

jedno filozofsko tumačenje frejda

pol riker

Važno je razlikovati dva stava koja filozof može da usvoji u pogledu Freudovog pisanog dela: jedan je »čitanje«, drugi je »jedno filozofsko tumačenje«. Čitanje Freuda je posao istoričara filozofije: ono ne postavlja drukčije probleme od onih koje nameće čitanje Platona, Descartesa, Kanta i može da pretenduje na istu vrstu objektivnosti. Filozofsko tumačenje je posao filozofa: ono pretpostavlja jedno čitanje koje pretenduje na objektivnost, ali zauzima stav prema delu; on arhitektonskoj rekonstrukciji tog dela dodaje njegovo utemeljivanje u jednom drugom diskursu, diskursu filozofa koji misli polazeći od Freuda, to jest posle njega, sa njim i protiv njega. Mi tu iznosimo na diskusiju »jedno« filozofsko tumačenje Freuda.

1. Ovde pretpostavljeno čitanje smatra frejdoski diskurs jednim mešovitim diskursom koji artikulise pitanja smisla (smisla sna, simptoma, kulture, itd.) i pitanje sile (investicije, ekonomskog bilansa, sukoba, potiskivanja itd.). Mi se tu slažemo da taj mešoviti diskurs nije dvosmislen, nego da je prilagođen stvarnosti o kojoj želi da govori, to jest o vezi između smisla i sile u jednoj semantici želje. To čitanje prihvata najrealističnije i najnaturalističnije aspekte frejdoske teorije, ne prestajući pritom da »nagone«, »nesvesno« i »Ono« posmatra kao znakove dešifrovane u njihovim smislenim efektima.

2. Pitanje koje je dalo povoda ovom tumačenju je sledeće: može li refleksivna filozofija da izloži analitičko iskustvo i teoriju? Ja tu priznajem da je postavka *ja mislim, ja jesam*, osnova svake misaone propozicije o čoveku; ako je to tačno, Freud se može shvatiti ako se formira koncept arheologije subjekta; taj koncept određuje filozofsko mesto analitičkog diskursa; to nije Freudov koncept; ja ga formiram da bih shvatio samog sebe u mom shvatanju Freuda: psihoanaliza je jedna arheologija u refleksiji i za refleksiju.

Ali arheologija kog subjekta?

Čitanje Freuda je u isti mah kriza filozofije subjekta: ono nameće odricanje od subjekta onakvog kakav on pre svega izgleda sebi samom, u vidu svesti; ono ne čini od svesti jednu datost, nego jedan problem i jedan zadatak. Do pravog *Cogito* treba prodreti kroz sve lažne *Cogito* koji ga prikrivaju.

Na taj način čitanje Freuda postaje jedna avantura refleksije (mišljenja).

3. Sledeće pitanje glasi: može li subjekt da poseduje neku arheologiju, a da ne poseduje pritom i neku teleologiju? Ovo pitanje ne postoji bez prethodnog; ne postavlja ga Freud, nego ga postavlja refleksivna misao koja kaže: *arche* ima samo onaj subjekt koji ima i *telos*; jer usvajanje jednog smisla konstituisanog unazad od *Ja* (iza *Ja*) pretpostavlja kretanje jednog subjekta izvučenog da pretekne samog sebe nizom »figura« (kao što to čini Hegelova »Fenomenologija duha«) od kojih svaka nalazi svoj smisao u onima koje slede.

Ta dijalektika arheologije i teleologije omogućava da se preispitaju neki frejdoski koncepti, kao što su to sublimacija i identifikacija, koji po mom mišljenju nemaju odgovarajući status u frejdoskoj sistematiki.

Najzad, ta je dijalektika filozofsko tlo na kome može da se utvrdi komplementarnost suparničkih hermeneutika umetnosti, morala i religije. Izvan te dijalektike ta se tumačenja sučeljavaju bez moguće arbitraže ili se suprotstavljaju u lenjim eklektizmima koji su karikatura misli.

IZLAGANJE

Ja ovo izlaganje neću da pretvorim u pledoaje za jednu knjigu nego ću pre da ga smatram slobodnim razmišljanjem o njenim teškoćama.

Odmah se postavljaju dva pitanja:

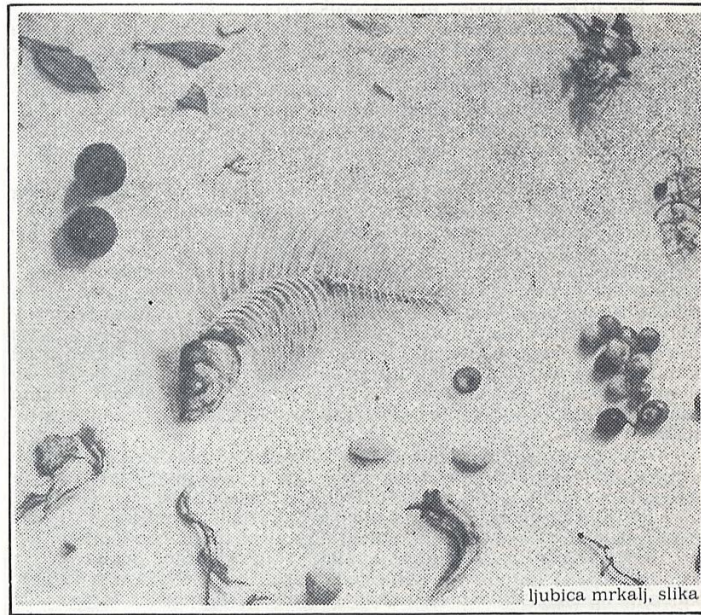
1. Može li se, kao što ja predlažem, čitanje Freuda razlikovati od jednog filozofskog tumačenja Freuda?

2. Imamo li pravo da damo jedno filozofsko tumačenje koje se, kao što priznajem u mom rezimeu, sastoji u jednom drugom diskursu, naročito ako je to diskurs refleksivne filozofije?

Na prvo pitanje odgovaram uopšteno i posebno. Uopšteno odgovaram da su istorija filozofije i filozofija (ili, kako se to pogrešno kaže, opšta filozofija) dve različite filozofske aktivnosti. Sto se tiče istorije filozofije utvrđen je, mislim jedan prečutni i namerni konsenzus među istoričarima filozofije o vrsti objektivnosti koja se može postići u toj disciplini; moguće je razumeti jednog autora kroz njega samog, ne deformišući ga pritom i ne ponavljajući ga. Upotrebio sam jedan izraz M. Gueroulta (Geru): govorim o arhitektonskoj rekonstrukciji jednog dela. Ali mislim da se svi ostali istoričari — čak i kada, više u bergsonovskom smislu, govore o filozofskoj instituciji — slažu da nije moguće koincidirati s jednim delom; ono se u najboljem slučaju može ponovo shvatiti polazeći od jedne konstelacije tema koje utvrđuje intuicija, a naročito polazeći od jedne mreže artikulacija koje na neki način sačinjavaju njenu strukturu, njenu noseću građu; upravo zato se ne ponavlja, nego se rekonstruiše. Ali s druge strane, ne falsifikuje se proučavano delo ako se, u nedostatku jednog dvojnika dela, koji bi uostalom bio nekoristan, uspešno stvori neki homolog, to jest, u pravom smislu reči, neki

predmet-zastupnik, istog sklopa kao i delo. Ja u tom smislu govorim o objektivnosti, jer, u jednom negativnom smislu ne-subjektivnosti, filozof stavlja u zgradu sopstvena ubeđenja, sopstvene stavove, a pre svega sopstveni način započinjanja, prilaganja i strateškog raspoređivanja svo je misli; o objektivnosti u izvesnom smislu pozitivnoj, zato što je njeno čitanje potčinjeno onome što želi i što znači samo delo, koje ostaje ono *quid* što reguliše njegovo čitanje.

E pa, ja tvrdim da se Freud može čitati kao što naše kolege i učitelji čitaju Platona, Descartesa, Kanta. To je, priznajem, jedna opklada koja nije obavezno dobivena: povezanost doktrine s jednim iskustvom koje zahteva učenje i kompetenciju, koje je jedan zanat i čak jedna tehnika — ne odvaja li ta povezanost Freuda potpuno od gore navedenih mislilaca i filozofa? Ja i dalje mislim da prigovor nije nespontan, da čitanje Freuda ne postavlja problem drukčiji od onih s kojima se suočavamo čitajući Platona, Descartesa, Kanta, i da može da pretenduje na istu vrstu objektivnosti. Zašto? Pre svega zato što je Freud napisao jedno delo koje se ne obraća njegovim učenicima, njegovim kolegama ili njegovim pacijentima, nego svima nama: držeći predavanja, objavljujući knjige, on je prihvatio da ga čitaoci i slušaoci smeste u isto polje diskusije s filozofima; on je prihvatio taj rizik, a ne *ja*. Ali ovaj argumentat je još suviše neodređen, suviše vezan za slučajnosti saopštenja; ja tvrdim da se ono što se pojavljuje u analitičkoj relaciji ne razlikuje radikalno od onog što ne-analizovan (čovek) može da razume; ponavljam, da razume, a ne da doživi; jer nikakva knjiška inteligencija nikad neće biti zamena za efektivnu putanju jedne psihoanalize. Ali smisao onog što se tako doživljava je u suštini saopštljiv; zato što je saopštljivo, analitičko iskustvo se doktrinom može preneti na teorijski plan, uz pomoć opisnih pojmova koji pripadaju jednom drugom konceptualnom nivou. Isto kao što u pozorištu mogu da razumem situacije, osećanja, ponašanja koja nisam sam doživeo, ja mogu na jedan način intelektualne simpatije da razumem šta znači jedno iskustvo koje nisam doživeo. Zato je, uprkos ozbiljnim nesporazumima koje ne potcenjujem, jednom filozofu moguće da kao filozof razume psihoanalitičku teoriju, pa čak delimično i psihoanalitičko iskustvo. Da li da dodam jedan presudniji argument? Freud je sam došao



ljubica mrkalj, slika

na naš teren. Kako? E pa tako što predmet njegovog istraživanja nije, kao što bi se prebrzo zaključilo, ljudska želja, žudnja (*Wunsch*), libido, nagon, Eros (sve te reči imaju precizan kontekstualni smisao); taj predmet je želja u jednom više ili manje konfliktualnom odnosu sa jednim svetom kulture, sa jednim ocem i jednom majkom, s autoritetima, sa imperativima i zabranama, sa umetničkim delima, sa društvenim ciljevima i sa idolima. Zato, kada Freud piše o umetnosti, moralu i religiji, on ne proširuje naknadno na kulturnu stvarnost jednu nauku u jednu praksu koje bi prvenstveno našle svoje određeno mesto u ljudskoj biologiji ili u psiho-fiziologiji; njegova nauka i njegova praksa se otprve nalaze na mestu gde se susreću želja i kultura. Uzmimo *Tumačenje snova* ili *Tri ogleđa o seksualnosti*, da se zadržimo samo na dva njegova rana dela, nagonski plan je tu prikazan u njegovom odnosu sa »cenzurom«, sa »branama« sa »zabranama« i sa »idealima«: centralni lik oca, u edipovskoj epizodi, samo je središte gravitacije tog sistema. Zato smo već u prvom, a zatim i u drugom delu, odmah suočeni s jednim pluralitetom »mesta« i »uloga« gde je »nesvesno« polarno suprotstavljeno svesnom i podsvesnom, gde je Ono odmah u dijalektičkom odnosu prema Ja i Nad-Ja. Ta je dijalektika upravo dijalektika situacija koju psihoanaliza istražuje, to jest preplitanja želje i kulture, Zato sam rekao da je Freud došao k nama: jer čak i kad nam govori o nagonima, on nam o njima govori polazeći sa jednog izražajnog nivoa, u efektima smisla i na osnovu efekata smisla koji se nude dešifrovanju i koji se mogu tretirati kao tekstovi: onirički ili simptomatski tekstovi; da, tekstovi koji se pojavljuju u mreži komunikacija, u razmenama znakova. Upravo se u toj sredini znakova odvija analitičko iskustvo, budući da je ono delo reči, jedan dvoboj reči i slušanja, jedno saučestništvo govora i čutanja. Upravo to pripadništvo analitičkog iskustva kao i frejdoske doktrine domenu

znakova fundamentalno opravdava ne samo saopštenost analitičkog iskustva, nego i njegovo, u krajnjoj liniji, svojstvo istovrsnosti s totalitetom ljudskog iskustva koje filozofija pokušava da promisli i da razume.

To su pretpostavke koje su me navele na odluku da čitam Freuda kao što čitam druge filozofe.

Što se tiče tog čitanja, ovde neću reći gotovo ništa o njemu, pošto sam rešio da pred Filozofskim društvom govorim o njegovom filozofskom tumačenju koje predlažem; komentarisahu jedino ono što nazivam arhitektonskom rekonstrukcijom i namerno ću izlaganju dati sistematičniji vid no što sam to učinio u knjizi.

Freudovo delo bi se, rekao bih, moglo podeliti na tri velike mase od kojih svaka ima svojstvenu arhitekturu i koje se mogu posmatrati kao tri konceptualne ravni. One nalaze svoj najdovršeni izraz u sistemskim stanjima, koja se zatim mogu dijahronično povezati. Prvu mrežu sačinjava tumačenje snova i neurotičnog simptoma, a ona se, u rodovima *Metapsihologije*, pretvara u sistem poznat pod imenom prve topike pri čemu (serija: *Ja, Ono, Nad-Ja*, po Lagachevemu terminu, pre konstituiše jednu *personologiju*). Druga velika masa činjenica i pojmova, koja sačinjava drugu teorijsku mrežu, sadrži tumačenje kulture: umetničkih dela, ideala i idola; ta druga mreža proističe iz prve, budući da je ova već sadržavala dijalektiku želje i kulture. Ali primenjujući onirički model ispunjenja želje na sve efekte misla koji se mogu naći u kulturnom životu navedeni smo da duboko izmenimo ravnotežu postignutu u tekstovima *Metapsihologije*; rezultat te izmene je jedna druga faza sistema, koja je izražena u redosledu: *Ja, Ono, Nad-Ja*; ona ne zamjenjuje prvu fazu, nego se postavlja iznad nje. Treća velika masa činjenica i pojmova, koja sačinjava treću teorijsku mrežu, proističe iz prepravki nametnutih uvođenjem nagona smrti u prethodnu konstrukciju; ta prepravka dopire do temelja egzistencije, budući da je reč o jednoj preraspodeli snaga u funkciji polariteta *eros-thantos*. Ali s obzirom da odnos između nagona i kulture ostaje glavna vodeća nit, ta prepravka u bazi je i prepravka na vrhu. Pojavljivanje na sceni nagona smrti sadrži u sebi najznačajniju reinterpretaciju kulture, onu koja je izražena u delu *Nelagodnost u civilizaciji*; krik nemog nagona čuje se u osećanju krivice, u nelagodnosti civilizovanog čoveka, u tutnjavi rata.

Eto, to je, uglavnom, arhitektonika freudizma.

Kao što se vidi, postoji jedan razvoj, koji je shvatljiv jedino ako se ide od jedne faze sistema do druge. Onda se uočava jedna razumljiva linija koja se razvi od mehanicističke represencije psihičkog aparata do jedne romantične dramaturgije života i smrti. Ali taj razvoj nije inkherentan; on se zbiva putem uzastopnih izmena strukture. A taj niz izmena događa se unutar jedne homogene sredine, to jest, misaonih efekata želje. Upravo tu homogeni sredinu svih restrukturacija freudovske doktrine ja sam nazvao *semantičkom željom*.

Ali hteo bih da sad već nešto kažem i o glavnom predmetu ovog saopštenja: o jednom filozofskom tumačenju Freuda. Pričicu mu odgovarajući na drugi prigovor koji se može učiniti takvom poduhvatu; ne može li se opravdano osporiti svaki pokušaj da se jedno delo poput Freudovog prebaci u jedan drugi diskurs? Freudovo delo, rećete, je jedan totalitet koji je sam sebi dovoljan; vi ga iskrivljavate ako ga smestate u jedno misaono polje koje nije upravo ono koje to delo zasniva. Taj argument ima znatnu snagu; on bi vredeo i za svakog drugog mislioca, ali ima posebnu snagu u slučaju Freuda. Uvek je moguće svaki filozofski poduhvat koji bi ga pokušao integrisati smatrati najvećim osporavanjem, najpodmuklijim otporom. To je verovatno tačno. Pa ipak, mislim da taj prigovor, čak i ubedljiv, neresava problem jednog filozofskog tumačenja Freuda.

Dve vrste argumenata mogu se navesti kao fanatični ekskluzivitet izvesnih freudovaca. Rećicu pre svega da je netačno da nam Freud i psihoanaliza nude jedan totalitet. Treba li potsecati na sve tekstove u kojima Freud sasvim nedvosmisleno izjavljuje da je osvetlio samo jednu grupu nagona, i da je naročito oblast Ega samo delimično ispitana putem onih nagona Ega koji pripadaju istom ciklusu kome pripada i libidno objekta? Psihoanaliza je samo jedan zrak svetlosti između ostalih, bačen na ljudsko iskustvo. Ali — a taj argument se izvlači iz same analitičke prakse — doktrinu treba smatrati sistematizacijom, na osnovu koherentno izgrađenih i povezanih koncepta, jednog veoma izuzetnog — analitičkog — iskustva. Ovoga se treba veoma čvrsto držati: jer konačno, freudovska konceptualizacija se odigrava, što znači u isti mah izvodi i potvrđuje, u okvirima analitičke relacije; međutim ima više stvari na nebu i na zemlji no što ih ima u celoj našoj psihoanalizi. Rekao sam maločas da se to iskustvo može razumeti, da je istovrsno s ljudskim iskustvom u celini; ali ono je upravo kao jedan deo u jednoj celini. Filozofija je pozvana da prosuđuje ne samo u pluralitetu tumačenja, kao što ću pokušati na kraju da objasnim, nego i u pluralitetu iskustava.

To, međutim, nije sve: analitička doktrina i iskustvo su delimični, ali obuhvataju jedno odstupanje, jednu pukotinu koja zahteva filozofsko tumačenje. Tu mislim na odstupanje koje postoji između freudovskog otkrića i konceptualnosti koju sistem stavlja u dejstvo. Ovo je besumnje tačno za svako delo; Eugen Fink je to nekad govorio o Husserlu: nisu svi koncepti s kojima operiše jedna teorija objektivisani u polju koje teorija tematizuje. Tako se jedna nova filozofija delimično izražava na jeziku neke ranije filozofije; to je izvor svakako neizbežnih nesporazuma. U Freudovom slučaju odstupanje je očigledno: njegovo otkriće ostaje na planu misaonih efekata, ali on nastavlja da ga izlaže na jeziku i po koncepciji energetizma svojih bečkih i berlinskih učitelja. Moglo bi se prigovoriti da to neslaganje ne zahteva neko filozofsko preispitivanje, nego objašnjenje gramatike našeg jezika, kako bi to rekli Englezi, jedno raspoznavanje pravila te jezičke igre. Ali ta anomalija freudovskog diskursa zahteva jedan radikalniji postupak; nije tu reč samo o neslaganju između otkrića i raspoloživog rečnika; ta anomalija freudovskog rečnika proističe iz same prirode stvari: ako je tačno da se psihoanaliza nalazi na pregibu (prelazu) između želje i kulture, može se očekivati da operiše s pojmovima koji spadaju u dva različita nivoa koheren-

cije, u dva diskurzivna sveta: onaj sile i onaj smisla. Jezik sile: u njega spada ceo rečnik koji označava dinamiku sukoba, u kome je termin potiskivanja najpoznatiji i najbolje proučen u svojim mehanizmima; ali tu je i ceo ekonomski rečnik: investiranje, dezinvestiranje, nadinvestiranje, itd.

Jezik smisla: u njega spada ceo rečnik koji se tiče apsurdnosti ili značenja simptoma, misli u snu, njihove nadodredenosti, igre reči koje se u njima susreću; to su te relacije smisla prema smislu, koje se dezim-pliciraju u tumačenju: između prividnog i skrivenog značenja postoji odnos jednog nerazumljivog teksta prema razumljivom tekstu. Te relacije smisla isprepletene su tako i sa odnosima snaga: sav se »rad sna« is-kazuje u tom mešovitom diskursu: odnosi sile se nagoveštavaju i kriju u odnosima smisla, dok u isti mah odnosi smisla izražavaju i predstavljaju odnose sile. Taj mešoviti diskurs nije po mom mišljenju nejasan, hoću da kažem, usled nedostatka objašnjenja; nije to neki »category mistake« (greška u kategoriji); taj diskurs u stopu sledi samu realnost koju je čitane Freuda razotkrilo i koju smo nazvali semantičkom željom. Svi filozofi koji su razmišljali o odnosima želje i smisla nailazili su na taj problem, počev od Platona, koji hijerarhiju ideja udvostručava jednom hijerarhijom ljubavi, preko Spinoze, koji za stepene afirmacije i akcije *conatus-a* vezuje stepen jasnoće ideje; i kod Leibnitza (Lajbnica) su stepeni monadi-ne žudnje i stepeni njene percepcije korektivni: »*Akcija unutarnjeg principa koje vrši promenu ili prelaz jedne percepcije u drugu može da se nazove žudnjom*...« (*Monadologija*, 15). Freud se dakle može premestiti na jednu poznatu putanju. Ali samim tim se nameće jedno tumačenje: čitanje nas dovodi do jedne kritičke tačke one »na kojoj se shvata da energetika prolazi kroz jednu hermeneutiku i da hermeneutika otkriva jednu energetiku. To je ona tačka na kojoj se pozicija želje nagoveštava u jednom procesu simbolizacije i kroz taj proces« (*O tumačenju*, str. 75).

To je uostalom ono po čemu se psihološki koncept nagona razlikuje od psiho-fiziološkog koncepta instinkta: nagon je dostupan jedino u svojim psihičkim posledicama, u svojim efektima smisla, tačnije rečeno, u iskrivljavanjima smisla; i upravo zato što se nagon ispoljava u jeziku u vidu svog psihičkog zastupnika moguće je tumačiti želju, mada ova, kao takva, ostaje neizreciva. Ali ako taj mešoviti diskurs sprečava psihoanalizu da se više približi prirodnim naukama, on je isto tako sprečava da pripadne više semiotici: zakoni smisla, u psihoanalizi, ne mogu se svesti na zakone lingvistike Ferdinanda de Saussurea (Sosir), Helmsleva ili Jacobsona; dvosmišlenost odnosa između želje i jezika je neumanjiva; tako da simbolizam nesvesnog, kao što je to savršeno izrazio Emile Benveniste, nije neki lingvistički fenomen u strogom smislu reči: on je svojstven većem broju kultura bez jezičkog značenja, on ispoljava fenomene, kao što su pomeranje (premeštanje) i sažimanje, koji operišu na nivou slike, a ne fonematske ili semantičke artikulacije. U terminologiji Benveniste, mehanizmi sna će izgledati čas kao infra, čas kao supra-lingvistički. Što se nas tiče, mi ćemo reći da oni manifestuju mešanje infra i supra-lingvističkog; oni su infra-lingvistički u tom smislu što obeležavaju iskrivljenje distinktivne funkcije jezika; oni su supra-lingvistički ako imamo na umu da san, po rečima samog Freuda, nalazi svoje prave srodnike u velikim jedinicama diskursa kao što su to poslovice, uzrečice, folklor, mitovi; sa te tačke gledišta upoređenje bi pre trebalo vršiti na nivou retorike, s njenim metaforama, njenim metonimijama, njenim sinegdotama, njenim aufemizmima, njenim aluzijama, njenim anti-frazama, njenim litotama. Retorika se, međutim, ne odnosi na fenomene jezika, nego na postupke subjektivnosti ispoljene u diskursu (*O tumačenju*, str. 388). I Freud je uostalom uvek koristio reč *Vorstellung* — predstava, reprezentacija — da bi označio efekat smisla u koji se nagon delegira; za njega, upravo *Dingvorstellungen* — predmetne predstave — služe kao uzori za *Wortvorstellungen*, »verbalnim predstavama«; s rečima se postupa kao sa stvarima, a ne obrnuto. Ja sam u 69. napomeni moje knjige naveo Freudove tekstove koji su izričiti u tom pogledu.

Tako je predstavnik nagona usredištu problema: on nije ni biološki, ni semiotički; delegiran nagonom i namenjen jeziku, on otkriva nagon samo u svojim izdancima, a jeziku pristupa samo putem iskrivljenih kombinacija »investiranja stvari«, čak s ove strane verbalnih predstava. Treba se dakle pozvati na jedan nepromenljiv tip odnosa između označujućih i označenih; ti znaci, ti efekti smisla, imaju zvanje jezika, ali po svojoj specifičnoj strukturi ne spadaju u jezik; to je ono što Freud označava terminom *Vorstellung*, predstava; a to je i ono što čini da se fantazam razlikuje od reči. Već je Leibnitz u tekstu koji sam maločas, skraćeno, pročitao rekao: »*Akcija unutarnjeg principa koja vrši promenu ili prelaz jedne percepcije u drugu može se nazvati Žudnjom; istina je da žudnja ne bi uvek mogla da potpuno dopre do cele percepcije kojoj teži, ali uvek od nje nešto dobija i dospeva do novih percepcija*« (*Monadologija*, 15).

E pa, eto nas, sa lajbnicovskom transpozicijom freudovskog problema libida i simbola, na pragu filozofskog problema.

Ja nipošto ne tvrdim da samo jedna filozofija može da ponudi prihvatljivu strukturu u kojoj bi se mogao objasniti odnos sile i smisla. Mislim da se može reći: čitanje Freuda, a da se samo može reći jedno filozofsko tumačenje Freuda. Ono koje ja predlažem vezano je za refleksivnu filozofiju; srodna je filozofiji Jeana Naberta (Naber) kome sam nekad posvetio *Simb-oliku zla*; kod Naberta sam našao najsažetiju formulaciju odnosa između želje za bićem i znakova u kojima se želja izražava, projektuje i razjašnjava, potpuno se slažem s Nabertom da je razumeti neodvojivo od razumeti sebe, da je simbolični svet sredina samo-razjašnjenja; što znači, s jedne strane: ne postoji više problem smisla ako znakovi nisu sredstvo, sredina, medijum, ono pomoću čega jedno ljudsko postojanje nastoji da se situira, da se projekte, da se raz-ume; s druge strane, u obrnutom smislu: nema neposrednog shvatanja samog sebe, nema unutarnje apercepcije, usvajanja moje želje za postojanjem na kratkom putu svesti, nego samo na dugom putu tumačenja znakova. Ukratko, moja je teza filozovskog rada konkretna refleksija, to jest *Cogito* posredovan celokupnim svetom znakova.

Ta radna hipoteza, nekrijem, ne proističe iz čitanja Freuda. Čitanje Freuda sa sa njom susreće samo kao s problematikom. Ono se sa njom susreće upravo na onoj tački gde je i sam Freud pitanje subjekta. Kako zaista iskazati redosled Jcs, Pcs, Cs*, i redosled Ja, Ono, Nad-Ja, a ne postaviti pitanje subjekta? I kako postaviti pitanje želje i smisla a ne upitati u isto vreme: čija želja? Smisao za koga? Ali ako je pitanje subjekta problematski implicirano psihoanalizom, ono nije postavljeno tematski: još je subjekt postavljen apodiktčno. Međutim, taj čin kojim se postavlja subjekt može da potekne samo od njega samog. To je Fichteovo tetičko rasuđivanje. U tom rasuđivanju egzistencija je postavljena kao misao, a misao kao egzistencija: ja mislim, ja jesam. U odnosu na tu poziciju, na tu apodiktčnu propoziciju, sva »mesta« prve topike i »uloge« drugog frojdouskog niza (Ja, Ono, Nad-Ja) su objektivacije. Celo će se pitanje sastojati upravo u tome da se opravdaju, ozakone, te objektivacije kao obavezni put ka jednom manje apstraktnom *Cogito*, kao nužan put konkretne refleksije.

Moram dakle da naglasim da postoji jedno *odstupanje* između problematičke implikacije pitanja subjekata u psihoanalizi i apodiktčke pozicije subjekta u refleksivnoj filozofiji. Upravo to odstupanje predstavlja rastojanje između čitanja Freuda i jednog filozofskog tumačenja Freuda.

Bilo je potrebno jasno sagledati to odstupanje da bi se uklonile dve vrste nesporazuma, koje obe proističu iz brkanja (poistovećivanja) čitanja i filozofskog tumačenja.

Ne može mi se prebaciti da mešam refleksivnu filozofiju sa Freudom, budući da čitanje Freuda razvijam ne proizvedući nikad *Cogito*. Čitanje Freuda počiva na jednom *hypothetonu* rekao bi Platon; taj *hypotheton* smo nazvali odnosom želje i smisla, semantikom želje. Za psihoanalitičare to je jedan *ti ikanon*, »nešto dovoljno«, to jest dovoljno za razumevanje svega što se zbiva u tom polju iskustva i teorije. Postavljaajući pitanje subjekata na osnovu pozicije: *ja mislim, ja jesam*, filozofija zahteva uslov uslova i usmerava se ka *anhypothetonu* u tog *hypothetona*. Ne treba dakle mešati prigovore koji se mogu učiniti čitanju Freuda s prigovorima koji se mogu učiniti mom filozofskom tumačenju.

Do drugog nesporazuma dolazi ako se preskače taj filozofski momenat, ako se propusti početni filozofski čin da bi se direktno prešlo na najdalje posledice tog filozofskog izbora. To se događa onima koji se bave konačnim razmišljanjima o veri i o religiji, pa ih izlože »kratkim spoju« s frojdouskim kritikom religije. Ne može se tako postupati: postoji obavezan redosled u nizu koraka koje predlažem: *pozicija subjekata, utemeljivanje psihoanalize kao arheologije subjekata, dovodenja u dijalektički odnos jedne arheologije i jedne teleologije, vertikalni prodor Sasvim — Drugog, kao Alfe i Omega* u dvostrukom pitanju arheologije i teleologije. Te se teze, razume se, mogu odvajati: one su se stvarno već pojavljivale u drukčijem redosledu i na drugom mestu, u drugim filozofijama. Ali filozofija nije neki mozaik ideja, neki naramak rasutih tema koje bi se mogle rasporediti na bilo koji način; način kojim se filozofija služi i na koji ona povezuje jedini je tu primeren; njena arhitektura određuje njenu tematiku. Zato su moje »ideje« o religiji i o veri filozofski manje značajne od načina na koji se one nadovezuju na dijalektiku arheologije i teleologije. A ta dijalektika, sa svoje strane, vredi samo ukoliko je unutarnja artikulacija konkretne misli; a i ta konkretna misao, na kraju, ima smisla samo ukoliko uspeva da frojdousko pitanje nesvesnog, Onog, nagona i smisla utemelji u promociji subjekta refleksije.

Treba se dakle držati toga, jer to je okosnica na kojoj se sve drži: upravo na tome se drži ili pada ovo tumačenje.

Hteo bih sad da objasnim to moje refleksivno ponovno razmatranje frojdouskih koncepata.

Moje je pitanje sledeće: šta se događa s jednom filozofijom refleksije kada prihvati Freudove instrukcije?

To pitanje ima svoje lice i svoje naličje. S lica, ono znači: kako se Freudov mešoviti diskurs o želji i smislu ucrtava u jednu refleksivnu filozofiju? Ali evo i naličja: šta se događa sa subjektom refleksije kada se ozbiljno shvata lukavstva svesti, kad se svest razotkrije kao lažna svest koja kazuje nešto drugo no što kazuje i što misli da kazuje? To lice i to naličje su neodvojivi kao da pripadaju nekoj novčanici ili tkanini. Jer kad kažem: filozofsko mesto analitičkog diskursa određeno je konceptom arheologije subjekta, ja u isti mah kažem: posle Freuda nemoguće je utvrditi filozofiju subjekata kao filozofiju svesti; refleksija i svest više ne koincidiraju; treba izgubiti svest da bi se našao subjekt. Subjekt nije onakav kakvim se smatra; apodiktčnost *Cogito* a se ne može posvedočiti ako se u isti mah ne sagleda nepodudarnost svesti; kao smisao stvari, mada iz drugih razloga, i smisao moje sopstvene egzistencije je pretpostavljen ili sumnjiv (podozriv, uobražen). Moguće je dakle ponavljati frojdzizam, napraviti od njega jednu refleksivnu repetitivu koja bi u isto vreme bila jedna avantura refleksije. Ja sam nazvao napuštanjem ili ispuštanjem taj gest na koji me primorava frojdovska sistematika; upravo nužnost tog ispuštanja opravdava frojdoovski naturalizam. Ja usvajam sve ono najšokantnije, sve ono što je filozofski najnepodnošljivije u frojdouskom realizmu psihičkih »lokaliteta«; usvajam njegovu odlučnu antifenomenologiju, usvajam njegovu energetiku i njegovu ekonomiku, kao instrumente jednog procesa, vodenog protiv iluzornog *Cogito* koji najpre zauzima mesto utemeljitelja onog: *ja mislim, ja jesam*. Ukratko, ja koristim psihoanalizu kao što je Descartes upotrebljavao skeptičke argumente protiv dogmatizma stvari. Ali ovaj put psihoanaliza protiv samog *Cogito*, — ili, bolje rečeno, u okviru *Cogito* a — odvajajući jednim rezom apodiktčnost Ega od iluzija svesti i od pretencioznog Ja. U jednom pogledu iz 1917 Freud govori o psihoanalizi kao o jednoj povredi i jednom poniženju narcizizma, kao što su to, kaže on, na svoj način bila otkrića Kopernika i Darwina, koja su decentralizovala svet i život u odnosu na pretenziju svesti. Psihoanaliza na isti način decentralizuje sklop fantazmatičnog sveta u odnosu na svest. Na kraju te decentralizacije, svest je promenila svoj filozofski znak: ona više nije jedna datost; ne postoji više »neposredne datosti svesti«; ona je jedan posao (zadatak), posao os-

veščivanja. Tamo gde je postojalo *Bewusstsein*, biti svestan, sad postoji *Bewusstwerden*, postati — svestan. Prema tome, energetska i ekonomska strana frojdzizma bila je dvaput potvrđena: jednom u samom čitanju Frojda, protiv svake semiološke redukcije, da bi se sačuvala sama specifičnost psiheanalize i da bi se ona zadržala na prelazu između sile i smisla; drugi put, u filozofskom tumačenju, kako bi se potvrdila autentičnost askeze i lišavanje kroz koje refleksija mora proći da bi ostala autentična. Zagonetka frojdouskog diskursa — zagonetka za jedno čisto epistemološko razmatranje — postaje u isti mah paradoks refleksije: zagonetka frojdouskog diskursa bila je, da podsetimo, isprepletenost energetske i hermeneutičke jezika. Preneto u refleksivan stil, to daje: stvarnost Onog, idealnost smisla; stvarnost Onog u ispuštanju, idealnost smisla u ponovnom obuhvatanju; stvarnost Onog, putem regresije efekata smisla koji se pojavljuju na svesnom nivou, do nagona, na nesvesnom nivou; idealnost smisla u gestu tumačenja koji načinje osveščivanje. Tako i samo čitanje Freuda postaje jedna avantura refleksije. Iz te refleksije pojavljuje se jedan povređeni *Cogito*; *Cogito* koji se postavlja, ali se ne poseduje; *Cogito* koji shvata svoju prvobitnu istinu samo u priznanju i putem priznanja nepodudarnosti, iluzije, laži aktuelne svesti.

Druga etapa filozofskog tumačenja koje predlažem obeleženo je dijalektikom arheologije i teleologije. To kretanje refleksije zaista predstavlja nešto novo, to jest, jedan polaritet između *arche* i *telos* u refleksiji. Do toga dolazim putem preispitivanja temporalnih aspekata frojdzizma. Upravo ti temporalni aspekti su vezani za frojdouski realizam nesvesnog i Onog; oni čak više proističu iz frojdovske ekonomike nego iz njegove topike; u poziciji želje stvarno postoji jedna prethodnost (anteriornost) koja je u isti mah filo-genetska, onto-genetska, istorijska i simbolična; želja je u svakom pogledu *pre*; ona je prethodna, Frojdzizam je opsednut temom prethodnog. I ja ću da ga branim protiv svih kulturalizama koji su pokušali da mu sastružu zube i kandže, svodeći na izobličenja našeg aktuelnog odnosa prema okolini divlju stranu naše nagonске egzistencije, tu prethodnu (raniju) želju koja nas vuče unazad i koja insinuiira sva nazadovanja afektivnosti, na planu porodičnih odnosa, na fantazmatičnom planu umetničkog dela, na etičkom planu krivice, na religioznom planu straha od kazne i infantilne želje za utehom.



Freud je jak kad govori o nesvesnom kao *zeitlos*, kao neblagovremenom, što će reći otpornom prema temporalizaciji vezanoj za osveščivanje. To je ono što je po meni arheologija: ograničena arheologija nagona i narcizizma; uopštena arheologija Nad-ja i idola; hiperbolična arheologija borbe divova, Erosa i Thanatosa. Ali treba imati na umu da je sam koncept arheologije refleksivan; arheologija je arheologija subjekata: to je ono što je Merleau-Ponty (Merlo-Ponti) dobro sagledao i iskazao u svom uvodu knjizi doktora Hesnarda (Enar): *Frojdovo delo*.

Zato što je koncept arheologije filozofski koncept — jedan koncept refleksivne filozofije — i njegova artikulacija u arheologiji i teleologiji takode je artikulacija refleksije, u refleksiji. Refleksivna misao kaže: *arche* ima samo subjekt koji ima *telos*: jer usvajanje nekog smisla konstituisanog iza Ja pretpostavlja kretanje jednog subjekta koga vuče napred niz »figura«, od kojih svaka nalazi svoj smisao u onima koje slede.

To novo napredovanje misli svakako predstavlja problem. Zato predlažem da ga komentarišem s nekoliko napomena problematičnije vrste. Pre svega, nema sumnje da je psihoanaliza jedna analiza: to jest po rigoroznom Freudovom terminu, jedna regresivna dekompozicija. Po njemu, ne postoji psiho-sinteza; bar psihoanaliza kao takva nema cilj da predloži sintezu. Zato ideja o teleologiji subjekta nije frojdovska ide-

ja, nego filozofski pojam koji čitalac Freuda formira na svoju odgovornost. Međutim, taj teleološki pojam subjektata nalazi svoj oslonac i kod samog Freuda. Freud je naišao na njegov ekvivalent, ili začetak, u izvesnom broju iskustava i teorijskih konceptata s kojima se suočio u analitičkoj praksi. Ali ta iskustva i ti koncepti ne nalaze svoje mesto u freudovskoj šemi psihičkog aparata; zato ostaju u vazduhu, kao što sam pokušao da dokažem za koncepte *identifikacije* i *sublimacije*, o kojima Freud izričito kaže da im nije našao zadovoljavajuće objašnjenje.

Druga napomena: ja sam ideju teleologije subjekta povezao sa Hegelovom *Fenomenologijom duha*. Taj primer ne ograničava i ne vezuje, on samo osvetljava, osvetljava u tome što je teleologija — ili da tačno citiramo Jeana Hyppolitea (Žan Ipolit), »teleološka dijalektika« — u njemu jedini konstrukcioni zakon »figura«; osvetljava i po tome što dijalektika figura daje filozofski smisao svakom psihološkom sazrevanju, svakom izrastanju čoveka van njegovog detinjstva. Psihologija pita: kako čovek izlazi iz deteta? E pa, on iz njega izlazi postajući sposoban da prede izvestan označavajući put, koji je bio ilustrovan izvesnim brojem kulturnih veličina, koje i same izvlače svoj smisao iz svog perspektivnog rasporeda. Hegelov primer osvetljava i u tom smislu što nam omogućuje da razlučimo teleologiju finalitet, bar u smislu konačnih uzroka koje su kritikovali Spinoza i Bergson. Teleologija nije finalitet: figure u teleološkoj dijalektici nisu konačni uzroci, nego značenja koja izvlače svoj smisao iz kretanja totalizacije što ih vuče i nagoni da sami sebe prevazidu. Hegelovski primer najzad rasvetljava i po tome što omogućuje da se da jedan sadržaj praznoj ideji egzistencijalnog projekta, koji bi sam za sebe uvek ostao sopstveni projekt i koji bi se odredio samo u proizvoljnosti, u očajanju, ili naprosto u najplićem konformizmu.

Ali ako je Hegelov prir egzemplan, on ne obavezuje. Ja sam sa svoje strane pokušao da skiciram jednu povezanost među kulturnim sferama, ekonomske sfere *imati* s političkom *moći* i ličnim *hteti*, čiji je sadržaj dosta različit iako im je opšta orijentacija ista. U svemu tome zapravo nije u pitanju prelaz ka svesti, nego prelaz svesti u svest o sebi. Radi se o Sebi ili Duhu.

ja – psihoanaliza

žak derida

Ja tu predstavljam — sebe — jednom prevodu.

Jasno je po tome kuda će ta dva puta da me odvedu: da se na pragu povučem, kako bih vam olakšao čitanje. Pišem na »svom« jeziku, ali bi trebalo da — po vašem idiomu — *uvedem*. Drugim rečima, da opet na »svom« jeziku, nekog *predstavim*. Nekoga ko na više posebnih načina nije tu, ali je ipak dovoljno blizak i prisutan da mu ne bi bilo potrebno neko predstavljanje.

Predstavlja se neko nekome ili nekolicini, a kad je reč o domaćinima, onima koji u prevedenom jeziku primaju isto kao i onaj koga uvode, osnovna učtivost zahteva nenametljivost, neisticanje. Čovek se, međutim, nameće dok ne postane i neophodan, čim se namnože teškoće prevodenja (po jedna na svakom koraku, najmanje, od prve moje reči) i kad se dovodi u zabunu tumač tumača, onaj koji treba na svom sopstvenom jeziku da sa svoje strane predstavi uvodničara. Ispada da čovek beskonačno produžava manevre popularisanja (širenja), da skreće pažnju na sebe i da je vezuje za sebe, naglašavajući: evo šta pripada meni, uvodničaru, i mom stilu, mom načinu rada, kazivanja, pisanja, tumačenja, — to zaslužuje, verujte mi, dozvoljavam sebi da vam to kažem, vašu pažnju, obećavam, itd.

Izuzev ako se, rešen da indiskretno naglasim manevar, ne povučem uspešnije iza mog takozvanog i navodnog maternjeg jezika, jer se, izgleda, sve konačno na njega i njemu vraća, ma šta se o njemu govorilo.

Da li, međutim, tu nije upravo o tome reč? Gde to — tu? Između *Kore* i *Jezgra*.

Jer već sam, navodeći vas unapred da na to mislite, imenovao ono o čemu će vam malo docnije govoriti Nicolas Abraham: prisustvo, biti — tu ili ne (*fort/da*)¹, navodno prisustvo sebi u samo-predstavljanju, svi načini uvođenja ili gostoprimitstva koji su u meni dati, od mene stranu, introjeksija ili inkorporacija, sve operacije »širenja« (»takoreći konvencionalna sredstva što ih implicitno nudi celokupni kulturni kontekst da bi se omogućila bar bolja fiksacija — odvajanje od posesivne majke, uz istovremeni nagoveštaj jednog šireg pripadanja«); očekujte da će vam malo posle i Nicolas Abraham govoriti o svemu tome, a usto i o prevodu — i to ne samo kada se služi rečju, o prevodenju s jednog jezika na drugi (stranim rečima), pa čak i sa jednog istog jezika na njega samog (»istim rečima« koje odjednom menjaju smisao, prepune smisla, i same smisao, a ipak nemoguće, identične sa sobom, nepokolebive, nudeći vam još da u novom kodu tog anasemičkog prevoda čitate ono što bi trebalo od druge reči, iste, pre psihoanalize, tog drugog jezika koji se služi istim rečima, namećući im »radikalnu semantičku promenu«). Govoreći simultano o prevodu u svakom smislu, i s onu stranu i ispod smisla, prevodeći simultano stari koncept prevodenja na jezik psihoanalize, Nicolas Abraham će da vam govori i o maternjem jeziku i svemu onom što se kaže i o majci, detetu, falusu, celoj toj »pseudologiji« koja izvestan diskurs o Edipu, kastraciji, želji i zakonu, itd. podvrgava jednoj »dečjoj teoriji«.

Ali ako izgleda da Abraham govori o tim arhi-starim stvarima, on to ne čini samo da bi ponudio neko njihovo novo »tumačenje«, da bi dešifrovao ili dekonstituisao njihov smisao, a zatim ponovo odveo, novim putevima *anasemije* i *antisemantike*, ka jednom procesu od pre smisla i pre prisustva. On to čini i da bi vas uveo u kod koji će vam omogućiti da prevodite jezik psihoanalize, njen novi jezik, koji radikalno menja reči, iste reči, one iz svakodnevnog jezika, kojima se još služi i koje prevodi u sebi, na jedan sasvim drugi jezik: onda se između teksta prevoda i prevedenog teksta prividno ništa ne bi menjalo, a ipak bi među njima još postojali samo odnosi homonimije! Ali, videćete, to je jedna homonimija neuporediva s bilo kojom drugom. Tu se dakle radi o konceptima smisla, jezika, i o prevodenju. A govoreći vam o psihoanalitičkom jeziku, o potrebi njegovog drukčijeg prevodenja u njemu (na njega), Abraham daje pravilo za čitanje *Kore* i *Jezgra*: tu nećete mnogo razumeti ako taj tekst ne čitate kao što on sam uči da se čita, vodeći računa o »skandaloznoj anti-semantici, onoj »konceptata obeznačenih zaslugom psihoanalitičkog konteksta«. Taj se tekst dakle može dešifrovati pomoću koda koji on nudi i koji pripada njegovom sopstvenom rukopisu, (njegovoj skripturi).

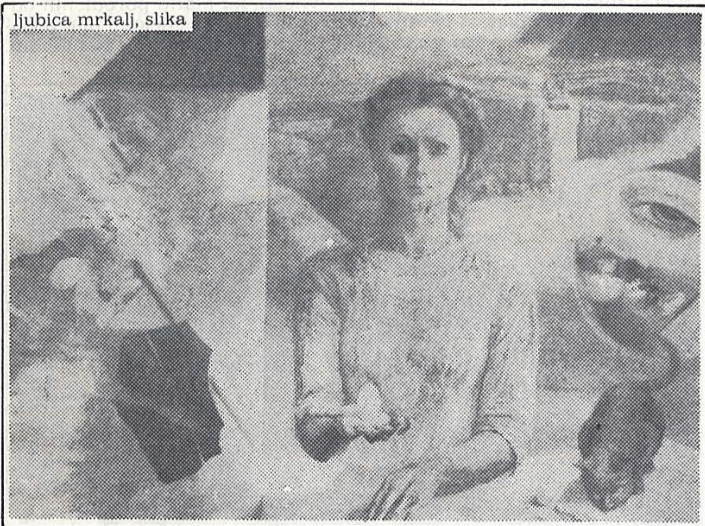
Od mene se, međutim, očekuje da predstavim — sebe — jednom prevodu, bez sumnje prvom na engleskom, jednog velikog Abrahamovog oglada. Trebalo bi dakle da se na pragu povučem i da, kako bih olakšao čitanje, ograničim prevodilačke prepreke koje bi zavisile od moje ripture ili od idioma mog lingvističkog habitusa. U redu. Ali šta učiniti u vezi s onim što je vezano za sam jezik?

Uzmimo, na primer *Ja (Moi)*.

To je kao uvek s jezicima, povezanost jednog ograničenja s jednom mogućnošću.

Na francuskom za razliku od nemačkog *Ich* i od engleskog *I*, »moi« pristaje ka rukavica subjektu koji kaže je »moi, je dis, traduis, introduis, conduis...« itd.) i onome koji sebe shvata, i dozvoljava da bude shvaćen, kao objekt (»prends-moi, comme je suis« ili »traduis-moi, conduis-moi, introduis-moi...« itd.) To je rukavica kroz koju čak dodirujem sebe (*me*), ili prste, *kao da sam sâm-sebi* prisutan u dodiru. Ali *ja se (je-me)* može i na francuskom da se drukčije menja: na primer »je me souviens« (ja se sećam), »je me moque« (ja se rugam »je me fais plaisir« (činim sebi zadovoljstvo), itd.

Pojava tog »kao da« nije fenomen poput drugih. Između »je« i »me« (ja i se) tako naslovljeno poglavlje stavlja jedan »hijatus«, onaj koji,



Dosta je značajno otkriće da pretenzija svesti nije manje ponižena u rastućoj dijalektici figura duha no što je to u regresivnoj dekompoziciji fantazama želje. Upravo u tom dvostrukom odricanju od sebe samih, u toj dvostrukoj decentralizaciji smisla, sastoji se konkretna refleksija. Ali još uvek refleksija spaja regresiju i progresiju; u refleksiji se ostvaruje relacija između onog što Freud naziva nesvesnim, a Hegel duhom, između primordijalnog i terminalnog, između subdine i istorije.

Dovoljećete da se tu zaustavim, ne prodirući u poslednji krug konkretne refleksije. Rekao sam u uvodu ovog izlaganja: »Ova dijalektika je filozofsko tlo na kome se može ustanoviti komplementarnost suparničkih hermeneutika umetnosti, morala i religije«. Namerno nisam neki poseban pasus posvetio tom pitanju suparničkih hermeneutika. Dijalektičko rešenje koje pokušavam da primenim na taj problem nema nikakvu autonomiju u odnosu na ono što sam nazvao dijalektikom progresije i regresije, teleologije i arheologije. Radi se o tome da se određen filozofski metod primeni na određen problem, na problem konstitucije simbola, koji sam opisao kao dvosmislen izraz. Primenio sam ga na simbole umetnosti, etike i religije. Ali uzrok tog metoda nisu ni razmatrane oblasti, ni njima svojstveni predmeti; taj uzrok se krije u nad-određenosti simbola, nerazumljivim izvan dijalektike refleksije koju predlažem. Zato svaka diskusija koja moje dvojako tumačenje religioznih simbola tretira kao posebnu temu, to tumačenje neizbežno svodi na jednu kompromisnu filozofiju, lišenu borbene žaoke. U toj strašnoj borbi za smisao ništa i niko ne ostaje neprovreden: »bojažljiva« nada mora da prode kroz pustinju žalobne pratnje, Zato se zaustavljam na pragu borbe raznih tumačenja. Zaustavljam se, opominjući sebe samog: izvan dijalektike arheologije i teleologije, ta se tumačenja sučeljavaju bez moguće arbitraže ili se suprotstavljaju u lenjim eklektizmima koji su karikatura misli.

Skraćenice za domene svesti. — Pr. prev.

[Iz Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Ed. du Seuil, 1969. Str. 160 — 176].

Prevod: Frida Filipović