

# psihoanaliza i/ili dovršavanje naturalizma

milorad belančić

Strategija moderne hermeneutike je u značajnoj meri opterećena odsustvom ambicije za jednim radikalnim kritičkim utemeljenjem. Čak i u svojoj izvedbi kakvu nam nudi, recimo, Pol Riker, gde se hermeneutika u najvećoj meri primiće dijalektičko-kritičkom, ali još uvek hegelovskim diskursom nošenom, utemeljujućem postavljanjanju, njen istinski oslobađajući potencijal ne dopire dalje od ideje o misaonom dovršavanju onoga što zbiljski ostaje nedovršeno. Čak i kada je na tragu zaista autentičnih kritičkih zamisli, dakle, u svojim najvišim domašajima, moderna hermeneutika ne uspeva da prekorači specifično povesni prag građanske misli, odnosno theorie, kontemplativne sinteze različitih modela tumačenja/razumevanja lišene kritičkog, emancipatorskog elementa.

Nas u ovom tekstu zanima problem: kako, pod kojim uslovima je moguće uključiti psihoanalizu kao spontanu hermeneutiku (konceptiju tumačenja) pod jedan razvijeni (refleksivno-filozofski) kritičko-hermeneutički koncept. No, ako znamo da je i sama psihoanaliza takav diskurzivni »stil« koji je prilično opterećen antinomicima građanskog misaonog horizonta, onda nije teško prepostaviti da su i dosadašnji pokušaji – među kojima se Rikerov posebno ističe – da se pronađe odgovarajuće »mesto« za psihoanalizu unutar jednog opšteg hermeneutičkog koncepta bili opterećeni ozbiljnim teškoćama i protivurečnostima. Mi ćemo pokušati da, kroz ispitivanje tih teškoća i protivurečnosti, naznačimo neke elementarne uslove pod kojima bi psihoanalitički diskurs mogao da ima kritičko-hermeneutičkog smisla.

Čemu taj poslednji put? Zašto se ne pređe odmah na samu stvar? Za jedno stanovište oslobađajuće izmene sveta, na kakvo nas podstiče Marksovo misaono nasleđe, i sami diskurzivni i refleksivni »stilovi« i »modeli« – u ovom slučaju psihoanaliza i moderna hermeneutika – zajedno sa svojim protivurečnostima, sastavni su deo tog sveta u kome se traga za oslobađajućom izmenom. Iz toga zatim proizlazi da u najmanju ruku nije dovoljno tom svetu, njegovim samoobmanjujućim predstavama apstraktno suprotstaviti nekakvu radikalno-kritičku normu. Reč je upravo o tome da se radikalni stav »nadopuni« totalizujućim ili, što se, bar u ovom slučaju, svodi na isto, da se u toj postojećoj, već u inerciju zapaljoj, diskurzivnoj i refleksivnoj praksi, upravo oslobodi onaj radikalni kritički korizont koji je tu bio sputan i takoreći zaturen.

Kod Rikera mogu da se razlikuju dva pristupa psihoanalizi. Jedan rani, razvijan u fazi njegovih fenomenoloških istraživanja (*Le volontaire et l'involontaire*) kada je »iskoračenje« u hermeneutiku bilo uslovljeno prethodnim hodom čo samih granica fenomenološke pojmljivosti i drugi, kasniji, kada se Riker izravno bavio Projdom (*De l'interprétation*) i pokušavao da psihoanalizi, toj »arheologiji subjekta« ili »hermeneutici sumnje«, »suspenzije« intencionalnog smisla, nađe mesto pod suncem jednog opšteg (i složnog) filozofsko-hermeneutičkog modela. Svaki od tih pristupa ima, u odnosu na drugi, svojih prednosti i mana!

U okviru ranog pristupa Riker razvija jedno shvatanje nagona koje bismo mogli nazvati *uslovnim naturalizmom* i koje se bitno razlikuje od kasnijeg »dobro utemeljenog« naturalizma. Ovde je polazna tačka kritika *doslovnog* (metafizičkog) naturalizma, dakle, Frojdovog »realizma« ukoliko bi se on shvatio »naivno«. Ta kritika polazi od jedne fenomenološke, a ne nekakve (neo)kantovske tačke gledišta kakvo Riker kasnije prihvata kao polazište ona je pripremljena fenomenološkom analizom volje koja se suočava sa telesno-nevoljnim, sa telom kao važnim izvorom motivacije: »Kružni odnos motiva i projekta zahteva da moje telo bude priznato kao telo-za-moje-htenje a moje htenje kao projekt-koji-se-temelji (delom) na-mom-telu. Nevoljno je za volju, a volja je *povodom* nevoljnog. Čista deskripcija nas, dakle, naoružava protiv predrasuda naturalizma i protiv njegovog nepovratnog objašnjenja onog višeg nižim« (VI, 82). Naravno, razumevanje vlastitog tela uvek nailazi na izvesne teškoće, izvesna ograničenja. Vlastito telo i njegova afektivnost ostaju cogito-u uvek (delom) neprozirni, kao druga strana sirove i teške egzistencije svega. Svaka introspekcija je u tom pogledu stvar rizika i opljade. Zato se, smatra Riker, ljudi

najčešće zadovoljavaju time da svoje telo posmatraju kao predmet. Razvijenim i praktično verifikovanim metodama nege i brige za telo, za njegove potrebe i porive, ono samo biva objektivirano, lišeno vlastitosti i onda, naravno, i te unutrašnje afektivne neprozirnosti. Samo, kada jedared shvatimo telo kao prozirni objekt, kao predmet među predmetima, upravo tu onda, smatra Riker, iskrsava opasnost naivnog naturalizma. »Tako neizbežna objektivacija tela kontaminira svako iskustvo sopstva; središnja i prvobitna činjenica otevljenosti javlja se u isti mah kao prvi reper svake egzistencije i kao prvi poziv na izdajstvo« (VI, 84). To načelno, fenomenološki profilirano, shvatanje o dvosmislu čovekove otevljenosti, potencijalnom dvosmislu njegovog telesnog-biti-u-svetu, omogućuje Rikeru da nam ponudi jedno zanimljivo tumačenje psihoanalitičkog naturalizma.

On ne spori to da se stvarna heuristička moć psihoanalize vezuje uz izvesne naturalističke pretpostavke. Ali, za razliku od pretkantovskog i kantovskog tumačenja teorije nagona, ovde se nudi jedan egzistencijalno-fenomenološki koncept nagonskog (kvazi) determinizma: »nesvesno i nesvesni mehanizmi nisu neposredno »predmeti«, »stvari«, već njih afektivni automatizmi poistovećuju, koliko je to moguće, sa fizičkim stvarima čiji oni determinizam *simuliraju*. Dok je determinizam »stvari« nespojiv sa svešću i njenom slobodom, dotle je ovaj kvazi-determinizam naličje svesti i slobode. Nesvesno u meni znači da se ne samo moje »telo« već i moja »psiha« nudi objektivnom postupku: postoji jedna »psiha« – objekt, kao što postoji i jedno telo – objekt« (VI, 373). Dvosmislenosti tela koje je u isti mah moje i tuđe, odgovara dvosmislenost psihe koja je u isti mah svesna i nesvesna. I u jednoj i u drugoj ravni javlja se *iskušenje* naturalizma, ali samo iskušenje, jer tim opredmećenjem psiha se postavlja kao da je spoljašnja, fizička priroda, ali u biti ona ne može da se do kraja, nepovratno svede na tu prirodu, naprosto zato što je ljudska priroda, što je *pre svega* svesna, ceslshodna subjektivnost. Ako bi nesvesno bilo nekakav »entitet« koji je homogen sa prirodom objekata potčinjenih determinističkoj zakonitosti, onda, tvrdi Riker, ne bi više bilo mesta za volju i slobodu, čovek bi *potpuno* bio potčinjen otvorenom ili prikrivenom determinizmu. Čitavo Frojdovo delo odiše nepoverenjem prema egzistenciji, volji, slobodi (VI, 376). Pa ipak, taj Frojdiv »metodološki determinizam« treba iščitavati počev od fundamentalnog dvosmisla čovekove bivstvanja u svetu, kao *naličje* slobodne subjektivnosti, ali u njoj samoj!

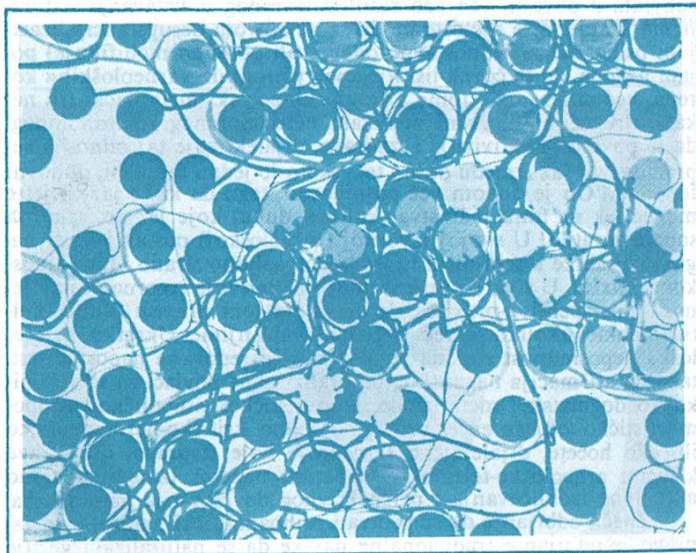
U ovoj tački se Rikerova analiza zaustavlja. Kasnije (u D i C) on odustaje od tog svatanja o uslovnom naturalizmu i priklanja se jednoj mnogo tvrdoj varijanti, koja nagonskoj heteronomiji daje mnogo veća prava. Kako da objasnimo tu regresiju?

Nema sumnje da fenomenološko-egzistencijalno utemeljenje uslovnog naturalizma *samo po sebi* nije dovoljno za jedno celovito kritičko razumevanje *povesne* heteronomije ljudskih nagona. Taj koncept još ne dopire do one ravni u kojoj bi uopšte mogla da se tematizuju povesna posredovanja kao takva, jer on se ne artikuliše na fonu ljudskog praxisa, one prakse-među-praksama u čijem ambijentu ta posredovanja jedino i mogu da se dogode. Time se, ipak, ovaj fenomenološko-egzistencijalni postav ne ukida, već samo preporučuje jednom autentičnom prevladavanju unutar onog radikalnog filozofskog stanovišta koje (bar implicitno) *dopušta* igru posredovanja; a to je stanovište intencionalnog praxisa koji se može prepuštiti kvazi predmetnosti (postvarenju). Samo, odmah ćemo videti da to nije bio razlog što je Riker odustao od uslovnog naturalizma. On je, uostalom, već u *Histoire et verite* razmišljao u kategorijama otuđenja, opredmećenja, postvarenja, koje bi mogle značajno da utiču na povesno-kritičku tematizaciju nagonске heteronomije (s tim što je, naravno, ne bi u njenoj osobenosti iscrpile), ali pod jednim strogim uslovom – ukoliko bi se shvatile kao određena ljudskog praxisa. No, upravo zato što, u odlučujućim trenucima, *ne stoji na poziciji filozofije prakse*, Riker ne shvata značaj *problematike* u koju se upušta! Tako u njegovom tekstu *Opredmećenje i otuđenje u istorijskom iskustvu* čitamo: »Opredmećenje sadrži mogućnost otuđenja, u smislu u kome je grešnost uslov greške. Ali skok u otuđenje ostaje nedokučiva misterija. Zato fenomenološka analiza nikada ne doseže do korena otuđenja sem kroz neke od njegovih simptoma« (36).

Mi smo već (u tekstu *Hermeneutika i fenomenologija*) tvrdili da hermeneutika, ukoliko iza »javnog« uvek otkriva »tajni« smisao, zaista može da se bavi »misterijama« koje se nude tumačenju i razumevanju. Ali, pri tom je jasno da to mogu biti samo »misterije« koje se vezuju uz *višeznačno, iskrivljeno pismo ljudskog praxisa*. Riker u svom shvatanju hermeneutike ide znatno dalje. Po njemu su sve »misterije«, u krajnjoj konsekvenci, misterije Svetog, nešto što se ireverzibilno vezuje uz pojam Transcendencije. Isto važi i za misteriju skoka u otuđenje. Razume se da tako koncipirana teorija ili, bolje, onto-teologija otuđenja ne može da nam pruži dobru osnovu za artikulaciju zbiljskih povesnih veza i čvorova koji se zapliću u nezaobilaznom susretu konkretnih likova praktične heteronomije.



Riker je *formu povesnog otuđenja* opisao na sličan način kao što je to učinio sa nagoniskim otuđenjem: povesno iskustvo simulira poredak stvari i zato je moguće govoriti ne samo o opredmećenju već i o otuđenju. To simuliranje dopušta kauzalni diskurs istorije, koji je tačan izraz odnosa uspostavljenih unutar postvarenja. »Ali mi, upravo, shvatamo uslove tog simuliranja kao nešto što i samo proizilazi iz postvarenja kojim je povesna stvarnost izgubila svoj izvorni status. Da su, faktički, međuljudski odnosi tokom povesti bili, u znatnoj meri, postvareni tako da se hod povesti nije razlikovao od hoda stvari, to upravo definiše povesnu nesreću, a ne njenu prvobitnu konstituciju« (38). Kada ne bi baš vagali svaku reč, ove tvrdnje bi mogle biti sasvim prihvatljive. Međutim, kada Riker govori o prvobitnoj konstituciji povesti, on ne misli na logičko ili, ako hoćete, »transcendentalno« prethodenje, prvenstvo pojma *praxis* u ravni povesno-empirijskih individuacija vlastitih »nesrećnih« učina, već čitavu tu »povesnu nesreću« vezuju uz izvesne onto-teološke predstave o izgubljenom zavičaju, tako da ta »nesreća« više ne može da računa na zbiljsku povesno-praktičku perspektivu vlastitog razrešenja. Potiskivanje, distorzija smisla i postvarenje kao objektivirani quid pro quo mogući su tek tamo gde je na delu jedan intencionalni *praxis*. Upravo tu se činjenica povesnog otuđenja javlja, za kritičko tumačenje, kao najviša »misterija«, jer otuđenje ne nalazi nikakav spoljašnji, nad-povesni *alibi* za umnožavanje i razmnožavanje vlastitog besmisla. U stvari, pokazuje se da nije sam skok u otuđenje ta znamenita misterija, već da je to, mnogo pre, ono prekomerno skakutanje, onaj višak preplitanja i zaplitanja različitih likova otuđenja koji obeležava čitavu prepovest čovekovog bivstvovanja. Otuđenje, inače, uvek prisutna *moćnost* ljudskog *praxisa* da zapadne inerciju već – konstituisanog, da oponaša kauzalitet stvari.



Ta mogućnost je prisutna na svim razinama ljudskog *praxisa*, na svim nivoima čovekovih odnosa i samoodnosa. Zato je Marks, s punim pravom, mogao da tvrdi: »Otuđenje se isto tako pojavljuje u tome (...) što je *moja* želja, nedostupan posjed *drugoga*...« (RR, 261). Tako se pokazuje da onaj *gubitak predmeta* koji temeljno obeležava *poziciju želje* nema nikakav metafizički *alibi*, pokriće u nekakvoj Transcendenciji (nagona, izgubljenog zavičaja itd.) već da on samo svedoči o intersubjektivnom, tj. bitno društvenom obeležju alijenacije. *Gubitak predmeta*, oličan u kvazi predmetnosti nesvesnog, fetišskog postvarenja, upućuje nas, odmah, na jedino moguće mesto njegovog ponovnog pronalaženja: na *praktičku ljudsku uzajamnost* i, u kranjoj instanci, na *slobodnu zajednicu slobodnih ljudi*.

Očigledno, *ljudska psiha* je samo jedan od mogućih registara u koje je upisana ta dijalektika gubljenja i ponovnog pronalaženja predmeta, koja je, gledano s »naličija«, zapravo dijalektika same subjektivnosti, one bez predmeta (bespredmetne!) i one opredmećujuće. Tako bar stvari stoje kod Marksa. To se vidi već iz prethodnog citata, ako se navede bez skraćivanja. U prvom trenutku skraćivanja je bilo potrebno da bi se naglasilo ono što nam, ovde, izgleda kao bit (=intersubjektivnost) psihičkog aspekta otuđenja. Cela rečenica, međutim, glasi: »Otuđenje se isto tako pojavljuje u tome, što je *moje* životno sredstvo, sredstvo *drugoga*, što je ono, što je *moja* želja, nedostupan posjed *drugoga*, kao i u tome, što je svaka stvar sama *drugo* nego ona sama, što je *moja* djelatnost *druga*, što napokon – a to važi i za kapitalista – uopće vlada *neljudska sila*. Neljudska sila, dakle, *ono, id.* Taj zaključak ne treba shvatiti kao puko izjednačavanje psihičkog i (uže) socijalnog, već samo kao potvrdu tvrdnje da se ljudski fenomeni, pa prema tome i fenomeni otuđenja, nužno ogledaju jedni u drugima, da se artikulišu i dezartikulišu na fonu bliskih uzajamnosti, preplitanja i zaplitanja, te da

njihovo *opšte* određenje – kao pojave otuđenja – ima upravo za osnovu te specifične zaplete i čvorove.

Riker je, u svom pristupu psihoanalizi, ispustio mogućnost nje-nog kritičkog prevrednovanja sa stanovišta jedne povesnopraktički artikulisane, na različitim stupnjevima i kroz različite »svere« posredovane, *razlike* opredmećenja i postvarenja, naprosto zato što njegova fenomenološka pozicija iz *Voljnog i nevoljnog* ostaje prekratka, prebrzo apstrahuje od povesne problematike, od onog tla na kome je enigma zbiljskog susreta arhea i telosa jedino rešiva. Otuda njemu preostaju samo pesimistički zaključci: psihoanaliza (kao krug otuđene djelatnosti koja se otuđeno odnosi prema drugom otuđenju!) je *nezamenljiva* (u samopotvrđivanju svog ideološkog identiteta), jer naša svest (hegelovski koncipirana – ukoliko se trudi samo oko misaonog dovršavanja onoga što, konačno, uvek ostaje praktički nedovršeno) ne može da izađe na kraj sa enigmama vlastite subjektivnosti, sa »apsurdnom« i »nesuzdržljivom« impulsivnošću. Štaviše, tvrdi Riker, psihoanaliza nas primorava da priznamo, »na nivou te nesavladive impulsivnosti, obeležje jednog finaliteta koji je i sam potpuno nevoljan i nesvestan; potiskivanje označava tu funkciju kontrole, represije, – cenzure«, o kojoj je zaista teško govoriti a da se pri tom ne padne u mitologiju. Zaista, vrlo je izazovno, i u medicinskoj *praksi* bez sumnje neizbežno, alternativno pribegavanje jeziku svesti i jeziku fizike ili, čak, njihovo mešanje« (VI, 374). Dakle, iako je, počev od čiste fenomenološke deskripcije, respektom njenih učinaka, Riker mogao da dospe do kritički relevantnog zaključka o nagonskom kvazi naturalizmu, sada odjedared vidimo da je on u stanju da od svojih radikalnih zaključaka odustane i prikloni se »kompromisnim« rešenjima onog trenutka kada mu se ispreči autoritet pozitivne prakse! Rikeru jednostavno ne pada na pamet pomisao da bi, možda, i taj autoritet mogao da se dovede u pitanje. U njegovoj, i ne samo njegovoj, hermeneutičkoj strategiji naprosto nema mesta za tu vrstu radikalno-kritičke upitnosti. Ali, zbiljski smisao »autoriteta« jedne pozitivne prakse, bilo kog žanra, ne biva nikada dostupan bilo kom, pa ni hermeneutičkom, razumevanju onako, »zdravo za gotovo«, tj. zdravorazumski-samorazumljivo, već uvek kroz kritičko-povesno situiranje, kao obeležje jedne autoritarne ili autoritativne prakse – među – praksama. Očigledno je, dakle, da mi, od našeg radikalnog filozofskog stava, ne smemo, nemamo pravo, naravno, ukoliko nam je uopšte stalo da budemo zaista filozofi, *da odustajemo*, ni po koju *cenу*, jer se s tim naprosto *ne može trgovati*, jer se filozofska radikalnost ne može menjati za doksolaške obzire, rasitnjavati za ideološke predumišljaje ili kreditirati pomoću »novca duha« (videja vremena). Radikalni prosede nalazi svoju granicu i dopunu jedino u totalizujućem (dijalektičkom, posredujućem) postupku čija je jedna od ključnih komponenti upravo ta sposobnost kritičko-povesnog situiranja.

Rikerov pozni pokušaj da poveže u biti solipsističku arheologiju nagona sa intersubjektivno profiliranom teleologijom borbe za priznanje nema za cilj da pruži filozofsko-kritičko uporište za razumevanje različitih povesnih likova dominacije, uključujući i njihove uzajamnosti, recimo, moguće modalitete uzajamne artikulacije edipalnog i klasnog diskursa. Zato, ono što se postiže tom sasvim spoljašnjom sintezom doista je *sve* što može da se postigne (ali to nije mnogo!) *unutar* skrupulozno respektovanih epohalnih pretpostavki na kojima počivaju momenti uključeni u tu sintezu, tj. Frojdova i Hegelova refleksija. Prema tome, tu nam se nudi samo jedna idealna ili, ako hoćete, idilična slika, spoj, brak između *želje* i *dominacije*, kojim se te antropološke veličine uzajamno (idološki) legitimišu i (metafizički) ovekovečuju kao prirodno-gradanski zakon istorije.

Riker jasno uviđa da je želja uvek posredovana svetom, drugima, da je ona »od početka u intersubjektivnoj situaciji« (D, 461). Međutim, po njemu, ona nije nikada *do kraja* definisana intersubjektivnošću. Jedan njen »kraj« uvek viri s one strane *svake* subjektivnosti, u jednoj slepoj, biološkoj posebičnosti. Ona je *uvek* tu, u svetu među drugima, ali nikada *sasvim* tu; ona je referencijalno izmahnuta samoj sebi, ona je sam taj *izmak*, ali ne kao mogućnost, već kao *sudbina*. To shvatanje je, u svojoj biti, ideološko. S njime ne može da se »diskutuje« i da se, pri tom, očekuje srećan konceptualni rasplet... Ono od nas zahteva *kritičko tumačenje*.

Insistiranje na neuhvatljivom izmaku, na asolutnoj heteronometriji želje, na njenoj, istina, stalnoj prisutnosti na tlu intersubjektivnosti (dominacije) *ali nikada do kraja*, ima u stvari samo ideološku funkciju ili zadatak da rastereti pojam dominacije od moguće *krivice* koja bi mu se pripisivala ako bi distrozija želje (zadatak tumačenja) počivala *isključivo* na vladajućoj represiji, potiskivanju. Potrebno je, bar delom (što je sasvim dovoljno), svaliti krivicu i na *samu želju*, i to tako što bi njen dobro utemeljeni »naturalizam« svedočio o jednoj »sudbini« koja, naravno, nju (krivicu) odmah lišava, rasterećuje krivice: šta se tu može, to »ono« je tako »jače od nas«) od kako je sveta i veka! Krivica je ubuduće stranac, stranac telo unutar dijalektike intersubjektivnosti. U stvari, dešava se da sa



željom biva, sada, potisnuta i *odgovornost* i, zatim upravo u *meri* u kojoj ona, kroz to potiskivanje, biva (za psihoanalizu) izjednačena sa sudbinom, *ta* analitička terapija *ne može* više da nam se predstavlja kao procedura psiho emancipacije, kao oslobađanje od jednog kvazi naturalističkog kauzaliteta, već se, pre, javlja kao njegova ideološka potpora i, zapravo, kao dodatni *otpor*, kao refleksijom posredovani, autoritativno (epistemološki) *učvršćeni* otpor svakom budućem emancipatorskom programu.

Da bi u onom *binom* održala svoj ideološko-strateški postav čak i onda kada se suočava sa mogućim preformulacijama, reinterpretacijama ili revizijama, psihoanaliza mora, naravno, da dopusti razne preinake i izmene, ali nikako i poricanje onog kameleonskog *izmak*a želje (nagona) u neuhvatljivu, neukrotivu Trancendenciju koji jedini može da ponudi *siguran alibi* za zločin potiskivanja. Kada je taj alibi u načelu osiguran, kada bar jedan delić želje biva smešten s one strane inter-subjektivnosti, u sudbinski-drugom, u Sasvim-Drugom, onda sve dileme, ubuduće, postaju stvar trgovine, cenkanja oko onog ključnog: dopistive količine potiskivanja. S obzirom na tu ključnu ideološku konsekvencu sasvim je svedjedno da li će taj alibi da bude osiguran unutar jednog poamalo primitivnog i u biti 19 vekovnog naturalizma ili modernije, unutar shvatanja o apsolutnom *referencijalnom* ili *intencijalnom*, ako je dopustiva, ovde, takva terminologija) »zevu« (nezajalživosti!) želje.

Zato izravno »dopunjavanje« Frojda, njegove arheologije, jednom hegelovskom teleologijom, ukoliko kod njih već unapred imamo identičnu epohalno-stratešku odluku, ni malo ne iznenađuje svojom *koherentnošću!* Apsolutna transcendencija bar jednog krajnika želje biva nedirnut, tj. sačuvana, tj. perpetuirana u samoj dijalektici roba i gospodara. Uostalom, »Hegel raspolaže, tvrdi Riker, jednim dijalektičkim instrumentom za promišljanje *prevladavanja* naturalističkog stupanja subjektivne egzistencije, prevladavanja koja čuva početnu nagonsku silu. U tom smislu, rekao bih da hegelovsko *Aufhebung*, kao očuvanje prevladanog, jeste filozofska istina frojdovske »sublimacije« i »identifikacije« (C, 241). Riker odbija da prihvati jedno suviše jednostavno, neposredno svodenje psihoanalize na tehniku dominacije. Ali to odbijanje, po njemu, ne pogađa samu dijalektiku roba i gospodara, već samo »bihevioristička« i slična poamalo primitivna, simplicistička shvatanja *prilagodavanja*, ona koja bi htela da od psihoanalitičkog načela realnosti naprave oruđe i ambijent adaptacije.

Psihoanalizi, međutim, nije stalo do jednog hipostaziranog, dogmatičkog realiteta koji bi bio uzor i norma prilagodavanja. U stvari, stvarnost se shvata kao *istinski smisao* koji se postiže koji se ostvari kroz tumačenja, kroz »konverziju« smisla fantazmi, u uspešnoj terapiji. Ali ta dostignuta stvarnost je *najpre* istina jedne lične povesti u konkretnoj situaciji, da bi kasnije, upravo u terapijskoj situaciji, dobila šire značenje; ako ni zbog čega drugog onda zato što tumačenja nisu nikada puka evidencija *datosti*. Pa pošto je analitičarevo tumačenje *nadmoćno* u odnosu na spontana tumačenja pacijenta, onda je očito da stvarnost do koje se putem analize dopire nije samo istina jedne »lične povesti«, već ujedno i stvarnost (shvatanje stvarnog) samog analitičara. Frojdovo (meta) načelo realnosti, u samoj konkretnosti terapijske situacije, ne može biti drugo do interakcija dva koncepta stvarnog, gde je, razume se, analitičarev koncept superioran (i neki put *toliko* da terapija upravo zbog toga trpi neuspeh!).

Prema tome, stvarnost je istina (isto, identitet) koja se postiže unutar te dijalektike, »borbe« dve svesti oko priznanja, u kojoj *uvek* (sem u slučaju neuspešne terapije) pobeđuje analitičareva (gospodarova) svest; naravno, ukoliko pacijentova svest tek mora da se izjednači s njom da bi uopšte ozdravila, da bi dostigla gospodarsku suverenost.

Da bismo uopšte mogli da govorimo o »sudbinskom« zlu, o kvaziprirodi, nevoljnoj, nesvesnoj celishodnosti, o »slepim« zakonima istorije, o *onome* što je »jače od nas« itd., neophodno je, na svim tim nivoima, jasno kritički to još jednom podvlačimo, razlikovati element opredmećenja i postvarenja ili ono što, u drugim registrima, odgovara tom pojmovnom paru, jer bi, u protivnom, izgubili kompas i, po svoj prilici, zapali u neku od raspoloživih ili autohtonih, privatnih *mitologija*, u metafizičko-fetiški quid pro quo kojim bi se ovaj ili onaj nesvesni kauzalitet hipostazirao na rang »najvišeg uzroka« ljudske stvarnosti!

Ako za psihoanalizu nagonaska heteronomija ipak predstavlja »najviši uzrok« ljudske stvarnosti, onda to, bez sumnje nije proizvoljan ili slučajan podatak. Upravo u skladu sa kritičkim razlikovanjem između opredmećenja i postvarenja, može se tvrditi da nagoni, doista, u svom autentičnom ispoljavanju, kao opredmećivanje, kao predmetno potvrđivanje »suštinskih čovekovih snaga«, predstavljaju ako ne najviši, onda bar vrlo visoki »uzrok« *ljudske stvarnosti*. *Ukoliko bi bio lišen predmetnih moći, čovek bi bio lišen svoje »supstance«*. Zato je heterološki gubitak predmeta u njegovom izobličenoj, kvazi predmetnom, de-generičkom postavljanju moguć, kao takav, tek ukoliko je kroz sam taj gubitak, pa i pre njega, kao njegov inherentni uslov-mogućnosti, bila ispoljena ta suštinska teleološka žed, taj poriv za *zbiljskim* (ne samo stvarnim) predmetom. Da bi ono (id) bilo jače od nas potrebno je da mu mi,

na ovaj ili onaj način, pozajmimo (često beskatatno, bespovratno i blanko!) deo naših »suštinskih snaga«, jer *ono* ne raspolaže ni gramom *sopstvene* energije! Međutim, psihoanaliza, ukoliko se predstavlja kao ideološki (=tačan) izraz »neotklonjive« »sudbinske« heteronomije nagona, u stvari samo preokreće taj izvorni (kritički shvaćeni) odnos opredmećenja i postvarenja, zbiljske predmetnosti (gde se odmah potvrđuje i instanca subjekta te u *biti* uvek-već-obavljene, praktične subjekt-objekt sinteze) i kvazi predmetnosti (bespredmetnosti). Dakle, (označiteljska) kvazi predmetnost i, zapravo, *bespredmetnost* želje, njen »zev«, postaje ono Prvo, u isto vreme kada se onaj izvorni ljudski poriv za predmetnim *potvrđivanjem* potiskuje u sferu socijalnih fantazmi!

Pa ipak, da mi s tom apologijom inverzije nećemo izaći tako lako na kraj, postaje očigledno čim se, u tu svrhu, obelodani nedovoljnost kritike nagonskog supstancijalizma, bilo u njegovoj pretkantovskoj, bilo u kantovskoj formi. U stvari, pokazuje se da je primat bespredmetnosti ne samo održiv, već i *potenciran, radikalizovan* u psihoanalizi, tek onda i upravo onda kada se ova odrekne supstancijalističkog balasta putem prihvatanja teze o nesvesnom koje je strukturirano kao govor. Time sada postaje legitimno pitanje: koju bi onda ključnu strategiju (radikalno-totalizujuću postav) morali da prihvatimo kako bi mogli, ne samo, u nekoj apstraktnoj kritičkoj perspektivi, da izademo na Kraj s tom strategijom *bespredmetnosti*, već i da bi u najširim, dakle, povosno-hermeneutičkim razmerama *utemeljili* perspektivu praktično-kritičkog preobražaja te ljudske bespredmetnosti i beznadžnosti? Ta strategija mogla bi da se tematizuje počev od jedne zanimljive Marksove intuicije iz njegovih ranih radova, koja je, na žalost, ostala poamalo nerazvijena. Naime, po njemu, kritički humanizam koji prihvatamo ne bi smeo da se shvati kao puka afirmacija slobodno lebdeće suverenosti subjekta u povesti, već kao rezultat izvesnog *dovršavanja naturalizma*. Dakle, nije reč o tome da sa neakvom desupstancijalizacijom psihoanalize jednostavno odbaci (ili potpuno modifikuje) pojam nagona, da se čovek liši njegovih prirodnih, »arheoloških« korena, već samo o tome da se ukine svaki metafizički (ili nekako drugačije) fiksirani dualizam heteronomnog i autonomnog, da se povosno relativizuje i, zapravo, dijalektizuje taj *odnos*. »Nepremostivi« jaz između duše i tela samo je jedan kulturni, duhovni fenomen! On je duhom već posredovan, tako da kao »jaz« i jeste moguć tek na fonu jedinstva (kulture, duha) koje je, eto, samo sa sobom zaratilo! U svojoj izvornoj (=biološkoj) postavljenosti *nagoni* ne sadrže u sebi ništa što bi bilo apsolutno strano i tuđe ljudskom *praxisu*. U stvari, oni se otuđuju od te svoje izvorne postavljenosti-u-perspektivu-praxisa tek u samom tom praxisu (duhu, kulturi), dakle, ukoliko su već – posredovani njime. Ukratko, heterološka neposrednost nagona je uvek-već-posredovana neposrednost, tako da afirmacija nagonskog naturalizma ne povlači za sobom nikakvo dogmatsko, metafizičko, kauzalističko, simboličko-antropomorfičko *objašnjenje*, već samo jedno kritičko-hermeneutičko ili, ako hoćete, dijalektičko *tumačenje* koje, zapravo, osmišljava ključnu arheološko-teleološku napetost, napetost između povosno aktuelnog izobličavanja i perspektivnog dovršavanja naturalizma.

Znači, odbijanje da se prihvati psihoanalitički naturalizam zapravo je odbijanje tradicionalne navike da se naturalizam vezuje uz potpuno spoljašnje, metafizičke reference. Drugim rečima, naturalizam, kao zahtev da se život posmatra u njegovoj prirodnoj jednostavnosti ili, ako hoćete, složenosti, može da se prihvati samo s obzirom na jedno teleološko, dijalektički-već-posredovano utemeljenje. Čovekov povratak vlastitoj prirodi, vlastitim suštinskim snagama, zaista, ne može biti drugo do telos, *cilj* ljudskog praxisa. Prirodnost ljudske prirode ne može biti uzrok, daleki, pritajeni, skriveni osnov autentičnih ili devijantnih oblika čovekovog delovanja, ne može biti onaj sedimentirani i pervertovani sloj nagonске heteronomije u povosnom praxisu koji upravo čini iluzornim, fantastičnim halucinatornim svako prirodno-predmetno potvrđivanje ljudskog bića, ne može biti ona kvazi predmetnost, kvazi uzročnost koja svoju diferencijalnu protežnost i »igru« (loše-beskonačni-krug, tumananje-u-krug) temelji u simboličkom registru, na nultoj tački, nigdi »doslovnosti« i zapravo bez-danu *pomaka!* Sve to nije moguće upravo zato što prirodnost ljudske prirode, pre nego što bi uopšte mogla da se pojavi kao jedna pervertovana datost i, zapravo, kao *bilo kakva* datost, *mora prethodno da se profilira na horizontu ljudskih težnji, projekata, kao izgubljena* dispozicija, moć, mogućnost, i to ne bilo koja neodređena moć, recimo, »autentičnog« ispoljavanja jedne unapred definisane, generički (u Aristotelovom smislu) shvaćene »prirode«, »suštine«, već upravo *moć samoodnošenja, praktičkog samokonstituisanja kao prirode*, kao *potvrđene predmetnosti*, punine, zadovoljenja. Priroda se, onda, javlja u isti mah kao subjekt i kao objekt kao *subjekt-objekt* sinteza koja je uvek-već-obavljena, ali nikada dovoljno dobro: otuda potreba da se ona »dovrší«, potreba *dovršavanja* (=humanizovanja) *naturalizma*.

(VI) – Paul Ricoeur: *Le Volontaire et l'involontaire*. Aubier Montagne, 1967. god.

(D) – Paul Ricoeur: *De l'Interpretation*. Senil, 1965. god.

(C) – Paul Ricoeur: *Le conflit des interpretations*. Senil, 1969 god.

(RR) – Karl Marx i Friedrich Engels: *Rani radovi*. Naprijed, 1961. god.