

ja, nego filozofski pojam koji čitalac Freuda formira na svoju odgovornost. Medutim, taj teleološki pojam subjekata nalazi svoj oslonac i kod samog Freuda. Freud je naišao na njegov ekvivalent, ili začetak, u izvesnom broju iskustava i teorijskih koncepta s kojima se suočio u analitičkoj praksi. Ali ta iskustva i ti koncepti ne nalaze svoje mesto u frojdovskoj šemi psihičkog aparata; zato ostaju u vazduhu, kao što sam pokušao da dokazujem 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 osveljava; osvetljava u tome što je teleologija – ili da tačno citiramo Jean-a Hyppolitea (Zan Ipolit), »teleološka dialektika« – u njemu jedini konstrukcioni zakon »figura«; osvetljava i po tome što dialektika 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 prospективnog 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 dialektici nisu konačni uzroci, nego značenja koja izvlače svoj smisao iz kretanja totalizacije što ih vuče i nagoni da sami sebe prevezidu. Hegelovski primer najzad rasvetljava i po tome što omogućuje da se dà jedan sadržaj praznog 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 egzemplaran, on ne obavezuje. Ja sam sa svoje strane pokušao da skiciram jednu povezanost, među kulturnim sfarama, ekonomsko 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.

Ljubica Mrkalj, slika



Dosta je značajno otkriće da pretenzija svesti nije manje ponižena u rastućoj dialektici 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 otvaraju relacija između onog što Freud naziva nesvesnjim, a Hegel duhom, između primordijalnog i terminalnog, između sudbine i istorije.

Dovoljite da se tu zaustavim, ne prodruči u poslednjem krugu konkretnе refleksije. Rekao sam u uvođenju ovog izlaganja: »Ova dialektika je filozofsko tlo na kome se može ustanoviti komplementarnost suparničkih hermeneutika umetnosti, morale i religije«. Namerno nisam neki poseban pasus posvetio tom pitanju suparničkih hermeneutika. Dialektičko rešenje koje pokušavam da primenim na taj problem nema nikakvu autonomiju u odnosu na ono što sam nazvao dialektikom progresije i regresije, teleologije i arheologije. Radi se o tome da se odreden filozofski metod primeni na određen problem, na problem konstitucije simbola, koji sam opisao kao dvosmislen izraz. Primeno 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 dialektike 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 borbenе žaone. U toj strašnoj borbi za smisao nije i nikо ne ostaje neopriveden: »bojažljiva« nada mora da prode kroz pustinju žalobne pratnje. Zato se zaustavljam na pragu borbe raznih tumačenja. Zaustavljam se, opominjući sebe samog: izvan dialektike arheologije i teleologije, ta se tumačenja sučeljavaju bez moguće arbitraže ili se suprotstavljaju u lenjim eklektizmima koji su kariatura 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

# ja – psihanaliza

## 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 kojih je prevedenom jeziku primaju isto kao i onaj koga uvide, osnovna učitost zahteva nemetljivost, 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, 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 zasljužuje, 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 govori lo.

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*), navodno prisustvo sebi u samo-predstavljanju, svi načini uvodenja ili gostoprinstva koji su u meni dati, od mene stranu, projekcija ili inkorporacija, sve operacije »širenja« (takoreći konvencionalna sredstva što ih implicitno nude 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 kôdu tog anasemickog prevoda citate ono što bi trebalo od druge reči, iste, pre psihanalize, 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 psihanalize, Nicolas Abraham će da vam govoriti 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 govoriti o tim arhi-starim stvarima, on to ne čini samo da bi ponudio neko njihovo novo »tumačenje«, da bi dešifrovali 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 kôd koji će vam omogućiti da prevodite jezik psihanalize, 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 medu njima još postojali samo odnos homonimije! Ali, videćete, to je jedna homonimija neuporediva s bilo kojom drugom. Tu se dakle radi o konceptima smisla, jezika, i o prevodenju. A govoreci vam o psihanalitičkom jeziku, o potrebi njegovog drukčijeg prevodenja u njemu (na njega), Abraham daje pravilo da čitanje Kore i Jezgra: tu nećete mnogo razumeti ako taj tekst ne citate kao što on sam uči da se čita, vodeći računa o »skandaloznoj anti-semantici, onoj »konceptata obeznačenih zaslugom psihanalitičkog konteksta«. Taj se tekst dakle može dešifrovati pomoću kôda 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 Abrahama ogleda. Trebalо 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 kao 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 sâme-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 poglavje stavlja jedan »hijatus«, onaj koji,

odvajajući »je« i »me«, izmiče fenomenološkoj refleksivnosti, autoritetu prisustvu i svemu čime ono upravlja. Taj hijatus neprisustva-sebi uslovjava smisao kojim se bavi fenomenologija, ali on sâm nije ni neki smisao ni neko prisustvo. »Područje psihooanalize nalazi se upravo na tom nemislenom tlu fenomenologije«. Nâ navodim tu rečenicu samo zato da bih označio jednu etapu na putanji tog teksta, trenutak kada se zaista treba upitati »kako u jedan diskurs, bilo kakav, uključiti upravo ono što mu po suštini izmiče, da bi bilo njegov uslov?« A odmah zatim: »Ako se ne – prisustvo, jezgro i konačni razlog svakog diskursa pretvara u reč, može li – ili mora li – ona da se učini čujnom (shvatljivom) u prisustvu – sebi i putem tog prisustva? Tako izgleda paradoksalna situacija svojstvena psihooanalitičkoj problematici. Pitanje se zaista tiče prevoda, transpozicije njegovog sopstvenog uslova u jednom diskursu. To je već veoma teško promisliti budući da će i diskurs, prevedeći tako svoj sopstveni uslov, opet biti uslovljen i promašiti u toj meri svoj cilj, kao što će izneveriti i svoj početak. Ali taj će prevod biti još čudniji: on će morati na diskurs da prevede ono što bi mu »po suštini izmicalo«, tj. ne-diskurs, drugim rečima, (ono) neprevodivo. I ne-predstavljivo. To nepredstavljivo koje treba diskursom prevesti u prisustvo, ne izneveravajući ništa od te strukture, Abrahama naziva »jezgrom«. Zašto? Dajmo tom pitanju vremena da se odmori (ponovo postavi).

Naveo sam tu rečenicu i zato da podsetim da »hijatus« isto tako nužno proizvodi interval, trenutak jednog skoka na putanji samog Abrahama. Skoka njega samog, to jest u odnosu prema sebi, u ja-se (je-me) njegovog istraživanja: najpre što je bilo moguće dalje, do jednog originalnog pristupa koji povezuje pitanja psihooanalitičke i fenomenološke vrste u jednom polju u koje se nisu usudivali ući ni fenomenolozi ni psihooanalitičari. Svi raniji pokušaji, pre 1968, koji započinju od Kore i Jezgra, još zadržavaju njegov veoma produktivan trag. Posebno mislim na Fenomenološka razmišljanja o strukturalnim i genetičkim implikacijama psihooanalize (1959), i na Simbol, ili S onu stranu fenomena (1961). Svi su ti tekstovi sad prikupljeni u knjizi koja nosi naslov Kora i Jezgro (1978). Oni su u njoj grupisani oko eseja iz 1968 (koji bi se mogao smatrati istoimenim) i trebalo bi da omoguće da se iz teleološke perspektive sagleda nagoveštaj svih budućih preobražaja tih prvih ogleda. I to ne bi bilo neopravданo. Ali oko 1968. potreba jednog razbijanja, istovremeno, prostora za igru i za artikulaciju, označava jedan nov odnos psihooanalize prema fenomenologiji, novu »logiku« i novu »strukturu« tog odnosa. One će učitati i na ideju strukturnog sistema, i na zakone »logike« uopšte. Izričitu indiciju o tome nalazimo na kraju ogleda iz 1968, kad je upravo bilo dokazano da se »ključni koncepti psihooanalize ne podvrgavaju normama formalne logike: oni se ne odnose ni na kakav predmet ili kolekciju predmeta, oni, u strogom smislu reči, nemaju ni ekstenziju ni shvatanje«.

Godine 1968. dakle, učinjen je novi start, stvoren je nov program istraživanja, ali je prethodno predeni put ipak bio neophodan. Nijedno čitanje se etsad neće moći odreći tih premisa.

Uprkos svoj plodnosti, uprkos strogosti fenomenološkog ispitivanja, nameće se jedan prekid, i on je jasan, – ili bolje rečeno jedno čudno obrtanje, konverzija jedne »konverzije« koja sve menja. Jedna napomena poglavljaju »Izmedu 'ja' i 'se'« utvrđuje Husserlov »protusmisao« u vezi sa nesvesnim. Vrsta protusmisla je bitna i tumači nam hijatus koji nas zanima: Husserl je Nesvesno shvatio, polazeći od *iskustva*, od *čula*, od *prisustva*, kao »zaborav nekad svesnih iskustava«. Nesvesno će morati da se misli oslobođeno upravo onog što omogućava, cele te fenomenološke aksiomatičke čula i prisustva.

Ta granica, zaista veoma neobična, budući da će razdvajati dve apsolutno heterogene teritorije, prolazi sad između dva tipa »semantičke konverzije«. Ona koja dejstvuje unutar smisla, da bi ga otkrila i sačuvala, označava se u diskurzivnom prevodu fenomenološkim navodnicima: ista reč, ona iz svakodnevnog jezika, stavljena pod navodnike, označava intencionalni smisao, istaknut fenomenološkom redukcijom i svim procedurama koje je prate. Druga konverzija, ona koju vrši psihooanaliza, apsolutno se razlikuje od prethodne. Ona je u izvesnom smislu pretpostavlja, budući da ne može da se izravno razume ako se ne ide do kraja, i na najdosledniji mogući način, fenomenološkog projekta (sa te tačke gledišta Abrahamov postupak mi izgleda egzemplarno nužan). Ali ta druga konverzija, obrnuto, čioni dostupnim i ono što uslovljava fenomenalitet smisla, polazeći od jedne a-semantičke instance. Izvor smisla nije tu neki izvorni smisao, nego Pre-izvorni, ako se tako može reći. Ako se može reći, i da bi se to reklo, psihooanalitički diskurs, služeći se još istim rečima – i onim iz svakodnevnog govora, i onim iz fenomenologije stavljениm pod navodnike – citira ih da bi rekao nešto sasvim drugo, i nešto različito od smisla. Na ovu drugu konverziju upozoravaju velika slova koja francuski prevodioци s pravom koriste za metapsihološke pojmove; i tu opet jedan prevodilački fenomen Abraham služi kao značajna indicija. Možemo da uočimo neobičnost onog što se tu naziva prevodom: on može već da operiše unutar *istog* jezika, u lingvističkom smislu identiteta. Unutar *istog* lingvističkog sistema, francuskog na primer, ista reč, na primer »uzivanje«, može da se prevede kao u sebi samoj i da, ne »menjanjući« smisao, prede u neki drugi jezik, onaj isti gde će medutim promena biti potpuna, bilo da na fenomenološkom jeziku i između navodnika »ista« reč funkcioniše drukčije nego u »prirodnom« jeziku, ali razotkriva njen noetiko-noematički smisao, bilo da je u psihooanalitičkom jeziku sama ta suspenzija suspendovana i da je ista reč prevedena u jednoj šifri (kôdu) u kojoj više nema smisla, gde, omogućavajući na primer ono što se oseća i razume pod rečju uživanje, sama ta reč ne označava više »ono što se oseća« (Freud u *S onu stranu principa uživanja* govori o jednom uživanju doživljavanom kao patnja, te bi trebalo izvući rigorozni zaključak iz jednog tvrdjenja, tako skandalozno nepravljivog za klasičnu logiku, filozofiju, za običan razum, kao i za fenomenologiju). Prelaziti sa reći uživanje u svakodnevnom jeziku na »uživanje« u fenomenološkom diskursu, a zatim na »Uživanje« psihooanalitičke teorije, znači ostvarivati posebne prevode. Tu je zaista reč o prevo-

dima, budući da se prelazi iz jednog jezika u drugi i da se zaista izvesni identitet (ili semantička ne-izmena) koji vrši taj prelaz, može *transponovati* ili *preneti*. Ali to je jedina »analogija« s onom što se obično ili fenomenološki naziva »prevodom«. I sva teškoća proistiće iz te »analogije«, – što je reč koju bi trebalo takode podvrgnuti anasemickom preobražaju. Jer »prevoda« o kome je reč ne prelazi stvarno sa jednog prirodnog jezika na drugi: mi stvarno u sva tri slučaja raspoznamo istu reč (uzivanje). Reči da se radi o homonimu ne bi bilo pogrešno, ali taj »homonim« nema dejstvo da svojim istovetnim oblikom označava tri različita smisla. To nisu tri različita smisla, nisu ni tri istovetna, odnosno analogna smisla, iako trio različito pisane reči (uzivanje, »uzivanje«, Uživanje) nisu homonimi, još su manje sinonimi. Poslednja od njih prevezlazi nivo smisla, prisutstva i značenja, i »ta psihooanalitička de-signifikacija prethodi samoj mogućnosti sukoba između tri smisla«. To prethodenje takođe treba shvatiti, (ja bih opet rekao prevesti), shodno relaciji anasemije. Ova se vraća izvoru, i još više od njega, pre-izvornom i pre-semantičkom izvoru smisla. Anasemicki prevod se ne odnosi na razmene između značenja, označitelja i označenih, nego između vrste značenja i onog što se, čineći je mogućom, još mora prevesti na jezik onog što omogućava da u njemu bude ponovljena, reinvestirana, ponovo protumačena. Na tu nužnost ukazuju velika početna slova metapsihologije prevedene na francuski.

Šta je dakle anasemija? I da li je »figura«, koja se učinila »njaprimerenjom« da ukaze na njenu nužnost, zaista »figura«, i šta opravdava njenu »primerenost«?

Trebalo bi da se tu zaustavim, da sad pustim prevodioca da radi i da vas pustim da čitate.

Ali želim da kažem još nešto.

Ja tu predstavljam – sebe – jednom prevodu, pa se dakle već predstavlja (s tom jedinom teškoćom: reći se na svim jezicima) lično psihooanalizi.

Kako predstaviti lično psihooanalizu? Za to bi trebalo da se ona na neki način može sama predstaviti. Je li to ikad učinila? Je li ikad rekla »ja«? »Ja, psihooanaliza?« Reći »ja« i reći »Ja«, nije, kao što je poznato, isto. I može se biti »ja« ne iskazujući to, ne kazujući to na svim jezicima i prema svim kôdovima. I nije li ja uvek neka vrsta homonima? Nešto što smatramo psihooanalizom svakako je reklo »Ja«. Ona je to Ja navodno identifikovala, definisala, situirala, – i decentrirala. Ali pokret koji označava jedno mesto u jednoj topici ne mora da ne podleže jurisdikciji te topike, ili bar to ne može jednostavno. U trenutku kada bi se pojavila kao promišljen, kritičan, autorizovan predmet jednog »kretanja«, jednog »cilja«, jednog »teorijskog« diskursa, jedne »prakse«, jedne multinaacionalne »institucije« koja manje-više dobro opšti sa sobom, psihooanaliza ne bi samim tim, a priori, bila oslobođena zakona strukture, a posebno topike čiju je hipotezu uboliočila. Zašto, na primer, ne govoriti o nekom »Ja« psihooanalize? I zašto u njoj ne sagledati na delu zakone metapsihologije? Krivilje, te strukture treba da bude sagledana, čak i ako se ona na prvi pogled formira po jednoj prostoj analogiji: isto kao što psihooanaliza želi da nas pouči da izvan Onog /Id/ i Nad-ja postoji i Ja, tako psihooanaliza, kao psihička struktura jednog kolektivnog identiteta, sadrži instance koje ćemo moći nazvati Ono, Nad-ja i Ja. Ne zavodeći nas u neki neodređeni analogizam, slika tog odnosa će nam možda još više reći o terminima analogične relacije od prostog unutarnjeg pregleda njihovog sadržaja. Ja psihooanalize nije možda loš uvod u Ja o kome govoriti psihooanaliza: šta treba da bude Ja ako nešto kao psihooanaliza može reći: Ja?

Ponovo primeniti na neki, koji bilo, korpus, zakon kojim se on bavi, analizirati uslove i posledice tog neobičnog postupka, to je, po mom mišljenju, inauguralni Abrahamov gest u toj oblasti. Inauguralni zato što otvara ogled, čiji prevod sam ja predviđen, kako se to na engleskom kaže, da uvedem: on u njega uvodi. Inauguralni i po problematici koja se u njemu utvrđuje.

Uzimajući prividno kao povod/ali čineći zapravo više i drugo to /Rečni psihooanalize J. Laplanchea i J. B. Pontalisa (Pariz, PUF, 197), Abraham ustvari postavlja pitanje »prava« i »autoriteta« talkov »corpus iuris« a koji pretenduje da ima »snagu zakona« u pogledu »statusa psihooanalitičke 'stvari'«. Abraham na to nadovezuje ovaj bitni podatak: »psihooanalitičke 'stvari'« kako u njenim odnosima prema spoljašnjem svetu tako i u njenom odnosu prema sebi samoj.« Taj dvostruki odnos je bitan po tome što opravdava »poredenje« i »sliku«, koji će posle igrati organizatorsku ulogu. Figura kora-jezero je ta koja, kao osnov svakog figurativnog prevoda, svake simbolizacije i svake figuracije, nije po njejmu neki oblik tropike ili topike poput svakog drugog. Ali to se najpre manifestuje kao »slika« ili »poredenje«:

»Evo dakle jednog ostvarenja koje je, za celokupnu psihooanalizu, pozvano da vrši funkcije one instance kojoj je Freud pridao zanosnu označku 'Ja'. međutim, oslanjajući se tim poređenjem na samu frojdovsku teoriju, mi želimo da evociramo sliku tog Ja koje se bori na dva fronta: spoljnog, gde ublažava zahteve i napade, i unutarnjem, gde kanalise preterana i nesuvrasta ushićenja. Freud je koncipirao tu instancu kao jedan zaštitni sloj, ektodermu, moždanu koru, koru. Ta se kortikalna uloga dvostrukre zaštite, spoljne i unutrašnje, lako može razabrati u Rečniku, – iako je to uloga koja – razume se ne može da prode bez izvesne kamuflaže upravo onog što treba sačuvati. Mada kora nosi obeležje onog što zaštićuje, onog što se, zapećaćeno njom, u njoj razotkriva. Iako se samo jezgro psihooanalize ne mora razotkriti na stranicama Rečnika, ostaje činjenica da se njegovo dejstvo, prikriveno i neuhvatljivo, dokazuje na svakom koraku svojim otporom da se podvrgne jednoj euklipsijskoj sistematici.«

Jezgro psihooanalize: ono što je ona sama označila, Freudovim rečima, kao »jezgro bića«, Nesvesno, i njegovo »svojstveno« jezgro, njegovo »svojstveno« Nesvesno. Podvlačim »svojstveno« i stavljam ga među navodnike: ništa tu više nije svojstveno, ni u smislu vlasništva kao pripadanja (bar jedan deo jezgra ne pripada nikakvom Ja), ni u smislu pri-

merenosti jedne figure, u smislu pravog smisla (»figura« → kore i jezgra«, kad se shvata putem anasemije, ne liči po svojoj funkciji ni na jednu drugu figuru: ona figurira u ime onih »novih figura, kojih nema u raspravama o retorici«).

Ta čudna figura bez lika, kora-i-jezgro, upravo se zbila, našla svoje mesto, objavila svoj naslov: on je dvostruk i dvostruko *analogičan*. 1. »Poredenje« između corpus iurisa, diskursa, teorijskog aparata, zakona koncepta, itd., ukratko, rezonovanog *Rečnika* s jedne strane i *Ja* psihanalize s druge strane. 2. »Slika«: *Ja* — o kome govori psihanaliza — izgleda da se bori na dva fronta, da obezbeđuje dvostruku zaštitu, unutarnju i spoljnju, liči na *koru*. Treba dodati bar još jedan treći naziv, skriven kao neko jezgro pod korom ove poslednje slike (a ta čudna figura već otvara »sopstveni« ponor, budući da se prema sebi ponaša kao kora koja u sebi krije i štiti, kao svoje jezgro, jednu drugu figuru kore i jezgra, koja i sama, itd.): »moždana kora« ili eksterderma, koju pominje Freud, bila je već »slika« pozajmljena iz »prirodnoj« registra, uzbrana kao neki plod.

Ali neće »kora-jezgro« samo zbog tog ponornog karaktera veoma brzo preći svaku granicu i suprostaviti se svakom izazovu, reklo bi se pokriti *totalitet polja*, kad ova poslednja figura ne bi implicirala jednu teoriju površine i totaliteta koja ovde, videćemo, gubi svaku primenljivost.

Kakvu vezu ima, upitaćete, ta struktura »kora-jezgro« sa »konverzijom« na koju se poziva Abraham? Kako ona uvodi u tu »radikalnu semantičku promenu«, u tu »skandaloznu anti-semantiku« koja navodno označava pojavu psihanalitičkog jezika? Nije li »kora-i-jezgro« jedna figura tropike i topike, poput drugih, jedan veoma poseban spreg koji bi pogrešno bilo uopštavati da bi mu se pridala tolika moć? Ne bi li se ista operacija mogla sprovesti na osnovu neke druge simbolične i topične strukture? Ta bi pitanja, a možda i druga iste vrste, bila možda opravdana izvesne tačke. Koje?

Postoje jedna tačka i jedan trenutak u kojima slika, poredenje, analogija prestaju. »Kora-i-jezgro?« liči i više ne liči na svoje »prirodno-poreklo«, sličnost koja se odnosi na plod i na zakone prirodnog ili »objektivnog« prostora prekida se. U plodu, i jezgro može da postane doступna površina. U »figuri« to se nikad ne dogada.

Na izvesnoj tački, u izvesnom trenutku, nameće se jedna nepodudarnost između dva prostora te strukture, između površine kore i dubine jezgra koji, zapravo, ne pripadaju više istom elementu, istom prostoru, te postaju nesamerljivi u samom odnosu koji nije prekidno zadržava. Jezgru, po strukturi, ne može nikad da bude na površini. »To jezgro, ne jezgro ploda kako može da mi se učini, meni koji ga držim u svojoj ruci, koji ga pokazujem pošto sam mu oljušio koru, itd. Meni, pred kime jedno jezgro može da se pojavi, a da bi se jedno jezgro moglo predati mnom pojavit, ja ostajem kora jednog nedostupnog jezgra. Ta nepodudarnost ne propisuje samo jednu promenu semantičkog režima, rekao bih pre tekstuallnog, uzimajući time u obzir to što ona isto tako, u isti mah, zauzvrat, propisuje jedan drugi zakon tumačenja figure (»kora i jezgro«) koja ju jei zazvala.

Odredimo tačnije smisao (bez više smisla) te nepodudarnosti. Jezgro nije jedna skrivena površina koja bi, prošavši kroz koru, mogla da se pojavi. Ono je nedostupno, a to znači da ono što ga obeležava kao apsolutno nepristupačno prevazilazi granicu smisla, onog što je uvek vezivalo smisao s mogućnošću predstavljanja. Nedostupnost jednog nepredstavljaljivog jezgra (koje izmiče samom zakonu prisustva), nedodirljivog i neoznačivog, označivog jedino putem simbola i anasemije, — to je premissa, i sama nepredstavljava, ove neobične teorije prevodenja. Biće potrebno i trebalo je prevoditi nepredstavljalivo u diskursu prisustva, neoznačivo na nivou značenja. Jedna mutacija znači dogadjaj u toj promeni nivoa, i apsolutnu heterogenost dvaju prostora (prevedenog i onog koji prevodi) obeležava prevod znakom jedne transmutacije. Svi se uglavnom slaju da prevod operiše od smisla ka smislu, posredstvom jednog drugog jezika, jednog drugog kôda. Tu, angažovan na anasemtičkom izvoru smisla, kao na nepredstavljalivom izvoru prisustva, anasemski prevod mora jezik naterati da iskaže ne-jezičke uslove jezika. I on to može da učini; otud i najčudniji, ponekad u »istom« jeziku, isti jezički korpus (na primer: uživanje, »uživanje, Uživanje«). Uživanje koje je Nicolas Abraham osećao celog života prevodeći, naročito pesnike (Babits, G. M. Hopkins, Shakespeare<sup>itd.</sup>), i razmišljajući o prevodu, bolje čemo podeliti i razumeti ako se i sami prenesemo, ako se i sami prevedemo u ono što nam on govor o anasemiji i simbolu, i ako ga čitamo premenjujući na njegov tekst njegove sopstvene protokole čitanja. Isto tako, i kao uzoran primer, »figura« kora-jezgro trebalo bi citati po novom, anasemtičkom i simboličkom pravilu, u koje nas je ona i uvela. Na taj način neće se došpeti ni do čega prisutnog, s onu stranu kore i njene figure. S onu stranu kore, (je) »ne-prisustvo, jezgro i krajnji razlog svakog diskursa«, »nedotaknuti nukleus ne-prisustva«. Same »poruke« koje nam tekst upućuje moraju da se iznova protumače po novim konceptima (anasemskom i simboličnom) posljike, emisije, misije ili poslanice. Frojdovski simbol »glasnika« ili »predstavnika« treba posebno da bude podvrnut tom istom novom tumačenju (»Videli smo kako). . . (anasemtični Freudov postupak *stvara*, zahvaljujući *Somato-Psihičkom*, simbol glasnika, pa ćeemo, docnije razumeti da on može da razotkrije simbolični karakter same poruke. Po svojoj semantičkoj strukturi koncept glasnika je simbol samim tim što je, pomoću nekog nepoznatog, aluzija na nesaznatičivo, dok je dat samo odnos termina. U krajnjoj analizi, svi se autentični psihanalitički koncepti svode na te dve, uostalom komplementarne, strukture: simbol i anasemiju). Sama vrednost autentičnosti, čini mi se (»autentični koncepti«) neće iz te transmutacije izići netaknuta, u svom uobičajenom smislu.

Dručiće prevesti koncept prevodenja, prevesti ga na njega samog izvan njega samog. Apsolutna heterogenost, označava izrazom »izvan njega samog« koji odvodi s onu stranu ili izvan smisla, opet moramo da se anasemtički prevede na ono »na njega samog«. »Prevod« za-

država jedan simboličan i anasemtički odnos prema prevodu, prema onom što se naziva »prevod«. Ja to podvlačim ne samo da bih skrenuo pažnju na ono što se upravo tu govor i čini, to jest, da se tu čita prevod jednog teksta koji i sam nastoji da prevede jedan drugi tekst. Činim to i zato što je ovaj poslednji, onaj prvi što ga potpisuje Nicolas Abraham, već uvučen u istu tematiku. Jednu tematiku bez teme, budući da tema jezgra (nuklearna tema) nikad nije tema, drugim rečima, nikad nije predmet prisutan u pažljivoj svesti, neposredno izloženo pogledu. »Tema« »prevoda« odaje međutim sve znake svog prisustva, i to pod svojim imenom, pod svojim homonimima u svakom slučaju, u *kori i Jezgru*. Redovno, bilo da se radi o »vokaciji metapsihologije« (»Ona treba da prevede« — podvukao J. D. —) fenomene svesti — auto ili hetero-percepciju, reprezentaciju ili efekat, čin, rezonovanje ili vrednovanje — na jezik jedne stroge simbolične, otkrivajući konkretne osnovne odnose koji u svakom posebnom slučaju spajaju dva anasemtička pola: Jezgro i Omočać. Među tim odnosima postoje tipične ili univerzalne formacije. Zadržaćemo se ovde na jednoj od njih, zato što predstavlja osnovinu kako analitičkog poduhvata, tako i teorijskih i tehničkih razrada koje iz njega proističu), bilo da je reč upravo o *mitskoj* ili *poetičnoj* formaciji, svaki put valja naučiti da treba biti nepoverljiv prema izvesnoj prevodilačkoj naivnosti i prevoditi drukčije: »Nevešt čovek smatra da *prevodi* (podv. J. D.) i da parafrazira literarni simbol, i time ga nepovratno ukida.« I dalje: »Taj način gledanja još se mnogo više nameće kad se mit uzima kao primer neke meta-psihološke situacije. Veoma bi naivao bio onaj koji bi ga shvatio bukvalno i naprosto ga *transponovao* (podvukao J. D.) u oblast Nesvesnog. A mitovi bez sumnje odgovaraju mnogobrojnim i raznim »pričama« koje se »pripovedaju« na granicama Jezgra.«

Godine 1968-e anasemtičko tumačenje odnose se, razume se, pre svega na frojdotske i post-frojdotske tematike: na metapsihologiju, na Freudov »panseksualizam« koji, navodno, odgovara »anasemtičkom sekualizmu Jezgra«, tom »nukleičnom Seksu« koji navodno »nema nikakve veze s razlikom polova« i o kome bi Frud navodno rekao, »opet shodno anasemiji, da je u suštini muški« (to je, čini mi se, jedno od najizazovnijih i najzagotonitijih mesta u eseju), na izvesne razrade nastale posle Freuda, čije »zavisnosti« i »implikacije« Abraham utvrđuje (»pseudoanalitička deteta«, »teorija deteta«, »imobilizam« i »moralizam«, itd.). Sve su to prokrčeni putevi za istorijsko i institucionalno dešifrovanje psihanalitičkog polja. A to su, prema tome, i oblici introprekocije, recepcije i asimilacije, skretanja, odbacivanja ili inkorporacije koje on može da nameni takvim istraživanjima.

Jer to se anasemtičko tumačenje odnosi, moglo bi se reći, i na same sebe. Ono se prevodi i traži da bude čitano po protokolima koje samo utvrđuju ili izvršava. Ono što je tu, 1968-e, rečeno o anasemiji, o simbolu, o dvostrukosti traga, retrospektivno i putem anticipacije propisuje izvesnu vrstu čitanja kore i jezgra eseja *Kora i Jezgru*, itd. Svi raniji tekstovi i svi tekštovi posle 1968-e tu su na neki način uklapljeni, između kore i jezgra. Hteo sam ovim uvodom da pozovem na to dugo, strpljivo čitanje. Razume se, nije reč samo o čitanju, nego, u najradnijem smislu te reći, o prevodenju.

Kako bih ja — sebe — predstavio jednom prevodu? Od mene se možda očekivalo da ispunim bar dva očekivanja. Kao prvo, da »situiram« esej iz 1968-e u Abrahamovom delu. Činjenica je da on hronološki zauzima srednje mesto između njegovih prvih istraživanja, iz 1961-e, i najčuvenijih njegovih teorizacija (inkorporacija i introprekacija, kriptoforija, efekat »fantoma«, itd.), sada dostupnih u *Anasémies I* (Le Verrier de l'Homme aux loups) i u II i VI poglavljiju *Anasémies II* (L'Ecorce et le Noyau) (1978). Ali hronološka situacija je uvek nedovoljna, pa i rad, započet u saradnji Marijom Torok, još je u toku. Slediće publikacije Marije Torok pružiće nam i druge razloge da ga smatramo otvorenim za najčuveniju plodnost. Ja dakle ne treba da »situiram«: kako situirati ono što je preblizu i što ne prestaje da se zviba, ovde, drugde, тамо, јуће, данас, sutra? Još se možda od mene očekivalo da kažem kako treba prevoditi taj novi prevod. Da to učinim, mogao sam samo da dodam još jedan (prevod) i da vam, u suštini, kažem: na vama je sad red da prevodite. A treba sve pročitati, sve prevesti, to je tek početak.

Još jedna reč na kraju, pre no što se uklonim sa samog praga. Citarajući Freuda, Abraham tu govor i jednoj »stranoj, unutrašnjoj teritoriji«. A zna se da je »cripta«, čiji novi koncept će on predložiti s Marijom Torok, smeštena u *Ja*. Smeštena je, kao »lažna podsvest«, kao proteza jedne »veštačke podsvesti«, unutar pocepanog *Ja*. I, kao svaka kora, ona formira dvostruki front. Međutim, budući da smo mi tu u stvari govorili o homonimiji raznih »Ja« i o čudnom izrazu »ja psihanalize«, kao o jednoj teškoći prevoda, pitanje bi se samo po sebi postavilo: a šta ako postoji nešto od kripte ili fantoma i u *Ja* psihanalize? Ako kažem da bi se pitanje, samo po sebi, postavilo kao kamen iščekivanja, ne činim to zato da bih prepostavio znanje šta kamen treba da znači.

Ni da bih odredio intonaciju s kojom cete u lažnoj intimnosti tako mnogobrojnim deklinacijama onog *Ja-se* reći: *Ja — psihanaliza — znaće...*

1. »igra fort-da, koja je bila povod tolikim spekulacijama«, objašnjena je na osnovu procesa introprekocije u sjajnom neobjavljenom tekstu iz 1983, »Zločin« introprekocije (Le «crime» de l' intropretek), sada dostupnom u »Kori i Jezgru« (L'Ecorce et le Noyau). Vidina pr. str. 128./

2. Upor. na pr. »Hamletova avet ili VI čin, kome prethodi čin 'istine'« (le fantome de Hamlet ou le VI acte, précédent par l'entr'acte de «vérité», in *Kora i Jezgru* (Anasémies II, Aubier-Flammarion, 1978. U tom zborniku objavljen je kao uvod jedan odlomak iz *Olovni odjek i zlatni odjek* (L'Echo de plomb et l'Echo d'Or), Abrahamov prevod G. M. Hopkina. Moto »Čoveka s vukovima (L'Homme aux loups) bio je jedan prevod Babitsa. Treći tom *Anasémies* nosi naslov *Jonas*; to je prevod i psihanalitički komentar Knjige o Joni Mihaljija Babitsa. A V tom, *Poésies minimes*, sadrži prevode madarskih, nemackih, engleskih i drugih pesnika.

(Jacques Derrida, *Moi — la psychanalyse, u 'Cahiers Confrontation*, no-8/1982.)

Prevod: Frida Filipović