

Žak Lerider

PAMĆENJE I ZABORAVLJANJE SIGMUND FROJD I „IZLEČENJE KROZ PISANJE“

– odlomak iz knjige *Bečki dnevnik* –

Umetnost zaboravljanja uopšte nije laka

Individualno vreme i kulturne predstave vremena zasnivaju se na dobrom ekonomisanju zaboravljanjem i pamćenjem. Lepo delo Haralda Vajnriha o intelektualnoj istoriji zaboravljanja, *Leta*,¹ predstavlja protivtežu obilnim studijama o pamćenju i transmisiji. Delo počinje analizom odlomka iz Ciceronovog dela *De oratore* u kom Simonid, koji je ostao poznat po tome što je izmislio mnemotehniku, dolazi da se posavetuje sa velikim Temistoklom i da ga zamoli da ga on nauči umetnosti savršenog pamćenja. Temistokle mu odgovara da skoro uopšte nema želju da ovlada umetnošću pamćenja i da bi više voleo da nauči kako da zaboravi sve ono što bi pozeleo da zaboravi, da savlada umetnost zaboravljanja (*ars oblivionis*), pre nego umetnost pamćenja (*ars memoriae*). Temistokle je želeo, komentariše Ciceron, da se otarasi svih stvari koje je video i čuo i koje su opterećivale njegovo pamćenje, zato što ništa od onog što mu je ulazilo u um nije moglo više iz njega da izađe. Plutarh potvrđuje da je Temistokle, na primer, pamtio imena svih Atinjana koje je sreo. Sve u svemu, izvrsni kvaliteti njegovog pamćenja išli su do paradoksalne krajnosti: sećao se čak i onih stvari koje nije želeo da pamti, a ono što je želeo da zaboravi nije uspevao da istisne iz pamćenja.

Jozef H. Jerusalmi, svoj doprinos Rajomonskoj konferenciji „Upotrebe zaboravljanja“ iz 1987. započinje vrlo sugestivnom apologijom. On naglašava da moderno stanje karakterišu dva istovremeno prisutna zla: atrofija pamćenja i hipertrofija istorije. Planetarni mediji, moda, imperativ neprestanog prevazilaženja koji avangardisti nameću „modernima“ takođe su primeri te paradoksalne legure istorizma i amnezije. Informacije u realnom vremenu i nagomilavanje arhiva preobražavaju sadašnje vreme u „neposrednu istoriju“: sve „aktuelnosti“ postaju sve brže istorijske, a distinkcija između istorije i efemernosti više se ne vidi jasno. U domenu stvaralaštva „prevazići“ znači istovremeno se meriti u odnosu na istorijsku prošlost i želeti je zaboraviti.

Zar logici naučnog otkrića zaboravljanje nije isto toliko potrebno koliko i pamćenje? Harald Vajnrih naglašava da *Rasprava o metodi* pridaje veću važnost delanju koje prethodi tabuli razi: treba da odbacim mišljenja koja su se kradom uvukla u moja verovanja, da se otarasim svih svojih ostalih mišljenja, da iskorenim iz svog uma sve greške koje su se u njemu nastanile, kaže Dekart. U priči *Funes ili pamćenje*, Horhe Luis Borhes podseća da „razmišljati znači zaboravljati na razlike, znači uopštavati, apstrahovati. U prenatrpanom Fune-

¹ Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Minhen, C. H. Beck, 1997.

sovom svetu bilo je jedino detalja”.² Posle svoje nesreće, Funes je obdaren, odnosno pre opterećen, čudesnim pamćenjem. „Moje je sećanje, gospodine, kao smetlište. [...] Funes se, zapravo, sećao ne samo svakog lista na svakom drvetu svakog brda, već i svih navrata kada ga je opažao ili zamišljao. [...] Ne samo da je uz krajnji napor razumevao da generički simbol *pas* sadrži u sebi mnogobrojne, međusobno i po obliku i te kako različite životinje; smetalo mu je i što se pas u tri sata i četrnaest minuta (viđen iz profila) zove isto kao i onaj u tri i četvrt (viđen anfas)”.³

Jerusalimi se pozivao na studije psihopatoloških slučaja koje je predstavio Aleksandar Romanovič Lurija (1902-1977), u delu *Čovek čiji se se svet raspao u paramparčad: istorija moždane rane* i u delu *Um mnemoniste: mala knjiga o velikoj memoriji*.⁴ Ovo drugo Lurijino delo je Piter Bruk nedavno preradio u pozorišni komad pod naslovom *Ja sam fenomen*, čime je popularizovao lik „mnemoniste” Solomona Šereševskog.⁵ Međutim, mana ovog komada je što izolovano predstavlja slučaj hipermnemizije koji posmatra Lurija i ne daje kontrast kroz njemu suprotan slučaj, slučaj čoveka koji je pretrpeo povredu mozga u ratu i „čiji svet se raspao u paramparčad”. Ove dve studije, dva „psihološka romana” u pravom smislu te reči, su nerazdvojive, zato što pokazuju da je teško živeti bez zaboravljanja, ali da je ta-kođe nemoguće živeti bez pamćenja.

Prednosti i mane istorijskog pamćenja

Istorizam (ako ga ovde poistovećujemo sa bolešću „istorijske hipertrofije”) isto je toli-ko poguban po život koliko i amnezija. Takva je Ničeova poruka u drugom *Nesavremenom razmatranju*, *O koristi i šteti istorije za život*: „Životu su potrebne usluge istorije, neophodno je takođe uveriti se i u drugu tvrdnju koja će biti dokazana kasnije, shvatiti da preterano proučavanje istorije škodi živima”.⁶ Kako opunomoćiti kreativno zaboravljanje, a ne izgu-bititi pamćenje? Prema Frojdovoj teoriji, ljudi ozdravljaju sećajući se, ali takođe i oboljevaju ako previše pamte. Niko nije bolje od Ničea ustanovio distinkciju između „lošeg zaborav-ljanja”, izdajničkog zaboravljanja, povređenog pamćenja i „pozitivnog zaboravljanja”, ži-votne sile, privilegije „potpunih i jakih priroda u kojima u izobilju postoji plastična i rege-nerativna sila koja omogućava izlečenje, pa čak i zaboravljanje”.⁷ Istorijski čovek treba ponovo da pronade „sposobnost zaboravljanja. Zaboravljanje nije samo *vis inertiae*, kao

² „Funes ili pamćenje”, u: Horhe Luis Borhes, *Maštarije*, prev. Aleksandar Grujičić, Paideia, Beograd, 2000, str. 75.

³ *Ibid*, str. 73-74.

⁴ Francuski prevod: Alexandre Luria, *L'Homme dont le monde volait en éclats*, predgovor Oliver Sacks, Paris, Seuil, 1995 (sadrži tekstove *L'Homme dont le monde volait en éclats* i *Une prodigieuse mémoire*). Prvi francuski prevod dela *Une prodigieuse mémoire* objavljen je 1970. godine (Éditions Delachaux & Niestlé).

⁵ Pozorište Buf di Nor, od 24. marta do 30. maja 1998. Sa Morisom Benišuo u ulozi „mnemoniste”.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, ur. Jean Lacoste i Jacques Le Rider, Paris, Rober Laffont, „Bouquins”, 1993, tom 1, str. 226.

⁷ Nietzsche, *La généalogie de la morale*, u: *Œuvres*, op. cit, tom 2, str. 789.

što veruju površni umovi; to je pre jedna aktivna moć, sposobnost pozitivne inhibicije u najužem smislu te reči”.⁸

Međutim, Jerusalmi naglašava da razmatranje jevrejskog identiteta nalaže distinkciju između sećanja i pamćenja. Ako se tiče sadržaja pamćenja, zaboravljanje je greška, zato što je pamćenje kolektivno. *Ponovljeni zakon, VIII*, objavljuje: „Ako li zaboraviš Gospoda Boga svog, i pođeš za drugim bogovima i njima staneš služiti i klanjati se, svedočim vam danas da ćete zacelo propasti”. Jerusalmi komentariše: „Ova iznenađujuća pretpostavka, da ceo jedan narod može ne samo biti podstican da se seća, već i odgovarati za zaboravljanje, ovde se podrazumeva”.⁹

Kolektivno zaboravljanje zapravo može da se pojmi samo ako je već došlo do transmisije tradicije: „Narod ne može nikada ‘zaboraviti’ ono što je prethodno primio”.¹⁰ Zaboravljanje tada znači odbijanje, napuštanje ili neuspeh transmisije: ono tada nije posledica „defekta pamćenja” (u psihološkom smislu reči), nego posledica kidanja lanca transmisije. „Tradicijska poznanje tri prilike kada je Tora bila potpuno ili delimično zaboravljena, a potom restaurisana. [...] Ono što je narod ‘zaboravio’, može u određenim uslovima biti vraćeno.”¹¹

Zabrana zaboravljanja nalazi se u osnovi pravne misli. Ne možemo se prepustiti „zaboravu zakona”. U tom smislu, dužnost ljudi da se sećaju Zakona čini „jevrejsku tradiciju” za padne civilizacije, na isti način na koji racionalnost i logika, koje su bez sumnje vezane za grčki moment genealogije naše kulture, nalažu ljudima da ne zaborave pravila. Deklaracija o pravima čoveka i građanina počinje sledećim rečima: „Predstavnici francuskog naroda, okupljeni u narodnoj skupštini, uvereni da su nepoznavanje, *zaboravljanje* ili nepoštovanje prava čoveka jedini uzroci narodne bede i korupcije vlada”. Međutim, u samim nedrima pravne i političke misli, otkriva se suptilna dijalektika pamćenja i zaboravljanja, kao što to naglašava Rafael Drag: obavezi da ne zaboravljamo, da se sećamo, koja implicira neophodnost ispravljanja posledica zaboravljanja, pridružuje se obaveza da se ne vraćamo na posledice nekog određenog zaboravljanja nakon što se ono desilo.¹² Pravda je u opasnosti kada prevladava zaborav. Međutim, preterano pamćenje, koje se poziva na zaboravljenu istorijsku prošlost da bi opravdalo neku radnju u sadašnjosti, može takođe da dovede do nepravde. Na primer, obnavljanje nacionalnih identiteta na osnovu istorijskih referenci koje su „pale u zaborav” pre više od jednog stoleća direktno preti individuama koje taj nacionalni identitet pretvara u „manjinu”.

Drugi problem na koji nailazi razmatranje o zaboravljanju i pamćenju, u vezi sa jevrejskom tradicijom, jeste problem „korisnosti” istorije: da li je ona sposobna da podstakne i vodi kolektivnu i individualnu anamnezu? Da li su istorijske studije dovoljne za očuvanje tradicije? Nije li naprotiv istorija smrtni udarac zadat tradiciji koja, od momenta kada postane istorijska, prestaje da živi? Kako, sve u svemu, staviti istoriju u službu pamćenja? Nije

⁸ *Ibid*, str. 803.

⁹ Yosef H. Yerushalmi, „Réflexions sur l’oubli”, Paris, Le Seuil, 1988, str. 11.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ *Ibid*.

¹² Raphaël Draï, *Freud et Moïse. Psychanalyse, Loi juive et Pouvoir*, Paris, Anthropos, 1997, naročito poglavlje 4, „La Loi de l’oubli et l’oubli de la Loi”.

li naš XX vek često dopuštao nagomilavanje istorije na štetu pamćenja? Nije li kriza istorizma u modernom dobu usko vezana sa nestajanjem tradicija?¹³

Knjižar Mendel: heroj i žrtva pamćenja

U potresnoj noveli Štefana Cvajga pod nazivom *Buchmendel* koja je objavljena 1929. Mendel je „genije pamćenja”: „Taj mali Jevrejin iz Galicije, zakržljao, iskrivljen i čekinjast, bio je titan pamćenja. Iza tog prljavog čela blede kao kreč, koje je izgledalo kao da je prekriveno sivom mahovinom, nalazilo se ugravirano kao u bakar, fantomskom i nevidljivoj rukom pamćenja, svako, pa i najnepoznatije ime i najnepoznatiji naslov koji su ikada bili odštampani na prvoj stranici neke knjige. Za svako delo, bilo da je izdato juče ili pre dve stotine godina, mogao je bez oklevanja da navede ime autora, mesto izdavanja, cenu nove ili polovne knjige. [...] Imao je jasnu viziju svih knjiga koje je imao u rukama ili video izdaleka u nekom izlogu ili biblioteci”.¹⁴

Mendelov život ima žalostan kraj. Uhapšen od strane austrijske policije za vreme Prvog svetskog rata, o kome skoro ništa nije znao jer nije čitao novine, ovaj galicijski apatrid zatvoren je u austrijski koncentracioni logor za ruske civile gde umire od dizenterije, obuzet ludilom. Novela Štefana Cvajga predskazuje sudbinu Jevreja u centralnoj Evropi. Međutim, to je takođe zapanjujuća alegorija istoricističke redukcije kulturne transmisije i jevrejske tradicije prvenstva pisanja. Mendel je sve pročitao. Ali jedino što Gospodin Pamćenje poseduje je katalog, biblioteka u glavi. On nema ništa da kaže o sadržini knjiga čija bibliografska obeležja tako savršeno poznaje. On je ispisao stotine i hiljade kartončića, ali nikada nije pisao, u pravom smislu te reči.

To je tema koja se neprestano obrađuje u savremenoj književnosti: kriza kulture je predstavljena kao kolaps znanja nagomilanog u bibliotekama. Setimo se zapaljene biblioteke u sjajnom romanu Elijasa Kanetija, *Auto-da-fe*, i ismevanja Narodne biblioteke koju posećuje general Štrum fon Bordver u delu *Čovek bez svojstava* Roberta Muzila: ovi romanopisci iscrpljenost kulture posmatraju u vidovima dekadencije i propasti biblioteka i bibliotekara. O ovoj temi je Borhes napisao jedan od svojih najdubljih tekstova, *Vavilonsku biblioteku*, u kojem se sažima proces istoricističke kulture: „Izvesnost da je sve već zapisano poništava nas ili nas čini utvarima”.¹⁵

Od Šopenhauera do Vajningera. Savršeno sećanje: genijalnost ili ludost?

Uprkos Temistoklovoj pomalo provokativnoj mudrosti o kojoj priča Ciceron, uprkos metodičkom zaboravljanju predrasuda koje nalaže *Rasprava o metodi*, mora se priznati da zaboravljanje nije na dobrom glasu, ni u očima logike, ni u očima etike. U modernom dobu se više ne radi o umetnosti zaboravljanja, već pre o zabrani i rizicima zaboravljanja. Šopen-

¹³ Videti Jacques Le Rider, *Hugo von Hofmannsthal. Historicisme et modernité*, Paris, PUF, 1995.

¹⁴ Stefan Zweig, *Le Bouquiniste Mendel*, u: Stefan Zweig, *Romans et nouvelles*, Paris, Le Livre de Poche, „La Pochothèque”, 1991, str. 610.

¹⁵ „Vavilonska biblioteka”, u: Horhe Luis Borhes, *Maštarije*, prev. Aleksandar Grujičić, Paideia, Beograd, 2000, str. 53.

hauerova razmišljanja o ludosti u delu *Svet kao volja i predstava* mi se čine karakterističnim za to obezvređenje zaboravljanja u filozofskoj tradiciji. „Istinsko zdravlje uma“, piše Šopenhauer, „nalazi se u savršenstvu sećanja. Bez sumnje, to ne znači da naše pamćenje treba sve da sačuva. Jer [...] ponekad nam je teško da razlučimo jednu godinu od druge; [...] ali svaki karakterističan ili po nečemu značajan događaj se mora nalaziti u pamćenju ako je intelekt normalan, živahan i potpuno zdrav. [...] Predstavio sam ludost kao prekid niti sećanja“.¹⁶

Zbog toga se, nastavlja Šopenhauer, ne treba čuditi učestaloj pojavi ludila kod glumaca. „Koliko li samo ti ljudi zloupotrebljavaju svoje pamćenje! Svaki dan treba naučiti novu ulogu, ili se treba setiti stare; te uloge su nepovezane, ili češće kontradiktorne, međusobno suprotstavljene; na kraju, svako veče, glumac se trudi da u potpunosti zaboravi samog sebe, da bi postao sasvim druga ličnost. Nije li to direktan put ka ludosti?“¹⁷ Dok priča o rođenju ludosti, Šopenhauer tvrdi da sve počinje u namernom zaboravljanju, koje bi drugi nazvali: potiskivanje. „U tom odbijanju volje da dozvoli da na svetlost intelekta izađe nešto što joj je protivno, nalazi se pukotina kroz koju se ludost probija u um.“¹⁸

U delu Majkla Henrija pod nazivom *Genealogija psihoanalize*, ovi odlomci iz Šopenhauerovog dela sugerišu da se frejdovska psihoanaliza direktno pridružuje teorijama po kojima se mentalno zdravlje poistovećuje sa „savršenim sećanjem“ i „integralnim pamćenjem“, i po kojima analitički metod treba da omogući izlečenje psihičkih tegoba tako što pacijentu vraća pamćenje. Vratićemo se na ovo pitanje da bi se zapitali da li Frejduovu teoriju vremena treba posmatrati kao blisku Šopenhaueru ili pre kao blisku Ničeu, zato što je Niče zasigurno jedan od mislilaca koji su najdalje otišli u reevaluaciji zaboravljanja. Za Ničea, zaboravljanje je sam život, a pamćenje, kada se degradira na skladišta istorijskih arhiva, predstavlja samo dekadenciju i gubitak vitalnosti.

Oto Vajninger¹⁹ pripada Šopenhauerovoj intelektualnoj liniji, a u poglavlju „Sposobnost i pamćenje“ u delu *Pol i karakter* ide čak do apsurdne ideje „savršenstva sećanja“. Što se tiče ostatka dela, ono ima fascinantno obeležje koje karakteriše celokupno delo Ota Vajningera: Vajninger izvlači izvesne radikalne posledice iz metafizičke tradicije, kao da želi da postavi tu tradiciju u radikalnu kontradikciju sa elementarnim zahtevima života. Ta dekonstrukcija, koja je isto toliko eksplozivna koliko i nevoljna (Vajninger nije težio uništenju, niti samouništenju, već je maštao o tome da postavi sistem koji bi se mogao porediti sa Platonovim ili Kantovim) nalazi jedno od svojih područja primene u teoriji genija kao „mnemoniste“.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, preveo A. Burdo, pregledao R. Ros, Pariz, PUF, 1966, str. 1130.

¹⁷ *Ibid*, str. 1131.

¹⁸ *Ibid*, str. 1131.

¹⁹ Jacques Le Rider, *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, Paris, PUF, kolekcija „Perspectives critiques“, 1982; prevod na nemački Dieter Hornig, pregledan i proširen: *Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus*, Vienne, Löcker Verlag, 1985. Videti Jacques Le Rider, „Otto Weininger: un symptôme de génie? Un saint homme de la modernité viennoise? Le triangle masculin/féminin/juif“, u: Diter Hornig, Georg Jankovic, Klaus Zeyringer (ur.), *Continuités et ruptures dans la littérature autrichienne*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon, 1996, str. 260-282.

„Što je neki čovek nadareniji, to će imati veću sposobnost da se seti celog svog života, svega što je pomislio, uradio, video, čuo i osetio, i da to potom reprodukuje. Činjenica da neki čovek pamti ceo svoj život je najsigurniji, najuniverzalniji i najočigledniji znak genija.“²⁰ Vajninger precizira da se ne radi o pamćenju svega naučenog, već o nezaboravljanju onoga što smo proživeli, jer je genije takođe čovek za koga svaka percepcija predstavlja intenzivnu apercepciju koja se urezuje u pamćenje. Vajninger priznaje da takva sposobnost pamćenja prevazilazi ljudske mogućnosti: „Čovek koji bi živeo na tako savršeno kontinualan način i čije bi pamćenje *sačuvalo trag svega*, ne postoji: čak i najveći geniji ne mogu uvek biti 'genijalni'“.²¹ Međutim, to ne sprečava Vajningera da tvrdi da: „Ideju da pismeno izlože događaje svog života najčešće dobijaju relativno nadarena bića. Što ne znači da svaki genijalan čovek mora neophodno da napiše autobiografiju: za to je potreban izvestan broj *posebnih* psiholoških uslova. Suprotno od toga, pisanje *kompletne* autobiografije, kada se taj poduhvat rađa iz duboke i autentične potrebe, uvek je znak superiornog uma, jer je *verodostojnost* pamćenja takođe koren *pobožnosti*. [...] Superioran čovek oseća koliko je sve bilo značajno u njegovom životu, on je radio na svom razvoju, i to je ono što stvara izvanrednu *pobožnost* koju primećujemo dok čitamo njegove memoare“.²²

Ne iznenađuje činjenica da Vajninger sumnja u sposobnost žene da napiše svoju autobiografiju: žena je biće koje živi u diskontinuitetu, koje je lišeno pamćenja, pa zato nema pristup genijalnosti; ona je lažov, a lažovi imaju loše pamćenje... Vajninger predlaže transformaciju savremene psihologije u „ontogenetičku psihologiju“ ili „teorijsku biografiju“ čiji bi cilj bili „zakoni duhovnog razvoja pojedinca“.²³ Na kraju, Oto Vajninger neće imati vremena da napiše sopstvenu autobiografiju: umire napunivši dvadeset i tri godine i šest meseci u noći između 3. i 4. oktobra 1904, ostavivši za sobom samo jedno objavljeno delo, *Pol i karakter*, delo čiji su obimnost i odjek potpuno izuzetni za jednog tako mladog autora. U njegovim delima koja su posthumno objavljena zahvaljujući trudu njegovog oca i starih prijatelja sa studija, *Über die letzten Dinge*²⁴ i *Taschenbuch und Briefe an einen Freund*,²⁵ nalazimo samo neke elemente ličnog dnevnika u obliku niza aforizama i fragmenata. Činjenica je da Otu Vajningera njegov kratak i studiozan život nije ostavio vremena da piše dnevnik.

Od Ničea do Frojda: higijena zaboravljanja

U drugom „Nesavremenom razmatranju“, *O koristi i šteti istorije za život*, život je taj koji služi kao autoritet legitimacije pred kojim istorijska nauka i, opštije, interes za istoriju treba da opravdaju svoju vrednost i korisnost. Polazeći od Geteove maksime po kojoj je sve zna-

²⁰ Otto Weininger, *Sexe et caractère*, prevod na francuski Daniel Renaud, Lausanne, L'Age d'Homme, 1975, str. 103.

²¹ *Ibid*, str. 105.

²² *Ibid*, str. 111.

²³ *Ibid*, str. 114.

²⁴ Otto Weininger, *Des fins ultimes*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981.

²⁵ Na francuski prevedeno pod naslovom *Livre de poche et lettres à un ami*, a odlomci su objavljeni pod naslovom Otto Weininger, "Fragments et aphorismes", prev. u saradnji sa Michel-François Demet, u: *L'Infini*, Paris, 1983, str. 21-31.

nje koje ne osnažuje život za osudu, Niče smatra da sva nauka koja je lišena aktivnosti parališe i da je štetna. U njegovim očima, istorija može da se opravda samo ako služi delanju i životu.²⁶

Za razliku od životinje koja živi u večnoj sadašnjosti bez istorije, piše Niče, čovek ne može da zaboravi: on ostaje vezan za svoju prošlost. Međutim, čoveku je takođe potrebno zaboravljanje da bi mogao da dela, jer ako bi se sveo na istoriju, postao bi nepomični kolos istorijskog znanja, lišen vitalne osnove svoje egzistencije. Takvo proširivanje istorijskog čula na kraju bi škodilo svakom životu: životu individue, ali takođe i životu naroda ili civilizacije. Za vitalnost naroda isto je toliko neophodno poznavanje prošlosti koliko i preziranje prošlosti. Od ta dva je važniji neistorijski element, jer bez njega ne bi uspeo nijedan stvaralački čin.

Za Ničea je sledeće pitanje odlučujuće: do koje tačke život ima potrebu za istorijom, a da pri tome ne dopusti da ga njena težina proguta? Da bi produbio to pitanje, Niče razlikuje tri tipa istorije: „monumentalni“ oblik, koji odgovara ljudima od akcije i kreacije, „antikvarni“ oblik, koji odgovara umovima koji se brinu za očuvanje i pobožnost, i „kritički“ oblik, koji odgovara potlačenima i pobunjenicima.

„Monumentalna“ istorija pripada borbenima, onima koji u sadašnjosti ne pronalaze ništa što bi ih bilo dostojno. Njima se istorija predstavlja kao vrhunac ljudskog roda, a veliki uzori ih ohrabruju da i sami daju primer budućim generacijama. Primer renesanse pokazuje šta može postići neustrašivost nekolicine. Međutim, treba naglasiti da su ponavljanje ili čak i obična imitacija prošlosti isključeni. Imitatorski stav je obeležen samo „monumentalnim“ pogledom na svet.

Antikvarni poriv može se uporediti sa povratkom individue svojoj mladosti ili svojoj genealogiji. Kao Gete ispred katedrale u Strazburu, kao Italijani renesanse pred klasičnom antikom. Identifikacija sa prošlošću donosi orijentaciju ka savremenoj egzistenciji. Ali antikvarna istorija uvek je u opasnosti da se, kada više ne ispunjava vitalne potrebe sadašnjosti, svede na akumuliranje istorijskih činjenica. Tada očuvanje postaje samo sebi svrha, a život gubi svoj polet. Kritička istorija je takođe u službi života, a održavanje i ekspanzija života zahtevaju osuđivanje prošlosti. Sva prošlost zaslužuje da bude osuđena. Međutim, ne treba joj suditi u ime težnje za nepristrasnom objektivnošću. Jedini validni kriterijum je opet sam život.

Protiv istorijske bolesti od koje boluju moderni može se boriti samo pomoću prirodnih sila zaboravljanja. Treba, kaže Niče, svrgnuti nauku sa prestola i potčiniti je higijeni života, što će imati dobar uticaj na nju, zato što sama nauka vegetira kada je život bolestan. Savremenici treba da postanu svesni svojih težnji i sposobnosti da bi dali formu kulturi u kojoj bi život i misao činili jedinstvo. Pjer Klosovski, u svom čuvenom predavanju tokom Rajomonske konferencije 1964, „Zaboravljanje i anamneza u iskustvu Večnog ponavljanja istog“,²⁷ pokazao je kako ta funkcija zaboravljanja, kada zaboravljanje služi životu i vodi ka punom i potpunom prihvatanju budućnosti i apsorpcije svih identiteta u biću, nalazi, ne

²⁶ Ova analiza Ničeovog drugog *Nesavremenog razmatranja* mnogo duguje izvanrednoj belešci Pitera Pica u izdanju Ničeovih dela Roberta Lafrona – Bukin („Bouquins“), koje je već citirano.

²⁷ U: Nietzsche, *Cahiers de Royanmont*, „Philosophie“, br. VI, Paris, Éditions de Minuit, 1967, str. 227-244.

svoju popravku, već svoju prirodnu posledicu u anamnezi, koja se shvata kao otkrovenje Večnog ponavljanja.

Već sam govorio o Šopenhauerovoj teoriji ludosti, gde je ludost shvaćena kao isprekidnost pamćenja, i o teoriji mentalnog zdravlja, koje je shvaćeno kao savršeno sećanje. Teorija Frojdove psihoanalize čini te opozicije još istančanijim, ako priznamo da, prema Frojdu, „s jedne strane subjekt simptoma ima previše dobro pamćenje, suviše se čvrsto drži za objekt svog potiskivanja da bi zaboravljanje bilo uspešno. [Sa druge strane] i te kako postoji odsustvo koje se zapisuje u psihički kontinuum kao istinska pukotina”.²⁸ Pod uticajem potiskivanja, subjekt čas pribegava zaboravljanju, čas „lažnom sećanju” (netačnom, okrnjenom sećanju). „Savršeno sećanje” o kom je govorio Šopenhauer tu nailazi na svoja ograničenja: kako subjekt koji se hvali da ima netaknuto pamćenje može biti siguran da ne veruje lažnim sećanjima? Sećati se ponekad znači zaboraviti na zaobilazan način. Frojdova teorija sugerise da čovekovo nesvesno informiše nezaboravni tragovi i da je zaboravljanje samo jedna od pozicija koje svesno ja zauzima suočeno sa tim zalihama nezaboravnog kojih se nikada neće otarasiti. Shvatamo do koje bi mere bilo površno tvrditi da psihoanaliza treba da se sastoji od podsećanja subjekta na sećanja koje je ovaj potisnuo. Mogli bismo isto tako ukratko tvrditi da se ona sastoji od toga da ukloni, da u istinski zaborav potisne sećanja koja su previše „nezaboravna” i zbog kojih subjekt pati.

U članku iz 1914, „Podsećanje, ponavljanje i elaboracija”,²⁹ Frojd naglašava da podsećanje u obliku elaboracije omogućava izlazak iz ciklusa prinudnosti ponavljanja. Ovim članom je uspostavljena fundamentalna razlika između „pamćenja nesvesnog” i pamćenja subjekta: prvo je ponavljanje arhaičnih mnezičkih (memorijskih) tragova (arhaičnih u istoriji individue, ali takođe i u istoriji vrste, pošto je individualna psihička konstitucija rezultat ontogeneze i filogeneze).

Kratki tekst o magičnom bloku, *Wunderblock*, iz 1925, pokazuje kako bi se stvari trebale odvijati ako bi naš psihološki aparat funkcionisao bez promašaja i mrlja, i ako bi naša predstava vremena poštovala princip nepogrešivog hronološkog niza koji je Šopenhauer smatrao da je svojstven mentalnom zdravlju. „Ako sa voštane tablice skinemo ceo gornji sloj koji je prekriva – celuloid i navoštjeni papir – zapis nestaje i [...] više se ne obnavlja, čak ni kasnije. Površina magičnog bloka je oslobođena zapisa i ponovo sposobna za primanje”.³⁰ To bi bilo zaboravljanje koji služi životu: brišemo sve i ostajemo otvoreni za novinu, živahnost i lepotu današnjice. „Međutim, sa lakoćom možemo konstatovati da trajan trag onoga što je napisano na voštanoj tablici ostaje takođe sačuvan i čitljiv pod odgovarajućim osvetljenjem”.³¹ Memorijski trag ostaje očuvan, a kada „magični blok” ne funkcioniše dobro, taj filigranski očuvani trag može da izbije na površinu na neočekivan i neprijatan način. Frojdov zaključak je sledeći: „Ako bismo zamislili da dok jedna ruka piše po površini magičnog bloka, druga s vremena na vreme sa voštane tablice skida površinski sloj, dobili

²⁸ Paul-Laurent Assoun, „Le sujet de l'oubli selon Freud”, u: *Communications*, 1989, br. 49, str. 103.

²⁹ Sigmund Freud, „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten”, *GW*, X, str. 126-136; videti Anne Laget, *Freud et le temps*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1995.

³⁰ Sigmund Freud, „Note sur le 'bloc magique'”, u: Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, tom XVII, 1923-1925, Paris, PUF, 1992, str. 142.

³¹ *Ibid.*

bismo razumljivu sliku načina na koji sam želeo da predstavim funkcionisanje našeg aparata za duševnu percepciju“.³²

Kod Ničea³³ smo videli da pohvala zaboravljanja ide ruku pod ruku sa krajnjom ležernošću prema ideji istorijske istinitosti u obliku u kakvom je ona bila razvijena u školi naučne istoriografije kojom dominira pozitivistička ideologija, koju tradicija nemačkog jezika naziva istorizam (*Historismus*) ili, što je još negativnije, istoricizam (*Historizismus*). Ovo nas kod Ničea ne iznenađuje, s obzirom na činjenicu da on nikada nije verovao u vrednost nauke, smatrajući je antitezom života. U svakom slučaju, pojam istorijske istinitosti je radikalno relativizovan: dobro je samo ono što favorizuje život, kreativnost i kulturu. Za dočaravanje prošlosti beskrajno mnogo više vredi epski ili tragični pesnik Homer, Sofokle ili Eshil od istoričara naučnog doba.

Frojdov članak iz 1937. „Konstrukcije u analizi“ takođe zadaje ozbiljan udarac pojmu istorijske istinitosti po pitanju naše predstave vremena i dijalektike pamćenje/zaboravljanje. Ne postoji istina koja treba da se nađe, niti istina koja treba da se ustanovi, postoji samo istina koja treba da se iskonstruiše. Ovde Frojd, što i inače tako često čini, pribegava arheološkoj metafori: na osnovu obelodanjenih ostataka treba rekonstruisati hipotetičko stanje stvari u onakvom obliku u kom su se nekada predstavljale. Činjenica da su arheolozi istoricističkog doba koji su vršili rekonstrukciju bili pesnici, koji su često na veoma slobodan način rekonstruisali neki grčki grad, utvrđenje ili katedralu, još više nas udaljava od istorijske istine.

Jedan od načina konstrukcije u analizi je, objašnjava nam Frojd, rekonstrukcija ili rekonstitucija „zaboravljenog“ sećanja, ali koje je u realnosti očuvano u nesvesnom kao „nezaboravno“. Međutim, po kojim kriterijumima će lekar moći da potvrdi da njegova konstrukcija ima neku validnost? Podrška pacijenta nije dovoljan dokaz, kao ni odbacivanje od strane pacijenta. U obzir treba da se uzme da li se nešto dešava: ako se ništa ne dešava, nema sumnje da je konstrukcija bila lažna. Ako pacijentovi simptomi ožive, postoji šansa da je konstrukcija tačna. Zapravo, ta istinitost sama po sebi ima mali značaj. Važno je transformisati je u intimno ubeđenje pacijenta. Ima istina u koje pacijent ne želi, to jest ne može da veruje. Tada istina koju pacijent iskazuje postaje svedena na nivo delirijuma, halucinacije, ludosti. Lekar je jedini koji u nju veruje, a ponekad ima pravo da tako čini, kao što je i ludak ponekad u pravu ako ga pažljivije osmotrimo.

Konstrukcija postaje prihvaćena i prepoznata istina samo uz pomoć *kairos*-a, povoljnog trenutka, vremena intervencije, pružene prilike, izuzetnog ukrštanja vremena pacijenta i

³² *Ibid*, str. 143.

³³ Paralela između Ničea i Frojda po pitanju problematike zaboravljanja i pamćenja bila je povučena nekoliko puta. U tezi koju je nedavno napisao Reinhard Gasser, *Nietzsche und Freud*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, *Monographien und Texte zur Nietzsche – Forschung*, tom. 38, 1977, dosije je izložen na iscrpan način. Izgleda da se jedini eksplicitni trag prihvatanja Ničeove teorije o zaboravljanju nalazi u jednoj belešci *Psihopatologije svakodnevnog života* (*Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980, str. 157), gde Frojd daje omaž Ničeu koji je pokazao da zaboravljanje služi subjektu kao sredstvo odbrane protiv onoga što je za njega bolno, u odlomku *S one strane dobra i zla*. Nije mi bila namera da preuzmem tu paralelu između Frojda i Ničea, već da pokažem da su ova dva autora imala zajedničku tendenciju da ponovo procenjuju važnost zaboravljanja za zdravlje individue i kulture.

istorijskog vremena društva kome pripada i lekar. Međutim, čak i u *kairos*-u koji se čini, da na kratak trenutak, najavljuje poklapanje individualnog vremena i kolektivnog vremena, pojam istorijske istinitosti ostaje vrlo krhak. *Kairos* mu na neki način daje status obelodanjene istine. Po Ničeovim rečima jedini dokaz je život. Ako život izađe iz ciklusa ponavljanja (zaboravljanje potiskivanjem i ponavljanje nezaboravnog koje je upisano u nesvesnom) i postane kreativan, zašto bismo odbacili efekt istine proizvedene konstrukcijom?

Frojd i Niče omogućuju nam da bolje shvatimo da su i pamćenje i identitet koji se zasniva na njemu rezultat – uvek privremen i nestabilan – konstrukcije, rada na ponovnom prisvajanju i pregovaranju koji svako treba da sprovede u vezi sa svojom sopstvenom prošlošću, kao i rezultat testa sposobnosti koju poseduje svaki čovek, sposobnosti da ostane svestan kontinuiteta svog života tokom svih promena, kriza i raskida.³⁴ Povrh toga, svaki pojedinac mora da se suoči sa „holističkim“ predstavama kolektivnog identiteta i pamćenja koji mu čas pomažu da konstruiše svoj sopstveni identitet, čas ga primoravaju da se meri prema identitetu koji ne oseća kao svoj sopstveni. Da li je bečki jevrejski intelektualac prihvatio jasno definisan kulturološki identitet prihvaćen od strane svojih savremenika? Da li je on Nemač ili Austrijanac? Antisemiti, cionisti, ali takođe i pobožni Jevreji, na primer Jevreji sa Istoka (*Ostjuden*), nemaju nikakvu sumnju po pitanju „jevrejskog identiteta“. Međutim, za pojedinca, „kolektivno pamćenje, podeljeno pamćenje, takođe je pamćenje koje ne delimo, diskurs Drugog“.³⁵

Amnezičar i mnemonista: dve upotrebe ličnog dnevnika

Dva „psihološka romana“ Aleksandra Lurije sadrže takođe i interesantna razmišljanja o ulozi autobiografskog pisanja i dnevnika kao „mnemotehnike“ ili kao „letotehnike“. Lev Zasetski, „čovek čiji se svet raspao u paramparčad“, borio se da rekonstituiše pamćenje nezlečivo dislocirano metkom koji mu je probio lobanju i ozledio mozak. On je izabrao da piše dnevnik da bi sakupio svoja sećanja i povratio svoj identitet. Lev Zasetski svoj je dnevnik počeo da piše tokom rata, a do svoje smrti je ispisao 3000 strana. „Za njega su nastojanje da se seti svake reči, da sastavi svaku rečenicu, ili grozničav pokušaj da uhvati i zadrži misao predstavljali pravo mučenje. Ponekad bi mu se u povoljnom periodu dešavalo da napiše jednu stranicu u toku jednog dana, a ako bi uspeo da napiše dve, to je bilo mnogo. Posle toga bi bio potpuno iscrpljen.“³⁶

Lev Zasetski je svom dnevniku dao naslov *Ponovo započinjem borbu*. U elementarnijem smislu te reči, radi se o radu na pamćenju, prošaranom afirmativnim izjavama: „Cilj mog spisateljskog rada je da pokažem kako sam se borio i kako se još uvek borim da povratim svoje pamćenje [...] To je izuzetno mukotrpna borba“.³⁷ Dvadeset i pet godina nakon zarastanja rane, moždana građa neće biti rekonstituisana, a oštećene ćelije korteksa neće se regenerisati: „Još uvek se nalazim u začaranom krugu vremena; ne mogu da ga razbijem, da izađem iz njega da bih ponovo postao zdrav, da bih ponovo postao ja, da bih ponovo pro-

³⁴ Joël Candau, *Mémoire et identité*, PUF, 1998. (kolekcija „Sociologie d'aujourd'hui“).

³⁵ *Ibid*, str. 47.

³⁶ Alexandre Luria, *L'Homme dont le monde volait en éclats*, op. cit, str. 25.

³⁷ *Ibid*, str. 112.

našao svoje lucidno pamćenje, svoje rasuđivanje”.³⁸ Za Leva Zasetskog, dnevnik će predstavljati rad na reedukaciji pamćenja, koji će biti nagrađen ponekim slabim napredovanjem i impresivnim svedočenjem koje ima istu težinu kao i mnoge elokventne autobiografije.

Problem mnemoniste Solomona Šereševskog bio je sasvim suprotan. U vreme kada je nastupao u cirkusu, morao je tokom iste večeri da zapamti i recituje nizove šifara napisanih na istoj tabli i živio je u strahu da će se te seanse na kraju izmešati. Pošto mu pamćenje tekstova i najkompleksnijih nizova brojeva nije predstavljalo nikakav problem, morao je da razradi tehniku zaboravljanja da bi svoje pamćenje oslobodio od beskorisne zbrke podataka koji su se prethodno urezali u njega. Njegov prvi postupak „letotehnike“ sastoji se od mentalnog brisanja table: „Ja je prekrivam neprovidnim i apsolutno neprobojnim filmom... Potom se pravim da čupam taj film sa table, čak čujem njegovo cepanje”.³⁹

Sve u svemu, mnemonista je zapisivao ono što je želeo da zaboravi. „Većina ljudi zapisuje ono što želi da zapamti... Za mene bi to bilo smešno, a takođe sam pronašao lično rešenje: ako neko zapisuje ono što treba da zapamti, više nema potrebe da se toga seća; međutim, kada ne bi imao olovku pri ruci i kada ne bi bio u mogućnosti da to zapiše, sećao bi se toga! Prema tome, ako ja nešto zapišem, znam da nije neophodno da se toga sećam.”⁴⁰ U Lurijinoj priči, taj postupak „letotehnike“ pokazuje se kao nedovoljan. Mnemonista će morati da razradi neku drugu tehniku metodičkog zaboravljanja. Međutim, u vezi sa našom temom, ideja da pišemo da bismo zaboravili tera na razmišljanje. Dnevnik, ili ako želimo drugačije da ga nazovemo, beležnica, mogla bi dakle da nam pomogne da zaboravimo, da se otarasimo doživljenog iskustva, osećaja griže savesti, povređenosti koju je izazvalo neko razočaranje. Smisao pisanja dnevnika bi dakle bilo distanciranje, unutrašnje pročišćenje. Ono što je doživljeno tada bi napustilo pretrpano mesto koje zauzima u pamćenju i preselilo se u dnevnik.

Takva je bez sumnje večna ambivalentnost svakog dnevnika. Ja vodim dnevnik, čas da bih podržao svoja sećanja, da bih pomogao svom pamćenju da trajno sačuva detalje moje egzistencije, čas da bih napravio čisto mesto u samom sebi, kao kada sklonimo u dno ormana pisma koja su nam neprijatna, a ako se desi da jednog dana ponovo pročitamo te stranice, želimo da ih čitamo samo kao dnevnik nekog drugog. Ono što nagoni toliko autora dnevnika da unište svoj dnevnik bez sumnje je želja da se distanciraju: oni žele da promene život, više se ne prepoznaju u tom prošlom „ja“, a pri čitanju svojih starih svezaka osećaju više krivicu i sramotu nego zadovoljstvo.

Dnevnik, autobiografija, autoanaliza i lečenje analizom

Na osnovu te ambivalentnosti dnevnika kao „mesta na kom se oslobađamo tereta“, ali i kao „mesta za očuvanje“, možemo izvesti nekoliko dodatnih zaključaka o odnosu između dnevnika i autobiografije. Nekim autorima dnevnicima su poslužili kao dokumentarna rezerva i kao „skica“ za njihovu buduću autobiografiju. Gete je u svoju beležnicu zapisivao datume, imena, bibliografske reference i ključne reči koji bi mu omogućili da na kraju napi-

³⁸ *Ibid*, str. 190.

³⁹ *Une prodigieuse mémoire, ibid*, str. 241.

⁴⁰ *Ibid*, str. 242.

še svoju autobiografiju. Bodler u svom delu *Moje ogoljeno srce* nije radio na dnevniku, već je sakupljao elemente za autobiografiju ili barem za književni i intelektualni autoportret (projekt koji nije uspeo dobro da izvede).

Nije li fundamentalna ideja kod Prusta,⁴¹ Benjamina⁴² i Frojda da čovek prvo treba da zaboravi da bi mogao da se seti izgubljenog vremena, da nevoljno pamćenje ima veću cenu nego istoriografsko pamćenje koje se zasniva na dokumentima, koje je izloženo na primer u dnevniku koji se svesno vodi iz dana u dan tokom više decenija? Ne zamišljamo Marsela Prusta kako konsultuje dnevnik da bi napisao *U potrazi za izgubljenim vremenom*. Za razliku od toga, najveći dnevnici nisu doveli do autobiografije: između „autografije“ koja primenjuje istorijsku metodu uređivanja „ego-dokumenata“ i pisanja o sebi koje se predaje poetičkoj moći nevoljnog pamćenja („mnemotehnike lepog“, kako ga je formulisao Bodler), postoji velika razlika. Upravo ta razlika razdvaja dnevnik (koji je shvaćen kao svakodnevna hronika) od autobiografije (koja, u moderno doba, ima tendenciju da se pomeša sa romanom).

Na konferenciji održanoj 5. oktobra 1957, Didje Anzje raspršio je neke nespornosti oko kontura i granica između psihoanalize, autoanalize i poznavanja sopstva. „Policer je umeo da pokaže da je psihoanaliza okončala mit introspekcije koja doseže samo do svesnih činjenica, dok je nesvesno ono što je suštinsko. Poznavanje sopstva postaje skrovište za sve mehanizme odbrane koji su takođe nesvesni: poznajemo sebe onakvima kakvi bismo želeli da budemo da bismo kompenzovali tužnu realnost [...]. Židov *Dnevnik* ilustruje koliko svakodnevna težnja za iskrenošću može da predstavlja perfidan beg od samog sebe“.⁴³ Frojdova psihoanaliza nastojala je da definiše uslove objektivnog poznavanja uz pomoć skretanja od strane drugog i transfera.

Preostaje delikatan problem statusa autoanalize. Nakon što je Sigmund Frojd svoju autoanalizu oslobodio od velikih principa lečenja analizom, niko ne može ozbiljno da ospori činjenicu da autoanaliza ostaje mogućnost, u svakom slučaju konstantno iskustvo, u sprovođenju psihoanalize. Didje Anzje na primer naglašava da pacijent, čim se oseti zapostavljen od strane svog lekara psihoanalitičara (kada on, recimo, ode na odmor...), ili je jednostavno nezadovoljan razvojem poslednjih seansi, nastoji da dokaže da može bez svog psihoanalitičara tako što praktikuje autoanalizu. Anzje primećuje da rezultat takvog pokušaja nije neophodno loš, zato što po njemu ulog autoanalize nije poznavanje sopstva, već transformacija sopstva.

Da li se Sigmund Frojd bolje poznaje nakon svoje autoanalize? Jedno je sigurno: u trenutku prvog izdanja *Tumačenja snova* on više nije onakav kakav je bio početkom 1890-tih. „Frojdova autoanaliza nam se čini kao trostruko preispitivanje sopstva u odnosu sa njegovim pacijentima, sa njegovim poznanicima, sa njegovim delom. Ta autoanaliza je plodnija u domenu transformacije sopstva nego poznavanja sopstva. Frojd se pomirio sa svojom rasom, svojom ženom i društvom; prevazišao je strah od smrti; postao je otac; stekao

⁴¹ Više studija o Prustu nalazi se u važnoj zbirci *Memoria. Vergessen und Erinnern*, ur. Anselm Haverkamp i Renata Lachmann, Munich, Wilhelm Fink, 1993. (*Poetik und Hermeneutik*, tom. XV).

⁴² Robert Kan, poglavlje „La mémoire et l'oubli“, u: *Images, passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Paris, Éditions Kimé, 1998.

⁴³ Didier Anzieu, „Auto-analyse et connaissance de soi“, u: *Psychologie française*, t. III, 1958, br. 1 (str. 122-127), str. 122.

je veru u svoje delo i hrabrost da ga realizuje.⁴⁴ Njegova autoanaliza je bila autoedukacija. Bilo da je zovemo autoanaliza ili „prvobitna analiza“ (Oktav Manoni), ideja istraživanja sopstva od strane tog istog sopstva nekompatibilna je sa samim principima psihoanalize. Sigmund Frojd je jasno izložio tu kontradiktornost: „Sam sebe mogu da analiziram samo ako se služim objektivno stečenim znanjem kao da je u pitanju stranac. Istinska analiza je realno nemoguća, jer da nije tako ne bi više bilo bolesti“.⁴⁵

„Subjekt podvrgnut psihoanalizi nema utisak da se bolje poznaje, već pre utisak da se promenio.“⁴⁶ Iluzorno bi bilo uverenje da je psihoanaliza samo savremeni avatar antičke maksime „Upoznaj samog sebe“. Poznavati samog sebe implicira permanentnost identiteta sopstva koji je u početku subjektu bio slabo poznat. Međutim, psihoanaliza ne postavlja identitet subjekta kao postulat. Naprotiv, ona radikalno podvrgava sumnji taj identitet i zamenjuje ga predstavom kontinualnog procesa identifikacija koje se međusobno zamenjuju, nadmeću, dopunjuju ili isključuju. Tokom tretmana, pacijent se ne navodi da upozna istinu o sebi već da se promeni. „Psihoanaliza oslobađa od poznavanja sopstva, a psihoanalitičar koji bi subjektu davao previše objašnjenja o njemu samom rizikovao bi da kod njega ponovo stvori nove neurotične sisteme odbrane.“⁴⁷

Ako definišemo introspekciju koju praktikuje pisac dnevnika, možemo da govorimo o usamljenoj operaciji koja se zasniva na subjektivnom unutrašnjem ili refleksivnom upućivanju na samog sebe, dok se analiza upisuje u intersubjektivni prostor gde se, pomoću transfera, uspostavlja veza čiji je sav smisao da spreči povlačenje u narcizam.⁴⁸ Na početku lečenja se nalazi potreba za promenom. To bi se moglo reći i o pisanju dnevnika gde subjekt nastoji da dâ izveštaj o samom sebi i svojoj egzistenciji, da „shvati“: vrlo često on poverava svom dnevniku svoju težnju da se modifikuje, da postane neko drugi. Međutim, lečenje analizom, ako je uspešno, dovodi do promene koja je bila zatražena više ili manje maglovito. Za razliku od toga, dnevnik pripada liniji koja koristi logiku ponavljanja. I po ovom pitanju je Amijel prototip pisca dnevnika koji je razočaran svojim sopstvenim dnevnikom jer on zapravo ne dovodi do napredovanja u poznavanju sopstva, a svakodnevno pisanje rizikuje da u onom ko očekuje da njegov dnevnik bude instrument i mesto modifikacije proizvede osećaj da se njegovo ja davi u samom sebi.

Pisanje stvara unutrašnju distancu: ja koje iskazuje posmatra i sudi onom ja u iskazanom. Sve u svemu, „prostor od ja do ja pokazuje se kao prostor fikcije ili, tačnije, kao prostor hermeneutičke fikcije“.⁴⁹ Međutim, to je naknadna fikcija, „neposredna istorija mog ja“, čija se projekcija u budućnosti ispostavlja kao teška, pa čak i nemoguća. Ta fikcija koja svaki dan biva ponovo započeta ne učutkuje prebacivanja nad-ja, a Amijel, do svog poslednjeg

⁴⁴ *Ibid*, str. 124.

⁴⁵ Videti članak „Auto-analyse“ u: *Dictionnaire de psychanalyse*, Michel Plon i Élisabeth Roudinesco, Paris, Fayard, 1997, str. 79-82.

⁴⁶ *Ibid*, str. 124.

⁴⁷ *Ibid*, str. 127.

⁴⁸ Ovde preuzimam formule koje Džon E. Džekson primenjuje na autobiografiju. John E. Jackson, „Mythes de sujet: à propos de l'autobiographie et de la cure analytique“, u: *Passions du sujet. Essais sur le rapports entre psychanalyse et littérature*, Paris, Mercure de France, 1990, str. 60.

⁴⁹ *Ibid*, str. 87.

daha, neće prestati da se samokažnjava, nikada ne uspevši da se popravi. Tako se svaki unos u dnevniku može tumačiti kao prekinuta fragmentarna autoanaliza koja dovodi do pogoršanja neuroze nakon krhkog i iluzornog napretka. Uživanje u ovakvom tipu svakodnevnog pisanja je mazohističke prirode, a pisac dnevnika izvlači neuporedivo zadovoljstvo iz tog beskrajnog procesa koji neprekidno pokreće tužbu ja protiv ja.

U vezi sa „prvobitnom“ autoanalizom Sigmunda Frojda, primetili smo da se još jedna posebnost te analize, po svim tačkama drugačije od modela izlečenja, nalazi u činjenici da se ona odvija pismeno, a ne usmeno – za razliku od *talking cure* koji je razvijen za vreme *Studija o histeriji* i koji je posmatran kao fundamentalan element u lečenju analizom.⁵⁰ Više delova *Tumačenja snova* nosi obeležje tog Frojdovog procesa autoanalize: „Zapravo, nije previše teško ukloniti stražu koja bdi nad vratima razuma, kako kaže Šiler, i dovesti se u stanje samoposmatranja bez kritike. Većina mojih pacijenata to uspeva već pri prvom pokušaju, ja lično to lako radim, naročito ako zapisujem sve ideje koje mi padaju na pamet, što je od velike pomoći.“⁵¹ Možemo takođe spomenuti i ovu belešku (u analizi „Holtturnovog sna“): „Taj opis je meni lično i dalje nerazumljiv, ali ostajem veran principu po kom tačno zapisujem reči koje mi padaju na um dok zapisujem san.“⁵² Tako je „Frojdovo izlečenje putem pisanja bio čin samootkrića, opraštanja i rasta, čin samoosposobljavanja i auto-kreacije.“⁵³

Paradoksalna je činjenica da je psihoanaliza rođena u obliku beležnice za autoanalizu, u obliku dnevnika u kome je Frojd zapisivao svoje snove, podsvesno namerne omaške, simptome, Sigmundova vizuelizovana sećanja, ali da se model dnevnika zapravo dubinski vrlo razlikuje od modela izlečenja analizom. Taj fascinantni dosluh između pisanja dnevnika i psihoanalize pojavljuje se takođe u „dnevniku analitičara“ gde je Frojd zapisivao elemente koji su mu kasnije omogućavali da sastavi svoje studije slučaja. Tako je 26. novembra 1899. Frojd pisao Flisu (povodom svoje pacijentkinje Gospođice G...): „Vodim neku vrstu dnevnika o njoj, čija svrha je da ti kasnije omogući da vidiš primenjenu tehniku i prirodu slučaja.“⁵⁴ Ovde dnevnik koji analitičar vodi o svom radu podseća na beležnice etnologa na terenu: svrha mu je samoposmatranje i samokontrola lekara, ali takođe služi kao svakodnevna istorija slučaja koja jednog dana može da dovede do pisanja studije za objavljivanje.

Izvornik: Jacques le Rider, „La memoire et l'oubli. Freud“, u: *Journaux intimes viennois, Paris, PUF, 2000, str. 65-89.*

(Sa francuskog prevela **Sonja Gobec**)

⁵⁰ Patrick Mahony, „L'origine de la psychanalyse: la cure par écrit?“, u: André Haynal, *La psychanalyse: 100 ans déjà*, Genève, Georg, 1996, str. 155-183.

⁵¹ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, prev. Ignace Meyerson, pregledala Denise Berger, Paris, PUF, 1967, str. 96.

⁵² *Ibid*, str. 388 (beleška).

⁵³ Patrick Mahony, *op. cit*, str. 175.

⁵⁴ Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, ur. J.-M. Masson, Francfort/Main, Fischer, 1986, str. 426.