively about the psychoanalytical concept of Thanatos, and deems that it allows a deeper understanding of (anti-)civilizational processes in the modern world (Marcuse, 1985). Since the difference between Reich's and Marcuse's respective positions were extensively dealt with in another paper (Govedarica, 2017), we will not go into further interpretations of their understanding of the drive dynamics in this paper.

⁴ An extremely important contribution to elucidating the relationship between the death instinct and culture, from the psychoanalytical perspective, was provided by Jacques Lacan (Lacan, 2006). On the one hand, the point of his examination consists of a Heidegger-influenced emphasis on

“We have become accustomed to saying that our culture was created at the expense of sexual aspirations, which society inhibits and in part suppresses, while in the other part it is used for new purposes... What we have known to be true for sexual instincts and perhaps even more so for those other, aggressive instincts. Above all, they make people’s life difficult together, and endanger its further existence. The first and perhaps greatest sacrifice demanded by the society from an individual is to restrict his aggression” (Freud, 1976, p. 206).

This restriction becomes fertile in civilizational terms by means of an interiorization of social prohibitions, by transforming them into one’s own moral principles, while the instinct-wise the basis for it is provided by the auto-destructive death instinct, as the founder of psychoanalysis teachings thinks.

With the idea of existence of the death instinct and understanding of its transformations as starting points, the father of psychoanalysis attempted to offer his contribution to explaining various social processes, especially how masses of humans are prepared to participate and inflict destruction in wars. Nevertheless, as his letter to Einstein shows (Freud, 1986, pp. 365–379), he deemed that a group of death instincts might be used not only to encourage belligerence, but that it might also, in the form of cultivated and internalised aggressive propensities, and thanks to their alliance with sublimated erotic impulses, serve the purpose of pacifist opposition to wars. In other words, this thinker was of the opinion that the same root of the death instinct might equally bear the fruit of horror of wars and higher forms of culture, that is, spiritual culture or culture of peace.

What can be concluded about Freud’s understanding of the death instinct, and what is of significance for the purposes of his position on some ideas in Scheler’s philosophy, is the following. The death instinct, as well as all its derivatives, are interpreted by Freud in a speculative-naturalistic manner, founded on a hypothesis that cannot be empirically verified, i.e. that in every living being there is an inherent desire to restore back to a previous stadium of natural evolution, that is, to the level of inanimate (inorganic) creatures. In accordance with this naturalistic position, Freud was of the opinion that the basis of ascetic morality and human propensity towards sexual abstinence and self-renunciation were not any sublime or supernatural principles but that instead moral phenomena, as well as other forms of ascetic and spiritual culture, were products of a joint activity of social limitations and instinctive death instincts, i.e. destruction instincts. In this context, the founder of psychoanalysis believed that, in addition to it opposing all forms of symbiosis of life, a major feature of the death instinct was compulsive repetition, that is, repetition of the monotonous, rigid and convergent with the preceding state of affairs, as opposed to the symbiotic, versatile variety, creative divergence of erotic impulses in humans.

the death instinct as being an inherent part of human life, that death is something that one lives, not only something that represents the end of a life. On the other hand, he showed in a convincing manner an inner cultural bond between the death instinct and language, in the sense that he demonstrated that it was specifically language symbolization that allowed people in social interactions to give presence to something that is (already) absent now, or that anticipates future absence. Since our analysis focuses on a comparison between Freud’s and Scheler’s views, and since a consistent presentation of ideas of the French political philosopher would require much more material than envisaged for this paper, it seems that for the purposes of this format it would not be expedient to elaborate in more detail on Lacan’s teachings.

Max Scheler held Freud's teachings in high regard, commented on them and criticized them. He thought Freud to be relevant in the context of philosophical anthropology, i.e. philosophical quest of the essence and of manner of humans' existence. At the same time, in his classification of various anthropological views, this German philosopher, whose orientation was phenomenological and personalistic, puts Freud's psychoanalysis in the group of naturalistic beliefs and within the framework of the so-called negative theory of man. The reason for this dual classification is specifically a change that occurred upon the introduction of the death instinct: Scheler attributes the common naturalistic features to Freud's teachings until the publication of *Beyond the Pleasure Principle*, whereas he characterizes Freud's later positions as a variation of what he specifies under the name of the negative theory of man. Speaking of typical naturalism, this German philosopher makes a distinction between mechanistic and vitalistic forms. He believes that what is characteristic of the former is underestimating of life, while the latter overestimates life and that such overestimating was also characteristic of psychoanalysis until the death instinct was introduced. Scheler believes the fact of the matter is that mechanism underestimates life in terms of explaining all biological processes as a result of an external (mechanical) causality, unlike vitalism which emphasises a higher ontological status of living beings, their non-mechanistic and self-regulation traits, that it is a self-determining direction towards one's own biological objectives, as well as the existence of a holistic connection of inner experiences. In his view, although such a position stands for an important correction of the rigid mechanicism, vitalism is nevertheless characterized by unilateral reductionism, to the extent to which it aspires to explain all phenomena of spirituality on the basis of biological dynamics, which in case of classical psychoanalysis manifest itself as overemphasising the causal role of and explanatory significance of life instincts, primarily the sexual ones.

As far as the anthropological position of the negative theory is concerned, this position does not overestimate biological dimensions of human beings, nor does it overestimate their psychosexual dynamics. Instead, it supports the thesis that all civilizational and cultural achievements of humankind are the result of the negation of life, i.e. result of biological weaknesses and degeneration of mankind. The author of the book *The Human Place in the Cosmos* deems that Freud's idea of the death instinct also fits into this type of anthropological thinking and that such a way of thinking is characteristic, among others, of supporters of Buddhism and Schopenhauer's teachings. Additionally, the author is positive that it is entirely wrong to do away with vitalism in this manner in the domains of philosophical anthropology and philosophy of culture. In his words, the negative theory of man and spirit has

“no trace of an answer to basic questions: *what* is it in people that negates, that denies the will for life, than suppresses instincts? And due to which different last cause the suppressed instinct energy once becomes a neurosis, and another time is sublimed into the culture-creating activity? How do the principles of the spirit (at least partially) are harmonized with the principles of being? Finally: for what purpose is the will for life sublimed, suppressed, negated – in the name of what ultimate values and objectives?” (Scheler, 1976, p. 48).

This statement implies that Scheler accepted Freud's idea of the sublimation of man's instinctive impulses because he believes that energy for spiritual activities is provided in

this manner. However, he does not share Freud's opinion that it is at the same time created by suppressing and subliming instincts, regardless of whether they are Eros or Thanatos. Namely, the German personalistic philosopher was of the opinion that in addition to the inorganic (non-living) and organic (living), there is a spiritual layer of reality. Also, not only is it unjustified to vitalistically reduce spirit to life, but it is also unfounded to hold views of the negative theory, according to which spirituality arises from the negation of life. It should be noted that Scheler's latter classification of psychoanalysis, as a variation of the negative theory of human being, is inseparable from naturalism because in his late works Freud insisted that the striving to restore back to the inorganic condition was an important characteristic of natural opposition to life through the death instinct. According to Scheler:

“Man is the only living creature which, by force of its spirit, is able to take a principally ascetic attitude towards life, i.e. abstain from immediately following its natural urges and impulses, which means *renouncing* the satisfaction through perceptive images and ideas. Compared to an animal that always says ‘yes’ to reality – even where it feels disgusted and where it flees – man is ‘*the one that may say no*’, ‘*ascetic of life*’, eternal rebel against the entire naked reality” (Scheler, 1976, p. 44).

Ascetic behaviour, sacrifice or (self-)renunciation of a person, as mentioned in the quote above, entails what Freud calls the sublimation of instinctive energy (the death instinct), and inasmuch there is a similarity between Scheler's and psychoanalytical positions. The difference between them is that the German philosopher believes that spirit is not a result but rather a cause of sublimation, i.e. something that precedes instinctive abstinence and something that gives mental contents, i.e. images and ideas, which allows for a successful sublimation. In other words, the possibility to renounce instinctive satisfaction “through perceptive images and ideas” implies that spiritual values exist independently of bio-psychological processes and also that it confirms man's essential capacity to direct his attention at them, to be guided by such aims which exceed the horizons of a struggle for one's own individual and social survival, and this is what makes the difference not only between a man and an animal but also between culture and neurosis, between successful and unsuccessful sublimation. In this sense, Scheler indicates that the essence of a human being consists of the ability to commit spiritual acts, the ability which may be reduced to biologically functional intelligence, which has the same meaning as his determination of human personality as an ascetic of life, because man denying himself his vital desires does not happen due to the death instinct but for the purpose of exercising spiritual values, i.e. aims which exceed the boundaries of biological naturalism and psychologism as well as the horizons of historicism and sociologism. Therefore, explanatory reduction of ascetic morality and of (ascetic) spiritual culture in a broader sense to the dynamics of Thanatos is not justified, as it was believed and done by the founder of psychoanalysis.

In his critique of the psychoanalytical view that spirit, as the instance which suppresses and sublimates instinctive energy is at the same time generated from the same energy, the German philosopher notes that, in Freud's works, libido – and by way of analogy, the so-called destrudo, the urge tank of the death instinct (the author's note) – is an “almost mythological creature which is quite similar to Fichte's “I”, which “sets limits to itself” (Scheler, 1973, p. 215). Contrary to this position of Freud's, and according to an illustrative

interpretation of a renowned author from former Yugoslavia, for Scheler, an autonomous spirit that exists independently of the instinct is the spirit

“that executes ‘instinct suppression’. A voluntary project, which is imbued with spirit, intends an idea, i.e. value, runs, leads, and effects this route of suppression. Spirit is the one that suppresses and negates in man; it is the factor that acts. Accordingly, it is a cause rather than a consequence of instinct suppression” (Filipović, 1987, p. 179).

The German personalistic philosopher has thus found in his philosophical anthropology the mean solution between the extreme of the classical and negative view of man’s spirituality. On the one hand, he discards extreme, overestimating ideas held by supporters of the former view, according to which spirit, in addition to having autonomous values, also has a supreme own energy potential, so it is not only better values-wise, but it is also physically more potent than harsh material reality. On the other hand, however, he is opposed to unsuitable underrating theses of the negative views of man; of how human spirituality has no self-contained essence and pattern; it not only draws energy from carnal urges, but it is also entirely created from them as a form of their epiphenomenon. Because he believes that spirit is originally valuable and impotent, Scheler is convinced that spiritual acts in themselves cannot be originally destructive and that life destruction is not something characteristic of them.

As a matter of fact, it is worth mentioning that this personalistic philosopher of a phenomenological orientation defines the essence of spirit as an ideation, as an activity of ideation, and deems that entails man’s peaceful preparedness to allow things to disclose themselves unassisted and the ability to intuitively gain insight into universal features of life, the world and inner-world beings, on the basis of completely unobtrusive singular experiences, in the form of individual and random perceptive and phantasmal contents. When understood in this manner, spirituality and intuition significantly differ from the artifice of domination, from technocratic power and technical and political intelligence because they entail receptiveness and non-violent relationship with what is cognized, while the latter are not characterized by cognitive contemplation as much as the aggressive position of their bearers, in the form of promoting human orientation towards ruthlessly dominating nature and selfish exploitation of natural and social resources. What follows from this position of Scheler’s is that spiritual culture, in its most narrow sense (ascetic morality of selflessness, authentic art and religion and true philosophy), has immanent pacifistic and non-destructive features, implicit or explicit agonism, belligerence and (self-)destructive hostility to life and the world, which are characteristic of the material culture area (civilization in the narrow sense), as well as scientific and theocratic rationality and pragmatic and political intelligence.⁵ In short, spirit and spiritual culture are not enemies of life and allies of the death instinct. Instead, according to the teaching of this personalistic philosopher, those can only be a non-spiritual intellect and material culture.

⁵ The critique of inherent aggression and ruler repression of scientific-technological rationality, i.e. its connection with the political logic of domination, is particularly present in Marcuse’s works. One of the views characteristic of this author is that of the technocratic-political logos, which is contained in the following sentence “The tissue of dominance has become the tissue of the mind itself” (Marcuse, 1968, p. 161).

The psychological and psychotherapeutic implications of Scheler's attitude to Freud may become clearer if we make a brief overview of Viktor Frankl, an Austrian psychiatrist, who was under a strong philosophical influence of the ideas of the author of *The Human Place in the Cosmos*. Namely, it was precisely Scheler's philosophy that inspired Frankl to make a determined turn to from Freud's psychoanalysis to his own concept of logotherapy, with the emphasized therapeutic primacy of fulfilling man's spiritual needs over fulfilment or (psychoanalytical) reflexion of urge-based desires. Contrary to psychoanalysis, the founder of logotherapy was of the opinion that neuroses were not a result of conflicts of inner instincts with outer limitations to their satisfaction but that instead they are a product of dissonance between preferred values, to which a neurotic human individual is dedicated, and available possibilities for their fulfilment in the outer world. Believing that there is essential difference between the psyche-related, which is characteristic of animals, and the noetic (spiritual), as a distinctive human feature, Frankl notes that it is about

“man's ability to take distance from a psychophysical substrate. Rather than identifying himself with instincts, man takes distances from them – the fact that man can take distance from instincts and does not have to identify himself with them – which an animal absolutely cannot do; namely, an animal, because of this cannot identify itself with its drives to begin with because, in a way, the animal is identical with them from the outset. The animal does not 'possess' instincts – it 'is' its instincts. The animal therefore knows no antagonism. Instead, it always lives solely in psychological and physical parallelism – always arising from a unique psychological and physical substrate. Nevertheless, man only just begins to be man exactly when he is able to confront his own psychophysis“ (Frankl, 1996, p. 148).

Just as is the case with Scheler, this is not about confronting one's own drive desires in a direct manner either. Instead, it is about directing attention at purpose content and value aims that have supersingular validity. According to our understanding, irrespective of a degree of possibility of accomplishing such goals in the outer world, turning a person towards higher spiritual aims than those to which he/she was previously committed to, as a purpose which transcends his/her individual existence, has a better therapeutic effect than psychoanalytical preoccupation with an interpretation of the symbolic and motivational meaning of multiple details from the analyzed individual's private life.

So, although Scheler was a philosopher, some of his considerations also have psychotherapeutic connotations. The following observation to this effect may be singled out as paradigmatic:

“Willingness always achieves the opposite of what it wants if, instead of intending a higher value the realization of which enables forgetting evil and attracting man's energy, directs towards mere struggle against, the negation of a certain instinct, the aim of which stands as 'evil' before conscience. That is how man must learn to tolerate himself, as well as those propensities he recognizes in himself as bad and destructive. He must not attack them in a direct struggle, but must instead learn to overcome them indirectly, through investing energy in valuable tasks, recognized by his conscience as good and proper, and that are available to him” (Scheler, 1976, p. 54).

Keeping in mind this very teaching on the absence of expediency of direct confrontation with evil, i.e. this particular segment, Gritschneider notes that the “statement by Scheler

gave rise to Frankl's method of dereflection (Gritschneider, 2005, p. 116). The point here is that, in his logotherapeutic technique, this Austrian psychiatrist developed ideas of a (psychopathological) dereflection and paradoxical intention, indirectly reaching the optimal mental health and freeing oneself of mental issues by ignoring psychological disturbances through paying attention to positive value content in one's own train of thought. Prior to Frankl's articulation of it, this contemplative strategy was suggested by the quoted words of the German philosopher. Certainly, dereflection and paradoxical intention in this case refer only to discontinuing obsessive thoughts of one's own psychological disturbances, whereas the reflexive intentional direction at spiritual values, higher objectives and meaningful tasks of one's own existence are promoted as having curative and lifesaving effects.

However, based on such individual-psychological implications, it would be wrong to conclude that Scheler's insistence on the spirituality or noetic capacities of a human being is followed by a form of ungrounded idealism or insufficiently realistic views of the human being's thinking of man and social processes. On the contrary, this philosopher is all too well aware of the fact that ideal factors in themselves do not have real social power and that in principle they are separate from real factors of human history, to the extent that they are relative to the area of timeless values, such values which have permanent applicability or meaning; however, their personal validity is entirely independent of whether they have ever been validly confirmed in the timelines of specific communities and of whether they will validly be materialized in future socio-historical processes. More precisely, ideation and ideal value content are highly effective at the micro-level, i.e. in the shaping of one's personality and cherishing interpersonal bonds. However, in group dynamics and in a broader social context, they do not play a decisive role. Accordingly, despite being a supporter of personalism, Scheler thought it erroneous to believe that personality and personal qualities were the main causes of social dynamics and achieved historical forms of social reality.

In his research in the area of sociology of knowledge, as well as sociology of culture, this German theorist makes a distinction between an ideation determining factor and factors contributing to the accomplishment of socio-historical development of science and culture, while discarding all naturalistic and sociological causal explanations of the meaning of cultural contents (Scheler, 1980, pp. 21–22). According to his teachings, determination of ideal meanings of cultural forms is a matter of purely spiritual acts and this is exactly why relativistic-empirical causal interpretations of value content, which has normative application, are not justified. Their socio-historical realisation, for which causal explanations are suitable, is an entirely different matter because such realization is not possible only through spiritual means and through spiritual or pure will. Pervasiveness of spirit and will with human impulse drives and collective passions is also necessary, i.e. with the automatism of causal processes, blind forces, and group tendencies. In terms of sociology, sexual instincts are not of particular importance as is the case with humans' instinctive tendency to acquire and increase financial goods and political power, which to a great degree include aggressive impulses. Scheler believes that knowledge and purpose, by pervading in this manner, acquire an effective energy, that they expand socially and attract masses, but at the cost of relatively reduction in the value reaches of spiritual life of entities promoting it in the micro-sphere, i.e. in personal and interpersonal contexts. He also notes that the role of spirituality consists of particularly directing attention at timeless values, and blocking (suppressing) that

corresponds with those values, or discharging suitable instinctive energy, rather than generating instincts themselves or their vigorous collective manifestations (Scheler, 1980, p. 40).

When socially connecting spirituality with instinctive energies, in addition to Eros and its “fuel”, or libido, hate and (auto)aggressive drive, as Freud calls a group of death instincts, may also be very useful and historically effective, much more productive than contemplative moralizing and mere reminding of true values, provided that such instincts are against evil and inflicting injustice. In other words, in socio-historical context, what is important is not only positive motivation, instinctive longing for what the community sees as desirable and good, but also negative motivation in terms of passionate instinctive opposition to something that is recognized as an instance of poor values or non-values, which implies that social generalization of the above-mentioned teaching of absence of expediency of directly confronting evil is not justified. The fact is that what is effective on a personal level is of no use in broader social dynamics, and vice versa. Since it is impossible to treat social pathology through spiritual therapy, and it is also impossible to increase the level of spirituality by political means, it is quite understandable that the creator of logotherapy points out that he prefers freedom of individual choice to “the world of total, or totalitarian, conformism, and collectivism, in which man has been debased and degraded to a mere officer of a political party or the state” (Frankl, 2019, p. 24).

Our understanding is that, unlike the contemplative character of spiritual experiences, collective processes are strong generators of instinctive automatism in human behaviour. This particularly becomes evident not only in situations of war conflicts but also in some peacetime activities such as mass expression of beliefs in the form of voting. Namely, when casting a vote in our capacity as members of a collective, that is, in a manner matching it and outcome of collective decision-making, it often transpires that when one is in a group, it is impossible for him/her to think rationally, because typically, in such situations selfish interest, insatiable ambition, passions or fears are stronger than any universal value or reason. Besides all other things, the fact of the matter is that in social interactions and rivalries the prevalent requirement of success and victory at all cost, of being on the side of the victorious even if it means violating the basic moral principles, whereby the idea of an honourable defeat is seen as a feeble and ineffectual abstraction.⁶ In that sense, it is not realistic to expect that invoking justice and other sublime ideas may have a motivational advantage over biologically based and politically encouraged passionate yearning for success and victory. However, from this it does not follow that those happy situations are impossible, when there is a fruitful fusion of true spiritual aspirations with strong life instincts, with impulses towards collective combat and unstoppable victorious ambitions. Achieving such a synergy represents the most glorious moments in the history of each particular collective and a wider community, which proves right all those who do not wish to seek morality only at church but in political life as well.

To sum up, there is no valid theoretical justification for an explanatory reduction of spiritual culture to dynamics of the death instinct. What follows from this is that at

⁶ De Sousa draws attention to the biological basis of the rational-motivational primacy of man's pursuit of success (De Sousa, 1987, p. 114), as is the case with Millikan (Millikan, 1984). We agree that it is only natural to be in pursuit of success and victory. However, we believe that the above-provided explanations of the meaning and importance of spiritual culture confirm it is unjustified to reduce entire human rationality to biological success, and it is also unjustified to assess the rational in accordance with the standards of political pragmatism and political resourcefulness.

least as regards the relationship between the death instinct and spiritual culture, Scheler's position is better founded than Freud's teachings. Using the theoretical advantages of this position, Frankl successfully developed a practical method of treatment through purpose and spiritual values, as part of which he affirms the importance of positive motivation and teleological self-determination, as opposed to the psychoanalytical explanatory focus on negative motivation, on fighting psychopathological problems through reflection of their disguised causes. When seen from a different perspective, i.e. outside the realm of individual psychology, idiosyncrasies of social interactions confirm that there is a motivational primacy of instinct dynamics, but also of a possibility for it to join forces with the demands of the human being's spiritual culture.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА:

- De Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. London and Cambridge (MA): MIT Press
- Filipović, V. (1987). Max Scheler and contemporary philosophical anthropology. In: M. Scheler (1987). *The Human Place in the Cosmos*. Epilogue (153–186). Sarajevo: „Veselin Masleša” – „Svjetlost” [In Serbo-Croatian]
- Frankl, V. (1996). *The suffering person. Anthropological Foundations of Psychotherapy*. Bern: Verlag Hans Huber [In German]
- Frankl, V. (2019). *Psychotherapy and Existentialism*. Beograd: Kontrast izdavaštvo [In Serbian]
- Freud, S. (1976). *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Selected works of Sigmund Freud (Book 8). Novi Sad: Matica srpska [In Serbian]
- Freud, S. (1986). *The Future of an Illusion* (and other papers). Zagreb: „Naprijed” [In Serbo-Croatian]
- Govedarica, M. (2017). On sexual revolution: Reich and Marcuse. *Theoria*, vol. 60(3), 42–54. doi: [10.2298/THEO1703042G](https://doi.org/10.2298/THEO1703042G) [In Serbian]
- Gritschneider, M. (2005). The influence of the philosophy of Max Scheler to the logotherapy of Viktor E. Frankl. In: D. Batthyany and O. Zsok (eds.) *Viktor Frankl and the Philosophy* (109–124). Wien: Springer-Verlag [In German]
- Lacan, J. (2006). *Écrits*. New York and London: W. W. Norton & Company
- Marcuse, H. (1968). *One-Dimensional Man*. Sarajevo: „Veselin Masleša” [In Serbo-Croatian]
- Marcuse, H. (1985). *Eros and Civilization*. Zagreb: „Naprijed” [In Serbo-Croatian]
- Millikan, R. (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*. Cambridge (MA): MIT Press
- Reich, W. (1984). *Sex-Pol: Essays*. Ljubljana: Krt [In Slovenian]
- Scheler, M. (1973). *Essence and Forms of Sympathy*. GW VII. Bern und München: Francke-Verlag [In German]
- Scheler, M. (1976). *The Human Place in the Cosmos*. GW IX. Bern und München: Francke-Verlag [In German]
- Scheler, M. (1980). *Problems of a Sociology of Knowledge*. GW VIII. Bern und München: Francke-Verlag [In German]