

Psihoanaliza i njezine sudbine



**Radovi šestog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju**

UREDILI

Borislav Mikulić • Mislav Žitko • Srđan Damnjanović

**FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
2021.**

Ako *Tumačenja snova* shvatimo kao knjigu u kojoj je Freud postavio okvire svoje znanstvene teorije ličnosti (i koju je u svojim sljedećim knjigama razvijao potičući empatiju psihijatrije i društva spram osoba s funkcionalnim psihičkim poremećajima, spram svakodnevice nagona i važnosti trauma iz djetinjstva za pojedinca), onda *Nelagoda u kulturi* predstavlja Freudov poraz pred patologijom društva. Stoga ne čudi što je njegov završni korak u psihoanalizi, rasprava o kulturi, tako dobro rezonirao s društveno-humanističkim uvidima u stanje društva i kulture nakon Drugog svjetskog rata, a zatim na prijelazu stoljeća i s društveno-humanističkim interpretacijama kulturnih i društvenih fenomena tumačenih pomoću Freudovovih teorijskih pojmova. U svom pozivu autorima urednici računaju upravo na ovo potonje, na “različite interdisciplinarne primjene na društvene fenomene, uključujući i preoblikovanja psihoanalitičkih teorema u transznanstvenim područjima prikazivačkih i izvedbenih umjetnosti”.

Zbornik *Psihoanaliza i njezine sudbine* još je jedan uspješan doprinos suvremenim humanističkim raspravama, ovaj put posvećenima psihoanalitičkim teorijskim dosezima i praktičkim uplivima na kulturu i društvo.

— **Tea Škokić** [INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I
FOLKLORISTIKU, ZAGREB]

Psihoanaliza i njezine sudbine

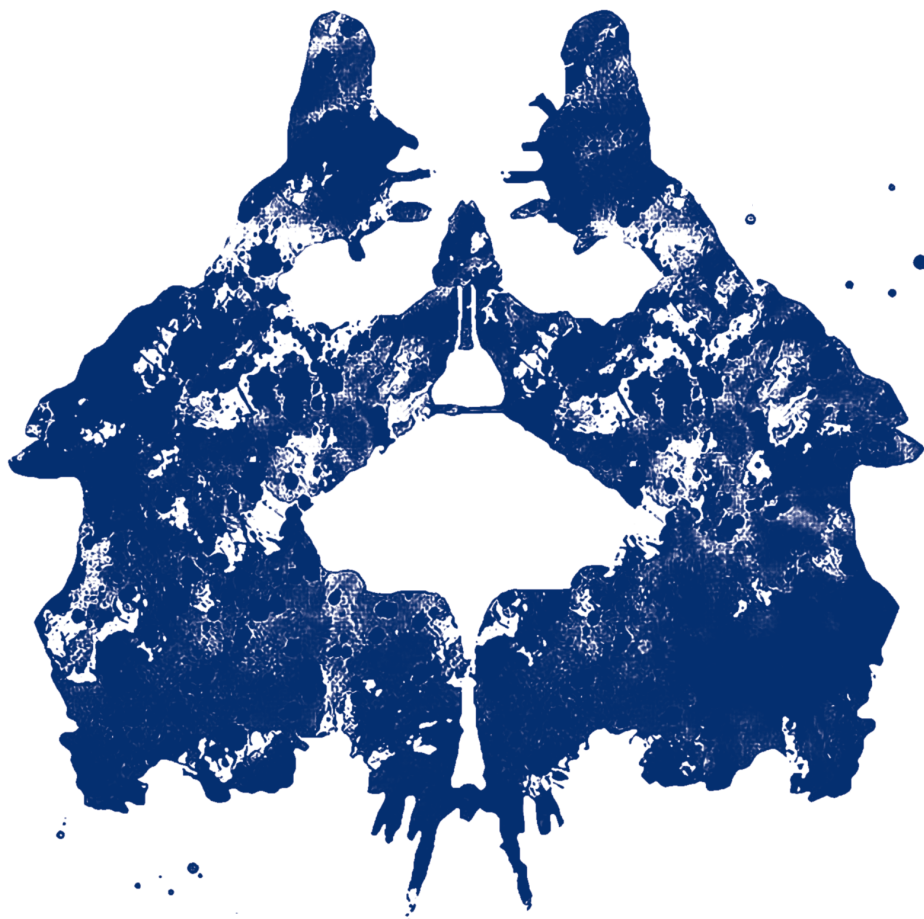


- NASLOV** Psihoanaliza i njezine sudbine
- PODNASLOV** Radovi šestog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko • Srđan Damnjanović
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021.
- SERIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #6
- RECENZENTI** Nadežda Čačinović, prof. emer. [FILOZOFSKI FAKULTET, ZAGREB]
Tea Škokić [INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU, ZAGREB]
Petar Bojanić [INSTITUT ZA FILOZOFIJU I DRUŠTVENU TEORIJU,
BEOGRAD]

NASLOV *Psihoanaliza
i njezine sudbine*

PODNASLOV Radovi šestog Okruglog stola
Odsjeka za filozofiju

FILOZOFSKI FAKULTET SVEUČILIŠTA U ZAGREBU
ZAGREB • 2021.



Sadržaj

9 —

O zborniku [Uvodna riječ]

— 14

I. Arhivi nerečenog

15 —

01. Borislav Mikulić

Sveučilište, potreba psihoanalize i želja Sigmunda Freuda

— 93 —

02. Ljiljana Filipović

Freudov Mefisto i bezvremenost nesvjesnog

— 110

II. Universitas litterarum

111 —

03. Damir Smiljanić

Šta filozofi uma mogu naučiti iz *Tumačenja snova*?

— 145 —

04. Jelena Krpan

Neuropsihoanaliza i lakanizam?

— 159 —

05. Krunoslav Lučić

Suvremena teorija filma i psihoanaliza:
problem filmskog šava

— 182

III. Normativi nelagode

183 —

06. Željka Matijašević

Dobri ljudi neurotici. Stoljeće Freudove *Nelagode u kulturi*

— 199 —

— 201 —

07. **Aleksandar Fatić, Aleksandra Bulatović**
Moralna normativnost i duševno zdravlje: lakanovsko
razumevanje neuroze i psihoze u svetlu integrativne terapije

— 219 —

08. **Mislav Žitko**
Nakon *Povijesti ludila*: kritika psihijatrijskog diskursa i
genealogija disciplinarne moći

— 252

IV. Ethos nesvjesnog

253 —

09. **Branimir Stojanović**
Komunizam i nesvesno. Hipoteza o Lacanu i *praxis* filozofiji

— 263 —

10. **Srđan Damnjanović**
Psihoanaliza spekulacije i etika psihoanalize

— 309 —

11. **Nebojša Jovanović**
‘U podsvijesti, u bunaru’:
Branko Ćopić, *postizmi* i kulturno nesvjesno Jugoslavije

— 340

O autorima

— 348 —

Indeks imena i naziva

— 358



O zborniku [Uvodna riječ]

Zbornik *Psihoanaliza i njezine sudbine* donosi izlaganja namijenjena istoimenom šestom Okruglom stolu nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta te gostiju s drugih odsjekâ i institucija iz zemlje i inozemstva. Skup je trebao biti održan 6.–7. prosinca 2020. s pozvanim sudionicima iz Beograda, Ljubljane i Sarajeva, ali je otkazan zbog komplikacija izazvanih pandemijom Covid-19 koja je izbila u rano proljeće 2020. i traje u valovima do zaključenja ovog zbornika.

U situaciji u kojoj nismo mogli održati konferenciju u redovnim uvjetima, odlučili smo zaobići i surogatne forme “hibridnih” konferencija, iako su one našle široku primjenu proizvođači znanstvene i literarne diskurse s pečatom ‘doba korone’, i koncentrirati se na pripremu zbornika radova. Nadali smo se da ćemo nakon godinu dana možda ipak moći organizirati “post-skup” kao diskusiju o gotovim priložima i kao promociju zbornika. Ustrajnost pandemije demantirala je takve nade. Štoviše, neki od sudionika nisu mogli isporučiti najavljene priloge.

Izbor teme šestog okruglog stola potaknut je izvanjskim povodima dviju obljetnica vezanih za najpoznatija djela Sigmunda Freuda.

Prijelaz 1919. u 2020. godinu povezan je u humanističkim znanostima obljetnicama dvaju djela koja nisu samo emblematska za čitav Freudov opus nego su obilježila cijelo 20. stoljeće, a vjerujemo da djeluju i dalje. Riječ je o 120. obljetnici *Tumačenje snova* [*Die Traumdeutung*] iz 1899/1900. te 90. obljetnici *Nelagode u kulturi* [*Das Unbehagen in der Kultur*] iz 1930. Oba djela markiraju izvanjske točke dinamičnog unutrašnjeg razvoja Freudova znanstveno-disciplinarnog mišljenja u psihoanalizi i javnog kulturnog djelovanja kroz psihoanalizu.

Nelagoda u kulturi iz 1930. objavljena je, kako se često formulira, između početka i dovršenja “kraja čovjeka” koji se odvio u kratkom razdoblju od trideset godina omeđenog dvama svjetskim ratovima 1914.–1945. Razdoblje koje je okončano atomskom bombom, nastavljeno je hladnoratovskim politikama, a ljudsko samorazumijevanje od 1960-ih naovamo proglasilo se anti-humanističkim, da bi se danas nastavilo artikulirati kao post- i trans-humano. No, ako *Nelagodu u kulturi* iz 1930. možemo vidjeti kao kraj moderne i pravu smrt 20. stoljeća, na ishodištu stoljeća stajalo je Freudovo drugo, *teorijski optimistično* monumentalno djelo *Tumačenje snova*. Knjiga je, kako je poznato, trebala biti ne samo vrhunac moderne na kraju prethodnog 19. stoljeća, nego i spoznajna investicija u novo doba zbog čega je Freud namjerno datirao knjigu godinom 1900., iako je tiskana krajem studenog 1899. u Berlinu.

No, kako je možda manje poznato, Freud je morao čekati punih deset godina da knjiga, od koje je očekivao epohalni prevrat, uopće postane zamijećena i uvijek iznova je, sve do smrti u londonskom izbjeglištvu, isticao njezino utemeljujuće značenje.

Ono se očituje u tome da je Freud kratko nakon *Tumačenja snova*, u rasponu od pet godina 1900–1905., objavio nekolicinu temeljnih literarnih dokumenata psihoanalize: *O psihopatologiji svakodnevnog života* [*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1904], *Šala i njezin odnos prema nesvjesnom* [*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, 1905], te još dva traktata iz iste godine: *Tri rasprave o seksualnoj teoriji* [*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905] i studiju ‘slučaja Dora’, *Odlomak jedne analize histerije* [*Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, 1905]. Ovim djelima definitivno počinje Freudova znanstvena i spisateljska karijera. Iako se danas vrednuje i kritički kao automitologija koja je zasjenila divergentne istine ranijeg rada, ona u nekoliko pokušaja konceptualizacije *nesvjesnog* obuhvaća skup utemeljujućih načela koja su se održala kroz cijelu povijest razvoja psihoanalize, uz balansiranje između dogmatizma i otvorenosti za ponovne teoretizacije i dorade.

U posljednjim desetljećima 20. stoljeća, u recepciji Freudova koliko priznatog toliko osporavanog doprinosa znanostima o čovjeku, nastao je vidljiv pomak interesa s kliničkog i znanstveno-teorijskog područja prema aplikacijama psihoanalize na kulturu, društvo i politiku u kulturnim i društvenim znanostima i humanistici da je na prijelazu iz 20. u 21. stoljeća postavljeno očekivano pitanje, kome zapravo pripada Freud, psihologiji ili humanistici i kulturnim znanostima ili, konačno ipak, prirodnim znanostima. Danas, iz perspektive novog stoljeća, koje se sve intenzivnije artikulira kroz “veliku krizu 2007/2008.” i njezine različite društvene aspekte, od političkih i ekonomskih do masovno-psiholoških i medijsko-kulturnih, Freudovo djelo postaje iznova aktualno u svojim *teorijskim temeljima*, a ne više samo u primjeni psihoanalize na različite sektore društvene reprodukcije i na deskripciju “stanja stvari”. Jedan od značajnih učinaka novog teorijskog interesa za Freudov opus prepoznaje se, kako to posvjedočuju mnogi noviji radovi, u sve većoj pažnji “ekonomskoj” verziji Freudove teorije nesvjesnog za razliku od ranije dominacije dinamičkog i topičkog pristupa.

Uzimajući za povod obljetnice dvaju najpoznatijih Freudovih djela, u napetosti između znanstveno-teorijskog optimizma *Tumačenja snova* i kulturno-povijesnog pesimizma *Nelagode u kulturi*, željeli bismo iznova ispitati istraživačke potencijale i/ili granice Freudova

djela u njegovim različitim aspektima i primjenama na kritičko promišljanje suvremenih fenomena 21. stoljeća. Iako su ta Freudova djela već davno prerasla okvire i doseg pojedinačnih teorema psihoanalize i postala ishodištem kako mnogih znanstvenih doprinosa tokom 20. stoljeća tako i društvenih i kulturnih formi života, poput terapijskih praksâ i primjenâ psihoanalize u akademskim studijima, polazimo od pretpostavke da ta djela i dalje predstavljaju neiscrpljeno teorijsko uporište i metodološki pokretač bazičnih istraživanja od metapsiholoških i analitičko-praktičkih preko filozofskih i znanstveno-teorijskih do njihovih različitih interdisciplinarnih primjenâ na društvene fenomene, uključujući i preoblikovanja psihoanalitičkih teorema u bliskim izvanznanstvenim područjima psihoterapije te prikazivačkih i izvedbenih umjetnosti.

Radovi okupljeni u ovoj zbirci variraju po opsegu, pristupu, žanru i razumijevanju psihoanalize u rasponu od esejistički poantiranih aspekata Freudova rada i života, preko pregleda i diskusija o novim primjenama psihoanalize na suvremene forme društvenosti, institucija, psihoterapije i kultura svesnodnevice, do sistematskih problematizacija u užem smislu koje se tiču pojedinih teorema na sjecištima psihoanalize, kritičke i analitičke filozofije duha i etike, neuroznanosti, književnosti i teorije filma.

Uz zahvalu autorima i autoricama koji su se u svijetu-stavljenom-na-čekanje u “doba korone” mogli pridružiti priložima, vjerujemo da zbornik kroz širok zahvat u heterogene pristupe i razumijevanja psihoanalize, kako u cjelini tako i pojedinim priložima, u dovoljnoj mjeri i bez pretenzije na iscrpnost reprezentira istraživačko polje na razmeđu disciplinarno-teorijskih i praktičkih artikulacija u svakodnevicu. U tom smislu, zbornik ne pretendira u većoj mjeri na teorijsku istinu o psihoanalizi nego što sâm odražava istine i zablude o njoj, predstavljajući tako dio stvarnosti ili “situacije” psihoanalize, makar samo akademski.

Radovi su priloženi na hrvatskom i srpskom jeziku sa sažecima na engleskom. (Prilog B. Stojanovića preuzet je iz drugog konteksta.) Ostavljeni su u specifičnim autorskim verzijama, bez unifikacije u stilu citiranja i referiranja, s bibliografijom komentirane literature na kraju svakog priloga.

Navedenim temama okruglog stola nadovezujemo se na tradiciju kritičkog mišljenja Odsjeka za filozofiju, proširujući pritom prostor dijaloga i argumentirane rasprave ne samo između različitih filozofskih, nego također i drugih teorijskih pogleda i pozicija.

Izdavanje zbornika omogućeno je financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju i ocijenjeno od vanjskih stručnjaka.

Zbornik predstavlja šesti nastavak u slijedu edicije “Radovi Odsjeka za filozofiju”, čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku. Edicija je započeta prvim okruglim stolom *Aspekti praxisa* 2014. godine kojim je obilježena 50. obljetnica časopisa *Praxis* i *Korčulanske ljetne škole*. ➡➡

— Borislav Mikulić, STUDENI 2021.



I.

Arhivi nerečenog

Borislav Mikulić

**Sveučilište, potreba
psihoanalize i želja
Sigmunda Freuda**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 15–91
EMAIL: bmikulic@ffzg.hr

SAŽETAK

Tekst sadrži novu, višestruko proširenu i prerađenu verziju rada koji sam pod naslovom “Normativni logos i majčinska ugoda akademije: o psihoanalizi i empatiji na sveučilištu” izložio na skupu “Estetika, filozofija umjetnosti i kulture, feminizam. Simpozij u počast Nadeždi Čačinović”, 29.-30. rujna 2017.

Tekst raspravlja argumente o potrebi za poučavanjem psihoanalize na sveučilištu kakve zastupaju neke predstavnice psihoanalitički informirane socijalne teorije, filozofije i drugih bliskih znanosti (Wittenberg 2001, Brown i Price 1999, Yates 2001) s uvjerenjem da psihoterapija i poučavanje psihoanalize na sveučilištu osiguravaju zaštitnu okolinu za studente, osposobljavajući ih za autorefleksivnost, za govor o sebi i moduse mišljenja s *onu stranu* normativne racionalnosti kao i za iskušavanje drugačijih modusa osobnog identiteta od prevladajućih modela subjektivnosti. Takva uvjerenja osnažuju eksperimenti u poučavanju psihoanalize kroz analitičko osvještavanje samog procesa učenja (Eifermann 1993). Da bi se izbjegla jednostavna konfrontacija principa normativno racionalnog (navodno maskulinog) naspram emocionalnog mišljenja (navodno femininog) u visokom školstvu, u radu se istražuju obrnute pretpostavke o potrebi psihoanalize za humanističkim studijima (Razinsky 2016) u smjeru Freudovih stavova o studiju psihoanalize na sveučilištu, o empatiji i neutralnosti analitičara u terapiji i *dopuštanju prijenosa* kao neizostavnom sastavnom dijelu *empatijskog protuprijenosa*. Sva tri aspekta prikazuju se kao osnova za tvrdnju da *samoanaliza* predstavlja za Freuda zajedničko počelo analitičkog i humanističkog obrazovanja te da njegov diskurs o institucionalnoj samostalnosti psihoanalize naspram sveučilišta možemo čitati kao poricanje želje za sveučilištem. U završnici, Freudova formula o protuprijenosu primjenjena je povratno na njegovu samoanalizu i na njegov odnos s Wilhelmom Fließom ukazujući na cirkularnu strukturu i ‘inverzni’ karakter obiju relacija. Na takvoj pozadini otvara se pitanje, je li psihoanalitički model autorefleksivnosti uporište ‘kritičkog ethosa’ u humanistici, kakav zagovaraju neke suvremene diskusije, ili doprinos narcističkoj civilizaciji novih medija u ime psihoanalize. ➤➤

ABSTRACT

University, the Need of Psychoanalysis, and Sigmund Freud's *Desire*

The paper discusses arguments for the need of teaching psychoanalysis in the non-clinical environment of academia, raised by some psychoanalytically informed feminists in social theories, philosophy and related sciences (e.g. Brown and Price 1999, Wittenberg 2001, Yates 2001) claiming that both therapeutic counselling and teaching psychoanalysis in the context of university provide 'holding' environment, enable students for ways of thinking *beyond* normative forms of logos and other modes of personal identity than the prevailing concepts of Self and subjectivity. Such claims seem corroborated by independent experiments in teaching social studies and psychoanalysis that aim at analytic self-reflexivity in the very process of learning (Eiferman 1993). In order to avoid a simplistic confrontation between the principles of normative (allegedly masculinist) rationality and emotional (allegedly feminist) way of thinking in higher education, opposite arguments are explored, such as the need of psychoanalysis for humanities (Razinsky 2016), and traced back to Freud's ambivalent views about teaching psychoanalysis at university, his stance towards 'empathy' in analytic therapy, and his contention that "allowing transference" is an indispensable part of *empathy* in *counter-transference*. All three aspects taken together build the basis for the argumentation that the self-analysis figures for Freud as the *principle* of both analytic and humanistic education and that his discourse of the primacy of psychoanalysis over sciences represents a form of denial of his desire for university. To conclude, Freud's formula of counter-transference is applied back to his own self-analysis as well as his relationship with Wilhelm Fliess, pointing to the circular structure and the 'inverted' character of both relations. As a result, the question arises whether the psychoanalytic model of self-reflexivity in academia, as advocated by some recent discussions, can provide the ground for the 'critical ethos' of the humanities or is it rather a contribution to the narcissistic civilisation of new media by virtue of psychoanalysis. ➡➡

“Ti nisi samo primijetio, nego i razumio, da nemam više *nikakvu* potrebu za potpunim otkrivanjem svoje osobnosti, i ispravno si to slijedio natrag do traumatskog razloga. Nakon slučaja Fließ (...) ta je potreba izbrisana. Uspio sam tamo gdje paranoik zakazuje.”
[S. Freud, pismo S. Ferencziju od 6. listopada 1910.]

Izraz ‘potreba psihoanalize’ namjerno je višeznačan. Na prvi pogled doima se kao zbunjujuće eliptična forma za jezično transparentniju frazu ‘potreba za psihoanalizom’, kakvu Sigmund Freud koristi u spisu “Interes za psihoanalizu” [*Das Interesse an der Psychoanalyse*] iz 1913. Premda nabraja spoznajne doprinose psihoanalize koji bi mogli biti korisni znanostima poput psihologije, pedagogije, sociologije, etnografije i dr., dovoljno je razgovjetno da je govor o interesu drugih znanosti za psihoanalizu izraz potrebe sâme psihoanalize kao znanstvene discipline za samoopravdanjem posredstvom potrebâ drugih. Govor o interesima drugih zapravo je zamjenski govor za *interes psihoanalize*. Na takvoj podlozi, onaj drugi i jasniji oblik izraza ‘potreba za psihoanalizom’, koji navodno eliminira višeznačnosti skraćenog izraza, ipak moramo vratiti na elipsu izrazom ‘potreba psihoanalize’ upravo zbog koristi od višeznačnosti. Tek tako možemo ga čitati radikalnije čak i od smisla kakav izražavaju krajnja pitanja poput ‘čemu psihoanaliza’ i nepredvidljivi odgovori o koristima i interesima od psihoanalize.

U tome obliku, pitanje o svrsi i vrijednosti psihoanalize najbliže je načinu pitanja o psihoanalizi u filozofiji kako ga je uveo L. Wittgenstein. Iako je nakon početnog oduševljenja čitanjem Freuda, nazivajući se njegovim “sljedbenikom”, odbacio psihologiju uopće kao “trošenje vremena”, nastavio je razlikovati *ono što* “Freud ima reći” o simbolizmu snova kao *formi iskazivanja* od psihoanalize kao *načina mišljenja*.⁰¹ Pritom nije samo preuzeo Freudovu jezičnu terapiju kao sredstvo samo-terapiranja filozofije i emancipacije od vlastitih uskogrudnosti nego je ostao potpuno imun na osjećaj krivice za proturječja kakva izaziva njegova redukcija indirektnih, metaforičkih

01 U bilješki o razgovorima s Wittgensteinom iz 1942-1946. R. Rhees [v. Wittgenstein (1967), “Conversations on Freud”], navodi: “He admired Freud for the observations and suggestions in his writings; for ‘having something to say’ even where, in Wittgenstein’s view, he was wrong (...) To learn from Freud you have to be critical; and psychoanalysis generally prevents this” (41). Vidi noviju raspravu u J. Bouveresse (1991), *Philosophie, Mythologie et Pseudo-Science: Wittgenstein lecteur de Freud*, osob. pogl. 1. “Wittgenstein disciple de Freud?” (13-33).

procesa označavanja u Freudovu prikazu jezičnog rada sna na denotacijsku simbolizaciju u smislu univoknog označavanja kakav je sam ranije zastupao.⁰² Wittgensteinov stav je utoliko čudnovatiji što se, s jedne strane, može pokazati da njegovo *nijekanje* potrebe psihoanalize za filozofiju jezika i sâmo ima psihoanalitički karakter *poricanja* srodstva između metafilozofije i metapsihologije.⁰³ S druge strane, Freudovo razumijevanje jezika seže teorijski dublje od metodološkog ograničenja jezika na instrument istraživanja i liječenja, što dokazuje njegova rana i malo poznata rasprava o afaziji, u kojoj *umjesto fiziološke* afirmira *topičku* analizu jezične funkcije ‘imenovanja’. Iako Freud tu raspravu nikad nije uključio u analitičke spise, njezine pretpostavke čine osnovu kasnije topičke analize nesvjesnog kakvu nalazimo u istoimenom spisu iz 1915.⁰⁴ S treće strane, ranija povijest moderne filozofije svjedoči da je ona postavila pitanje o svojoj potrebi i svome jeziku radikalnije od kasnog Wittgensteina. Tek nešto više od jednog

02 Kao što je u *Filozofskim istraživanjima* pripisao Augustinu shvaćanje jezika kakvo je sam zastupao u *Traktatu*, isto se ponavlja ovdje. Wittgenstein (1967), 43-44: “Freud mentions various symbols: top hats are regularly phallic symbols, wooden things like tables are women, etc. We might say it is not needed anyway: it is the most natural thing in the world that a table should be that sort of symbol. But dreaming—using this sort of language—although it may be used to refer to a woman or to a phallus, may also be used not to refer to that at all.” Logicism *Traktata*, iako odbačen, projicira se na psihoanalizu svođenjem Freudove analize simbolike snova i simptoma na denotacijsko označavanje da bi još jednom bio odbačen kao “nepotreban”. Za raniju kritiku logicizma u kritici psihoanalize v. P. Ricoeur (1965), *De l’interprétation. Essay sur Freud*, III.i.1.

03 Vidi M. Lazerowitz (1977), *The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein* i moju raspravu u Mikulić (2020), “Lazareti metafizofije”, osob. 23-25.

04 Vidi malo poznat rad O. Marxa (1967), “Freud and Aphasia: An Historical Analysis”. Za noviju raspravu o Freudovu shvaćanju označavanja kao jezične tvorbe objekta umjesto imenovanja prethodno formiranog objekta svijesti v. R. T. Simanke (2017), “Meaning and object in Freud’s theory of language”. Kako ovdje ne mogu ulaziti u tematiku jezika, upućujem na noviju medijsko-teorijsku raspravu o Freudovom shvaćanju jezične reprezentacije (uklj. naraciju i omaške) za funkciju pamćenja u medijsko-tehničkom vidu u spisu “Entwurf einer Psychologie” [Nacr (znanstvene) psihologije] iz 1895. i kasnije u “Notiz über den ‘Wunderblock’” [Bilješka o ‘čudesnoj tabli’] iz 1925. u T. Elsaesser (2009), “Freud as media theorist”.

stoljeća prije Wittgensteinove opsoletne kritike denotacijskog označavanja u psihoanalizi, pitanje potrebe filozofije za jezičnom analizom revolucionirali su rani sljedbenici jezično-filozofske ‘metakritike’ Kantova purizma uma poput ranog Hegela.⁰⁵ No, njihovo se pitanje o potrebi jezične kritike filozofije ne tiče ni pitanja porijekla jezika ni ispravnog modela označavanja, a također ni potrebe za filozofijom sa stanovišta običnog, nefilozofskog svijeta i njegova jezika. Ono se tiče, obrnuto, pitanja *nutarnje potrebe* — upravo potrebitosti, oskudice, manjkavosti — filozofije za *zbiljom*. Riječ je o fichteovskom postulatu ‘Ja *realiter*’, o imperativu da se *Ja* performativnim činom *uspostavi* kao realni subjekt diskursa “zbiljskog znanja”.⁰⁶

Dakako, taj je imperativ, kako nas uči postmoderna kritika filozofije, od početka postavljen *unutar* polja filozofske teorije, između ja i objekta, svijesti i jezika, razuma i uma, refleksivnog mišljenja i spekulacije, teorijskog i praktičkog. Svaka metafilozofska refleksija o zadaći filozofije postavlja se nužno iz spekulativnog obzora, ona je nužno *totalizirajuća*, logocentrička samolegitimacija filozofije koja u klici ukida svaku heterogenu perspektivu mišljenja. No, ako je ovakvo heideggerijansko čitanje “propalosti” filozofije postalo neizbježna muzika od vremena postmoderne, čini se od interesa pitati je li, i na koji način, pitanje potrebe drugih za psihoanalizom totalizirajući obzor u kojem na polisemiji izraza ‘potreba psihoanalize’ više ne možemo prepoznati ni postmoderne smislove. Da bismo se približili tome, čini se da umjesto pitanja kasnog Wittgensteina ‘čemu psihoanaliza’

05 O jezično-filozofskom kontekstu i pojmu metakritike v. Mikulić (2020), dio 4, 46-64.

06 Hegelova rasprava u odjeljku “Das Bedürfnis der Philosophie” [*Potreba filozofije*] u ranom spisu o Fichteu i Schellingu [v. Hegel (1801), “Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”, 20-25], obično se interpretira u smislu potrebe običnog, izvanfilozofskog svijeta za filozofijom. Suprotno Hegelu, a slijedeći Fichtea, M. Kangrga (2008), “Potreba i zadatak filozofije” (osob. 302-309) postavlja potrebu svijeta za ethosom mišljenja s onu stranu filozofije, u ‘spekulaciju’. Za ukrštanje etičkog i spekulativnog u psihoanalizi i filozofiji v. raspravu S. Damnjanovića “Psihoanaliza spekulacije i etika psihoanalize” posvećenu recepciji Freudovog spisa “Nelagoda u kulturi” kod H. Marcusea, M. Kangrga i J. Lacana (ovdje) te prilog B. Stojanovića, “Komunizam i nesvjesno: hipoteza o Lacanu i *praxis* filozofiji” (ovdje) koji ocrta paralelizam između kategorija nesvjesno Lacanove psihoanalize i komunizam filozofije *praxis* u ranim djelima M. Kangrga i V. Sutlića kao operativnih načela mišljenja.

moramo pitati analogno pitanju ranih idealista o potrebi filozofije, što *hoće* psihoanaliza' dok zadovoljava interese drugih.

U raspravi koja slijedi istražiti ću neke vidove *potrebâ* za psihoanalizom i njihove artikulacije s različitim stajališta suvremene diskusije o psihoanalizi u socijalnim i humanističkim studijima, poput pitanja empatije i prijenosa, uključujući pitanje nutarnje potrebe psihoanalize za artikulacijom onih "promišljanja i opravdanja" koja se, rečeno s Hegelom o potrebi filozofije, "odvijaju izvan i prije nje". Ta ću pitanja u središnjem dijelu rada istražiti na stavovima samog Freuda i tretirati ih kao skup iskazâ auto-analitičkog svjedočanstva koji možemo tretirati kao hipotetski "slučaj Freud".

I. Terapijske potrebe akademije

Tema *potrebe psihoanalize* nameće se danas najurgentnije iz rasprava metadisciplinarni naravi o aktualnom akademskom kontekstu obilježenom desetljećem tzv. Bolonjske reforme i reaktualizacijom javnog govora o krizi akademske humanistike u lokalnim i globalnim razmjerima.⁰⁷ U ovom radu zadržat ću se u naznačenom okviru novije suvremene diskusije o ovoj tematici u anglosaksonskom akademskom kontekstu od 1980-ih do danas, iako je njezina povijest daleko starija, ako ne zanemarimo ranije teorijske refleksije o humanističkim i društvenim znanostima u "kontinentalnom" kontekstu.⁰⁸

To je kontekst u kojem, u okviru studija filozofije na Odsjeku za filozofiju, održavam predavački kolegij "Filozofija i psihoanaliza" sa završnim usmenim ispitom za studente preddiplomskog ili diplomskog studija svih studijskih grupa, uz dodatne seminare. Riječ je o uvodnom tipu kolegija koji, iz rakursa filozofije, analizira neke od

07 Vidi rasprave u kontekstu domaće humanistike i kulturnih znanosti u zborniku Bagarić, Bitti, Škokić ur. (2017), *Stranputice humanistike*.

08 Mislim na rasprave između marksizma i strukturalizma o odnosu psihoanalize i psihologije te psihoanalize i humanističkih znanosti u predavanjima Louisa Althussera iz 1963-1964., u okviru njegovog tada novouvedenog seminarâ o psihoanalizi i Jacquesu Lacanu na École Normale Supérieure. Objavljena su posthumno 1996. pod naslovom "Psychanalyse et sciences humaines" (Althusser 1996: v. također Althusser 1993). Tome prethodi Lacanovo izlaganje "La psychanalyse et son enseignement" [Psihoanaliza i njezino poučavanje], održano pred članovima Francuskog društva za filozofiju (v. Lacan 1957). Te će rasprave, iako posredno preko francuske feminističke filozofije 1960-ih i 70-ih, utjecati na argumente za uvođenje psihoanalize u studij socijalnih i humanističkih znanosti danas (v. Yates 2001, Cohler 2006).

temeljnih teorijskih pojmova psihoanalize i pokušava primijeniti ne samo filozofiju na psihoanalizu, kako je to najčešće slučaj u filozofiji, nego obrnuto, iskušati razumijevanje pojmovnika psihoanalize na samoj filozofiji, ne uzimajući pritom uvriježene modele “psihoanaliziranja filozofije” poput psihoanalitičkih profila filozofa ili aplikacija na pojedine teoreme ili ideologeme. Premda se radi o pojmovno-kritičkom i epistemološkom pristupu diskursu i filozofije i psihoanalize, takav kolegij s aplikacijama psihoanalize na područne znanosti može se bez daljnega naći, s manje ili više varijacija ovisno o disciplinarnom području i pristupima, i na drugim odsjecima Filozofskog fakulteta, poput komparativne književnosti, kulturne antropologije i novofiloloških studija jezika i književnosti, a isto tako na mnogim drugim sveučilištima.

Usprkos vremenskim i tematskim ograničenjima kolegija, u svakom ciklusu pokušavam pridobiti studente s različitim studijskim pozadinama da iskažu svoju motivaciju za upisivanje takvog kolegija, predodžbe i očekivanja od bavljenja psihoanalizom u kontekstu akademskog studija. Glavninu motiva možemo naslutiti već iz položaja i utjecaja psihoanalize na humanističke i društveno-znanstvene discipline.⁰⁹ Neki odgovori ukazuju na različite slučajeve odsustva psihoanalize na obrazovnim akademskim institucijama tamo gdje bismo ih najprije očekivali. S jedne strane, kroz nezastupljenost čak i preglednih kolegija iz psihoanalize u studiju psihologije na svim odsjecima za psihologiju u zemlji te većini drugih u inozemstvu. Ujedno s time, izostanak studija psihoanalize u okvirima sveučilišta znači i manjak uvida u potrebu analitičke terapije, premda Filozofski fakultet ima psihološko savjetovalište za studente i to iskazuje kao dio svoga “imidža”. No, iz različitih odgovorâ na pitanje o motivaciji za upis izbornog kolegija “Filozofija i psihoanaliza” na kraju se najčešće iskristalizira očekivanje da će iz “bavljenja Freudom” u kolegiju od jednog semestra, s dva sata nastave i završnim ispitom, koji podrazumijeva i pismeni esej, saznati “nešto” o teoriji i praksi psihoanalize, ali također, u konačnici, i “o samima sebi”.

Jasno je da posljednje očekivanje, kako će “na kraju, saznati nešto i o samima sebi”, koliko god da se izriče s oklijevanjem ili najčešće poluizrečeno, sadrži najviše dramatike. Ono podrazumijeva da će pre-

09 Za instruktivan pregled širenja psihoanalize na humanističke discipline, književnost, umjetnost i kulturu općenito, v. uvodni tekst u Woloch-Brooks (2000), *Whose Freud?*, 1-12.

davač u kolegiju *na neki način* posredovati i iskustvo prakse, odnosno, da sudjelovanje u kolegiju neće samo omogućiti da “saznaju nešto o psihoanalizi”, nego također da će kolegij posredovati i ono što se obično naziva *iskustvom terapijske prakse* ili, rečeno tehničkim žargonom, “analitičko samoiskustvo”. Drugim riječima, filozofski kolegij o psihoanalizi trebao bi, prema očekivanjima slušača kolegija sa ili bez prethodnog iskustva iz drugih kolegija na fakultetu, omogućiti pristup onome što je najnedostupnije i ujedno najprivlačnije na psihoanalizi.

Takvo očekivanje predstavlja, takoreći, samoispunjenje negativnog proročanstva psihoanalize, ali u izokrenutom, pozitivnom obliku! Izrazio ga je sâm Freud u jednoj od svojih formulacija o *posebnosti* psihoanalize u odnosu na druge humanističke discipline, u spisu “Jedna teškoća psihoanalize” [*Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*] iz 1917. Posebnost se ne sastoji samo u sadržaju dvaju načelnih stavova psihoanalize — o psihičkom značenju seksualnosti i nesvjesnom karakteru duševnog života — nego još više u tome da se ti stavovi tiču svakog pojedinca osobno i sile ga da *zauzme stav* prema njima.¹⁰ Upravo to je ono čime, prema Freudu, psihoanaliza “vrijeđa urođeni ljudski narcizam” i “navlači na sebe odbojnost i otpore”, dok takvi otpori zaobilaze velika imena filozofije u širokom luku. Ako za sad ostavimo po strani Freudovo živopisno oslikavanje položaja psihoanalize prema znanostima, vidimo odmah ono presudno: načela psihoanalize nisu najopćenitiji apstraktni stavovi o *objektima* koji tek pretendiraju na istinitost poput stavova drugih znanosti; oni su *neposredno istina subjekata* kojih se tiču i subjekata koji je izriču. Oni, dakle, *nisu teorijski aksiomi* nego *spekulativni ethos* iz kojeg teorija djeluje.

Ako se dva opća doktrinarna stava psihoanalize tiču svakog pojedinca u bitnom smislu tako da ga sile na zauzimanje stava prema njima, štoviše, tako da istina ne zahvaća samo subjekte koje objektivira, nego da *kao istina* ili *diskurs istine nužno* povlači za sobom i subjekt koji je izriče, onda interes studenata humanistike i društvenih znanosti za

10 Usp. S. Freud (1917), “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, 356: “Die Psychoanalyse hat nur das eine voraus, daß sie die beiden dem Narzißmus so peinlichen Sätze von der psychischen Bedeutung der Sexualität und von der Unbewußtheit des Seelenlebens nicht abstrakt behauptet, sondern an einem Material welches jeden einzelnen persönlich angeht und seine Stellungnahme zu diesen Problemen erzwingt. Aber gerade darum lenkt sie die Abneigung und die Widerstände auf sich, welche den großen Namen des Philosophen noch scheu vermeiden.” Na ovaj iskaz vratit ću se kasnije u raspravi.

kolegije posvećene “čudnovatim” aksiomima psihoanalize ne vrijeda toliko ljudski narcizam koliko demantira Freuda barem u završnoj pesimističnoj točki: umjesto da privlači na sebe odbojnost i otpore, psihoanaliza je postala izvor privlačnosti upravo tamo gdje je Freud konstatirao najviše odbojnosti — u akademskom kontekstu sveučilišta. Ostavljajući za sada po strani posebni *etički smisao* te nemile poveznice između diskursa istine i subjekta diskursa, koji navodno pogađa psihoanalizu dok govori o ljudima, a pošteduje filozofiju, tom momentu vratit ću se kasnije u ovoj raspravi. On se tiče ethosa *kao* istine i ne zahvaća samo “filozofske znanosti”, kako ih Freud naziva, nego i njihove subjekte.

S druge strane, navedenim očekivanjem studenata kao posebne društvene skupine u vidokrug jednog interdisciplinarnog kolegija ulazi nešto što je u akademskoj svakodnevici humanistike vrlo slabo vidljivo, ili gotovo posve nevidljivo, iako o njegovom prisustvu nedvojbeno svjedoče mnoga istraživanja, izvještaji i apeli, ponekad vrlo dramatično. Riječ je o spoznajama da institucionalni kontekst akademskog obrazovanja ne predstavlja samo okvir za rast mladih osoba kroz stjecanje znanja, intelektualno formiranje i razvoj emocionalnih odnosa, nego je izvor nepodnošljivih i destruktivnih frustracija s dalekosežnim negativnim društvenim posljedicama i nesretnim ishodima na individualnoj razini. Situacija visokog obrazovanja, sveučilišne nastave ili ‘akademije’, obilježava općenito sukob između ideala znanja i obrazovanja, s jedne strane, te stvarnosti zasićene izvorima frustracija u studijskoj okolini, s druge strane. Dijelovi stvarnosti akademije izokreću njezine humanističke ideale, ugrožavaju psihičko zdravlje studenata i njihove izgleda za buduće osobno i profesionalno formiranje.

Stanje koje pretvara sveučilište u izvor frustracija umjesto poticaja, predstavlja zapravo skandal vrijedan posebne pažnje s obzirom na karakter, namjenu i “misiju” akademskih institucija koje po svome samorazumijevanju još uvijek obrazuju i odgajaju, tj. tematiziraju, reflektiraju i čine stvari vidljivima. Čini se da bi to trebalo vrijediti utoliko više što visokoobrazovne akademske institucije inzistiraju, osobito zadnjih desetljeća, na “vidljivosti” vlastitog prisustva u društvu; koriste usluge reklamnih agencija i nesuptilne oblike samoreklamiranja privatnih korporacija, proizvođači prema tim modelima u javnom sektoru ideološke slogane o “društvu znanja” na temeljima individualnog poduzetništva, izvrsnosti i sposobnosti. Prisustvo i utjecaj “logike” PR-agencija na sveučilišta neporeciv je i naizgled nepovratan. Sveučilišta se programski orijentiraju prema potrebama korporacija

i sâma pokazuju crte novog korporativnog *mentaliteta* koji zahvaća globalno društvo s pratećim negativnim posljedicama.¹¹

Jedno od najčešće citiranih istraživanje o osobnim aspektima razvoja studenata predstavlja u svome radu Isca Wittenberg, "Being at University: A Time of Growth or Unbearable Stress" iz 2001., na koje ću se ovdje referirati iscrpnije u svrhu ocrtavanja problematike. Pritom ću samo na rubovima doticati posebnu tematiku koja je nedavno postala prisutnija u javnosti u slijedu pokreta *MeToo* u SAD. Riječ je o seksualnom iskorištavanju mlađih članova akademske zajednice (dominantno studentica) od strane nastavnika i mentora (dominantno muških).

Rezultati istraživanja o psihološkoj pomoći, kakve opisuje I. Wittenberg, vide se najprije u "idealizaciji" akademskog obrazovanja.¹² Taj aspekt možemo danas aktualno prepoznati u institucionaliziranim oblicima "izvrsnosti" (tzv. centrima izvrsnosti), osobito u njezinim pervertiranim oblicima kroz *diskurs izvrsnosti*, i to na svim razinama javnog govora o obrazovanju, od države i samih znanstvenih institucija preko pojedinih aktera do sfere medija i nekvalificiranih amatera. Na svim je razinama posve transparentna obična zamjena stvarne komodifikacije znanja i profitnih interesa *žargonom* uzvisenja obrazovnog pogona u izvrsnost. Oni su također vidljivi u nametanju kompetitivnosti sudionika umjesto suradnje, što se ne očituje samo na općoj razini, poput permanentnog objavljivanja rang liste najboljih sveučilišta, nego je već posve proželo sveučilište na razini režima studija i izvedbene organizacije nastave. Kroz organizacijske forme poput upisnih kvota

11 O tendencijama normalizacije psihopatskih i sociopatskih aspekata korporativnog mentaliteta u širem kontekstu današnjice, nasuprot Freudovim nazorima da su neurotski osjećaji srama, krivnje i pozitivna empatija u temelju ljudske etičnosti i humanosti, v. Željka Matijašević, "Dobri ljudi neurotični: Stoljeće Freudove *Nelagode u kulturi*" (ovdje). O temi normativne socijalizacije sa stanovišta filozofske psihoterapije, na pretpostavkama recepcije lakanovskih koncepata neuroze i psihoze, v. prilog Fatić i Bulatović, "Moralna normativnost i duševno zdravlje" (ovdje).

12 Usp. Wittenberg (2001), 310: "The idealisation of academic knowledge and status which so often pervades Centres of Higher Education tend to stimulate ambitiousness and competitiveness. Some students become identified with a highly idealised, omnipotent, omniscient intellectual group whose hallmarks are feelings of superiority and contempt for others into whom the unwanted needy, helpless, ignorant parts of themselves have been projected."

za kolegije, osobito onih koji imaju strogu funkcionalnu namjenu u obliku uvjeta za upis drugih propisanih kolegija u curriculumu, takav se režim drastično odražava na svakodnevni život studenata, na planiranje rokova za uspješno apsolviranje programa, stjecanje ranga izvrsnosti ili padanje pod sustav penalizacije za neostvarene bodove. Time sukob principa želje za znanjem i načela prestiža, karijere i participacije u moći postaje eklatantan.

Na takvoj općoj osnovi, početnici u studiju izloženi su drastičnim promjenama izvanjskih životnih okolnosti privatno-psihološke, socijalne, kulturne i jezične naravi, koje se često odražavaju na njih nepovoljno, na osobnoj razini i općenitije: suočavanja s novim intelektualnim izazovima uzrokuju kod studenata opterećenje na razini stečene slike svijeta sve do poremećaja stabilnosti nutarnjeg svijeta.¹³ Uprkos postojanju psiholoških savjetovališta na sveučilištima, usprkos zastrašujućim statistikama o osobnim slomovima kod studenata, neuspjesima, odustajanjima ili čak samoubojstvima, Wittenberg potcrtava koliko se malo pažnje posvećuje pomaganju studentima da izađu na kraj s teškoćama, da reflektiraju i prepoznaju uvjete u novoj okolini koje će potaknuti njihov intelektualni i emocionalni razvoj.¹⁴

Sveučilišno nastavno i znanstveno osoblje u većini je potpuno neobaviješteno o toj strani stvarnosti, bez pripreme za adekvatno djelovanje.¹⁵ Štoviše, kako vidimo iz često zatajivanih podataka, dio nastavnog osoblja je sklon ekstremnim oblicima ponašanja, poput

13 Usp. jedan iskaz iz protokola Wittenberg (2001), 310: "I felt completely lost on the big campus; one is a nobody, travelling around in a vast space, in an endlessly changing succession of groups to which one does not really belong. No-one cares whether you are alive or dead. They would not even know about it'. When I asked him why he had not contacted his tutor, he replied: 'I know I could have gone to see him but he has not given any indication of being interested in me as a person, he only wants me to attend classes for academic reasons. I did not feel I could go and tell him that I was miserable'"

14 Vidi inicijative za prevenciju samoubojstva studenata, poput Harrod et al. (2014) ili brošure "Kako se nositi s mislima o samoubojstvu" koju su izradile studentice Odsjeka za psihologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, E. Dragojević i E. Feldman (internet).

15 Wittenberg (2001): "The sad and frightening reality is that most places of Higher Education have shown little, if any, interest in the emotional needs of their students. Counselling Services may be provided, but these usually remain at the sidelines to pick up the fallen, the wounded, the ones who are a problem to academic staff."

seksualnog predatorstva.¹⁶ U prvom i naoko benignijem slučaju sretne neobaviještenosti, nastavničko osoblje obično slijedi tradicionalne i tipične, najčešće krive pretpostavke kako “mladi ljudi samo hoće slobodu od autoriteta odraslih” i radije ostavljaju studente da se sami brinu o sebi nego da s interesom prate njihov studijski rad, da prepoznaju potrebe, pokažu brigu, pristupačnost i dostupnost. S druge strane, različite pojave seksualnog iskorištavanja u akademskoj okolini dovele su do jednako problematične politike “odgoja-bez-diranja” (*No Touch Education*) koja u SAD djeluje vertikalno, od predškolskog preko srednjoškolskog do sveučilišnog sustava i blokira očekivanja bilo kakvog osobnog angažmana i bliskosti.¹⁷

Pritom se čini osobito značajnim da je visoko obrazovanje na današnjim humanističkim sveučilištima obilježeno temeljnim strukturnim nedostatkom vremena za refleksivni studij, za refleksivno mišljenje kroz identifikaciju, usvajanje i oblikovanje (izobrazbu) znanja u tzv. ‘nutarnji objekt’ oko kojega se organizira intelektualni, emocionalni i socijalni svijet mladih ljudi i koji treba postati dijelom njihova identiteta kao odraslih, zrelih osoba. Nedvojbeno je, prema Wittenberg, da odatle proizlazi potreba za ponovnom refleksijom odnosa između ideala i prakse humanizma i pozvanja sveučilišta. Na tome posebnom problemu, koji se samo naizgled čini marginalnim i ograničenim na iznimke za koje “ionako” postoje psihološka savjetovališta, očituje se generalni problem velikog nesklada između deklariranih ideala humanizma i zbilje humanističkih znanosti, institucija i obrazovanja.¹⁸ Radi se o sustavnoj *proizvodnji pritiska* i problem se ne može apsolvirati samo apriornim stavom kako “uvijek postoje oni mekši koji se teže prilagođavaju”, koji su statistički predviđeni kao škart i predstavljaju zanemarivu veličinu u odnosu na ipak dominantan broj uspješnih. Wittenberg zaključuje da akademske institucije mogu izvršiti svoju deklariranu humanističku misiju samo ako sveučilišni nastavnici prepoznaju potrebu za aktivnim poticanjem osobnog emocionalnog

16 Vidi pregled u “MeTooPhD. Sexual Harassment in Academia. Survey”, portal The Professor is In (<https://theprofessorisin.com/metoo-phd-sexual-harassment-in-the-academy-survey/>) te diskusiju u D. Batty and N. Davis (2018), “Why science breeds a culture of sexism”, *The Guardian* (7. Jul 2018) (<https://www.theguardian.com/science/2018/jul/07/why-science-is-breeding-ground-for-sexism>).

17 Vidi obuhvatan pregled u B. Cohler i R. Galatzer-Levi (2006), “Love in the Classroom: Desire and Transference in Learning and Teaching”.

18 S. Bojanić (2017), “Humanost’ humanog pristupa znanosti”.

rasta kod studenata kao nužnog uvjeta za postizanje zrelog mišljenja, a ne samo posredovanje znanja koje već kroz institucionalnu formu uvijek privilegira nastavnike.¹⁹

Taj stav nije samo moralistički motiviran i nije samo opće psihološke naravi, premda tako najprije izgleda. On se u posebnom smislu tiče upravo psihoanalize. Naime, kako Wittenberg pokazuje u navedenoj publikaciji i u drugim radovima, uporište za takvo gledište, iz kojeg proizlazi poziv sveučilištima da doista u svojim praksama iskažu svoj deklarirani humanizam, pružaju i opravdavaju općenitije spoznaje psihosocijalnih istraživanja. Ona upućuju na sâm temelj ljudske sposobnosti učenja uopće — od najranijeg djetinjstva sve do stupnja odraslosti učenje se odvija “u odnosima ovisnosti o drugim ljudskim bićima”, a ne subjekta zatvorenog u sebe. Proces učenja je, kako nas osobito uči pedagogija na načelima Melanie Klein, u svojoj osnovi *konstituiran* kao interpersonalni intrapsihički proces koji izrasta iz “osjećajnog života najprimitivnije vrste”; sâm učenje je dubinski i nesvjesno utemeljeno “pamćenjem kroz osjećanja”, odnosno u našim tjelesnim i emocionalnim stanjima i fantazijama koje se iskazuju u samom procesu učenja i tiču se nas samih i našeg odnosa prema drugima.²⁰ Odatle se za sudionike ove rasprave o potrebi psihološkog savjetovanja na sveučilištima još puno određenije iskazuje pripadnost psihoanalize tom kontekstu. S jedne strane, znanje kao reflektirani unutrašnji objekt, oko kojeg se organizira identitet osobe, njezin intelektualni, emocionalni i socijalni svijet, odgovara po svojim psihičkim svojstvima objektu o kojem raspravlja Freud u spisu o “Žalovanju i melankoliji” iz 1917. Njegov je *konstitutivni moment* za život subjekta vrijeme. Wittenberg ga stavlja na najvišu razinu svoje analize neosviještenosti sveučilišta kao institucije o odnosu intelektualnog i emocionalnog udjela u procesima učenja i potrebâ studenata. Nasuprot tome, posebno pozvanje psihoanalize i potreba za njome sastoji se, za Wittenberg, u vrijednosti *procesa refleksije* koji smatra

19 Wittenberg (2001), 312: “But it can only be well for the nation and the people if University teachers recognise the need to promote emotional growth as a necessary condition for the achievement of mature thinking. It is essential that staff are aware of the anxieties young people undergo when they leave home, become students and are bombarded by a dazzling array of knowledge. Only then will Universities be displaying the humanism they stand for.”

20 Za širu tematizaciju emocionalnog učenja v. zbornik Isca Wittenberg et al., ed. (1983), *The Emotional Experience of Learning and Teaching*, p. ix.

posebno svojstvenim psihoanalizi. Na taj način, psihodinamički koncept učenja projicira se s područja iskustva analitičarevog kabineta na proces obrazovanja uopće.

Time se otvara čitav niz novih tema koje, prema mome uvidu, karakteriziraju novije trendove u teorijama odgoja, osobito one informirane psihosocijalnim studijima i feminističkom kritikom znanosti i akademije.²¹ Jedno od takvih pitanja, koje je u najužoj vezi s temom ovog priloga, ne tiče se samo terapijskih razloga za poučavanje psihoanalize “izvan kliničkog konteksta”, odnosno prakse, kakvo zagovara radovi iz domene psihosocijalnih studija. Pitanje o psihoanalizi u akademiji tiče se također mogućnosti i stvarnih izvedbenih oblika poučavanja s obzirom na specifičnost psihoanalize. Neki prijedlozi i rješenja čine se vrijednima razmatranja budući da vode u samu srž sukoba oko psihoanalize na širem planu.

II. Majčinska ljubav vs. logos akademije

U svome radu pod naslovom “Teaching psychoanalysis: an impossible art?” iz 1999., Joanne Brown and Heather Price daju svoj prvi izvještaj o rezultatima poučavanja psihoanalize na preddiplomskoj i diplomskoj razini studija za psihosocijalnu izobrazbu na Sveučilištu Istočni London u suradnji s klinikom Tavistock te pozivaju sve nastavnike i istraživače da na forumu o toj temi sudjeluju u razmjeni iskustava i mišljenja. Polazeći od pretpostavke da njihovo viđenje mjesta psihoanalize u humanističkim i društvenim znanostima nije u skladu s uobičajenim shvaćanjima psihoanalize na sveučilištima, autorice upozoravaju na ambivalentnu, čak paradoksalnu situaciju: naime, dok s jedne strane porast, čak i proliferacija studija ili pojedinačnih kolegija pod nazivom psihoanalize svjedoči da su sveučilišta nakon 1970-ih ipak širom otvorila vrata psihoanalizi, za razliku od prijašnje rezerve i zatvorenosti, s druge strane su mjesto, oblik i svrha studija psihoanalize na sveučilišnu još uvijek *neodređeni*. Glavno obilježje takvih studija danas je nedostatak specifično analitičkog terapijskog

21 Novu programsku orijentaciju psihoanalize u pedagogiji i filozofiji odgoja prikazuje u cjelini zbornik Gail M. Boldt and Paola M. Salvio eds. (2006), *Love's Return. Psychoanalytic Essays on Childhood, Teaching, and Learning*. Za kleiniansku perspektivu v. osobito priloge D. Britzman, “Sigmund Freud, Melanie Klein and Little Oedipus. On the Pleasure and Disappointments of Sexual Enlightenment” i M. O’Loughlin, “On Knowing and Desiring Children: The Significance of The Unthought Known”.

iskustva, odnosno nedostupnost praktičke, “kliničke” strane psihoanalize u akademskom studiju.²² Stoga, središnje pitanje refleksije o toj temi za Brown i Price glasi, što zapravo želimo da studij psihoanalize kao korpusa znanja bude u izvankliničkom kontekstu, je li poučavanje psihoanalize moguća zadaća, i u kojoj mjeri, te kako je moguće, ako uopće, kompenzirati nedostatak iskustvenog znanja?

Jedan od, prema općem slaganju, najintrigantnijih i u suvremenim pregledima najčešće navođenih primjera poučavanja psihoanalize u izvankliničkom okruženju sveučilišta predstavlja rad izraelske psihoanalitičarke Rifke Eifermann “Teaching and learning in an analytic mode—a model for studying psychoanalysis at university” iz 1993. Autorica predaje uvod u psihoanalizu kao izborni kolegij u okviru studija psihologije na Hebrejskom Sveučilištu u Jeruzalemu kao dvosemestralni kolegij na preddiplomskoj razini, s dva sata nastave i konzultacijama.²³ Da bi putem takva uobičajenog i krajnje skromnog oblika kolegija “proširila analizu izvan granica klinike”, Eifermann svojim načinom rada ispituje polje “nesvjesne dinamike” koja je, već po pretpostavci, prisutna kako kod pojedinih studenata i nastavnika tako i u samom procesu učenja. Da bi aktivirala to polje u njegovoj dimenziji *nesvjesnog* i učinila ga *dostupnim iskustvu* studenata, Eifermann ne

22 Pojam kliničkog i izvankliničkog, koji se u literaturi o odnosu između doktrinarnog i terapijskog aspekta psihoanalize uglavnom uzima kao samorazumljiv, neinformirano laičko uho najčešće asociira sa kontekstom psihijatrije, odnosno klinike za psihijatriju. Nasuprot tome, Stephen Frosh objašnjava pojam klinika u psihoanalizi manje dramatičnim i prikladnijim značenjem toga izraza — privatna ordinacija: Freudova “klinika” i “kliničko iskustvo” označavaju zapravo iskustvo sabrano u njegovom privatnom domu, u Berggasse 19 u Beču, u kojem je držao privatnu psihoanalitičku ordinaciju (danas bečki Freud-Museum). Usp. S. Frosh (2010), *Psychoanalysis Outside the Clinic: Interventions in Psychosocial Studies*, osob. 1-5.

23 O svojoj motivaciji za uobličenje takvog kolegija Eifermann (1993), 1005 piše: “Evolved in the course of two decades of teaching psychoanalysis at the university, the model is based on the recognition of certain essential parallels, alongside evident differences, between the teaching and learning of psychoanalysis and the analytic process itself. As in analysis, the inevitable difficulties encountered in the teaching-learning process are treated in this model as integral to the process rather than as interfering with it. The analyst teaching psychoanalysis in accord with the model uses his/her skills to create an atmosphere in which the analytic stance is pervasive, which encourages the student to learn in an experientially-near way”.

koristi prethodno definiranu listu primarnih psihoanalitičkih tekstova za obavezno čitanje, nego odlučuje u hodu koje će od njih odabrati i kada; također, za formu pismenih zadaća studenata Eifermann ne koristi izvještaje o naučenom materijalu nego izvještaje “otvorenog kraja”, poput eseja ili slobodnog komentiranja, u kojem studenti tematiziraju svoje *asocijacije i osjećanja* u vezi s pročitanim građom i procesom učenja.

Svrha takvog postupka je, prema Eifermann, oslobađanje *auto-refleksivnog* puta sve do spoznaje da je učenje kao proces integralno povezano s *predmetom* učenja, tako da studenti sâmi spontano počnu razmišljati o procesu učenja kao dijelu predmetnog obrazovanja. Takvo očekivanje da autorefleksivni proces postane integralnim dijelom učenja postaje eksplicitno na kraju kolegija, a njegov cilj je eksplikacija “analitičke osviještenosti”; eksplikacija obuhvaća potrebe studenata, njihova očekivanja, nesigurnosti i konflikte u vezi s učenjem općenito, posebno s učenjem psihoanalize, te konflikte iz interpersonalnih odnosa nastavnici-studenti, odnosno prijenosa i protuprijenosa.²⁴

Osim navedenog pokušaja da se karakteristike interpersonalnog kliničkog odnosa prenesu na akademski okvir, potreba za “samoosvještavanjem” u studiju psihoanalize ima u današnjim istraživanjima još daleko širi, trans-akademski, socijalni kontekst u čiji detaljniji prikaz ovdje neću ulaziti.²⁵ Umjesto toga, obratit ću se nekim kritičkim pristupima temi “normativne racionalnosti”, kakvu sveučilišta propisuju takoreći po definiciji, i potrebi za oblicima “majčinske empatije” u procesu studiranja.

U svome radu pod naslovom “Teaching Psychoanalytic Studies. Towards a New Culture of Learning in Higher Education” iz 2001. britanska socijalna teoretičarka Candida Yates istražuje i valorizira narastajući društveni utjecaj terapeutskih kultura na javna i privatna sveučilišta. Termin ‘terapeutska kultura’ označava pomak u *primjeni*

²⁴ Eifermann (1993), 1007 i 1011.

²⁵ O tome su instruktivne refleksije Lynne Layton (2016), “What to teach? Social psychoanalysis in the clinic and the classroom”, 422: “I explore the various constituencies to whom I have taught some version of social psychoanalysis. In so doing, I raise questions about the lack of engagement with the social world in clinical psychoanalytic training and propose curricular changes to address such lacunae”. Vidi također opsežna istraživanja i rasprave u zborniku radova sa interdisciplinarno zahvaćenim poljem sudionika u L. Braddock and M. Lacey, ed. (2007), *The Academic Face of Psychoanalysis*.

pojma terapije s kliničkog konteksta na obuhvatniji društveni okvir. Ukratko, autorica polazi od stava da je “etos terapijskog odnosa” stekao širi utjecaj na sferu javnog života tako da su i sâme institucije postale manje autoritarne.²⁶ Taj utjecaj Yates opisuje u terminima feminističke i psihoanalitičke socijalne teorije na primjeru psihosocijalnih studija na sveučilištu Istočni London koristeći pritom slikovite, metaforičke izraze. Tako fraza “manje autoritarno” znači “fluidniji, feminiziran način odnošenja prema učenju”.²⁷

Zaključci ove široko postavljene empirijske studije daju se prikazati u nekoliko značajki, relevantnih za tematiku ovog priloga. Yates ističe da je studij psihoanalize u izvan kliničkom kontekstu na sveučilištima u Ujedinjenom Kraljevstvu i SAD rezultat utjecaja akademskog francuskog psihoanalitičkog feminizma, koji se razvio tokom 1960-ih i 1970-ih godina; sadašnji studij psihoanalize tiče se sfere osjećajnog, emocionalnog života u sveučilišnom procesu učenja i usmjeren je na razvoj sposobnosti studenata da “govore o samima sebi”. Riječ je, dakle, o razvoju *socijalne autoreferencijalne kompetencije*, tj. sposobnosti za *javni govor o samima sebi*, u posebnom društvenom sektoru akademije. Nadalje, forme učenja su “infantilizirajuće” u odnosu na studente s ciljem da stvore “majčinsku okolinu” za učenje. No, dok Yates izričito naglašava da se ti izrazi trebaju razumjeti samo u metaforičkoj upotrebi, novi psihoanalitički pristupi učenju i poučavanju upućuju na kontekste u kojem oni imaju *doslovni* smisao majčinskog zbrinjavanja.²⁸ Ipak, taj kontrast između doslovnog i metaforičkog smisla majčinstva i infantilizacije čini se bolje vidljivim na podlozi tendencija u obrazovnoj politici u visokom školstvu: riječ je o suočavanju s novim opasnostima kojima su studenti izloženi na sveučilištu

26 Sličan stav iskazuje B. Cohler (2006), “Desire, Teaching, Learning”, ističući da je “zaokret u psihoanalitičkom razumijevanju odgoja dodatno potaknut širim društvenim promjenama posljednjih desetljeća, uključujući feministički pokret, koji više naglašava važnost odnosâ i *međuovisnosti* u društvenom životu i osobnoj dobrobiti individuuma nego *autonomiju*, koja je ranije uzimana za temelj mentalnog zdravlja pojedinaca” (s. 105).

27 Yates (2001), 333-334.

28 Za ne-metaforički smisao “infantilizirajućeg” odgoja v. Alice Pitt (2006), “Mother Love’s Education” (87-105) u citiranom zborniku Boldt and Salvio eds. (2006) koji u cjelini karakterizira orijentacija na ranu dječju fazu razvoja kao novu perspektivu psihoanalitičkog razumijevanja odgoja, za razliku od tzv. post-edipalnog ili “srednjeg djetinjstva”.

duboko prožetom novim duhom konzumerizma i formama komercijalizacije. One proizlaze iz omasovljenja visokog obrazovanja uslijed stalnog pritiska tržišta i pretvaraju studente kroz sistem školarina u potrošače — korisnike uslužne djelatnosti ili kupce robe.²⁹

U takvoj konfiguraciji visokoškolskog obrazovanja psihoanalitički studiji predstavljaju, prema Yates, izazov normativnim modelima subjektivnosti. Dok ovi ograničavaju naše iskustvo, psihoanalitički pristup oslobađa studente za drugačije i prijelazne slojeve iskustva, mišljenja i osjećanja. Otud, premda se odvijaju u izvankliničkom kontekstu sveučilišta, psihoanalitički studiji pomažu, prema autorici, u izgradnji intelektualne kulture koja utjelovljuje skrivenije i reflektiranije značajke osobe, povezane u većoj mjeri sa sposobnošću “uvida” [*insight*] nego s racionalnošću i maskulinim oblicima racionalnosti. Ukratko, prema Yates, studiji psihoanalize u izvankliničkom kontekstu sveučilišnih studija osposobljavaju mlade ljude za mišljenje s *onu stranu* [*beyond*] važećih “modela sopstva” i definicijâ subjektivnosti, ograničenih na kvantifikabilne, naoko neutralne, univerzalno važeće i komercijalistički motivirane svrhe akademske znanosti, duboko prožete normativnim konceptima i strukturama moći.

III. Freudov ‘Memorandum’ ili protokol želje

S obzirom na aktualne rasprave o dramatičnoj važnosti psihoanalize za sveučilište, vrijedi podsjetiti da je tematika potrebe za psihoanalizom iz terapijskih i teorijskih razloga, uz popratno pitanje mogućnosti, izvodivosti i održivosti poučavanja psihoanalize izvan uobičajenog kliničkog okvira, predmet refleksije i nedoumica od samih početaka psihoanalize. To podsjećanje nema, kako ću pokušati prikazati, samo idejno-historijsku nego i teorijsku vrijednost.

Kako je poznato, Freud je 1919., na poticaj Sándora Ferenczija i povodom inicijative da se nakon “boljševičke revolucije” u Mađarskoj 1918. na budimpeštanskom sveučilištu uvede studij psihoanalize, sastavio takozvani memorandum o pitanju “Treba li psihoanalizu poučavati na

29 Temeljniji, strukturni razlog ove orijentacije pokazuje rasprava o podjeli školskog sustava na javni-privatni, siromašni-bogati, urbani-suburbani na primjeru osnovnih i srednjih škola u SAD u L. Powel and M. Barber (2006), “Savage Inequalities Indeed”: “For many, public schooling is an essential means of inculcating values of citizenship and democracy. For others, it is a potential source of enormous profit. For forty-five million children, public education is a critical resource for personal development, socioeconomic opportunity, and mobility” (33).

sveučilištu?”³⁰ Taj kratki spis iskazuje Freudovo suzdržano i trezveno, naoko posve neuzbudljivo, razmišljanje o uvođenju psihoanalize na sveučilište, koje se doima relativno jednostavnim, intuitivno razumljivim i očekivanim u svome rješenju.³¹ Sveučilišni studij psihoanalize Freud povezuje poglavito sa studijem medicine, premda ne isključuje posve ni ne-medicinske studijske discipline “objedinjene kao filozofija”. Ukratko rečeno, premda se, s obzirom na sadašnje okolnosti u kojima je psihoanaliza faktički isključena iz sveučilišta, ona može poučavati samo na “dogmatski i kritički način”, tj. u obliku predavanja, i premda studenti medicine neće na taj način nikada naučiti psihoanalizu “kako treba”, ipak će za dopunu studija medicine kroz psihologiju za medicinare, kao i za korisne uvide studentima drugih (“filozofskih”) disciplina, biti dovoljno ako nešto nauče “o psihoanalizi i od nje”.³²

Ono što najprije izgleda kao rezerviran stav prema ideji poučavanja psihoanalize na sveučilištu, dok postavlja samo minimalistički opseg (dopuna studiju medicine i skroman cilj proširenja spoznajnog horizonta drugih humanističkih znanosti kroz otkrića psihoanalize o čovjeku), odjednom se oslobađa od tako uskih ograničenja. Naime, kao što i studij medicine, dodaje Freud, zahtijeva opsežno i dugotrajno obrazovanje, koje se tek kasnije može praktično specijalizirati i usavršiti, tako je i s psihoanalizom: “dogmatski”, tj. doktrinarni, i kritički, tj. teorijski, način pouke u obliku predavanja predstavlja tek *nužnu pripremu* i preduvjet za specijalizaciju.³³ Štoviše, teorijska poduka, koli-

30 Kratki “memorandum” pisan je na njemačkom jeziku u formi osobnog pisma Lajosú Lévyju od 16. 3. 1919., objavljen je samo u prijevodu na mađarski u medicinskom časopisu *Gyógyásat*, i potom zagubljen. O historijatu pronalaska izvornog teksta v. Michael Schröter (2009), “Freuds Memorandum ‘Soll die Psychoanalyse an der Universität gelehrt werden?’”, 599-609, s izvornim tekstom iz pronađenog Freudovog pisma i usporedbom s povratnim prijevodom na njemački u redakтури Anne Freud. Upućujem također na zbornik Lackinger und Rössler-Schüleín, Hrsg. (2017), *Psychoanalyse und Universität* (koji mi nije bio dostupan do zaključenja priloga).

31 Za sažetak koji slijedi v. Freud (1919), “Memorandum”, prema Schröter (2009), 603-605. (Engl. SE XVII, 171-173.)

32 Studij psihoanalize pretpostavlja, kako Freud ističe odmah na početku kao aksiom (isto, 603), uvjete kakve pruža psihoanalitička organizacija studija s predavanjima i praktičkom izvedbom analize pod vodstvom i nadzorom starijih i iskusnijih članova psihoanalitičkih asocijacija.

33 Ista paralela pojaviti će se u razrađenijem obliku u kasnijem spisu “Die Frage der Laienanalyse” [Pitanje laičke analize] gdje Freud navodi

ko god manjkava s obzirom na izrečeni kriterij “prakse”, nema, prema Freudu, samo dopunsku vrijednost, nego zapravo *korektivnu* ulogu na sâm studij medicine budući da on kod studenata ostavlja “flagrantnu prazninu” u psihijatrijskoj izobrazbi. Otud uvođenje kolegija poput “psihologije za medicinare” nije samo opcionalna mogućnost nego je odavno već nasušna potreba, i sveučilišta ga više ne smiju odlagati. Konačno, dodaje Freud u zaključku “Memoranduma”, takva poduka imat će “plodotvorne učinke” izvan same medicine i psihijatrije na druge humanističke discipline tako da ih sve, i prirodne i filozofske znanosti, poveže u ‘universitas literarum’. Međutim, iznenađujuće u Freudovu iskazu je to da moć psihoanalizi za univerzalizirajuću i povezujuću ulogu u polju akademskih znanosti ne daje ni karakter krovne ili temeljne znanosti niti pak univerzalna metoda, nego nešto skromnije i ujedno dramatičnije — da “približava studentima probleme života općenito”.

U tome naoko skromnom stavu o korisnosti psihoanalize na sveučilištu sadržana je misao o većem i *dramatičnom* značenju psihoanalize za suvremeno društvo u cjelini. Ono zbog čega “sveučilišta više ne mogu odbijati” psihoanalizu, jest upravo ono čime ona izaziva otpor i odbojnost općenito. Ne, dakako, time što “približava studentima probleme života općenito”, kako je rečeno ovdje u “Memorandumu”, nego što zadire *u samu srž života svakog pojedinca* kojeg sili da zauzme osobni stav prema pojavama koje ona istražuje. Analitičko iskustvo predstavlja se dakle kao najradikalniji izazov ljudskom samorazumijevanju i jednako tako radikalno samoiskustvo. Otud se Freudov naoko benigni stav da studij psihoanalize može “približiti mladim ljudima probleme života općenito” mora uzeti višeznačno. S jedne strane doslovno i donekle trivijalno, kao tvrdnja o dopunskoj obrazovnoj vrijednosti psihoanalize za studente svih disciplina na sveučilištu, medicinske i ne-medicinske (“filozofske”). S druge strane, i isto tako doslovno, iako manje trivijalno, kao ograničenje dosega akademskog studija psihoanalize na njezine dogmatske i kritičke sadržaje. S treće

specijalna područja medicine kirurgiju, laringologiju ili okulistiku. Vidi Freud (1926), 320: “Wer Chirurg werden will, sucht einige Jahre an einer chirurgischen Klinik zu dienen, ebenso der Augenarzt, Laryngolog usw., gar der Psychiater, der vielleicht überhaupt niemals von einer staatlichen Anstalt oder einem Sanatorium freikommen wird. So wird es auch mit dem Psychoanalytiker werden; wer sich für diese, neue ärztliche Spezialität entscheidet, wird nach Vollendung seiner Studien die zwei Jahre Ausbildung im Lehrinstitut auf sich nehmen (...)”.

pak strane, ideja da psihoanaliza približava svakom studentu “pitanja života uopće”, koja se tiču svakog pojedinca i iznuđuju da zauzme stav prema njima, s dovoljnom jasnoćom aludiraju na vlastito analitičko samoiskustvo o kojem je Freud pisao deset godina ranije u predgovoru za 2. izdanje *Tumačenja snova* iz 1909.³⁴ Ipak, ta je aluzija razlog što evokacija samoiskustva “svakog pojedinca” nije lišena kontroverze. Ona postaje utoliko složenija ako samoiskustvo kroz suočavanje s pitanjima psihoanalize povežemo s pojmom samoanalize u *tehničkom* smislu i ako ne zanemarimo dvije okolnosti. Naime, premda je u *Tumačenju snova* iz 1900. prikazao samoanalizu kao jedno od dvaju ishodišta psihoanalize, pored studijâ histerije iz 1895., Freud je ostao krajnje nejasan u pitanju je li samoanaliza istinski moguća i sâm nije bio analiziran u standardnom obliku heteroanalize, kakav je kasnije postao obavezujući u psihoanalitičkoj zajednici.³⁵

34 Usp. Freud (1900), 24: “Für mich hat dieses Buch nämlich noch eine andere subjektive Bedeutung, die ich erst nach seiner Beendigung verstehen konnte. Es erwies sich mir als ein Stück meiner Selbstanalyse, als meine Reaktion auf den Tod meines Vaters, also auf das bedeutsamste Ereignis, den einschneidendsten Verlust im Leben eines Mannes” (Navod prema *Studienausgabe* Bd. 2; engl. SE IV, xxvi).

35 Iako ta kontroverza zahtijeva opsežnija objašnjenja, ograničit ću se na najnužnije. Freud je, kako je poznato, oscilirao u stavovima o objektivnoj vrijednosti samoanalize, nazivajući je u pismu W. Fließu od 3. 10. 1897. “nezamjenjivom za objašnjenje cijelog problema”, da bi mjesec dana kasnije u pismu od 14. 11. napisao: “My self-analysis remains interrupted. I have come to see why. I can analyze myself only with the help of objectively gained knowledge (like an outsider). True Self-Analysis is impossible; otherwise there would be no [neurotic] illness.” (Navod prema J. Moussaieff Masson ed. [1985], *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904*, s. 268, 281.) Iako je navodno prakticirao samoanalizu sve do 1932., primat heteroanalize je prema općem slaganju nedvojben. Vidi npr. Peter Gay (1988), *Freud. A Life for Our Time*, osob. poglavlje II. *Self-Analysis*, 121-137, posebno 132 i bilj. str. 140: “In 1935, Freud forcefully reminded the psychiatrist Paul Schilder () that those among the first generation of analysts who had not been analyzed ‘were never proud of it’. In fact, ‘whenever it was possible’ to be analyzed ‘it was done: Jones and Ferenczi, for instance, had long analyses’. Speaking of himself, Freud suggested that ‘one might perhaps assert the right to an exceptional position.’” Sam Gay zaključuje: “Self-Analysis would seem to be a contradiction in terms” (isto, 131). Međutim, kontroverza oko “iznimnog položaja”, koju je navodno predložio sam Ferenczi kao rješenje dubljeg konflikta oko proturječnih interpretacija u “uzajamnim analizama” analitičara, nije iscrpljena

To daje, po mome mišljenju, neočekivano značenje gotovo usputnom navođenju termina 'samoanaliza' u tekstu "Memoranduma". Pojačava ga već kontrast koji stvara okolnost da je centralna tema toga spisa, pitanje o *poučavanju* analize na sveučilištu, već tada bilo zapravo opsoletno. Prije nego što je bilo postavljeno, to je pitanje već bilo riješeno, i to ne samo u obliku stava i mišljenja, nego praktički. Naime, kako je poznato, Freud je 1915. i 1916., dakle znatno prije pisanja "Memoranduma", držao u statusu privatnog docenta na Medicinskom fakultetu akademska, tj. dogmatska i kritička predavanja o psihoanalizi kao standardni predavački kolegij kroz dva zimska semestra, u okviru studija medicine, objavljena potom u dva sveska 1916. i 1917. kao *sveučilišna publikacija* pod naslovom "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" [Predavanja za uvod u psihoanalizu]. O značenju tog ciklusa predavanja za Freuda dovoljno govori kasniji skup izlaganja pod formalnim naslovom "Novi slijed predavanja" [*Neue Folge der Vorlesungen*] iz 1932-1933., iako se više nije radilo o stvarnim, nego *fingiranim* predavanjima, skrojenim iz prethodno postojećih ili novonapisanih studija, prilagođenih samo izvanjski formi usmenog izlaganja.³⁶ Štoviše, još prije prvog ciklusa predavanja na Bečkom sveučilištu, Freud je u rujnu 1909. držao kraći ciklus od pet gostujućih predavanja na

do današnjeg dana i čini polazište masivnih kritika psihoanalize kao diskursa. Za rane tematizacije *falsifikacijske* uloge "introspekcijske autoanalize" koja je kod Freuda dovela do zamjene teorije zavođenja (tj. o stvarnoj seksualnoj *zloupotrebi* djece) teorijom "edipovske" želje djeteta, v. M. Balmory (1979), *L'Homme aus statues. Freud et la faute cachée du père* i M. Krüll (1979), *Freud und sein Vater* te studiju J. M. Massona (1984), *The Assault on Truth. Freud's Repression of the Seduction Theory*. Iako rasprava o legitimacijskoj krizi psihoanalize traje do danas, ovdje je možemo suziti na metodološki problem autoanalize. Tako Borch-Jacobsen and Shamdasani (2012) *Freud Files*, osob. 1. pogl. "Privatising science", 39-53 ("The politics of autoanalysis"), ukazuju na razlike u pojmovima samoanalize u tehničkom značenju i 'samopromatranja' općenito, na kontroverzu oko Freudove "iznimne pozicije" u odnosu na druge rane analitičare, te osobito na stratešku funkciju samoanalize u (pretpostavljenom) Freudovu stvaranju "mita" o tajnom znanju psihoanalize iza javnog znanja, iznesenog u *Tumačenju snova*. (Na posebne aspekte ove kontroverze vratit ću se u završnici rada.)

- 36** Ta "nova predavanja" sadrže djelomične revizije ranijih "dogmatskih sadržaja", poput učenja o snu, ženske seksualnosti i dr. Vidi Freudova objašnjenja uz "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" iz 1932-1933, u *Gesammelte Werke* Bd. 15, ix. [SE XXII, 5; v. uredničku bilješku J. Stracheya, nav. mj. 3-4.]

sveučilištu Clark u Worcesteru u SAD.³⁷ Također je objavio velik broj monografskih radova o psihoanalizi koji imaju sistematski karakter i stil sličan predavanjima iz novog ciklusa 1932.³⁸ Osim što iskazuju Freudovu sklonost prema formi (“dogmatskih i kritičkih”) predavanja, svi ti oblici javnog izlaganja psihoanalize *implicitno* sadrže i *praktičko* razrješenje dilema o granicama i svrsi poučavanja psihoanalize izvan kliničkog konteksta, izrečenih sažeto i egzemplarno u “Memorandumu” 1919. Oni posreduju njezin doktrinarni i kritički sadržaj koji predstavlja uvjet svakog obrazovanja, uključujući kliničko. Doduše, dok u “Memorandumu” izriče načelnu kompatibilnost psihoanalize sa sveučilištem i disciplinarni kontinuitet između psihoanalize i medicine i filozofskih disciplina na sveučilištu, Freud ne zaboravlja potcrtati temeljni nedostatak akademskog konteksta — ono već imenovano “praktičko izvođenje analize”, kakvo analitičar dobiva “samo u zajednici analitičara” i za koje “može posve bez sveučilišta”.

Da bismo došli do zapleta u pozadini, navedeni Freudov stav moramo čitati dvostrano. Nije način obrazovanja samo ono zbog čega je psihoanaliza bila i ostala isključena iz sveučilišta, nego obrnuto, to je ono zbog čega je sveučilište ostalo isključeno iz psihoanalize. Naime, to uzajamno, dvostruko isključenje razlog je što je psihoanaliza morala stvoriti svoju vlastitu akademsku organizaciju; ona će, ističe Freud, služiti svojoj svrsi dok i ukoliko traje isključenje.³⁹ Bez isključenja, ona ne služi svrsi.

Riječ je, dakle, o dvije paralelne organizacije za koje važi da “bez štete mogu jedna bez druge”. Freud je pritom dovoljno jasan u stavu

37 Vidi “Five Lectures of Psycho-Analysis”, prvi put objavljeno na engleskom 1910. kao publikacija Sveučilišta Clark [v. SE XI, 3-55]. Na njemačkom jeziku pod naslovom “Über Psychoanalyse” Freud ih je objavio 1924. u *Gesammelte Schriften* (GS) Bd. 4, 349-406.

38 Od velikog broja Freudovih monografskih prikaza u kojima se očitavaju i teorijske promjene navest ću one najopsežnije: “Entwurf einer Psychologie” [*Nacrta za jednu psihologiju*; engl. *Project of a Scientific Psychology*] iz 1895.; “Kurzer Abriss der Psychoanalyse” [*Kratki oris psihoanalize*] 1923.; “Selbstdarstellung” [*Autobiografija*] 1925.; “Psycho-Analysis” 1926. (članak u *Encyclopaedia Britannica*); te posljednji sinoptički pregled koji je ostao nedovršen “Abriss der Psychoanalyse” [*Oris psihoanalize*] iz 1938.

39 Freud (1919), 603: “Es ist gerade der Ausschluss von der Universität, der diese Organisation geschaffen hat. Sollte der Ausschluss andauern, so wird sich diese Organisation ohne Zweifel auch weiterhin als brauchbar bewähren.”

da se ne radi o simetričnom omjeru samostalnosti, da prednost leži na strani psihoanalize: ona je ta koja, kao posebno teorijsko i praktičko znanje, “može bez” sveučilišta sve dok sveučilišna nastava ne prihvati analizu; taj posljednji uvjet je jedino što može “zadovoljiti” analitičara.⁴⁰ Premda se taj stav o asimetriji i nesvodivosti interesa između psihoanalize i sveučilišnih disciplina danas gotovo unisono pripisuje Freudu u negativnom smislu, kao patronizirajući stav prema ostatku znanosti, i premda Freudove formulacije očito potvrđuju tvrdnje o ireducibilnoj asimetriji, bliži pogled na tekst otkriva napukline i dvoznačnosti kroz koje progovara suprotnost stavu odbojnosti, Freudova želja sveučilišta.

Naime, koliko god je nedvojbeno da Freudov “Memorandum” počinje i završava isticanjem praktičke izvedbe analize kao ključnog uvjeta izobrazbe analitičara i nesvodive razlike prema sveučilištu, u nastavku rečenice o uvjetu koji jedino može “zadovoljiti analitičara” čitamo sljedeće:

“Potrebnu teorijsku poduku nalazi u literaturi, a u još prodornijem obliku na sjednicama psihoanalitičkih udruženja i u osobnom ophođenju sa starijim i iskusnijim članovima društava. Praktična iskustva stječe, *osim kroz samoanalizu*, liječenjem slučajeva bolesti koje izvodi pod vodstvom i nadzorom nekog priznatog analitičara.”⁴¹

Taj se stav na paradoksalan način potvrđuje u završnici teksta gdje ne čitamo samo ponovo da je “praktičko izvođenje analize” neizostavni sastavni dio analitičke izobrazbe kakav sveučilišna nastava ne može osigurati u sadašnjim okvirima. Završne formulacije teksta donose dva implikata koja se čine intrigantnijima po svojim posljedicama nego sâm stav. Čujemo, naime, da je praksa analize zapravo *jedino* što sveučilišni studij ne može pružiti, ali upravo to se sad pojavljuje u *dvostruko pozitivnom* vidu — kao nešto o čemu studenti mogu na-

40 Isto, 603: “Der Analytiker kann nur befriedigt sein, wenn der Universitätsunterricht die Analyse aufnimmt, aber er kann die Universität ohne Schaden entbehren.”

41 Isto, 603: “Die theoretische Unterweisung, die er braucht, findet er in der Literatur und in noch eindringlicher[er] Weise in den Sitzungen der psychoanalytischen Vereine, ferner im persönlichen Umgang mit älteren und erfahrenen Vereinsmitgliedern. Praktische Erfahrungen gewinnt er, *außer durch Selbstanalyse*, in der Behandlung von Krankheitsfällen, die er unter der Leitung und Überwachung eines anerkannten Analytikers ausführt.” [Kurziv moj.]

učiti i kao ono *iz čega* mogu učiti. Naime, na samom kraju teksta, u naoko čudnovatom retoričkom zaokretu, kojim se prethodno postignut kompromis o poučivosti psihoanalize na sveučilištu u njezinu doktrinarnom (dogmatskom) dijelu *otuđuje* u pretpostavljeni prigovor kao da ga iskazuje *netko treći*, Freud odjednom, u još jednom proturječju, uzdiže vrijednost sveučilišnog studija dajući mu čudnovato formuliranu koncesiju:

“Mora se uzeti u obzir prigovor da studenti na taj način nikad ne mogu naučiti psihoanalizu kako treba. To je točno ako se pod time misli na praktičko izvođenje analize. Međutim, dovoljno je ako uče o analizi i iz nje.”⁴²

Usporedimo li formulaciju “dovoljno je ako uče o analizi i iz nje” sa prethodno citiranom formulacijom s početka teksta da analitičar “može biti zadovoljen samo ako sveučilište prihvati analizu” (u smislu “praktičke izvedbe analize”), dobivamo čudnovat iskaz. Ako izostavimo izvanjske razloge čudnovatosti — čiji je to odjednom prigovor, nigdje prethodno spomenut, koji treba “uzeti u obzir”, kao da dolazi izvana, a ne iz psihoanalize, zašto ga Freud uopće navodi ako, upravo kao psihoanalitičar, *već* ima odgovor na tu posljednju dilemu o poučivosti psihoanalize izvan analitičke organizacije — postavlja se niz novih pitanja. Ako početni stav o organizacijskoj samodovoljnosti psihoanalize, one koja jamči da se psihoanaliza može bez štete lišiti sveučilišta, dok, s druge strane, sveučilište ne može zadovoljiti uvjete za studij psihoanalize ako i sve dok ne prihvati i praksu analize, što onda može značiti, i kako bi bilo moguće, da studenti medicine i drugih “filozofskih” studija, koji uče o analizi iz literature i predavanja, ipak ne uče samo o analizi nego *iz* analize? Znači li to da ipak ne uče o njoj samo teorijski (dogmatski i kritički), nego također i praktički, iz izvedbe, premda su na sveučilištu zakinuti upravo za praktičku izvedbu analize? Odgovor na Freudovu iznenadnu, retorički razdrtu, ali ipak prepoznatljivu koncesiju sveučilištu daju naslutiti moment koji smo mogli uočiti u tekstu “Memoranduma”: premda je praksa analize ono jedino što razdvaja psihoanalizu od sveučilišta, dok ih

⁴² Isto, 605: “Es ist der Einwand zu berücksichtigen, dass die Studenten auf solche Weise nie ordentlich Psychoanalyse lernen können. Das ist richtig, wenn man die praktische Ausübung der Analyse meint. Allein, es ist genug, wenn sie *über* die Analyse und *aus ihr* lernen.” [Kurziv u izvorniku.]

sve ostalo povezuje — i teorijski znanstveni izvori medicine, humanističkih i društvenih znanosti, literatura, mentorski i naučnički odnosi, primjena znanja na svijet života — ono što ih zapravo povezuje jest analitičko samoiskustvo: suočavanje sa sobom na temelju doktrinar-nih kritičkih znanja.⁴³

Kurzivirani izrazi ‘o analizi i iz analize’ u tekstu “Memoranduma” dovoljno jednoznačno jamče da se ne radi o slučajnoj nepromišljenoj tvrdnji, koje bi se tekst mogao lišiti bez štete po iskaz, baš kao što se psihoanaliza navodno može bez štete lišiti sveučilišta. Naprotiv, imamo sve razloge da je smatramo pomno pripremljenom zajedno s retorički zbunjujućim uvođenjem mogućeg prigovora nekog đavoljeg advokata izvan teksta kako studenti nikada ne mogu na taj [akademski] način naučiti psihoanalizu “kako treba”. Naime, vidjeli smo, ono prvo što Freud navodi među izvorima izobrazbe analitičara, a što bi, prema ustanovljenim pravilima za izvođenje psihoanalize, smio navesti na posljednjem mjestu, jest *samoanaliza*.

Naime, dok je standardna metodička “trijada” izobrazbe (analiza pacijenata, seminari, supervizija) ustanovljena sa uspostavom Berlin-skog instituta 1920. i postala općeprihvaćena na kongresu Psihoanalitičkog društva u Bad Homburgu 1925. čak i u konkurentskim školama psihoterapije, Freud ne ustrajava samo na važnosti *samoanalize* radi naknadnog samoopravdanja i traženja ekskluzivnog prava na “iznimku” nego je, štoviše, proglašava *uvjetom analize pacijenata*. To nipošto ne dovodi u pitanje ideju samoiskustva preko heteroanalize, ali identifikira sistematsku vrijednost samoanalize analitičara u analizi drugog. Naime već u spisu “Künftige Chancen der psychoanalytischen Therapie” [Budućí izgledi psihoanalitičke terapije] iz 1910. Freud piše decidirano:

“Stoga zahtijevamo [od analitičara] da svoju djelatnost *započne sa samoanalizom* i da je, *dok stječe iskustva na bolesnicima, stalno produbljuje*. Onaj tko ne postigne ništa u takvoj samoanalizi, može *bez daljnjega* sebi odreći sposobnost analitičkog liječenja bolesnika.” [Kurziv moj.]⁴⁴

43 Riječ je o razlici između slabog (općeg) i jakog (tehničkog) značenja samoanalize (samopromatranje vs. analiza vlastitih snova i sjećanja iz djetinjstva), koje se kod Freuda oblikovalo tek postupno, od slabog značenja u ranijim spisima, od *Tumačenja snova* i *Psihopatologije svakodnevnog života* iz 1901., do jakog u kasnijim polemikama. Vidi diskusiju u Borch-Jacobsen and Shamdasani (2012), 42-44.

44 Usp. Freud (1910), 29: “Wir (...) verlangen daher, daß er seine Tätigkeit

U *Rječniku psihoanalize* Laplanche i Pontalis upozoravaju na fundamentalnu teškoću uslijed jezične dvojbe da li termin 'Selbstanalyse' na ovom mjestu označava doslovnu samoanalizu ili didaktičku analizu od drugog analitičara, kako je tvrdio O. Rank.⁴⁵ Osim što takva pretpostavka povlači za sobom primat didaktičke analize pred samoanalizom, onda podrazumijeva da je Freud izrazom 'Selbstanalyse' *supstituirao* drugu frazu istog značenja, kakvu dopušta njemački jezik, 'Analyse seiner selbst' [*analiza samoga sebe*], u kojoj je reflektivno 'sebe' ili subjekt radnje *preveden* u status objekta i otvoren prostor za stupanje novog 'aktanta' (vanjskog analitičara) na upražnjeno mjesto subjekta. Međutim, Freud dosljedno koristi dvoznačni, autoreferencijalni izraz 'samoanaliza' u kojem su jezično pobrisane granice između subjektivnog i objektivnog, nutarnjeg i vanjskog čitanja, a smisao takvog iskorištavanja jezičnih resursa odaje obrazloženje na navedenom mjestu: analitički stečeno samoiskustvo *uvjet* je analize drugih i ujedno rezultat produbljiivanja kroz analizu drugih. Dihotomija između 'samoanalize' i 'analize drugih' umjetna je: samoanaliza je uvijek nužno analiza drugog, tj. *sebe na mjestu drugog i kao drugog*, kao što će analiza drugih nužno završiti u 'analizi samoga sebe' [*Analyse seiner selbst*]. Pritom, ako možemo reći da je prvi stav istinit u analitičkom smislu filozofije, na temelju značenja izraza koji ga definiraju, on je upravo utoliko trivijalno istinit. Međutim, to nipošto ne znači da je analitički istinit u psihoanalizi, budući da je ovdje smisao pojma *analitički obrnut*: sintetički, aposteriorno. To se najbolje može pokazati na drugom stavu da je analiza drugih uvijek nužno analiza sebe. Stav koji ne može biti istinit u analitičkom smislu filozofije, mora biti nužno *analitički istinit u smislu psihoanalize*.

Ovaj konflikt razumjet ćemo bolje ako bacimo pogled na ranu povijest odnosa filozofije i psihoanalize. Negiranje znanstvenog statusa psihoanalize zbog navodne iracionalnosti njezinih pojmova obilježilo je u različitim varijantama i različitim opsezima desetljeća bavljenja analitičkih filozofa psihoanalizom, od Wittgensteina, preko Poppera, Grünbauma do Gellnera, MacIntyrea, Alstona, Davidsona i drugih.⁴⁶

mit einer Selbstanalyse beginne, und diese, während er seine Erfahrungen an Kranken macht, dauernd vertiefe. Wer in einer solchen Selbstanalyse nichts zustande bringt, mag sich die Fähigkeit, Kranke analytisch zu behandeln, ohne weiteres absprechen." [Kurziv moj.]

⁴⁵ Laplanche i Pontalis (1992), 47, s. v. 'Didaktička analiza'.

⁴⁶ Vidi novije rasprave u Reisch (1998), "Pluralism, Logical Empiricism,

Konflikt traje do danas premda se daju jasno uočiti suprotni trendovi integracije psihoanalize u domene analitičke filozofije.⁴⁷ Oni istražuju utjecaj Freudove misli na analitičku filozofiju uma (posebno pojmova intencije, svijesti, emocija, volje), na teoriju etike, seksualnosti, religije i epistemologije, uključujući kritiku pokušaja da se psihoanaliza rehabilitira u analitičkoj filozofiji kao proširenje tzv. “common-sense psychology”. S druge strane, paralelno i uglavnom nezavisno od logičistički definiranog obzora analitičke filozofije, uočljiv je u psihoanalizi trend refleksije o samom pojmu *analize* i približavanja konceptu “analitičkog polja”, pod utjecajima *Gestalt*-psihologije, ideje o subjektu kao *polju* kod Merleau-Pontya sve do koncepcije *polja silâ* u fizici.⁴⁸

Tako vidimo da Freudovo navođenje *samoanalize* u “Memorandumu” na *prvom mjestu* kao *ishodišta* svih drugih dijelova izobrazbe, predstavlja konstantu u njegovu shvaćanju analitičke prakse. Mjesto samoanalize nije proizvoljno i zamjenjivo nego počiva na nizu pretpostavki, tematiziranih u različitim kontekstima i razdobljima i možemo ga u *diskursu* psihoanalize o samoj sebi vrednovati neovisno o pitanju “Freudovog autoriteta”.⁴⁹ Upravo ta *ishodišna* pozicija samoanalize, prvog člana niza koji više nije dio niza, omogućuje da prepoznamo *nedjeljivi ostatak* prakse u doktrini psihoanalize i, ujedno, *zajednički nazivnik* analitičke i akademske izobrazbe.

Drugim riječima, analitička praksa liječenja, kakvu analitičar u procesu izobrazbe u analitičkoj organizaciji (“psihoanalitička udruženja”)

and the Problem of Pseudoscience”; Borch-Jacobsen (1999), “Is Psychoanalysis a Scientific Fairy Tale?”; također Lear (2005), *Freud*, osob. 10-14.

- 47** Radikalnu promjenu odnosa analitičke filozofije prema psihoanalizi u cjelini reprezentira zbornik Levine ed. (1999), *The Analytic Freud. Philosophy and Psychoanalysis*. Vidi osob., “Introduction: How Right Does Psychoanalysis Have to Be?” (2) te Levin, “Happy in Love” (231). Za kritički pristup analitičkoj filozofiji uma (philosophy of mind) u odnosu na psihoanalizu i prijedlog revizije njezina metodološkog reduktivizma u smjeru “integrativne metodologije” v. prilog Damira Smiljanića, “Šta današnji filozofi uma mogu naučiti iz Freudovog *Tumačenja snova?*” (ovdje).
- 48** Vidi opsežnu raspravu u A. Ferro and G. Civitarese (2015), *Analytic Field and Its Transformations*, osob. 60-63.
- 49** Borch-Jacobsen (2012), 49: “As long as psychoanalysts trained themselves through self-analysis, Freud’s self-analysis did not pose any problems (on the contrary, it was regarded as the prototype). But now the rules of the game had changed, and the status of Freud’s self-analysis was exposed. Who could guarantee that Freud’s analysis had been complete?”

vrši na pacijentima pod nadzorom starijih i iskusnijih analitičara, dok teorijsku poduku dobiva iz literature, predavanja na sastancima udruženja i osobne komunikacije sa starijim članovima, nema samo tu ulogu da razdvaja psihoanalizu od akademskih disciplina. Sad vidimo da je samoanaliza — ono prvo u lancu izobrazbe analitičara koje je uvjet iako je, kako već znamo, *zapravo nemoguće* — posljednji sastojak izobrazbe koji *spaja* obje sfere, analitičku organizaciju i sveučilište.⁵⁰ Status samoanalize je analogan statusu onog ‘prvog’ u filozofskom smislu, principa ili *arché*, koje ne zatvara polje analitičkog iskustva u analitičku organizaciju, nego ga, upravo utoliko što se *nužno vraća na sebe preko drugog*, čini bez-graničnim, cirkularnim. To je smisao odnosa dvaju izraza ‘samoanaliza’ i ‘analiza samog sebe’: samoanaliza je “nemoguća” jer prisiljava analitičara da se odnosi prema sebi izvana, kao “autsajder” (Freud): ona u aktu samoodnošenja, *iz sebe*, otvara mjesto za “drugi” subjekt koji će stupiti na mjesto ‘sebe’ i učiniti ga objektom, odakle će težiti da ponovo stupi na *otuđeno* mjesto subjekta govora s kojeg drugi govori o njemu.

Reminiscencija na arhajski filozofem kružnog principa, koji Adorno naziva “Anaksimandrovom kletvom” filozofije, prvi je i naoko mršav nalaz koji ipak daje neočekivan i složen smisao čudnovatoj Freudovoj rečenici da sveučilišni laici, oni izvan psihoanalitičke organizacije, mogu učiti ne samo “o” analizi, nego i “iz” nje. Taj mršavi nalaz dobit će daleko veću težinu ako se stavi u kontekst drugih Freudovih odgovora o poučivosti i dostupnosti psihoanalize iz obzora sveučilišnih disciplina, koji progovaraju iz stava o navodno ireducibilnoj prednosti psihoanalize, i ako dosljednije istražimo strukturu samoanalize.

50 Suprotno tome, vidimo da se ono što Freud smatra zalogom *diskurzivne racionalnosti psihoanalitičkog postupka* danas vrednuje kao enigma i mistifikacija psihoanalize kroz odvajanja samoanalize od ostalih “introspektivnih praksi”. Usp. Borch-Jacobsen and Shamdasani (2012), 45: “[T]he self-analysis not only furnished the esoteric meaning of psychoanalysis, it now emerged as something very different from other introspective practices, insofar as self-observation was merged with self-therapy”. Teško je zamisliti viši stupanj brkanja introspekcije i *analitičkog* samopromatranja koje, s obzirom na jezični medij analitičkog istraživanja, nužno ima *diskurzivni* (racionalni) karakter svojstven prirodno-jezičnim procesima, premda ne i logicistički kriterij za analizu značenja i istinitosti iskaza. Time ne dovodim u pitanje kontroverzu oko pretpostavljane falsifikacijske uloge Freudove autoanalize za istinitost njegove kasnije teorije o fantazijskoj želji djeteta (Edipov kompleks) nasuprot ranijoj teoriji stvarnog zavoda (Krüll 1979, Balmory 1979, Masson 1984 i dr.).

Prvi odgovor leži već u paragrafu koji neposredno prethodi iskazu o ‘učenju iz analize’. Naime, dok sveučilišni studij psihoanalize “samo na vrlo ograničen način dopušta demonstracije i eksperiment”, dotle je ipak “učitelju psihoanalize za istraživačke svrhe dovoljna i ambulanta, koja mu isporučuje građu o tzv. nervoznima”.⁵¹ Drugim riječima, za sveučilišni studij psihoanalize Freud ne predviđa nužno stroži praktički uvjet od “ambulatorija”, čemu do izvjesne mjere odgovaraju ambulante na sveučilištu pod nadzorom psihologa i psihijataru kakva opisuju Wittenberg, Yates i dr. No, povrh toga, vrijedno je podsjetiti da već u Freudovo doba ideja sveučilišnog studija psihoanalize nije bila samo apstraktna vizija nego se radilo o stvarnim pokušajima. O tome svjedoče konkretni, ali zbog otpora psihijatrijskog establishmenta neuspjeli pokušaji uvođenje psihoanalize u studij medicine u Zürichu 1906., po uzoru na specijalistički studij kirurgije, s višesemestralnim praktičkim usavšavanjem. S druge strane, nedugo nakon nastanka “Memoranduma” 1919., pokrenuta je psihoanalitička poliklinika u Berlinu koja će 1920. prerasti u Berlinski psihoanalitički institut s formalno izgrađenim curriculumom za izobrazbu specijaliziranih psihoterapeuta, sastavljenim od predavanja i seminara te vježbi iz analize i “kontrolne analize”.⁵²

51 Freud (1919), 605: “Demonstrationen und Experiment lässt er nur in sehr beschränkter Weise zu. Dem psychoanalytischen Lehrer genügt zu Forschungszwecken ein Ambulatorium, das ihm Material von sog. Nervosen zuführt.”

52 Vidi opsežan prikaz povijesti takvih pokušaja u Schröter (2009), “Freuds ‘Memorandum’”, 606-607, te web-stranicu Berlinskog psihoanalitičkog instituta (Karl-Abraham-Institut e. V.) http://www.berlinerpsychoanalytischeinstitute.de/?page_id=39 te <https://bpi-psa.de/>). Nasuprot otporu medicinara, vrijedi istaknuti da je psihoanalizu uveo kao nastavni predmet za studij filozofije, psihologije i pedagogije sredinom 1930-ih na Filozofskom fakultetu u Beogradu profesor filozofije, prevodilac i autor najranijih knjiga o psihoanalizi u Kraljevini Jugoslaviji, Nikola M. Popović. Štoviše, postavši dekan, pokrenuo je 1938. “psihoanalitički kružok” na Fakultetu s Nikolom (Miklošem) Šugarom, Stjepanom Betlheimom i Hugom Klajnom, analitički educiranim medicinarima u Freudovom krugu 1920-ih. Kružok se sastajao u dekanskom kabinetu a ubrzo je registran kao Beogradsko psihoanalitičko društvo. No, cijeli projekt je proglašen nepoželjnim na sveučilištu kao “jevrejska nauka” i zabranjen 1940. naredbom ministra prosvjete Kraljevine Jugoslavije Antona Korošca. Sâm Šugar, koji je bio središnja figura kružoka kao jedini didaktički analitičar i omiljen kao osebnija ličnost, vratio se 1941. terapijskoj praksi u Subotici

Na takvoj pozadini još manje imamo pravo previdjeti da Freudov razlog za navodnu prednost i ireducibilnost psihoanalize na akademiju nije izrečen kao stav apsolutne nepomirljivosti ili inkompatibilnosti nego relativno, upravo s obzirom na specifičnost psihoanalize koja se tiče prakse. Ona je za samog Freuda također i njezina “jedina prednost”, tj. odlika, koja je ne dovodi u diskontinuitet, nego obrnuto, u kontinuitet s drugim disciplinama humanistike. O tome rječito i dovoljno govori već citirana formulacija u spisu “Jedna teškoća psihoanalize”⁵³ gdje se Freud, u samoj završnici teksta, referira na Schopenhauerovu “filozofiju volje” kao primjer dubinske bliskosti s filozofom, usprkos nesvodivim razlikama u metodi.⁵⁴ U tome stavu ne možemo previdjeti da je ono u čemu je Freud vidio razlog što psihoanaliza “privlači na sebe odbojnost i otpore” upravo isto ono što danas čini razlog njezine privlačnosti studentima humanistike i razlog da bude dijelom studija humanistike. Odatle možemo jasnije vidjeti pravi objekt privlačnosti: za studente humanistike, studij psihoanalize je onoliko nedostupan u praktičkom dijelu koliko je nužan u svome nemogućem obliku samoanalize, onome koji čini izuzetu prvu kariku u lancu izobrazbe analitičara i predstavlja uvjet sposobnosti za liječenje drugih. Vidjet ćemo da ‘bespočetni početak’ nije samo ono što samoanalizi daje autoreferencijalnu formu za koju se pokušavaju prikvačiti dramatični opisi analitičke refleksivnosti subjekata i predmeta učenja kod R. Effermann ili C. Yates. On je razlog ishodišnog položaja autoanalize i beskonačnosti analize uopće.

da bi 1944. bio deportiran u Terezino gdje je umro neposredno po oslobođenju logora. Vidi prikaz povijesti pokreta u N. Popović (1989), “Psihoanaliza u Srbiji”, 181-182 te P. Klajn (1989), “Razvoj psihoanalize u Srbiji”, osob. 34-39. O radu S. Betlheima i počecima psihoanalize u Zagrebu v. Lj. Filipović (1997) te sada S. Betlheim (2006), *Radovi, pisma, dokumenti*. Noviji prikazi i rasprave o psihoanalizi u Jugoslaviji prije II. svjetskog rata u svjetlu nacističkog nasilja u A. Antić (2017), *Therapeutic Fascism* te, poslije rata, M. Savelli (2013), “The Peculiar Prosperity of Psychoanalysis in Socialist Yugoslavia” s naglašenim osvrtima na trojku prvih psihoanalitičara Šugar, Betlheim, Klajn, “kružok” i središnju ulogu didaktičke analize N. Šugara.

53 Freud (1917), “Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse”, 356.

54 Za suvremene rasprave o primjenjivosti psihoanalize u području analitičke filozofije ‘volicije’ v. prilog Damira Smiljanića (ovdje).

IV. O potrebi psihoanalize za humanistikom

S obzirom na danas rašireno uvjerenje o Freudovu asimetričnom shvaćanju prednosti psihoanalize pred medicinom, filozofijom i drugim humanističkim znanostima te potrebi i interesu između psihoanalize i akademskih disciplina u korist psihoanalize, posebnu vrijednost u diskusijama o mjestu psihoanalize u humanističkim studijima sadrže rijetka suprotna gledišta, naime da odnos potrebe vrijedi u jednakoj mjeri, ako ne i više, iz obrnute perspektive: studij humanistike predstavlja urgentnu potrebu za samu psihoanalizu koju opterećuje inherentni manjak dijaloga s humanistikom. Taj argument predstavlja, po mome uvjerenju, *dovršenje* Freudove želje za sveučilištem iako mu pripisuje suprotnu tendenciju.

Tako u novijoj opsežnoj monografskoj studiji “On the need for openness to the humanities in psychoanalysis” iz 2016. Liran Razinsky, povjesničar, teoretičar književnosti i trenirani psihoanalitičar, navodi i analizira činioce unutar suvremenog pogona psihoanalize za koje smatra da se *aktivno* protive njezinoj otvorenosti za humanistiku.⁵⁵ Takvo se stanje napose očituje kroz mehanizme institucionalne zatvorenosti psihoanalize prema svakoj teorijskoj ekspertizi i produkciji koja ne dolazi iz striktno shvaćene kliničke prakse i cehovski kontroliranih publikacija (časopisa i izdavačkih kuća), a podržava ga nasljedni kompleks više vrijednosti i izuzetnosti psihoanalitičara zbog posebnosti znanja i samodovoljnosti psihoanalize. Nasuprot takvom stanju, Razinsky podsjeća na točke u različitim poljima humanistike koje predstavljaju izvore za međusobne afinitete i zajednički interes, navodeći kao kardinalni primjer iz filozofija J.J. Rousseaua i njegovo shvaćanje ljudske prirode ili iz književnosti slučaj G. de Maupassanta koji je u Parizu studirao kod neuropatologa Charcota u isto vrijeme kad i Freud. Pritom Razinsky ističe izravne *metodološke* doprinose i opće koristi koje bi za psihoanalizu mogle proizaći iz boljeg studija književnih djela kao i analitičkih i interpretativnih znanstvenih procedura u humanističkim disciplinama. Konačno, autor ističe kritički *ethos* kao izrazit zajednički moment psihoanalize i jednog dijela humanistike, napose filozofije, koji se, prema autoru, sve više gubi u psihoanalizi upravo zbog manjka odnosa sa širim poljem humanistike.

⁵⁵ Vidi Razinsky (2016). Slični stavovi nalaze se također u Razinsky (2017), “Psychoanalysis and Postmodernism”, osob. odsječak “Psychoanalysis and the Humanities”, str. 359-362.

Iako ne previđa posve Freudov interes prema drugim znanostima, napose bliskost s humanistikom stečenu kroz klasično obrazovanje u mladosti, Razinsky smatra Freuda najodgovornijim za rašireno “imperijalističko” shvaćanje *jednostranosti potrebe* za takvim odnosom. Ono je, prema autoru, preuzeto i radikalizirano u povijesti psihoanalize kroz sve izraženije udaljavanje od humanstike: potreba i interes postoje samo na strani znanosti, kako prirodnih, tako i društvenih, ali ne i na strani psihoanalize. Pritom, iako se donekle ograda od mogućnosti krivog čitanja teksta “Memoranduma”, s obzirom na okolnost da je tekst uvijek bio dostupan samo kao “prijevod prijevoda”, iz “treće ruke”⁵⁶, Razinsky posebno apostrofira Freudove formulacije koje potcrtavaju tu jednostranost: druge znanosti (medicina i psihijatrija) imaju što naučiti “od” psihoanalize kao što psihoanaliza može imati “plodonosne učinke” i na ostale znanosti pod skupnim imenom filozofije.⁵⁷ Takav stav prema sveučilišnim znanostima, ne ostavlja, prema Razinskom, prostor za bilo kakav spomen plodotvornih učinaka humanistike na psihoanalizu, tako da Freudova dogma o potpunoj nezavisnosti psihoanalize i njezine lišenosti potrebe za bilo čime izvan sebe ostaje netaknuta i poslije Freuda. S obzirom na duboku krizu u koju je psihoanaliza zapala u suvremenosti, rezultat takvoga u psihoanalitičarskoj zajednici raširenog stava u konačnici je autodestruktivan, a budućnost psihoanalize neizvjesna bez savezništva sa sveučilištem.⁵⁸

Ako bolje usporedimo tekst “Memoranduma” s referencama kod Razinskog, vidimo da unatoč oprezu prema engleskom tekstu sa statusom “prijevodu prijevoda” ili “teksta iz treće ruke”, Razinskom izmiče suptilnija razina Freudovog argumenta, ali ne iz jezičnih razloga. Engleski “prijevod prijevoda”, nastao iz mađarskog predloška, bez ikakve je dvojbe dovoljno akuratan, kao što se čak i njemački tekst “iz treće ruke”, nastao na temelju engleskog prijevoda s mađarskog,

56 Razinsky (2016), S63, bilj. 9.

57 Razinsky (2016), S64.

58 Razinsky se poziva na rad Otta F. Kernberga (2011), “Psychoanalysis and the university: A difficult relationship” (isto, S64). Za tematiku duboke krize u suvremenosti v. kolektivni rad Meyer et al. (2005), *Le livre noir de la psychanalyse* [Crna knjiga psihoanalize]. Nastavak ovog projekta predstavlja već citirana monografija Borch-Jacobsen and Shamdasani (2012), *Freud Files*. Vidi također L. Breger (2009), *A Dream of Undying Fame. How Freud Betrayed his Mentor and Invented Psychoanalysis* (detaljnija diskusija u nastavku).

samo stilski razlikuje od pronađenog izvornika, ali ne i sadržajno.⁵⁹ Naime, dok pripisuje Freudu jednostrano shvaćanje potrebe za međusobnim odnosom između psihoanalize i humanistike, Razinsky gotovo u potpunosti previđa (ili barem ne tematizira dovoljno i ne analizira) okolnost da Freudovo viđenje psihoanalize u polju znanosti iz onog doba ide posve u smjeru kakav želi Razinsky u svojoj kritici zatvorenosti psihoanalize za humanistiku. Kod Freuda nalazimo posve nedvojbeno ne samo impliciranu nego i izravno izrečenu svijest o potrebi psihoanalize za humanistikom.

Ono što zaprečava uvid u Freudov stav jest okolnost da on u “Memorandumu” najprije izriče odnos psihoanalize prema humanistici u dvostruko kamufliranom stavu: s jedne strane, u izokrenutom obliku, kao potrebu humanistike za psihoanalizom, dok se, s druge strane, prava osnova toga odnosa sastoji u *pretpostavci o uzajamnoj pripadnosti* humanistike i psihoanalize. Iako se taj stav u “Memorandumu” iskazuje još uvijek indirektno, on se na drugoj strani pokazuje praktički na tome da je humanistika uvijek već na djelu u Freudovu analitičkom i u teorijskom (meta-psihološkom) radu. Drugim riječima, “Memorandum” ne možemo čitati izolirano kao anketni list, premda se po sistematičnom postupku i rubrikama čini kao da Freud prvi put referira o tome pitanju. Moramo ga, naprotiv, čitati kao implicitno referencijalan, složeno konotiran i visoko aluzivan tekst čiji autor ujedno vodi računa o institucionalnim prilikama izvan teksta. Da Freudovi stavovi u “Memorandumu” nisu ni prvo ni posljednje očitovanje o odnosu psihoanalize prema humanističkim znanostima, koje inače naziva uvriježenim njemačkim terminom 19. stoljeća “znanostima duha” [*Geisteswissenschaften*], uključujući i pitanje poučavanja psihoanalize u akademskom kontekstu, svjedočanstva o tome su brojna, različita i razasuta po cijelom Freudovom opusu da ih je gotovo suviše dokumentirati. Iako nisu nepoznata ni Razinskom, on ih reducira samo na izričite iskaze i prevodi u tvrdnje o jednostranoj prednosti psihoanalize. No, takva svjedočanstva sežu kod Freuda od pojedinih retoričkih figura, tipičnih za klasično-humanistički obrazovanog građanina s kraja 19. stoljeća, preko upotrebe književnih, mitoloških i historiografskih

⁵⁹ Vidi Schröter (2009), koji razliku između njemačke verzije iz treće ruke (mađarski-engleski-njemački) i pronađenog originala opisuje kao “zadovoljavajuću sadržajnu podudarnost” uz “stilistički prazan hod, umjesto pregnancije” (Usp. “Mit vielen Worten wird das Ziel umkreist, das zuvor mit wenigen getroffen wurde; stilistischer Leerlauf statt Prägnanz”, 609.)

motiva za eksplanatorne modele u psihoanalizi, među kojima su mit o Edipu i Narcisu svakako možda najpoznatiji ali nipošto jedini, do direktnih referenci na filozofske rasprave o pojedinim konceptima, bilo u pozitivnom bilo u kritičkom i negativnom smislu. Posebnu vrijednost ima drugonavedeni moment, upotreba motiva iz humanistike za eksplanatorne modele psihoanalize, poput mita o oceubojstvu konstruiranog u eksplanatorne svrhe.

No, osim takvih neizravnih i implicitnih potvrda kroz *upotrebu* humanistike u praksi tumačenja i izgradnji metapsihološke teorije, Freudov stav o *međusobnoj pripadnosti* psihoanalize i humanistike iskazan je izravno i eksplicitno, jasno i nedvosmisleno, u sâmom "Memorandumu", koliko god da humanistika tu uživa status *predmeta* psihoanalize ili područja njezine primjene. Freud, naime, apostrofirajuć vrijednost sveučilišnog studija psihoanalize u smjeru koji će dovesti do radikalnog prevrata u jednosmjernosti odnosa:

"Psihoanaliza izvodi posebnu metodiku istraživanja duševnih procesa i misaonih aktivnosti koja nije primjenjiva samo na patološke duševne produkcije, nego također na umjetnička, filozofska i religijska postignuća i zbog toga je već iznijela na vidjelo neka nova gledišta i vrijedna razjašnjenja u povijesti književnosti, mitologije, kulturne povijesti, filozofije religije i dr."⁶⁰

Iako se odnos korisnosti (potrebe) psihoanalize za studente humanistike svakako još može čitati "jednostrano", kako ističe Razinsky, pritom je nemoguće previdjeti stav o *općenitijoj* primjenjivosti psihoanalize, koja seže daleko izvan okvira medicine i psihijatrije, i prečuti konotaciju *nužne međusobne pripadnosti* psihoanalize i humanistike:

60 Usp. Freud (1919), 605: "Die Psychoanalyse übt eine besondere Methodik der Untersuchung seelischer Vorgänge und Denktätigkeiten, welche nicht nur [auf] pathologische seelische Produktionen, sondern auch auf künstlerische, philosophische und religiöse Leistungen anwendbar ist und darum bereits einige neue Gesichtspunkte und wertvolle Aufschlüsse in der Literaturgeschichte, Mythologie, Kulturgeschichte, Religionsphilosophie u. a. zu Tage gefördert hat."

Za proširenje polja primjene psihoanalize u suvremenoj humanistici na područje filmologije, v. prilog Krunoslava Lučića, "Uloga psihoanalize u teoriji filma" (ovdje), posvećen napose problemu tzv. "filmskog šava" i njegovoj recepciji u suvremenoj teoriji filma. Za polje književnosti v. prilog N. Jovanovića, posvećen figuri "nelagodnog" (*das Unheimliche*) u "zavičajnim" čitanjima djela i biografije Branka Ćopića.

“Opće psihoanalitičko predavanje trebalo bi stoga učiniti dostupnim i studentima tih znanosti o duhu. Oplođivanje tih područja znanja analitičkim mislima tješnje bi svezalo vrpцу između medicine i studija sažetih u filozofiju, posve u smislu jedne *universitas literarum*.”⁶¹

Kako vidimo, nije riječ samo o ‘*universitas literarum*’ (sic) između psihoanalize i humanističkih i društvenih znanosti, nego o *universitas* koja povezuje dva uvriježeno i do nepomirljivosti razdvojena svijeta *prirodnih* i *humanističkih* disciplina, što je Freuda mučilo sve do razine osobne nelagode. Psihoanaliza je ta koja ih povezuje tako što dijeli elemente obiju strana.

Na takvoj podlozi Freudov iskaz o “značajnim postignućima” u *primjeni* psihoanalize na humanistiku, iz koje proizlazi korisnost i daljnja potreba studenata humanistike za psihoanalizom, ne možemo više čitati kao doduše blakonaklon, ali još uvijek jednostran i “imperijalistički” stav. Sad vidimo jasnije da se navodna jednostranost potrebe drugih znanosti za psihoanalizom i ona “jedinствена prednost” psihoanalize pred humanistikom zapravo sastoji u njezinom *srednjem položaju* prema prirodnim i prema humanističkim znanostima. Premda to ne izriče na ovom mjestu u “Memorandumu”, Freud će tu misao o “srednjem položaju” psihoanalize (*Mittelstellung*) izraziti nedvosmisleno na drugim mjestima.⁶² Dok Razinsky s jedne strane previđa i ostavlja

61 Isto, 605: “Die allgemeine psychoanalytische Vorlesung sollte darum auch den Studenten dieser Geisteswissenschaften zugänglich gemacht werden. Die Befruchtung dieser Wissensgebiete durch analytische Gedanken würde ganz im Sinne einer *Universitas literarum* das Band zwischen der Medizin und den als Philosophie zusammengefassten Studien enger knüpfen.”

62 O izrazu ‘srednji položaj’ [*Mittelstellung*] psihoanalize v. raspravu P-L. Assouna (1976), “*Métapsychologie et métaphysique*”, koji na opoziciji prirodnih znanosti i ‘psihoanalitičke spekulacije’ pokazuje kako izraz *Mittelstellung* ne znači kod Freuda “posredovanje” [*Vermittlung*] želeći isključiti rizik hegelijanskog čitanja. No, Freudovi slikoviti, ali varljivo konkretni izrazi “das Band enger knüpfen” [“tješnje svezati vrpцу”] i, osobito, upotreba identifikatora ‘kao’ u frazi “Studien zusammengefasst als Philosophie” [“studiji sažeti kao filozofija”], sugerira jak smisao prožimanja različitih znanosti umjesto slabog smisla izvanjskog organizacijskog povezivanja jedne grupe znanosti “pod filozofijom” nasuprot drugima “pod medicinom”. Dodamo li tome da je psihoanaliza za Freuda ta koja ih svojim spoznajama *objedinjuje* u ‘*universitas literarum*’, smislovi izraza ‘srednji položaj’ počinju kliziti

nekomentiran prvi dio Freudova iskaza o humanističkom smjeru unutar same psihoanalize, s druge strane ističe, iako samo usput, Freudovo “iskreno priznanje” kako su “samostalnost i autonomna organizacija psihoanalize” ipak samo rezultat prisilnog *isključenja* iz akademije.⁶³ Pritom, međutim, ne ispituje konzekventno tu primjedbu za konačnu bilancu o Freudovu “ambivalentnom” stavu prema pitanju poučavanja psihoanalize na univerzitetu. Govoriti o “isključenju” ima smisla samo na temelju implicitne ili eksplicitne pretpostavke da ona tamo pripada. Iz Freudova izričaja vidimo, kao prvo, da je ta pretpostavka eksplicitna, iako indirektno izražena. Freud je izriče u “Memorandumu” sa stanovišta već *provedenog isključenja* psihoanalize iz sveučilišta u Zürichu 1906. i Berlin 1919. Međutim — a to je drugi eksplicitni stav — psihoanaliza se i u svojoj prisilnoj isključenosti programski (tj. dogmatski i kritički) već kreće u području humanistike (povijesti kulture, likovnih umjetnosti, filozofije, književnosti, religije, mitologije), kao i u području društvenih znanosti (sociologije, etnologije, antropologije), tako da se u svome praktičkom i teorijskom radu referira na kulturno i društveno nasljeđe. Odatle ona ne uzima samo građu za izvanjske ilustracije psihoanalitičkih teorema i analiza, nego za svoje *metodološke refleksije* i *eksplanatorni aparat*.

Štoviše, priznanje važnosti humanistike za psihoanalizu (pored i bez obzira na prednost dubinske psihologije, psihijatrije i medicine) nije samo implicitno, i nije samo izraz opće građanske obrazovanosti analitičara. Ono je do kraja izrečeno eksplicitno i programatski funkcionalno za studij psihoanalize. Naime, u spisu “Die Frage der Leienanalyse” [*Pitanje laičke analize*] iz 1926. godine, koji sadrži očiglednu reminiscenciju na pitanje o *uključivosti* psihoanalize u sveučilišni studij postavljeno u “Memorandumu” iz 1919. i poraze koje su doživjeli raniji pokušaji uvođenja psihoanalize na sveučilišta, Freud piše:

“Kad bismo morali osnovati neku psihoanalitičku visoku školu, što danas još može zvučati fantastično, na njoj bi se moralo poučavati mnogo toga što poučava i medicinski fakultet: pored dubinske psihologije, koja bi uvijek ostala glavnim dijelom, uvod u biolo-

ka ‘posredovanju’. Strah od hegelijanstva je suvišan jer posredovanje na osnovi “oplođivanja” i “prožimanja” ne podrazumijeva nužno i *dijalektički* odnos. Za takvu “spekulaciju” trebat će tek Lacan.

63 Usp. Razinsky, 2016, S64: “(... the sincere and surprising admission that this independence is actually due to the fact the university does not want psychoanalysis, and is thus the result of exclusion)”.

giju, učenje o seksualnom životu u najvećem mogućem opsegu, poznavanje slikâ bolesti psihijatrije. S druge pak strane, *analitička nastava obuhvaćala bi i predmete koji su liječnicima strani i s kojima se ne susreću u svojoj djelatnosti: kulturna povijest, mitologija, psihologija religije i znanost o književnosti*. Bez dobre orijentacije na tim područjima analitičar ostaje bez razumijevanja pred velikim dijelom svoga materijala. Zato glavnu masu onoga što naučava medicinska škola ne može upotrijebiti za svoje svrhe.”⁶⁴

U ovom stavu, iako se jednako kao i iskazi u “Memorandumu” u glavni kritički osvrcé na favoriziranje medicinara u psihoanalizi, nemoguće je previdjeti golemu promjenu koja se tiče *obrazovne vrijednosti humanističkih znanosti za psihoanalizu*: nesvrhovita znanja medicine ustupaju, u obrazovanju nastajućeg analitičara, mjesto “filozofskim” znanostima (“znanostima duha”) bez kojih on nema nikakvu orijentaciju pred silnom količinom građe kakvu mu isporučuje klinička praksa.⁶⁵ Za Freudov pozitivni stav prema *funkcionalnoj* potrebi psihoanalize za humanistikom — upravo ono za čime naglašeno traga Razinsky — značajno je već to da citirano mjesto potječe iz opsežnog spisa o “laičkoj

64 Usp. Freud (1926), 337: “Wenn man, was heute noch phantastisch klingen mag, eine psychoanalytische Hochschule zu gründen hätte, so müßte an dieser vieles gelehrt werden, was auch die medizinische Fakultät lehrt: neben der Tiefenpsychologie, die immer das Hauptstück bleiben würde, eine Einführung in die Biologie, in möglichst großem Umfang die Kunde vom Sexualleben, eine Bekanntheit mit den Krankheitsbildern der Psychiatrie. Andererseits würde der analytische Unterricht auch Fächer umfassen, die dem Arzt ferneliegen und mit denen er in seiner Tätigkeit nicht zusammenkommt: Kulturgeschichte, Mythologie, Religionspsychologie und Literaturwissenschaft. Ohne eine gute Orientierung auf diesen Gebieten steht der Analytiker einem großen Teil seines Materials verständnislos gegenüber. Dafür kann er die Hauptmasse dessen, was die medizinische Schule lehrt, für seine Zwecke nicht gebrauchen.” [Kurziv moj.]

65 Paradoksalno je da Razinsky (2016) stavlja upravo taj Freudov stav u *motto* svoga teksta o potrebi psihoanalize za humanistikom, ali ga ne uključuje u argumentaciju i ne vidi da stav izravno proturječi tvrdnji o jednostranosti Freudovog shvaćanja odnosa. Pritom Razinsky citira (S56) samo drugi dio Freudovog iskaza koji se odnosi na područja humanističkih znanosti, a izostavlja prvi dio, koji se tiče prirodnih znanosti, te posljednju rečenicu cijelog pasusa koja tek daje pravu težinu Freudovu iskazu. U engleskoj verziji Freudovog teksta, na koju se referira Razinsky, ta izostavljena rečenica glasi: “By way of compensation, the great mass of what is taught in medical schools is of no use to him for his purposes.” [SE XX. “The question of lay analysis”, 246.]

psihoanalizi”, koja se ne odnosi na bilo kakvu “fušersku” [*Kurpfusc-herci*] praksu u liječenju nervoza, nego na *uključenje* ne-medicinara u psihoanalitičku izobrazbu. Iako je o tome postojalo oštro podijeljeno mišljenje kako u svijetu medicine tako i u samoj zajednici psihoanalitičara, Freud nije samo do kraja života 1938. zadržao pozitivan stav prema regrutiranju psihoanalitičara izvan medicinarskog ceha nego je, štoviše, s vremenom postajao sve uvjereniji u ispravnost toga stava.⁶⁶

Ta nas tematika vraća na jednu od *doktrinarnih linija* kontroverze oko *potrebe* sveučilišta za psihoanalizom i Freudove želje koja njegov govor o prvenstvu psihoanalize pred humanistikom subvertira iznutra tako da se pokazuje kao “ambivalencija” u odnosu prema sveučilištu (Razinsky), dok je samo trag cenzure u javnom govoru. Na toj podlozi kontroverza oko mjesta psihoanalize u akademiji otkriva drugu kontroverzu koja na najizravniji način povezuje problematiku prakse psihoanalize s akademskim kontekstom. Kako smo već vidjeli, sâmo akademsko polje sa i u svojim institucionalnim konfiguracijama predstavlja “polje nesvjesne dinamike u procesu učenja”, u kojem se odigravaju “konflikti iz domene interpersonalnih odnosâ prijenosa” (Eifermann). No, da bismo došli do oštrijih kontura Freudove “želje sveučilišta”, koja se izvanjski iskazuje kroz okolišanja, ambivalencije i zamjene tvrdnji, moramo proći kroz konfiguracije *prijenosa* oko koje se konstituira ‘akademija’.

V. *Transfer ili želja u učionici...*

Prijenos ili transfer [*Übertragung*] jedan je od središnjih pojmova psihoanalitičke doktrine i sastavni dio njezine prakse, a svakako središnji metodološki teorem.⁶⁷ No, u ovom je kontekstu za nas relevantniji po tome što se u raspravama o prenošenju psihoanalize iz kliničke (ili terapijske) okoline u kontekst sveučilišta odnos analitičara i analizanta

⁶⁶ Vidi Freud (1927), “Nachwort zur Frage der Leienanalyse”, 342-350 i editorsku bilješku J. Stracheya u SE XX, 181.

⁶⁷ Vidi definiciju transfera v. Laplanche and Pontalis (1975), *The Language of Psychoanalysis*, 455: “For psychoanalysis, a process of actualisation of unconscious wishes. Transference uses specific objects and operates in the framework or a specific relationship established with these objects. Its context *par excellence* is the analytic situation.” (Usp. *Rječnik psihoanalize* 1992, 355: “U psihoanalizi se tako naziva proces u kojem se nesvjesne želje aktualiziraju na izvjesnim objektima, u stanovitom tipu s njima uspostavljenih odnosa, a navlastito u analitičkom odnosu.”)

tipično prikazuje analogno odnosu nastavnik-student.⁶⁸ Pritom se nastavnicima obično dodjeljuje uloga analitičara, a studenti stupaju na mjesto analizanta, ili je to najtipičnije očekivanje za koje nipošto nije sigurno da odgovara stvarnosti akademije. Navest ću nekoliko općepoznatih momenata koji već na prvi pogled pozivaju na oprez kod takve analogije.⁶⁹

Podudarnost između konteksta klinike i akademije možemo doduše zamisliti u slučaju nastavnika obaviještenog o psihološkoj teoriji i terapijskoj praksi, kakav zapravo pretpostavljaju prethodno prikazane diskusije (Wittenberg, Yates, Eifermann i dr.) o empatijskim modusima učenja u kontekstu sveučilišta. Međutim, očigledno je da analogijski prijenos relacije analitičar-analizant na odnos nastavnik-student moramo uzeti sa zadržkom jer povlači sobom više problema nego što daje uvjerljivih argumenata. Najprije zato što ne važi iz obrnute perspektive i više nalikuje na metaforičku upotrebu termina nego na analogiju. Naime, ako je i moguće pripisati nastavniku neka svojstva iz funkcije analitičara (poput sposobnosti osvještavanja interpersonalnih odnosa i barem nekih elemenata psihoterapeutskog znanja ili čak i terapijsku izobrazbu), funkcija i poziv nastavnika usmjereni su primarno na intelektualno oblikovanje studenta a ne na emocionalni razvoj. To važi usprkos tome što je sâm proces učenja intrinzično povezan s personalnim odnosima da ga opravdano možemo shvatiti i kao “analitičko polje” u kojem vladaju odnosi transfera. To neizbježno

68 Upotreba imenica muškog roda, bez dodatka sufiksa za ženski rod, ovdje je namjerna; iako podrazumijeva oba roda na strani nastavnika i studenata, ona *odražava* realnu dominaciju muškog roda u akademskom kadru koju bi “rodno korektni jezik” samo kamuflirao. Kako ćemo odmah vidjeti, ta se situacija ogleda na Freudovom diskursu o terapeutskom odnosu liječnik-pacijent koji ću tematizirati opsežnije.

69 Za obuhvatan prikaz i analizu transfera u školskom kontekstu u rasponu od ranog djetinjstva do sveučilišta v. citirani rad Cohler and Galatzer-Levi (2006). Autori polaze od pretpostavke sličnosti dviju okolina iako ukazuju na temeljnu razliku između emocionalnog i intelektualnog karaktera samog predmeta: “Psychoanalysis and classroom education are remarkably similar endeavors. Both rely on the emotional bonds to promote development. while the goal of the analyst–analysand relationship is primarily the renewed emotional growth of the analysand and the goal of the teacher–student relationship is primarily the student’s intellectual development, many of the factors that contribute to these developments are very much alike” (244). U nastavku ću se usredotočiti na tu naoko malu razliku.

navodi na pretpostavku da tematika transfera u akademskom kontekstu možda nije samo *složenija* nego i *različita* od odnosa u psihoanalizi ili je toliko asimetrična da je moramo uzeti kao teško usporedivu.

Naravno, to nas dovodi u napetost i proturječe s filozofskom tradicijom u kojoj svijetla figura Platonovog Sokrata, učitelja mladih, stoji kao najpoznatiji slučaj pozitivnog transfera u jakom smislu tog izraza, na stupnju najintimnije i najuže moguće veze između učenja i erosa, spoznavanja i sreće, znanja i istine, u osobi samog učitelja. Štoviše, figura Sokrata odigrala je presudnu ulogu u povijesti postfreudovske psihoanalize za redefiniciju pozicije ili *ethosa* analitičara, kao što ne prestaje igrati značajnu ulogu u dijelovima teorijske filozofije najtvrđeg tipa, poput epistemologije.⁷⁰ Na takvoj pozadini osobito je zanimljivo odbacivanje analogije između psihoanalitičkog interpersonalnog odnosa i nastavnog procesa koje se poziva upravo na Sokrata uzimajući ga za simbol otvorenosti traganja za istinom, kakvo nalazimo u radu Stanislava Matačića i Igora Okorna “Reverie i sanjanje’ u superviziji kao intersubjektivnom procesu i iskustvu” iz 2017. Autori paraleliziraju supervizijski i psihoanalitički odnos (supervizor-analitičar vs. analitičar-analizant) dok stajalište onog nadležnog u tome odnosu (na lijevoj strani relacije) vide kao poziciju Sokrata i izričito suprotstavljaju psihoanalitički duo odnosu profesor-učenik.⁷¹ Iako mi se takav manevar čini opravdanim, takvo shvaćanje odnosa između analize i učenja polazi, pod imenom analogije, zapravo od *metafore* Sokrata što u tekstu ostaje netematizirano. Da se radi o analogiji analitičar-Sokrat (učitelj), odnos bi bio simetričan i reverzibilan. No, kako metafora uvijek ima “iracionalni” višak u odnosu na analogiju, tvrdeći da nešto

70 Mislim pritom na teoretizaciju figure analitičara u J. Lacan (1960) u *Seminaru VIII. Transfer*, koja je pripremljena već u *Seminaru I.*, te nov trend analitičko-filozofske epistemologije kakvu nalazimo u J. Hintikka (2007), *Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, koji se nastavlja na njegova ranija historijsko-epistemološka istraživanja o “Sokratovoj metodi”, v. Hintikka (1974), *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*. Za ukrštanje dvaju modela istraživanja, dijaloško-interpretativnog i geometrijsko-analitičkog, u klasičnoj filozofiji v. Menn (2002), “Analysis in Plato”.

71 Vidi Matačić i Okorn (2017), 251: “(...) i psihoanalitičar i supervizor trebali bi imati na umu da je cilj obaju procesa [sc. supervizijskog i kliničkog, dod. B. M.] stvoriti autentičnost subjekta. Supervizor to može poticati upravo razvijanjem intrasubjektivnog polja i procesa u kojem oba sudionika uče psihoanalizu, *nasuprot paradigmi profesor-učenik*, a taj proces ne uspostavlja se poučavanjem, nego prepustanjem sanjarenju (fra. *rêverie*)”

jest X, umjesto da je kao X, Sokrat funkcionira u tekstu kao obična metafora s neobičnim učinkom: ona sažima analitičara u *zagonentnu* figuru koja jednim potezom *pretvara* interpersonalni i načelno nedefiniran put istraživanja u *zajednički učinak* dvojice sudionika dijaloga. Pritom je jasno da autori operiraju idealističkim hermeneutičkim viđenjem platoničkog dijaloga kao otvorenog modusa spoznavanja između navođenog poučavanja akademije i analitičkog “prepuštanja sanjarenju”. Da ne bismo ostali u filozofskoj zamci s analitičarima, u kojoj se nosioci znanja pojavljuju kao “nadnaravna bića” (Wittenberg), spustit ćemo učitelja Sokrata s nebesa na mjeru zemaljskih učitelja.⁷² Odbacivanje analogije između učionice i klinike čini se opravdanim iz drugih razloga.

Naime, analogija analitičar-analizant vs. nastavnik-student sadrži nekolicinu implikacija koje se ne mogu s dovoljnom podudarnošću potvrditi na jednoj i na drugoj strani. U to pripada razlika između analitičkog znanja-umijeća i stručnog znanja na strani nastavnika (uključujući metodičko-didaktičko obrazovanje), što povlači za sobom i pitanje “suverenosti” i autoriteta znanja. Ujedno, takva analogija sadrži i implikaciju o razlici prema kriteriju aktivnosti na strani analitičar-nastavnik nasuprot pasivnosti na strani analizant-student, te razliku između akcije i reakcije, pokretanja i primanja, obilja i oskudice itsl. Konačno, razlike u ciljevima jednog i drugog procesa toliko su uočljive da dovode u pitanje održivost analogije i u najmanjem opsegu: cilj analitičkog postupka je dolaženje do istine u pacijentovoj osobnoj povijesti, njezino prihvaćanje od strane pacijenta i izlječenje. Koliko god da taj proces možemo izraziti u kategorijama uzajamnosti između analitičara i analizanta, tako da ostvarenje cilja bude performativni zajednički učinak obiju strana u analitičkom odnosu, i koliko god da, s druge strane, predstavimo školski proces učenja u kategorijama interakcije, čak i emocionalnog angažmana nastavnika i učenika, cilj toga procesa je stjecanje znanja i vještina te njihova *vanjska verifikacija* ili *ocjena*. Forme ispita uvijek su takve da čak i na najvišem stupnju uzajamnosti, poput slobodnih formi studentskih zadaća (Eifermann) ili usmenih ispita u obliku razgovora, u kojima su ispitanici pozvani da interpretiraju sadržaje, a ne samo da ih prezentiraju ili reproduci-

72 Za opsežnu diskusiju o *performativnom karakteru* Sokratove “dijaloške metode” koja, nasuprot interpretacijama u suvremenosti, ne proizvodi znanje nego *subjekt istraživanja*, v. Mikulić (2020), “Nijekanje metaznanja i performativ subjektivnosti”.

raju, autoritet nastavnika-ispitivača — za razliku od autoriteta analitičara koji važi formalno, po poziciji — ostaje i sadržajno neupitan, dok položaj ispitanika ostaje daleko ispod slobode odlučivanja kakvu ima analizant da dovede u pitanje autoritet analitičara nad “istinom o sebi”. Štoviše, kako je poznato, u odnosu nastavnik-student, nastavnik je uvijek u takvoj prednosti pred ispitanikom, čak i kad se radi o kolektivnim tijelima (poput komisijskog ispitivanja), da sve svoje eventualne “prijenosne emocije” (pozitivne ili negativne) može prevesti (ili samo kamulfirati) u žargon objektivnosti.⁷³ Sama forma ispita i položaj ispitivača, čak i kad ih sudionici odnosa osvijeste u najvećoj mjeri, predstavlja formu moći; ona osigurava autoritet i ne jamči po sebi etički ispravnije postupke sudionika u većoj mjeri nego zloupotrebe.⁷⁴

S obzirom na dvoznačnosti takvih postupaka, ovdje ću za ilustraciju i u kratkom ekskursu navesti primjer blagog transfera koji obično ne doživljavamo tako. Radi se o formama međusobnog oslovljavanja na relaciji nastavnik-student upotrebom zamjenica 2. lica u jednini ili množini (ti/Vi). U jednom od anketnih razgovora sa sudionicima kolegija iz predmeta “Filozofija i psihoanaliza”, u kojem je većina studenata podržala obostrano oslovljavanje sa ‘ti’, a nekoliko studenata imalo dileme oko toga ili nije smatralo samorazumljivo prihvatljivim da studenti oslovljavaju nastavnike na taj način, jedna je studentica (koju ne mogu imenovati iz razumljivih razloga) iznijela značajnu opservaciju: Oslovljavanje s ‘ti’ stvara samo prividno manje “uštogljenu” atmosferu, dok stvarno pretvara akademski kontekst u poluprivatni odnos, navodi neke studente da se ponašaju i predstavljaju kao intimusi nastavnika, dok neki nastavnici pokazuju “preveliku opuštenost u ophođenju” i, konačno, koriste to kao “prevenciju od kritike za svoj loš rad”. Sâm ne bih bolje formulirao navedeni problem.

73 Nerazmjer se tiče dakle samog znanja o prijenosu i ta je dimenzija zasadena već u ishodišnoj razlici između analize i nastave. Ističu je Cohler and Galatzer-Levy (2006), iako polaze od temeljne simetrije između psihoanalitičke i akademske situacije: “While psychoanalysts are familiar with having fantasies of love and erotics about analysands and have a well-developed conceptual framework for addressing them educators almost always deny feeling any desire toward students” (243-244).

74 Vidi i diskusiju u Gabbard (2004), osob. pogl. 1. “Love in Analytic and Non-analytic setting”. Ovdje izostavljam Lacanovu analizu ‘diskursa analitičara’ i njegovih dijalektičkih odnosa s diskursima ‘gospodara’ i ‘univerziteta.’ (O dijalektici analitičkog odnosa v. u nastavku.)

Ipak, problem transfera nije ovdje relevantan samo po svome složenom i donekle enigmatskom karakteru u akademskom kontekstu. Važan je i po tome što čini možda najznačajniji u nizu temeljnih “kritičkih i doktrinarnih” pojmova psihoanalize, koji je postao predmetom kontroverzi od samih njezinih početaka ne samo u teorijskom i praktičkom nego i biografskom smislu. Ako išta pored pojma nesvjesnog može zauzeti mjesto emblematskog paradoksa psihoanalize, koji je u jednakoj mjeri odredio povijest njezinog razvoja kao i kontroverza oko seksualnog ili psihološkog tumačenja traume, onda je to vjerojatno paradoks transfera da je njezin uvjet i najveća prepreka.⁷⁵

... želja u klinici

Kao što je poznato, u toj se temi Freudova pozicija znatno razlikuje od pozicije drugih psihoanalitičara, i to do te mjere da se gotovo svi Freudovi raskoli, od Breuera, preko Junga do Ferenczija i drugih, tiču transfera. Naime, dok je Freud zagovarao i (uglavnom) prakticirao model neutralnog odnosa analitičara prema analizantu, svodeći ‘protuprijenos’ kod analitičara na figuru kirurga i inzistirajući na strogoj kontroli prijenosa kod pacijenta⁷⁶, Ferenczi je u opoziciji prema Freudu propagirao “psihoanalizu nježnosti”, uživljavanja i suosjećanja, a u praksi je provodio model empatijskog odnosa prema analizantu pod imenom “samorazotkrivanje” [*Selbstenthüllung*].⁷⁷

75 Vidi formulaciju u M. Safouan (2004) *Four Lessons of Psychoanalysis*: “Transference is considered the condition sine qua non of psychoanalysis, so much so that analysis came to be considered analysis of the transference. Yet transference is also considered to be the most powerful obstacle to its progress” (s. 1).

76 Vidi Freudove spise “Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung” [*Savjeti liječniku kod psihoanalitičkog liječenja*] i “Zur Dynamik der Übertragung” [*O dinamici prijenosa*] iz 1912. te “Bemerkungen über die Übertragungsliebe” [*Primjedbe o prijenosnoj ljubavi*] iz 1915. i *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [*Predavanja za uvod u psihoanalizu*], XXVII-XXVIII iz 1915-1916.

77 Vidi Ferenczi (1928), “The Elasticity of Psycho-Analytic Technique”, koji se referira na Freudove “Ratschläge”. Za raniji koncept “aktivne terapije”, na koji se Freud višekratno referira s odobravanjem u svojim tehničkim spisima, v. Ferenczi (1920), “The Further Development of an Active Therapy in Psycho-Analysis”. Za novi razvoj debate oko “samorazotkrivanja analitičara” v. tematski blok o “relacionalnoj psihoanalizi” u *Psychoanalytic Perspectives* (Vol. 14, Iss. 3) povodom članka J. Millsa (2017), “Challenging Relational Psychoanalysis: A

Na sreću, takve jednostavne podjele u pravilu nisu stvarne, pa ni uobičajena svrstavanja Freuda u rubriku “kirurga duše” nisu lišena kontroverzi, premda se sâm Freud doista tako nazivao. Kako su složenija gledišta o Freudu, prema mome znanju, rjeđa od jednostavljanja, čini mi se vrijednim navesti stav u tekstu Arnolda W. Rachmana “Judicious Self-Disclosure by the Analyst” iz 1998., koji upozorava da Freud zapravo nikad nije postao ortodoksnim psihoanalitičarem, barem ne u kliničkoj praksi. Prema Rachmanu, postoji upadljivo proturječje između “spartanskog svojstva” Freudove teorije u pogledu interakcije liječnik-pacijent u terapiji te osobne spremnosti da bude human, velikodušan i osjetljiv; Freudova upotreba parametara u analizi Čovjeka-Vuka jasno indicira njegov humanistički i aktivni odgovor na promjenu potrebâ svoga analizanta; također, Ferenczijeva osobna analiza kod Freuda odigrala je značajnu ulogu u Freudovu udaljavanju od ideala neutralnog analitičara. Ukratko, Freudu se mora priznati doprinos “analitičarskom samorazotkrivanju, premda nije vjerovao u njega”.⁷⁸

Usprkos tome, Freudova se podijeljenost između načela strogo sti kao teorijskog stava i empatijske mekoće u praksi danas pretežno vrednuje na štetu Freuda. Za mnoge analitičare, koji programski slijede empatijsku liniju razvoja psihoanalize, Freud je ostao “s ove strane” sposobnosti za empatiju.⁷⁹ Međutim, u prilog tome da se kod Freuda ne radi o jednostavnoj dihotomiji ne govore samo biografske okolnosti nego još više neki doktrinarni razlozi koji mi se čine vrijednima analize za tematiku sveučilišta i psihoanalize.⁸⁰ S jedne strane, Freudove

Critique of Postmodernism and Analyst Selfdisclosure” (v. Razinsky 2016, 2017 u nastavku).

78 Rachman (1998), 263.

79 Tako npr. Matačić i Okorn (2017), 242 vezuju Freuda jednostrano za konzervativnu ideju “neutralnog analitičara kao praznog zaslona” polazeći od rada Thomasa H. Ogdena i evolucijskog razvoja psihoanalize od “psihologije jedne osobnosti” do “psihologije dviju osobnosti u odnosu”, tj. analitičara i analizanta kao dvaju *subjekata u interakciji*. Ipak, kako ću u nastavku pokušati pokazati detaljnije, Freudova figura “kirurga” daleko je složenija i dinamičnija nego figura “praznog zaslona”.

80 O bliskosti Freuda s Ferenczijem, kojeg je, prema E. Jonesu, analizirao u dva navrata 1914. i 1916. govori više okolnosti. Jedna je svakako ta da se Freud gotovo u svakom od svojih spisa o tehnici iz razdoblja 1911-1915. referira s odobravanjem na Ferenczijeve “inovacije” u tzv. “aktivnoj

referencije na figuru kirurga, kirurgiju i kirurške operacije kao modela za razumijevanje psihoanalitičkog posla doista su mnogobrojne, ali su složene i višesmislene. Štoviše, to za Freuda nipošto nije jedina analogija koja može iscrpiti složenost psihoanalize i fenomena kojim se ona bavi: osim kirurgije i drugih medicinskih disciplina, poput otorinolaringologije, ortopedije i ginekologije, značajne usporedbe tiču se kemije i umijeća odgoja.⁸¹ Količina Freudovih spisa s takvim referencama, raznolikost motiva koje oni pokrivaju i vrijeme njihove objave svjedoče, po mome mišljenju, dovoljno o tome da je Freud tu početnu analogiju, prvi put formuliranu u studijama o histeriji sredinom 1890-ih, kontinuirano *otkrivao*, dopunjavao i dograđivao novim aspektima. Pri tome je, vodeći izričito računa o načelu korektnosti, navodio i razlike.⁸² Ona je dakle sve drugo samo ne slučajna i teorijski suverena.

Osim toga, i možda važnije, upotreba i smisao analogije s kirurgijom nipošto se ne iscrpljuju u aspektu “emocionalne neutralnosti” prema pacijentu, usprkos tome što Freud koristi posve drastične izraze kao “hladnoća” i “indiferencija”. Pritom se ne radi o jednostavnoj, slikovitoj metafori s više ili manje bogatim repertoarom implikacija.

analizi”, nazivajući ga “majstorom analize”. Prema Jonesu (1957) III. 165, Ferenczi je nazvao “prvim pravim neslaganjem” s Freudom (u pitanju “apstinencije”) Freudovo pismo od 13. 12. 1931., koje izdavači Freudovih djela smatraju neizostavnom dopunom spisa “Primjedbe o prijenosnoj ljubavi” iz 1915. Kritički otklon kod Freuda izričit je tek u spisu “Die endliche und die unendliche Analyse” iz 1937., nakon Ferenczijeve smrti, što Breger (2009) smatra izdajničkim obrascem ponašanja kod Freuda, stvoren već u odnosu s Breuerom, potom s Fließom i Jungom (13, 44 i dr.). Vidi raniju raspravu u Gedo (1986), *Conceptual Issues in Psychoanalysis. Essays in History and Method*, osob. pogl. 2. “S. Ferenczi: The First Psychoanalytic Dissident”.

- 81** Usp. Freud (1919), “Wege der psychoanalytischen Therapie”, 243: “Das Psychische ist etwas so einzig Besonderes, daß kein vereinzelter Vergleich seine Natur wiedergeben kann. Die psychoanalytische Arbeit bietet Analogien mit der chemischen Analyse, aber eben solche mit dem Eingreifen des Chirurgen oder der Einwirkung des Orthopäden oder der Beeinflussung des Erziehers.”
- 82** Vidi npr. formulaciju: “Die Gerechtigkeit erfordert das Zugeständnis...” [“Pravednost zahtijeva da priznamo...”]. Posebno važenje u tome ima nerazmjer u institucionalnom položaju, autoritetu i težini posljedica između kirurškog nadriliječništva [*Pfuscheri*] i “fušeraja” na duši od kojeg se pacijent može lakše oporaviti uz gubitak nešto novca (v. “Leienanalyse”, 322, 324).

Riječ je, naprotiv, o *skupu formulacija* koji sâm Freud naziva *analogijom* i izlaže je u nekoliko vidova, uključujući pozitivne i negativne aspekte, a napose pitanje njezine *opravdanosti*. Ti aspekti obuhvaćaju simetriju i asimetriju između kirurgije i psihoanalize u institucionalnoj organizaciji, školovanju i specijalizaciji, pitanju rizika i šteta za pacijenta⁸³, potom pitanju novca (naplate)⁸⁴, općeg društvenog i državnog interesa za “narodno zdravlje” [*Volksgesundheit*] i opće pravo na psihoterapijsku zaštitu⁸⁵, te — prije svega i uvijek ponovo — pitanje *ispravnosti* liječenja koje očito predstavlja središnji i invarijantni moment analogije. Od tog aspekta Freud ne odustaje, čak i kad prihvaća Ferenczijeve inovacije u tzv. “aktivnoj terapiji”, budući da *ispravnost* postupka čini *kriterij* za obje inačice postupka, i empatiju i indiferenciju. Taj je moment prisutan već kod prve, vrlo plastične, doslovno kirurške usporedbe “psihoterapeutske operacije” s “otvaranjem zagnojenih jama i struganjem karijesa s oboljelih mjesta” u spisu “Zur Psychotherapie der Hysterie” [O *psihoterapiji histerije*] iz 1895. godine, iz razdoblja suradnje s Josefom Breuerom, gdje Freud još koristi izraz ‘katartička terapija’:

“Takva analogija ne nalazi svoje upravljanje u otklanjanju samog oboljenja koliko u stvaranju boljih uvjeta za odvijanje procesa liječenja.”⁸⁶

Isto se pitanje nastavlja i u kasnijim referencama i ima, bez ikakve dvojbe, tako poseban status u Freudovom interesu da, osim za psihičku dobrobit pacijenta i liječnika ili opći društveni interes, jamči i za dobrobit psihoanalize kao znanosti. Posve je evidentno, po mome mišljenju, da Freudovo inzistiranje na osiguranju *ispravnosti* liječenja ima,

83 Osobito ekstenzivno u najkasnijem od navedenih spisu “Leienanalyse”, 320-324.

84 Freud (1915): “Zur Einleitung der Behandlung” [O *uvođenju liječenja*], 191: “Der nächste Punkt, über den zu Beginn einer Kur entschieden werden soll, ist das Geld, das Honorar des Arztes (...) der Psychoanalytiker darf sich in die Lage des Chirurgen versetzen, der aufrichtig und kostspielig ist; weil er über Behandlungen verfügt, welche helfen können.” Za procjenu visine honorara kod srednjeg građanskog staleža v. isto, 193.

85 Freud (1919), “Wege der psychoanalytischen Therapie”, 248-249.

86 Usp. Freud (1895), “Zur Psychotherapie der Hysterie”, 96-97: “Eine solche Analogie findet ihre Berechtigung nicht so sehr in der Entfernung des Krankhaften als in der Herstellung besserer Heilungsbedingungen für den Ablauf des Prozesses.”

povrh gore navedenih aspekata, još i taj smisao da istakne *utemeljenost* psihoanalize *na skupu postupaka* koji svakoj disciplini daje racionalni znanstveni karakter i disciplinarni identitet.⁸⁷ O tome posebno dobro svjedoči ekstenzivna verzija Freudove reference na kirurgiju u već citiranim “Savjetima liječniku” iz 1912., u kojem najizravnije i najizričnije iskazuje stav o “nemilosrdnosti” i “emotivnoj hladnoći” kirurga, čak uskrati osobnog sažaljenja, i tjera vodu na mlin predrasuda:

“Ne mogu dovoljno usrdno preporučiti kolegama da tokom psihoanalitičkog liječenja uzmu kao uzor kirurga, koji sve svoje afekte, pa čak i svoje ljudsko sažaljenje, potiskuje u stranu, a snagama svoga duha postavlja jedan jedini cilj: izvršiti operaciju toliko umješno koliko god je samo moguće.”⁸⁸

Na ovom mjestu Freud ponovo, petnaest godina nakon prve formulacije analogije iz 1895., ne zanemaruje (i očito ne smatra riješenom) *potrebu za opravdanjem* te jednostavne usporedbe. Preko niza umetnutih polurečenica u kojima okolišajući aludira na vanjske i unutrašnje prijetnje analitičkom radu — od “danas vladajućih okolnosti nepovoljnih za psihoanalizu”, preko “terapeutske revnosti analitičara” da pomoću nečega “što je tek novo i osporeno sredstvo” postigne “nešto što će djelovati na druge”, do izlaganja “određenim otporima pacijenta” o čijem “odnosu snaga liječenje ovisi u prvom redu” — jedino što se

87 Tako P. Gay (1988) svrstava Freudov projekt utemeljenja psihoanalize u empirističku i racionalističku tradiciju, što je bilo i ostalo sporno u anglosaksonskim filozofijama znanosti. Za kritičku diskusiju v. Thomas H. Thompson (1989), “Gay’s Freud”, 65: “Gay repeatedly describes Freud as a child of the Enlightenment whose anti-philosophy is ordinary scientific empiricism. Such a self-analysis as a foundation for ‘science’ would have made ‘old Brücke’ turn over in his grave!” Na toj pozadini, usporedba psihoanalize s kemijom (Freud 1919, “Wege”, 243) mogla bi se pokazati znanstveno-teorijski izdašnjom od usporedbe s kirurgijom, jer izravno osporava redukcionizam pozitivističke kritike i omogućuje da psihoanalizu vrednujemo pomoću pojma paradigme u filozofijama znanosti. Za pregled i kritiku rasprava o odnosu neuroznanosti i psihoanalize v. diskusiju u prilogu Jelene Krpan, “Neuropsihoanaliza i lakanizam” (ovdje).

88 Usp. Freud (1912), “Ratschläge”, 175: “Ich kann den Kollegen nicht dringend genug empfehlen, sich während der psychoanalytischen Behandlung den Chirurgen zum Vorbild zu nehmen, der alle seine Affekte und selbst sein menschliches Mitleid beiseite drängt und seinen geistigen Kräften ein einziges Ziel setzt: die Operation so kunstgerecht als möglich zu vollziehen”.

probija jasno i odlučno jest iskaz koji ponovo ističe načelo *funkcionalne opravdanosti*:

“Opravdanje za takvu osjećajnu hladnoću, kakva se mora zahtijevati od analitičara, leži u tome što ona stvara najpogodnije uvjete za obje strane, za liječnika poželjno čuvanje njegovog vlastitog afektivnog života, za bolesnika najveći opseg pomoći koji nam je danas moguć. Jedan je stari kirurg odabrao za svoju izreku sljedeće riječi: *Je le pansai, Dieu le guerit*. Nečim sličnim trebao bi se zadovoljiti i analitičar.”⁸⁹

Odatle vidimo da strogost Freudova načelnog stava o analitičaru kao kirurgu, naspram koje bi se “blaža stvarna praksa” (Rachman) mogla činiti kao normalna ljudska nedosljednost, uopće ne zahtijeva nikakve dodatne alibije. Na primjer to da su svi relevantni spisi o transferu, napose onaj iz 1912. pod naslovom “Savjeti liječniku”, namijenjeni liječnicima [Arzt] u općem i primarnom značenju medicinara, i već su zbog toga mišljeni impersonalno i načelno. To potvrđuje *ex negativo* i okolnost da u kasnijoj raspravi pod naslovom “Primjedbe o prijenosnoj ljubavi” iz 1915. izričito ističe kako se obraća liječnicima, a ne pacijentima, ali izraz “kirurg” uopće se ne javlja ni na jednom mjestu.⁹⁰ Štoviše, i naoko najgore od svega, čini se da Freud, iznoseći razloge zašto neće posegnuti za uobičajenim odgovorom na pojavu “prijenosne ljubavi”, iskazuje empatiju prema liječnicima umjesto prema pacijentima; oni

89 Isto, 175. “Die Rechtfertigung dieser vom Analytiker zu fordernden Gefühlskälte liegt darin, daß sie für beide Teile die vorteilhaftesten Bedingungen schafft, für den Arzt die wünschenswerte Schonung seines eigenen Affektlebens, für den Kranken das größte Ausmaß von Hilfeleistung, das uns heute möglich ist. Ein alter Chirurg hatte zu seinem Wahlspruch die Worte genommen: *Je le pansai, Dieu le guerit*. [Ja ga previh, Bog ga õzdravi.] Mit etwas Ähnlichem sollte sich der Analytiker zufriedengeben.” (Izreka se pripisuje francuskom kirurgu Ambroiseu Paréu iz 16. stoljeća, v. uredničku bilješku s njem. prijevodom: ‘Ich versorgt seine Wunden, Gott heilte ihn’.)

90 Freud (1915), “Bemerkungen über die Übertragungsliebe”, 223: “Ich werde aber diese Erwartungen nicht erfüllen (...), weil ich nicht für die Klientel schreibe, sondern für Ärzte, die mit ernsthaften Schwierigkeiten zu ringen haben.” Pritom Freud pod “klijentelom” misli na žene pacijentice, dok pod liječnicima misli na muškarce analitičare; izraz “teškoće” odnosi se na “žestoke izljeve strasti” kod nekih pacijentica: “Protiv strasti malo možemo postići sublimnim govorima. Pacijentica će osjetiti samo prezrenje i neće propustiti da se za njega osveti” (isto, 223-224).

su ti “koji se moraju hrvati s teškim problemima” dok pacijentima pripada samo jedno — *ispravno, kirurški umješno liječenje*. Doista, čini se da ne možemo zamisliti gori dokaz bezosjećajnosti liječnika duše.

Pogledamo li pomnije u Freudov iskaz, vidimo da retorika “osjećajne hladnoće”, potiskivanja “čak i ljudske samilosti”, ne izražava *uskratu empatije* pacijentima. Naprotiv, Freud je kritizira. Naime, odbijajući da posegne za rješenjem prema kojem se prijenosna ljubav pacijenta prema liječniku mora potisnuti, bilo apelom na moral i “vladajuće društvene norme” ili pak na sublimaciju (tj. “prevladavanje animalne prirode”), Freud piše decidirano:

“Pozivati na potiskivanje nagona, na odustajanje i na sublimaciju, čim pacijentica prizna prijenos ljubavi, ne bi značilo djelovati analitički, nego besmisleno.”⁹¹

To je, dodaje Freud, kao da prizovemo duha iz podzemlja i onda mu okrenemo leđa. Otud, razlog da se *analitičar ne smije odreći emotivne indiferencije* prema pacijentu (točnije: pacijentici), jedinstven je, ali višeslojan.⁹² Indiferencija je, naime, teško stečena *kontrolom vlastitog prijenosa*, tj. protuprijenosa, kojemu je analitičar kao konkretna osoba u bliskom odnosu s pacijentom uvijek izložen, a koji je potencijalno opasan za pacijenta jer je uvijek podložan sugestiji analitičara.⁹³ Kriterij koji treba odlučivati između bezosjećajnog prisiljavanja pacijenta na odustajanje od prijenosa i empatijskog upuštanja u (ljubavni) odnos s pacijentom, samo je jedan jedini — naime svijest da je uzvratna

91 Freud (1915), 223: “Zur Triebunterdrückung, zum Verzicht und zur Sublimierung auffordern, sobald die Patientin ihre Liebesübertragung eingestanden hat, hieße nicht analytisch, sondern sinnlos handeln.”

92 Premda se Freud u tome spisu bez objašnjenja referira samo na žene pacijentice i liječnike muškarce, što danas mora zapeti za uho i ne osobito feministički osviještenim čitaocima/čitateljicama, ne radi se naprosto o implicitnoj mizoginiji ili “maskulinom kompleksu”, kakav se apostrofira u feminističkoj kritici. Vidi npr. diskusiju u S. Gearhart (1985), “The Scene of Psychoanalysis”, 109-111, 126. Također Slipp (1995), *The Freudian Mystique. Freud, Women, and Feminism*, osob. pogl. 1. 1. “Psychoanalysis and Feminine Psychology”, 6-7, 11-12.

93 Za daljnju argumentaciju v. Freud (1915), 224 i dalje. Već u spisu “Zur Dynamik der Übertragung” (1912), 165, Freud je istaknuo Ferenczijeve zasluge za osvještenje “sugestije” u analitičkom odnosu i objašnjava ga kao “Beeinflussung eines Menschen vermittels der bei ihm möglichen Übertragungsphänomene” [“Utjecaj na nekog čovjeka preko fenomena prijenosa, mogućih za njega.”]

ljubav liječnika nužno samo surogat, zamjenska tvorba kojom se pacijent nikad neće izliječiti. Ni jedno ni drugo ponašanje liječnika *nije analitički nego besmislen* postupak. Stoga za Freuda preostaje samo rješenje u kojem se dilema oko neutralnosti ili empatije *efektivno ukida*. Naime, zadržavanje neutralnosti, koje u stvarnosti znači samo *kontrolu protuprijenosa*, pozitivnog ili negativnog, sadrži *funkcionalno empatijsko razumijevanje* pacijenta: *dopuštanje prijenosa* sve dok pacijent ne prepozna i ne prihvati pravu (patološku) narav svoje prijenosne ljubavi, njezin karakter otpora prema analizi, produžavanja neuroze kroz uživanje *krivog* surogata. Sve drugo je poraz analitičkog liječenja i izdaja pacijenta. Umjesto dvaju navedenih argumenata za pritisak na pacijenta da odustane od prijenosa Freud zagovara treće rješenje:

“Nego želim postaviti temeljno načelo da moramo dopustiti postojanje potrebe i čežnje kao pogonskih sila prema radu i promjeni kod bolesnice i čuvati se toga da ih potičemo kroz surogate. Ništa drugo osim surogata ne može se ni ponuditi, budući da bolesnica, uslijed svoga stanja, nije sposobna za zbiljsko zadovoljenje sve dok njezina potiskivanja ne budu uklonjena.”⁹⁴

Razlozi za takvo treće rješenje — koje sad postavlja kao “temeljno načelo”, prethodno nazvano “liječenjem u apstinenciji”, što podrazumijeva održanje indiferencije uz maksimalno moguće popuštanje čežnjama i potrebama pacijenata⁹⁵ — nisu samo teorijski. Naime, dok je prijenos emocija prema analitičaru za Freuda bez ikakve sumnje siguran znak otpora i izbjegavanja *analize*, s čime se analitičar mora suočiti analitički, protuprijenos je jednako realna opasnost: “Nitko ne vlada

94 Usp. Freud (1915), 224: “Sondern ich will den Grundsatz aufstellen, daß man Bedürfnis und Sehnsucht als zur Arbeit und Veränderung treibende Kräfte bei der Kranken bestehen lassen und sich hüten muß, dieselben durch Surrogate zu beschwichtigen. Anderes als Surrogate könnte man ja nicht bieten, da die Kranke infolge ihres Zustandes, solange ihre Verdrängungen nicht behoben sind, einer wirklichen Befriedigung nicht fähig ist.”

95 Freud (1915), 224: “Die Kur muß in der Abstinenz durchgeführt werden”. U pismu Ferencziju od 13. 12. 1931. Freud formulira navedeni stav u tehnički termin “pravilo apstinencije” [*Abstinenzregel*]. Navodeći cijelo pismo E. Jones (1967), III. 163-165, piše: “Ferenczi did not take this letter well. As he said, it was the first time that he and Freud really disagreed. But it would have been asking too much to expect Freud to agree with him on such fundamental questions of technique, which were after all the basis of all Freud’s work” (165).

sobom toliko dobro da ne bi jednom iznenada popustio” pred tom naj snažnijom nagonom silom, “otišao dalje nego što je namjeravao”, ali to donosi samo uništenje prijemčivosti pacijenta za utjecaj analitičkog liječenja i izdaju analize. Isto tako, Freud odbacuje i “srednje rješenje” koje se sastoji u neiskrenosti onih koji tobože udovoljavaju “nježnim zahtjevima” pacijentica, dok istovremeno izbjegavaju “svaku njihovu manifestaciju”; liječnik time samo obmanjuje pacijenta od kojeg inače zahtijeva “najstrožu iskrenost” [*Wahrhaftigkeit*].⁹⁶ Zaključak je onoliko očekivan koliko je prepoznatljiv i rječnik Freudovog rješenja. Ono objedinjuje oba pola analitičkog odnosa, empatiju i distancu, u specifičnim vidovima: empatija se sastoji u davanju prostora pacijentu, distanca je nutarnji princip empatije i njezina tajna. Usprkos funkcionalnoj nužnosti (tj. svrhovitosti) empatije, koja se odvija kroz dopuštanje prijenosne ljubavi, jer je ona medij nesvjesnog, analitičar održava indiferenciju *držanjem* svoga protuprijenosa prema analizantu na niskoj razini [*Niederhaltung*]. Umjesto da voli ili mrzi pacijenta, analitičar smije voljeti samo njegovu *prijenos*, tu pogonsku snagu analize.

Otud, u kontroverzi oko odnosa empatije i indiferencije između analitičara i analiziranog vidimo da Freud zapravo ne odbacuje suosjećajnost ni na razini doktrine (a ne samo u praksi), nego joj daje drugačije usmjerenje i smisao: koliko odbacuje potiskivanje transfera apelom na moralne norme i sublimaciju animalnih poriva, koje smatra besmislenim, toliko odbacuje i izigravanje pacijenata neiskrenim prihvaćanjem transfera. Umjesto toga, na djelu je treće rješenje, analitičko *dopuštanje* transfera “u apstinenciji”. Ako je Freud na osobnoj razini bio u stanju iznevjeriti načelni stav indiferencije i pokazivati suosjećanje i angažman za patnje i potrebe pojedinačnih pacijenata (Rachman), prave razmjere njegove brige iskazuju, po mome uvjerenju, stavovi o akutnim zdravstvenim potrebama za psihoanalizom na razini društva i zadaćama države da pruži opću i besplatnu duševnu zaštitu po analogiji s medicinskom. U već navedenom spisu “Putevi psihoanalitičke terapije” iz 1919. Freud iskazuje svoj angažman za potrebe oboljelih u dirljivim detaljima:

96 Freud (1915), 224: “Ich habe gegen dieses Auskunftsmittel einzuwenden, daß die psychoanalytische Behandlung auf Wahrhaftigkeit aufgebaut ist. Darin liegt ein gutes Stück ihrer erziehlichen Wirkung und ihres ethischen Wertes. Es ist gefährlich, dieses Fundament zu verlassen.” [“Protiv takvog objašnjenja moram prigovoriti da je psihoanalitičko liječenje izgrađeno na iskrenosti. U tome leži značajan dio njezina odgojnog djelovanja i njezine etičke vrijednosti. Opasno je napustiti taj fundament.”]

“Savjest društva jednom će se probuditi i opomenuti ih da siromah ima jednako pravo na duševnu pomoć kao što sad već ima na kiruršku koja spašava život. I da nervoze ne pogađaju narodno zdravlje manje nego tuberkuloza te da jednako malo kao i ona mogu biti prepuštene nemoćnoj brizi pojedinca iz naroda. Tada će biti podignute ustanove i ordinacijski zavodi na kojima će biti zaposleni psihoanalitički obrazovani liječnici kako bi pomoću analize učinili otpornima i sposobnima za djelovanje muškarce koji bi se inače odali piću, žene kojima prijeti slom pod teretom uskratâ, djecu kojoj predstoji samo izbor između podivljanja i nervoze. Ta će liječenja biti besplatna. Možda će potrajati dugo dok država ne shvati te zadaće kao hitne. Sadašnje prilike možda će još za duže odložiti taj termin, vjerojatno će privatni dobrotvorni rad započeti s takvim zavodima; ali jednom će morati doći do toga.”⁹⁷

Ova izvanjska opaska pomaže da s nutarnje linije argumentacije oko prijenosa i protuprijenosa prijedemo s razine primarnog analitičkog postupka, tj. odnosa analitičar-pacijent, na odnose unutar zajednice psihoanalitičara koja sama nije lišena potrebe za “ordinacijskim zavodom”. Transfer, naime, pogađa i odnose između samih analitičarâ u procesu supervizije u kojem analitičar zauzima mjesto analizanta, a supervizor postaje njegov analitičar. Taj je odnos, kao i obični analitički odnos analitičar-analizant — odnos prvog reda, da ga tako nazovem — u jednakoj mjeri potencijalni izvor emocionalnih napetosti

97 Usp. Freud (1919), 248-249: “Irgendeinmal wird das Gewissen der Gesellschaft erwachen und sie mahnen, daß der Arme ein ebensolches Anrecht auf seelische Hilfeleistung hat wie bereits jetzt auf lebensrettende chirurgische. Und daß die Neurosen die Volksgesundheit nicht minder bedrohen als die Tuberkulose und ebensowenig wie diese der ohnmächtigen Fürsorge des einzelnen aus dem Volke überlassen werden können. Dann werden also Anstalten oder Ordinationsinstitute errichtet werden, an denen psychoanalytisch ausgebildete Ärzte angestellt sind, um die Männer, die sich sonst dem Trunk ergeben würden, die Frauen, die unter der Last der Entsagungen zusammenzuberechnen drohen, die Kinder, denen nur die Wahl zwischen Verwilderung und Neurose bevorsteht, durch Analyse widerstands- und leistungsfähig zu erhalten. Diese Behandlungen werden unentgeltliche sein. Es mag lange dauern, bis der Staat diese Pflichten als dringende empfindet. Die gegenwärtigen Verhältnisse mögen den Termin noch länger hinauschieben, es ist wahrscheinlich, daß private Wohltätigkeit mit solchen Instituten den Anfang machen wird; aber irgendeinmal wird es dazu kommen müssen.”

u rasponu od neprijateljstava i dominacije do kooperacije i intimnog prijateljstva.⁹⁸ Slično kao i u analitičkom odnosu prvog reda, i u odnosu drugog reda (supervizor-analitičar) vrijedi isto pravilo koje markira položaj analitičara. Formulirao ga je Jaques Lacan na odnosu Sokrata i Alkibijada u Platonovu "Simpoziju" obilježenom strasnom ljubavnom borbom oko znanja u doslovnom homoerotskom smislu: dok Alkibijad, učenik-analizant, popušta svojoj želji kroz transfer prema analitičaru, da bi na kraju morao prihvatiti poduku o surogatnom karakteru transfera i tražiti zadovoljenje svoje želje u odnosu s drugima u realnom životu izvan Sokratove klinike, dotle Sokrat, učitelj-analitičar, ne popušta želji za analizantom-učenikom.⁹⁹ Jedina želja u kojoj analitičar smije popustiti, prema Lacanu, jest upravo želja za transferom, tj. želja za *aktualizacijom* želje analizanta, pogonske sile prema radu analize koja će ga dovesti do emancipacije. Kao i Sokrata, analitičara određuje želja da bude voljen, ali ne i onaj koji voli. Sokrat se, iako nastupa kao zavodnik, uskraćuje zavedenom Alkibijadu koji je učinio

98 Vidi E. Wolf (1995), "How to supervise without doing harm" koji zagovara interaktivni model odnosa između kandidata i supervizora ističući kako je i Freud davao primat obrazovanju kroz zajednički rad putem analize i supervizije pred didaktičkim seminarima: "Teaching and healing are not clearly differentiated dichotomies but tend to cross their ill-defined boundaries" (253). Za porast vidljivosti i značenja transfera i kontratransfera u superviziji v. Watkins Jr. (2013): "Psychoanalytic supervision in the new millennium: On pressing needs and impressing possibilities". Kreativni koncept supervizijskog odnosa kao 'navođenog sanjanja' uvodi Ogden (2005), "On Psychoanalytic Supervision": "It is the task of the supervisory pair to 'dream up' the patient, that is, to create a 'fiction' that is true to the supervisee's emotional experience with the analysand" (1265). Na tim pretpostavkama, Matačić i Okorn (2017) navode čak i glazbene reference i poeziju kao sponu između analitičara i supervizora.

99 Usp. J. Lacan (1960), "Le ressort de l'amour. Un commentaire du Banquet de Platon", dio X. "Entre Socrates et Alcibiade" u: *Le transfert. Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII*, Paris: Éditions du Seuil 1991 (2001), 183-199. Iako je Lacanova upotreba glagolskog izraza 'popustiti' [*céder*] namjerno višeznačna, smisao koji određuju rekcije glagola (*céder à*: popustiti nečemu i *céder sur*: popustiti u nečemu) dovoljno je jasan u pogledu Freudove formulacije: dok popušta želji pacijenta (transferu), analitičar *ne popušta* u svojoj želji za transferom. Ono što analitičar "voli", jest transfer, medij u kojem djeluje genuini oblik nesvjesnog. To je "struktura" koju je Lacan nazvao formulom '*céder sur son désir*' / "popustiti u svojoj želji" / u prethodnom seminaru VII. Vidi Lacan (1959), *L'Étique de la psychanalyse*, 370. Vidi i diskusiju u Damjanović (ovdje).

sve da mu udovolji, uključujući čin krajnje iskrenosti, čiju je istinitost mogao potvrditi — i potvrdio je — jedino Sokrat. Stav apstinencije u najintenzivnijem odnosu erotičkog prijenosa spoznaje znači to da analitičar može i smije željeti samo želju analizanta, i to zato i samo zato da bi preko analizanta-učenika došao do istine njegovog govora, ali ne i do njegova tijela. Pozicija analitičara-učitelja za Lacana je “prazna”, dijalektička, formalna, kao Sokratova ili de Montaigneova *docta ignorantia*. Ona je ta koja u analitičkom odnosu postaje *formativna* za subjekt “učeci ga da daje svoj istinski smisao svome vlastitom govoru”¹⁰⁰

Na mjestu gdje vidimo da Lacanova interpretacija daje jasniji analitički smisao Freudovoj formuli o “dopuštanju prijenosa”, hrvanje s teškim problemima nije i okončano. S tom smo interpretacijom tek došli do mjesta gdje se psihoanaliza s pozicije znanja i kontrole, koja prijeti da diskurs analitičara pretvori u diskurs sveučilišta, na domaći teren klinike i hrvanja s problemima. Na tome bi mjestu ovaj prilog o psihoanalizi na sveučilištu mogao, i možda trebao, završiti. No, analiza studijskog odnosa u akademiji prema modelu analitičkog odnosa u klinici ne čini se još okončana, ona pokazuje da povratak psihonalize sa sveučilišta u kliniku ne znači tek povratak diskursu pacijenta, nego diskursu *analitičara-koji-je-pacijent*. Možemo li Lacanovu interpretaciju Freudova stava o “dopuštanju prijenosa” u klinici — navođenje subjekta da daje vlastiti smisao svome vlastitom govoru — primijeniti na ideje o odgoju studenata za “govor o sebi” (Yates), “autorefleksivnost” (Eifermann), “kritički ethos” (Razinsky)? Kakav je to smisao koji analizant-student treba naučiti da daje svome vlastitom govoru? Odgovoru na to pitanje pokušat ću se približiti putem koji vodi kroz “slučaj” Freud.

100 Referenca na Sokrata, koja će Lacanu dati prototip analitičara, stoji već u I. seminaru iz 1953., posvećenom Freudovim tehničkim spisima, v. Lacan (1953), 278: “La psychanalyse est une dialectique, et ce que Michel Montaigne appelle un art de conférer. La même chose que ce qui existe entre Platon, Socrate, l’esclave, c’est la même chose que ce qui existe dans Hegel, et c’est de lui apprendre à donner son vrai sens à sa propre parole. En d’autres termes, la position de l’analyste doit être celle d’une *ignorantia docta*, une *ignorance docte*, ce qui veut dire non pas savante mais formelle. Et c’est par là qu’elle peut être pour le sujet *formante*.”

VI. Freud i dijalektika samoanalize

Ako Freudovi iskazi o tome kako se protuprijenos mora držati na nuli “emotivnom hladnoćom” zavode na jednostavno razumijevanje njegove usporedbe analize s kirurškom operacijom, ne možemo ostati gluhi za ono što je izričito rekao, ali pritom očito nije “dao svoj istinski smisao svome vlastitom govoru”. Lacanov slavni “povratak Freudu” daje uvid u to da nije prijenos ono što čini dvojni analitički odnos interpersonalnim; to čini tek *protuprijenos*, tj. *dopuštanje* prijenosa. Tek je protuprijenos ono zbog čega u analizi “nismo jedno, nego dvoje, i ne samo dvoje”. Upravo to je vjerojatno razlog zašto se Lacan, u uvodnim rečenicama kojima se obraća slušačima I. seminara iz 1953., posvećenog *upravo* Freudovim tehničkim spisima, referira *najprije* i *upravo* na *protuprijenos* nazivajući ga gorućom točkom interesa za psihoanalizu o kojem postoji enormno mnoštvo divergencija među analitičarima. “Fenomenološki gledano”, navodi Lacan, riječ je o “strukturi koja jedino omogućuje da se izluče i izdvoje određene pojave; o strukturi subjektivnosti koja ljudima daje tu ideju da su jedni drugima razumljivi”.¹⁰¹

Tako zapravo tek pomoću Lacana razumijemo da se Freudovo slikovito “hrvanje” s pitanjem potiskivanja, lažnog prihvaćanja ili dopuštanja prijenosne ljubavi od strane analitičara sastoji upravo u tome jednom problemu — naime da je analitičar *od početka* i *nužno* sastavni moment dijalektičke strukture koja ga pod imenom *protuprijenosa* čini su-analizantom. To je “vlastiti smisao” koji Freud *nije* do kraja dao *svome vlastitom teorijskom govoru* nego je radije uvijek iznova pribjegavao figuri kirurga, kao da ona *već metonimijskim odnosom* relata, u analogiji s medicinom, jamči razumljivost i znanstvenu objektivnost, i kao da, uzeta *unutar* polja psihoanalize, ne postaje u svojoj jezgri metaforička, dijalektička i *spekulativna*.¹⁰² Upravo ta

101 Usp. Lacan (1975), 2: “L’importance croissante attribuée au contre-transfert signifie la reconnaissance du fait que l’on est deux dans l’analyse, pas que deux. Phénoménologiquement, c’est une structure: par elle seulement certains phénomènes sont isolables, séparables. C’est la structure de la subjectivité qui donne aux hommes cette idée qu’ils sont à eux-mêmes compréhensibles.” Za reference na definiciju prijenosa kod Freuda v. isto, 244-245, 247.

102 Nastavlajući se na diskusiju S. Damnjanovića i B. Stojanovića (ovdje) o statusu spekulativnog i hipotetskog u psihoanalizi i filozofiji, vrijedno je pažnje da Freudov odnos prema ‘spekulaciji’ (u značenju neempirijskog, ‘čisto-teorijskog’ mišljenja) varira u rasponu od izričitog odbacivanja, preko isprika zbog čestih iskliznuća u “spekulativne fantazije” do

struktura protuprijenosa omogućuje razumijevanje, ili tek “daje ideju o razumijevanju”, ona je ta koja uvjetuje da analitičar govori (ili šuti) o sebi u analitičkom odnosu, da se cilj analize — interpretacija koja treba biti učinak “dijaloškog rada dviju osobnosti u odnosu” (Ogden) — nalazi već u njezinom principu, čini je kružnom i sili na ponavljanje. To, međutim, najprije znači da *dijalektička* struktura analitičkog odnosa *nije* istovjetna s *dijaloškim odnosom* kako se često pretpostavlja u analizi. To također znači da analiza nije konačna nego zahtijeva ponavljanje i postaje beskonačna, kako se Freud sa sve više pesimizma u djelotvornost terapije uvjeravao u kasnijem razdoblju. No, suprotno uobičajenom značenju tehničkog termina ‘beskonačna analiza’, s Freudom u poziciji *analizanta*, za razliku od pozicije analitičara, ‘beskonačno’

njezina punog priznanja u samom srcu teorijskog rada. Objašnjavajući dinamički odnos između *Ja* i *Onog* prema stvarnosti u psihozi i nervozi u spisu o fetišizmu iz 1927., Freud priznaje kako je “stav o tome” postigao “čisto spekulativnim putem”. Freud (1927), “Fetischismus”, 399: “Ich habe kürzlich *auf rein spekulativem Wege* den Satz gefunden, der wesentliche Unterschied zwischen Neurose und Psychose liege darin, daß bei ersterer das Ich im Dienste der Realität ein Stück des Es unterdrücke, während es sich bei der Psychose vom Es fortreißen lasse, sich von einem Stück der Realität zu lösen.” Čini se da Freudovo priznanje-kroz-poricanje predstavlja slučaj u kojem vlada ono ‘nelagodno’ [*das Unheimliche*] presijecajući njegovu ambiciju da izgradi psihoanalizu kao pozitivnu znanost. Ono se ne očituje toliko u *zazoru* od ‘puko teorijskog’ mišljenja, koji seže preko Freuda i granica prirodnih znanosti sve do društvenih i humanističkih, ili bojazni da će biti prezren u znanstvenoj zajednici. Sve te traume Freud je uvijek iznova verbalizirao u spisima i racionalizirao kao “otpore prema psihoanalizi”. Ono istinski nelagodno tiče se okolnosti da *nesvjesno*, središnja kategorija teorije, *nužno* ima status ontološke i epistemološke *pretpostavke* i da njezino opravdanje može biti uvijek samo spekulativno. Otud se drama oko spekulativnog usuda ne vidi toliko na Freudovim okolišanjima koliko na apoteozi spekulacije kojom odzvanja posljednja, posthumno objavljena knjiga M. Kangrge, *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*. U uvijek ponovnim traganjima kroz tridesetpet poglavlja (v. osob. pogl. 26. “U traganju za duhom i smislom ‘spekulacije’”, 322-327) ‘spekulacija’ ostaje ime za *neodredivi* višak *autonegacije* filozofije: on je *nedostižan unutar filozofije* koju osuđuje na ponavljanje zahtijeva da se prevlada iz same sebe (od Heraklita do Marxa), i *nedovršiv izvan filozofije* gdje uvijek iznova biva osuđena na “kraj” u mistifikacijama poput *odmljenja* mišljenja u “pastirstvu bitka” ili pjesnikovanju. Umjesto bijega u antifilozofije, spekulacija kod Kangrge kruži oko autentičnog *unutar* neautentičnosti koje poput fetiša upravlja našom kritikom filozofije, a da nam se nikad ne ukaže njegova tajna.

dobiva kružni smisao umjesto linearnog.¹⁰³ Time i ranija dilema oko empatičkog-ili-kirurškog postaje teorijsko-analitički posve besmislena, premda je klinički još možda aktualna.

Slavna Freudova samoanaliza [*Selbstanalyse*] pojavljuje se u svjetlu Lacanovog pojma dijalektičke strukture kao prizor “inverznog” transfera, u smislu koji Freud koristi za opis inverzije objektne ljubavi kod homoseksualnih osoba i njezina odnosa prema narcizmu.¹⁰⁴ U *auto-referencijalnoj* strukturi samoanalize transfer želje analizanta prema analitičaru *osuđen* je na to da se pojavi kao povratni transfer prema analiziranom, tj. da se analitičar i analizant iz običnog analitičkog odnosa pojavi u jednoj osobi “kao ne-jedan, nego kao dvoje, i više nego dvoje”, i to u doslovnom smislu Lacanove formule, a povratni transfer ili protuprijenos kao kružni, “beskonačni” odnos.

Karakteristično je da se problematika prijenosa i protuprijenosa javlja kod Freuda samo u prikazima klasičnog dvojnog analitičkog odnosa s dvjema različitim osobama, ali ne i u prikazu samoanalize kakav nalazimo u poznatom spisu “Samoprikaz” [*Selbstdarstellung*] iz 1925., pažljivo sročenom autoportretu, pisanom očito u svrhu “doktrinarnog i kritičkog studija psihoanalize”, i poznatijem pod naslovom “Autobiografija”. Ako analitički odnos nužno sadrži moment transfera i protutransfera, kako smo vidjeli naprijed, znači li šutnja o prijenosnom

103 Izraz ‘konačna i beskonačna analiza’ odnosi se na ograničeno i neograničeno trajanje liječenja (“unendliche Behandlungsdauer”), produžavanje i ponovno vraćanje. Ono nije izraženo u spisu istoimenog naslova “Die endliche und die unendliche Analyse” [*Konačna i beskonačna analiza*] iz 1937., gdje bismo ga očekivali, nego u ranijem spisu “Wege” iz 1918/19. O motivu bezvremenosti vidi prilog Lj. Filipović, “Freudov Mefisto i bezvremenost nesvjesnog” (ovdje).

104 Za sinonimnu upotrebu izraza homoseksualno i inverzno dostajat će nekoliko primjera iz “Predavanja za uvod u psihoanalizu” (1915-1916): “Takve osobe [čije seksualne želje može pobuditi samo isti spol] nazivamo homoseksualnima ili invertiranim (...)” — “Oni koji sami sebe nazivaju homoseksualcima, upravo su samo oni svjesno i manifestno invertirani, čiji broj nestaje pored latentno homoseksualnih”. — “Homoseksualni izbor objekta izvorno je bliži narcizmu nego heteroseksualni. Onda je, ako se mora odbiti neka neželjeno snažna homoseksualna pobuda, povratak u narcizam naročito olakšan (...) Snažno fiksiranje libida za narcistički tip izbora objekta ubrajamo također u dispoziciju za manifestnu homoseksualnost.” Predavanja XX, XXVI, GS Bd. 7 1924, 314, 318, 442. (Prijevod moj. Usp. S. Freud (2000), *Predavanja za uvod u psihoanalizu*). Za sistematsku raspravu o narcizmu v. Freud (1914), “Zur Einführung des Narzismus” (GS Bd. 6; SE Vol. 14).

odnosu u samoanalizi da taj ključni sastojak analize više ne postoji, da je ukinut podudarnošću analitičara i analizanta i bespredmetan? Umjesto izravne doktrinarne obavijesti o transferencijalnoj prirodi samoanalize u “Autobiografiji” takvu nam obavijest možda daje indirektno, u praktičkom obliku, Freudovo sedamnaest godina dugo intelektualno i intimno osobno prijateljstvo s Wilhelmom Fließom, otorinolaringologom iz Berlina. Dokumentirano je u preko dvjesto Freudovih pisama između 1897. i 1904. koja se danas gotovo unisono smatraju nezaobilaznim drugim izvorom za povijest psihoanalize pored “Autobiografije”.¹⁰⁵ Međutim, za razliku od samoprikaza u “Autobiografiji”, pisanog u svrhu propagiranja psihoanalize i upravljanja njezinom recepcijom, prikaz psihoanalize u korespondenciji s Fließom prikazuje Freuda u doslovnom smislu *aktualizacije želje* u transferencijalnom samoodnosu.

Kao što je poznato, ta epistolarna “povijest nastanka psihoanalize”, ispisana dvadeset godina prije “Autobiografije”, koja dokumentira intimno intelektualno i emotivno prijateljstvo starijeg Freuda i mlađeg Fließa, dvojice mladih medicinara u profesionalnom usponu, koji su se intelektualno zblížili i osobno zavoljeli takoreći na prvi pogled posredstvom trećeg (Breuera), prekinuta je 1904. u neprijateljstvu. Pisma svjedoče o tome da je Freud bio revniji i velikodušniji u iskazivanju intelektualne i emocionalne afekcije za partnera i predavao se tome odnosu gotovo bez rezerve, čak ne pazeći na erotske konotacije i višeznačnosti u iskazima bliskosti, dok je Fließ, čija pisma nisu sačuvana, navodno ostajao oprezniji.¹⁰⁶ Pritom, kako ističe priređivač kompletne

105 Važnost pisama Fließu [altern. Fliess] posvjedočuje već činjenica da je J. Strachey, priređivač engleskog izdanja sabranih djela, uvrstio izbor pisama u prvi svezak *Standardnog izdanja sveukupnih djela* (v. “Extracts from the Fliess Letters 1892-1899”, SE Vol. I), i to na temelju prethodnog izdanja *odabranih* pisama koja su izdali Marie Bonaparte, Anna Freud i Ernst Kris (1950). Međutim, posve drugačije dimenzije ove korespondencije pojavile su se u izdanju kompletne korespondencije koju je u cijelosti na njemačkom i u engleskom prijevodu priredio i izdao Jeffrey Moussaieff Masson 1985. pod naslovom *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904* (njem. verziju priredio M. Schröter). O historijatu korespondencije i dospjeća pisama u javnost nakon Fließove smrti, o Freudovom šoku i panici za vlastitu građansku reputaciju i ulozi M. Bonaparte v. predgovor i uvod priređivača ovih “extraordinary documents”.

106 Paralelan primjer asimetričnog homoerotskog prijateljstva predstavlja odnos Theodora W. Adorna i starijeg Friedricha Kracauera, pisca i

prepiske, Jeffrey M. Masson, Freud je bio “toliko zaokupljen iznošenjem svojih doktrinarnih otkrića u pismima da je, po svemu sudeći, ostao nesvjestan toga da se Fließ, negdje na prijelazu stoljeća, počeo povlačiti i postupno raskidati prijateljstvo”.¹⁰⁷ Taj detalj ne govori toliko o Fließovoj zavisti ili nezadovoljstvu zbog nepriznavanja svojih doprinosa u zajedničkim postignućima, kako se često navodi. On govori o *latentnom* momentu Freudove *otvoreno emocionalne investicije* u odnos s Fließom, tako duboke da je efekte osvještenja iz “samoza-sljepljenja vlastitim izlaganjima” kasnije morao platiti autoironičnim izjednačavanjem s neurotikom.¹⁰⁸ Latentni karakter te emotivne investicije nije istovjetan s atributima kakve su obojica izričito pridavali svome odnosu i kakve je Freud kasnije terapirao na samome sebi.¹⁰⁹

Naime, svoje prijateljstvo obojica su nazivali “latentno homoseksualnim” i iznalazili teorijske argumente za to, poput pretpostavke o univerzalnoj raširenosti biseksualnosti, ili pak pseudoargumente,

kulturnog teoretičara, koji je trajao od mladosti 1920-ih do Kracauerove smrti 1966. Dok Kracauerova pisma i književni radovi svjedoče jednoznačno o dubokoj emotivnoj čežnji za Adornom, ovaj se ograničava na rječnik prijateljstva, a homoerotički udio delegira na primjedbe trećih osoba o njihovom odnosu. U javnim spisima, Adorno pripisuje homoseksualnost samo Kracaueru *kamuflirajući* je u hegelovski i freudovski žargon koji ne bi bio shvatljiv bez poznavanja pisama. Vidi Johannes von Moltke (2009), “Teddie and Friedel: Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer, and the Erotics of Friendship”, u povodu izdanja 7. sveska enormnog korpusa Adornove korespondencije.

107 Masson 1985, 2.

108 U pismu Ferencziju od 6. listopada 1910. Freud piše (Masson, isto, bilj. 2.): “You not only noticed, but also understood, that I *no longer* have any need to uncover my personality completely, and you correctly traced this back to the traumatic reason for it. Since Fliess’s case, with the overcoming of which you recently saw me occupied, that need has been extinguished. A part of homosexual cathexis has been withdrawn and made use of to enlarge my own ego. I have succeeded where the paranoiac fails.”

109 Desetak dana kasnije, u pismu od 17. listopada 1910. Freud piše Ferencziju (Masson, 1985, 4 /bilj. 3/): “You probably imagine that I have secrets quite other than those I have reserved for myself, or you believe that my secrets are connected with a special sorrow, whereas I feel capable of handling everything and am pleased with the greater independence that results from having overcome my homosexuality.” Dva mjeseca kasnije (16. 12. 1910.), Freud posljednji put spominje Fließa: “I have now overcome Fliess, about whom you were so curious.”

poput veze između ljevorukosti i homoseksualnosti.¹¹⁰ No, nije latentna homoerotska privlačnost latentni moment njihova odnosa. Jednom psihoanalitičaru koji se, poput Freuda, često ispričavao zbog prisile što mora javno izlagati “neprikladne stvari”, ne bi trebala osobita hrabrost za priznanje latentne homoseksualnosti, tim manje što je javnost tog priznanja ograničena na privatnu korespondenciju, a njegov cilj iskupljen teorijskim svrhama i žargonom općosti.¹¹¹ Štoviše, čak i u takvim strogo kontroliranim uvetima, gesta priznanja nije lišena analitičke dinamike izbjegavanja i poricanja, poput autoironije, parcijalnih ili zamjenskih priznanja u kojima se čini da jedna “škakljiva” istina, poput “latentne seksualnosti”, zakriva drugu i zapravo predstavlja taktičku laž.

Naime, okolnost da se Freud u spisu “Bemerkungen zur Übertragungsliebe” [*Primjedbe o prijenosnoj ljubavi*] iz 1915. referira neposredno i samo na žene pacijentice i liječnike muškarce (dakle, isključivo na heteroseksualni prijenos), bez varijacija i opravdanja takve redukcije, ovdje se pojavljuje u novom svjetlu. Premda je broj žena među Freudovim pacijentima bio nerazmjerno veći od broja muškaraca, osobito u ranoj fazi njegove terapijske djelatnosti, i muškarci su bili pacijenti. No, upadljiv je nedostatak referenci na homoseksualni transfer, a Freud ga ne spominje čak ni u spisu “Zur Dynamik der Übertragung” [*O dinamičnom prijenosu*] iz 1912. gdje je riječ o daleko široj tipologiji transferâ.¹¹² Jedino mjesto, prema mome znanju, gdje

110 Usp. opsežniju raspravu i reference o tome odnosu kod E. Jonesa i Fließova sina Roberta u Masson (1985), Introduction, 2-3.

111 Vidi i raspravu o Freudovu “gubitku moralne hrabrosti” u Masson (1984), 10, 148. O Freudovu priznanju autocenzure u javnim spisima koja je prenesana na politiku Freudova Arhiva kroz nedostupnost dijelova pohranjene građe do 22. stoljeća v. prilog Lj. Filipović (ovdje).

112 Za pregled istraživanja o etiologiji, raširenosti i liječenju homoseksualnosti 1920-ih na slučajevima muškaraca v. N. Sugar [Šugar] (1925), “Zur Genese und Therapie der Homosexualität”. Noviji opsežan pristup erotičkom prijenosu i protuprijenosu, u svim hetero- i homoseksualnim kombinacijama, tematizira zbornik D. Mann ed. (1999), *Erotic Transference and Countertransference: Clinical Report in Psychotherapy*, koji se orijentira na “clinical practice with authors focusing on how analysts and psychotherapists work with erotic material rather than just writing a theoretical treatise on Eros” i želi prezentirati “a variety of analytic views illustrating how therapists from various schools of thought have come to think about the erotic in therapy” (4-5). Gotovo svi prilozi sadrže reference na pojavu homoseksualnih momenata u

se referira na muški homoseksualni transfer sadrži 27. predavanje za uvod u psihoanalizu. Osim što je jedinstveno, to mjesto možda daje i objašnjenje za Freudovu prešutnu redukciju transferencijalne ljubavi na heteroseksualnu:

“A kako je kod muških pacijenata? Tu bismo se smjeli nadati da ćemo izbjeći *mrsko* miješanje *spolne različitosti* i *spolne privlačnosti*. No, odgovor mora glasti — ne puno drugačije od ženskog. Ista povezanost s liječnikom, isto precjenjivanje njegovih osobina, jednako poistovjećivanje s njegovim interesima, jednaka ljubomora protiv svih koji su mu bliski u životu. Sublimirani oblici prijenosa između muškarca i muškarca češći su, a izravni seksualni zahtjevi rjeđi, u onoj mjeri u kojoj se manifestna homoseksualnost povlači pred drugim primjenama ove nagonske komponente. Kod svojih muških pacijenata, liječnik češće no kod žena promatra jedan oblik pojavljivanja prijenosa, za koji se čini da se protivi svemu do sada opisanom — neprijateljski ili *negativni* prijenos.”¹¹³

Ako se čini da razlog izostanka referenci na muški homoseksualni transfer leži u tome što nije različit od heteroseksualnog, uslijed čega bi se mogao zanemariti kao previše redundantan za posebne kliničke opise ili teorijsku eksplanaciju, Freudova retorika i iskidani duktus upozoravaju na još nešto drugo. Naime, “*mrsko miješanje* [*lästige Einmischung*] *spolne različitosti* i *spolnog privlačenja*” sadrži dovoljno jednoznačno, premda samo indirektno, referencu na “*mrski*” društveni i moralni status homoseksualnosti uopće, oko kojeg je i sam Freud bez daljnjeg imao razloga da “vodi računa” i da ga retorički udaljava od sebe, upravo ako je autodijagnoza o homoseksualnosti bila istinita. Freud uračunava očekivanje (“*mogli bismo se nadati*”) da će javnost prihvatiti zaljubljivanje ženskih pacijentica u liječnike kao normalno za razliku od muških. Kako bi se tek javnost odnosila prema programatskom stavu najpoznatijeg analitičara o “dopuštanju prijenosne ljubavi” u terapiji muškaraca, koji naučava da prijenosna ljubav kad-tad, ali sigurno, stupa na scenu tako da čak poprima negativni oblik neprijateljstva, poput “*ženske osvete*” zbog neuzvrćene strasti prema

kontrtransferu i kod heteroseksualnih analitičara ili analitičarki.

113 Vidi Freud (2000), *Predavanja za uvod u psihoanalizu*, XXVII. Prijenos, 466-467. Prijevod V. Mihavec izmijenjen prema S. Freud (1924), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1915-1916)*, XXVII. Übertragung (GS Bd. 7), 460.

muškom liječniku. Ne bi li osveta homoseksualnog pacijenta stvorila još “veće teškoće” s kojima bi se, po vlastitom priznanju “latentno homoseksualni”, analitičar Freud morao “hrvati” u analitičkom odnosu, u analitičkoj zajednici i građanskoj javnosti, koliko god bila ogrezla u moralnoj hipokriziji oko seksualnosti? Drugim riječima, je li govor o svojoj hipotetskoj homoseksualnosti za Freuda, makar zaodjenut u opći znanstveni govor i indirektan, ipak teže prekoračiva granica moralnih društvenih normi nego javna upotreba “nepriključnih izraza” koju je mogao opravdavati znanstvenim svrhama? Odgovor na to više čudoredno nego etičko pitanje čini se jednostavan, a nudi ga s dovoljnom jasnoćom Freudov strah nakon saznanja o dospijeću njegovih “intimnih i iznimno delikatnih” pisama Fließu u javnost u Berlinu, o čemu ga je iz Pariza obavijestila Marie Bonaparte.¹¹⁴

Ipak, neovisno o biografskim i moralno-historijskim karakteristikama epohe, priznanje latentne homoseksualnosti jednog analitičara u korespondenciji s drugim psihoanalitički zainteresiranim medicinarom otvara prostor za teorijska vrednovanja. Freudov moralni konformizam uvriježeno se čita ili kao izvor ili kao derivat “mizoginog” teorijskog modela u kojem se homoseksualnost kod obaju spolova i ženska seksualnost načelno reduciraju na početnu biseksualnost dok se izvorni libido pripisuje muškoj seksualnosti.¹¹⁵ Međutim, ono otvara mogućnost da se uopće ne radi o stvarnoj homoseksualnoj sklonosti nego o *teorijskoj konstrukciji* čiji cilj nije da osvijesti jednu tajnu nego da prikrije drugu.¹¹⁶ Naime, intimna bliskost koja izgleda kao homoerotska privlačnost u prijateljstvu između dvojice mladih muškaraca u usponu, libidinalno angažiranih u svoja znanstvena

114 Za detaljno dokumentiranu povijest te epizode kroz pisma Fließove udovice, Freuda i M. Bonaparte, v. Masson (1985), 4-11.

115 Takvo čitanje podržavaju Freudove kasnije razrade u spisu “Über die weibliche Sexualität” [O ženskoj seksualnosti] iz 1931. te *Novim predavanjima* (XXXIII) iz 1932-1933. Vidi prikaz kulturno-historijske pozadine u Slipp (1995), osob. I. 5 “Projective Identification of Misogyny”.

116 Podsjećajući na Freuda, J. Thomson (1999), “Eros. The Connecting Principle”, piše: “We forget that a few years ago homosexuality caused equal public revulsion and early in the century Freud was reviled for discussing heterosexuality. It still seems to be impossible to allow for desire and for problems of sexuality but still acknowledge the presence of love” (57). Vidi također A. Samuels (1999), “From sexual misconduct to social justice”: “Many homosexual relationships, despite being marginalized and condemned, have this secret, dissident, queer power to destabilize and interrogate the so-called ‘normal’ at the centre” (150).

otkrića, može se, a vjerojatno i mora, gledati kao *pojava prijenosa* u tehničkom značenju izraza, tj. kao aktualizacija želje analizanta u analitičkom odnosu kao *surogata*.¹¹⁷ Pritom, kao svjedok Freudove samoanalize i primalac njegovih izvještaja o auto-analitičkoj građi, njegovih interpretacija i teoretizacija, Fließ nije dakako na formalnoj poziciji analitičara ili informiranog neznalice, kako Lacan definira tu poziciju; čak ni na poziciji Freudovog idealno distanciranog kirurga koji hladno *zrcali*, zapisuje i interpretira građu samoanalize. Svjedok je *medij narcističkog samoogledanja* analitičara u *zrcalno izokrenutoj slici*. U “strukturi” koju tek protuprijenos čini stvarnim dijalektičkim odnosom, takav se svjedok nužno javlja kao *ogledalo* analitičara-samoanalizanta, kao medij u kojem će se pojaviti njegovo *imaginarno* i *idealno* Ja, dok ujedno zaposjeda mjesto ‘drugog’ koji se pojavljuje u istom imaginarnom poretku i oduzima njegovom govoru njegov vlastiti smisao. U narcizmu, ‘drugi’ može biti samo slika slike, imaginarni refleks imaginarnog. Freudova pisma Fließu, kojeg naziva “svojim najdražim Drugim”, pisma su samome sebi projiciranom u drugog

117 Suprotno tome, Masson odbacuje “transferencijalno” čitanje i uzima ga doslovno kao slučaj homoerotske privlačnosti: “It is not illuminating to claim, as some have done, that this intense relationship was one of transference—that it was a necessary forerunner of Freud’s own self-analysis. Every love relation, which this one certainly was, contains an essential mystery that defies comprehension. Freud himself would later speak of the homosexual component of this friendship, and in fact both men believed that elements of bisexuality are inherent in all individuals” (Masson 1985, 2). Massonova pretpostavka izvodi se iz općeg stava o tajnovitosti ljubavi a obrazloženje *reflektira načelo doslovnosti* koje je uspostavio u studiji *The Assault on Truth* iz 1984. gdje Freudovu zamjenu rane teorije zavođenja kasnijom teorijom fantazijske traume vrednuje kao zamjenu istine mitom (Masson 1984, 8). Međutim, kao što dopušta da Freudov razlog za reviziju ranije teorije ne mora biti samo “gubitak moralne hrabrosti” nego i vjerovanje u istinitost nove (isto, 10), tako možemo *analitički* pitati za *latentne motive* vjerovanja u istinitost koji mogu biti normativno moralni i/ili privatno psihološki. Otud, doslovno i prijenosno (fantazijsko) čitanje “priznanja” ne samo da nisu u proturječju nego, time što fantazijska istina ima *psihičku stvarnost* i *funkciju* za subjekt kao faktička, ta dva čitanja otkrivaju, po mome uvjerenju, točku presijecanja dviju teorija. Čini se da Masson dopušta takvu mogućnost priznajući kasnije da Freudovo razlikovanje između (djetinjeg) iskustva događaja i *nesvjesnog sjećanja* u kasnijem životu nije čitao klinički nego historijski (Afterword 2003, isto 231), motiviran “hrabrošću feminističkih istraživačica 1970-ih” u borbi protiv javne i institucionalne šutnje o seksualnom zlostavljanju djece (218, 234, 278).

koji ga imaginarno zrcali u dvostrukom lacanovskom smislu izraza, kao refleks i kao fantazma. Fließ je doslovno utjelovljenje imaginarnog viška koji Freuda čini cijelim. To je narcistički smisao Freudove zaslijepljenosti “izlaganjima svojih otkrića” u pismima Fließu zbog koje “nije bio ni svjestan da se ovaj povlači iz prijateljstva” (Masson) i praktički oblik prijenosnog odnosa samoanalize u kojem je transfer strukturno, *oduvijek* već protutransfer ili — ‘autotransfer’, takoreći.

U samoanalizi, govor analizanta zamijenjen je govorom analitičara, govor nesvjesnog subjekta, govorom ega. Onog idealnog Ja koji će pobijediti neurotika u sebi i “neće više imati potrebu za potpunim samorazotkrivanjem”, kako Freud piše Ferencziju. Taj drugi koji je prvi, tj. analitičar u samoanalizi, ne razlikuje se od običnog analizanta samo po poziciji, time što je ujedno na poziciji analitičara, nego i po psihičkoj stvarnosti: dok u analitičkom odnosu prvog reda ili običnog transfera analitičar posvećuje svu pažnju govoru nesvjesnog subjekta u analizantu, u samoanalizi analitičar na poziciji analizanta postaje namjesnik subjekta svijesti, ega kao i njegovog “supervizora”, super-ega. Otud i Freudovo imenovanje homoseksualnosti u odnosu s Fließom (kao i kasniji izvještaj o tome u pismima Ferencziju) poprima vrijednost *analitičkog konstrukta* iz apstraktnih (općih i praznih) elemenata teorije, dobivenih iz ovjerenih doktrinâ, neovisno o tome da li homoseksualnošću naziva emotivnu privrženost ili erotske fantazije. Takvim konstruktom moguće je priznati prijenos želje od sebe-analizanta prema sebi-analitičaru u liku svjedoka Fließa i ujedno ostati slijep za *narcistički* (ili čak autoerotski) karakter toga prijenosa — kroz *uživanje sebe* u aktima vlastite teorije.¹¹⁸ Na nesreću, kako se čini da potvrđuje prevlast Freuda-analitičara nad Freudom-analizantom, čiji se učinak na razini diskursa iskazuje u “zamjeni istine mitom”, takva struktura donosi Pirovu pobjedu nad obojicom.

118 O pretpostavci da je “inverzna dispozicija” ukorjenjena u najdubljim slojevima seksualnosti Freud govori još puno prije spisa o narcizmu kad u kratkom pismu Fließu od 17.10.1899. najavljuje da razmatra homoseksualnost pod vidom “primitivne seksualne želje (kod obaju spolova)”, čiji je “prvi seksualni cilj analogan infantilnom — masturbacija, želja koja ne prelazi granice nutarnjeg svijeta”. Usp. Masson (1985), 380. Za metaforu onanije i snošaja u filozofskoj tradiciji, od najranijih upanišada do Marxa, v. Mikulić (2007), “Jokastina svojta. Marx, Freud i Edip među novim antifilozofima”.

Epilog: Autorefleksivnost i 'inverzija'

Na takvoj pozadini možemo se pitati što, ako uopće išta, daje relevanciju Freudovu "priznanju" latentne homoseksualnosti u odnosu s Fließom, izrečeno u pismima Ferencziju, koja bi nadmašila granicu psihološke privatnosti? Teško da to može biti privatna ispovijest "oca psihoanalize" o homoseksualnoj sklonosti, iako je upravo to ono čega se Freud izrijekom probijavao u pismima Marie Bonaparte, navodeći kako bi intimna pisama mogla biti plijen nacistima koji bi ga željeli kompromitirati, lovcima na zaradu i izdavačima gladnim senzacionalnih otkrića o slavnim osobama, naročito američkim. Relevanciju ne može priskrbiti ni teorijska normalizacija homoseksualnosti kroz znanstveno opravdanje dokazima (ili pseudodokazima) o porijeklu i prosječnoj distribuciji biseksualnosti, homoseksualnosti i heteroseksualnosti, pa čak ni isticanje *emancipatorske* funkcije psihoanalize za homoseksualne osobe, izrečeno u završnici 20. predavanja. Priznanje se čini analitički relevantnim zato što proglašena pobjeda psihoanalize pod vidom pobjede Freuda-analitičara nad Freudom-analizantom funkcionira kao *kamuflaža za teorijski značajniju istinu* — kao empirijski dokaz o *narcističkom samozasljepljenju znanstvenika vlastitom teorijom* koje blokira samoanalitički uvid u ulogu znanstvenika u polju znanosti. Dakako, to nije priča o pobjedi samoanalizanta nad paranoikom, nego o blokadi psihoanalize kroz pretvaranje konačne analize jednog slučaja (Freud-Fließ) u beskonačnu, naime kružnu analizu (Freud-Freud), osuđenu na iluziju o pobjedi i na ponavljanje. Pobjeda se ne tiče homoseksualnosti kao Freudova realno-hipotetskog (latentnog) nesvjesnog, nego teorijski kultiviranog narcizma u formi diskursa i racionalne argumentacije koji, iako govori o emancipacijskom potencijalu discipline, slijedi normativni obrazac seksualnosti.¹¹⁹ Ono što je ostalo neanalizirano i godinama nakon raskida sa Fließom jest upravo Freudov doktrinarni narcizam. Kako je poznato, nakon Fließa Freud je ušao u novu 'transferencijalnu' vezu s Jungom, iz koje je također izašao neanaliziran. Još više je škrtario s analizom svoje prve

¹¹⁹ Za ilustraciju raširenosti ovakvog stava v. npr. raspravu o ulozi mizoginije u najklasičnijoj od klasičnih akademskih disciplina, platoničkih studija, koja prikazuje historijat poricanja autentičnosti Platonove rasprave o ravnopravnosti spolova u 5. knjizi *Države*, uključujući i negiranje autentičnosti teksta, u filozofskoj i filološkoj literaturi 19. stoljeća u N. Bluestone (1988), "Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship".

transferencijalne investicije u očinsku figuru Breuera, prema kojem se, po svemu sudeći, ponio osobito nekorektno odričući mu priznanje za otkriće psihoanalize koje je svečano i javno izrekao 1909., otvarajući prvo predavanje na Sveučilištu Clark.¹²⁰

Pitanje koje danas značajno određuje rasprave o krizi psihoanalize — je li Freudov karakter odgovoran za nametanje teorijskog autoriteta na uštrb načela istinitosti, na kojem se, prema njegovim vlastitim riječima, psihoanaliza temelji — možemo preformulirati. Ono ne može zadovoljiti teorijski interes i potrebu za psihoanalizom ako istražuje privatno-psihološku stranu Freudova *osobnog* uloga i njegove navodno izdajničke odnose s ključnim (muškim) kolegama u njegovu profesionalnom životu, obilježenom markantnim epizodama “prijenosne ljubavi” koje su se smjenjivala od “otaca” Brückea i Beuera do “braće i sinova” Fließa, Junga i Ferenczija. Jednako malo ono može biti teorijski dostatno ako istražuje Freudove odnose sa ženama u obitelji i profesiji, od trajnog konflikta s majkom, preko dopisne ljubavi sa zaručnicom Marthe i kasnijom suprugeom s kojom je najveći dio godina proveo “u apstinenciji”, preko Marthine sestre Minne Bernays, koja mu je bila intelektualna partnerica i navodno ljubavnica, ili kćeri-kolegice Anne, koju je analizirao počinivši takoreći analitički incest, do disidentkinja i kritičarki poput Karen Horney, Melanie Klein i Lou Andreas-Salomé.¹²¹ Teorijski interes ne može posve zadovoljiti ni genuino psihoanalitička istina o motivaciji znanstvenika Freuda koji, navodno, slijedi dječачku želju za slavom antičkih heroja i tako nesvjesno kompenzira traume društvenog poniženja u građanskoj civilizaciji duboko prožetoj antisemitizmom.

120 Breger (2009), 40. Vidi također ranije rasprave u Balmory (1979), pogl. VII. “La vérité s’enterre”; Gedo (1986), pogl. 1. “Freud’s Character and the Definition of Psychoanalysis”; Borch-Jacobsen and Shamdasani (2012), pogl. 4. “Policing the past”. Analitički diferenciraniji uvid u privatno-psihološku pozadinu daje Slipp (1995), II. pogl. 12. “Maternal Merging in Society and the Family”.

121 Za pregled tipova Freudovih odnosa sa ženama i njegove stereotipne predodžbe o društvenoj ulozi žena (ispod razine liberalnih nazora J. S. Milla) v. Breger (2009), osob. 3, 11-14, 44 i dr. Za složenije vrednovanje koje pokazuje da se Freudov odnos prema ženama ne može svesti na današnje razumijevanje “teorijske mizoginije” v. Slipp (1995), II. 13. “Freud’s Support of Career-Oriented Women”.

Ono što se, usprkos relevanciji istraživanja takvih “intimnosti”, ipak čini relevantnijim jest, po mome uvjerenju, “afekt revnosti analitičara”, problem koji je identificirao sâm Freud govoreći o “borbi za izgradnju nove znanosti, još brojčano slabe i bez autoriteta”.¹²² Premda govori o liječnicima u trećem licu, Freud očigledno govori o *svojoj znanstvenoj borbi* za psihoanalizu i ujedno — delegirajući rizik od takvog afekta na liječnike općenito — poriče svoj vlastiti afekt “revnosti” [*Ehrgeiz*] s kojim se sâm “morao hrvati” raskidajući bliska prijateljstva zbog teorijskih neslaganja. Otud, istraživačko pitanje o osobnom ulogu “oca analize”, koji uvijek iznova mora osvajati teorijsko prvenstvo aktima “bratoubojstva” i “sinoubojstva”, možda možemo formulirati drugačije i preciznije: Je li afekt revnosti analitičara, u ambiciji da izgradi, utemelji i odbrani disciplinu, ono što goni teoretičara u njemu da *popusti* želji za sobom — kroz kontrolu procesa recepcije svoga djela i zahtjeve za neupitnim priznanjem i autoritetom — umjesto da *ne popušta* u želji za istinom? Dokle seže analitička autorefleksivnost oca psihoanalize koji je prvo nastupio kao (Breuerov) sin? Što čini ethos prvog analitičara koji proglašava pravo na iznimku od pravila hetero-analize koje važi za sve analitičare i prestaje biti dio institucionalnog niza koji je sam ustanovio? Radi li se o borbi karaktera ili borbi teorijskih argumenata oko istine koja navodno ipak utemeljuje psihoanalizu? Čemu nas, dakle, može naučiti nesretni ljubavni odnos oca-sina psihoanalize, prikovanog za svoj odraz u liku “svog najdražeg Drugog”, ako nas kao učitelj analitičkog odnosa treba, kako kaže Lacan, učiti tome da “svome govoru dademo svoj vlastiti smisao”, ili, rečeno žargonom novije akademske humanistike, da pomoću studija psihoanalize na sveučilištu “učimo govoriti o samima sebi” (Yates)?

Je li *ethos* analitički autorefektiranog govora, na kojem danas inzistiraju zagovornici curriculumu psihoanalize u područjima filozofije odgoja, socijalne teorije, znanosti o književnosti itd., osuđen da bude narcistički, ako samoanaliza treba činiti *izuzetu zajedničku, prvu* kariku, *arché* u lancu obrazovanja kandidatâ za licencu u analitičkoj terapiji i za diplomu iz humanistike? Je li mjesto Leviathana u međuvremenu zaposjeo kolosalni Narkissos našeg doba, prikovan za svoj odraz u globalnom mediju pod emblematskim imenom ‘Facebook’? Koji topos imenuje ‘Nárkissos’ danas, je li to fizičko selo u Epiru na obali Jonskog mora ili virtualni WorldWideWeb? Sadrži li *ethos* govora o sebi prihvaćanje i uzvisenje patološkog *pomoću* i *po ovlasti* psihoana-

¹²² Freud (1912), “Ratschläge für den Arzt”, 175.

lize, *protivno* kako njezinoj prosvjetiteljskoj intenciji tako i Freudovu mediofobnom otporu prema brzim medijima svoga vremena, telefonu i željeznici?¹²³

Ako odgovore na sva ova i druga pitanja tek moramo tražiti, čini se da na “afektu revnosti” samog Freuda oko znanstvene izgradnje psihoanalitičke teorije, zbog kojeg navodno nije osjetio nestajanje jednog dubokog i dugotrajnog prijateljstva, barem možemo konkretnije razumjeti smisao njegove tvrdnje da na sveučilištu možemo učiti ne samo doktrinarno i kritički o psihoanalizi nego također i praktički, iz nje, i da je ‘slučaj Freud’ obećavajući materijal za to. ◀

123 Elsaesser (2009), 102; v. također Elsaesser (2016), *Film History as Media Archeology*, 106-108. Opsežnu empirijsku socijalno-psihološku studiju o sociopatskim oblicima ponašanja na društvenim mrežama daju Buffardi-Campbell (2008), “Narcissism and Social Networking Web Sites”. Vidi također kulturno-analitičke refleksije inspirirane radovima S. Žižeka u Burnham (2018), *Does the Internet Have an Unconscious?* (osob. 7. “The Selfie and the Cloud”).

REFERENCE

- Althusser, Louis (1996), *Psychanalyse et sciences humaines. Deux conférences*, Paris: Librairie Générale Française/IMEC.
- Althusser, Louis, (1993), *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*, Paris: Éditions STOCK/IMEC.
- Antić, Ana (2017), *Therapeutic Fascism. Experiencing the Violence in the Nazi New Order in Yugoslavia*, Oxford: Oxford University Press.
- Assoun, Paul-Laurent (1976), “Métapsychologie et métaphysique” u *Freud — la philosophie et les philosophes*, Paris: Presses Universitaire de France. [Prev. Metapsihologija i metafizika”, u *Filozofsko čitanje Frojda*, ur. Obrad Savić, Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1988, 526-541.
- Balmory, Marie (1979), *L'homme aux statues. Freud et la faute cachée du père*, Paris: Éditions Grasset et Fasquelle.
- Betlheim, Stjepan (2006), *Radovi, pisma, dokumenti*, ur. R. Betlheim i G. Lerotić, Zagreb: Antibarbarus.
- Bluestone, Natalie H. (1988), “Why Women Cannot Rule: Sexism in Plato Scholarship”, *Philosophy of the Social Sciences* 18, 1988, 41-60.
- Bojanić, Sanja (2017), “Humanost’ humanog pristupa znanosti”, u *Stranputice humanistike*, ur. Petar Bagarić, Ozren Biti i Tea Škokić, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristika (Biblioteka Nova etnografija), str. 65-73.
- Boldt, Gail M. and Paola M. Salvio eds. (2006), *Love’s Return. Psychoanalytic Essays on Childhood, Teaching, and Learning*, New York and London: Routledge.
- Bonaparte, Marie; Anna Freud; Ernst Kris ed. (1950), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, London: Imago Publishing Co. (Engl. prijevod pod naslovom *The Origins of Psycho-Analysis*, London: Imago Publishing Co./New York: Basic Books, 1955.)
- Bouveresse, Jacques (1991), *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris: Éditions de l’éclat, 1991 (Engl. *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*, Trans. Carol Cosman, Princeton: Princeton University Press.
- Borch-Jacobsen, Mikkel (1999), “Is Psychoanalysis a Scientific Fairy Tale?”, *Narrative*, Vol. 7, No. 1 (Jan., 1999), 56-70.
- Borch-Jacobsen, Mikkel and Sonu Shamdasani (2012), *Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Braddock, L. and M. Lacey ed. (2007), *The Academic Face of Psychoanalysis: Papers in Philosophy, the Humanities and the British Clinical Tradition*, London-New York: Routledge.

- Breger, Louis (2009), *A Dream of Undying Fame. How Freud Betrayed his Mentor and Invented Psychoanalysis*, New York: Basic Books.
- Brooks, Peter (2000), *Introduction, u: Whose Freud? The Place of Psychoanalysis in Contemporary Culture*, ed. by Peter Brooks and Alex Woloch, New Haven and London: Yale University Press, 1-12.
- Brown, Joanne and Price, Heather (1999), "Teaching Psychoanalysis: an impossible art?", *Psychoanalytic Studies*, Vol. 1, No. 1, 1999, 87-101.
- Buffardi, Laura E. and W. Keith Campbell (2008), "Narcissism and Social Networking Web Sites", *Personality and Social Psychology Bulletin* [PSPB], Vol. 34, No. 10, 1303-1314.
- Burnham, Clint (2018), *Does the Internet Have an Unconscious? Žižek and Digital Culture*, New York: Bloomsbury Academic.
- Cohler, B. i R. Galatzer-Levi (2006), "Love in The Classroom: Desire and Transference in Learning and Teaching" u: Gail M. Boldt. and Paola M. Salvio eds. (2006), *Love's Return. Psychoanalytic Essays on Childhood, Teaching, and Learning*, New York and London: Routledge, 243-265).
- Dragojević, Ema i Eva Feldman (internet), "Kako se nositi s mislima o samoubojstvu", http://www.unizg.hr/fileadmin/rektorat/Studiji_studiranje/Podrska/Savjetovanje/Samoubojstvo.pdf
- Eifermann, Rifka (1993), "Teaching and learning in an analytic mode — a model for studying psychoanalysis at university", *International Journal of Psychoanalysis* 74, 1005-1015.
- Elsaesser, Thomas (2009), "Freud as media theorist: mystic writing-pads and the matter of memory", *Screen* 50:1, 2009, 100-113.
- Elsaesser, Thomas (2016), *Film History as Media Archeology. Tracking Digital Cinema*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ferenczi, Sándor (1920), "The Further Development of an Active Therapy in Psycho-Analysis", in: S. Ferenczi, *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, ed. by M. Balint, London-New York: Karnac Books, 1994, 198-216.
- Ferenczi, Sándor (1928), "The Elasticity of Psycho-Analytic Technique" (1928), u: S. Ferenczi, *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, ed. by M. Balint, London-New York: Karnac, 1994, 87-101.
- Ferro, Antonino and Giuseppe Civitarese (2015), *Analytic Field and Its Transformations*, New York: Karnac.
- Feuer, Lewis S. (1959), "The Bearing of Psychoanalysis upon Philosophy, Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 19, No 3, 343-340.
- Filipović, Ljiljana (1997), "Počeci psihoanalize u Zagrebu", u: *Fin de siècle Zagreb-Beč*, ur. D. Barbarić, Zagreb: Školska knjiga, 109-125.
- Freud, Sigmund (1895), "Zur Psychotherapie der Hysterie", u *Gesammelte*

- Schriften* Bd. 1, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud, Sigmund (1910), "Zukünftige Chancen der psychoanalytischen Therapie", *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud (1912), 175: "Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung", u *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud (1915), *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe, Bd. 1, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud (1919), "Wege der Psychotherapie" u *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud, Sigmund (1912), "Zur Dynamik der Übertragung", *Gesammelte Schriften* Bd. 7, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud, Sigmund (1915), "Bemerkungen über die Übertragungsliebe", *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924 (Studienausgabe. Ergänzungsband, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982).
- Freud, Sigmund (1917), "Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse 1915-1916." *Gesammelte Schriften* Bd. 10, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich, 1924.
- Freud, Sigmund (1919), "Soll die Psychoanalyse an der Universität gelehrt werden?", u: *Merkur*, Juli 2009, 63. Jahrgang, Heft 722, 599-609. [Engl. "On the Teaching of Psychoanalysis in Universities", *Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII, ed. by James Strachey, London: The Hogarth Press, 1955, 171-173).
- Freud, Sigmund (1927), "Fetischismus". *Gesammelte Schriften* Bd. 11. Schriften aus den Jahren 1926-1928. Vermischte Schriften, Leipzig-Wien-Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
- Frosh, Stephen (2010), *Psychoanalysis Outside the Clinic: Interventions in Psychosocial Studies*, Palgrave Macmillan, 2010.

- Gabbard, Glenn O. (2004), "Love and Hate in the Analytic Setting", Lahnham etc.: Rowman and Littlefield (izv. 1996).
- Gedo, John E. (1986), *Conceptual Issues in Psychoanalysis. Essays in History and Method*, Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Gearhart, Susanne (1985), "The Scene of Psychoanalysis. The Unanswered Questions of Dora, u: Charles Bernheimer and Claire Kahane ed. (1985), *In Dora's Case. Freud, Hysteria, Feminism*, New York: Columbia University Press, 105-127.
- Harrod, C. S. et al. (2014), "Prevenција samoubojstva na sveučilištima i ostalim obrazovnim ustanovama", *Cochrane*, 29.10. 2014. (https://www.cochrane.org/hr/CD009439/INJ_prevencija-samoubojstva-na-sveucilistima-i-ustalim-obrazovnim-ustanovama).
- Hintikka, Jaako (1974), *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Hintikka, Jaako (2007), *Socratic Epistemology. Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*, Cambridge University Press.
- Jones, Ernest (1967), *The Life and Work of Sigmund Freud, Volume III. The Last Phase 1919-1939*, New York: Basic Books.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kernberg, O.F. (2011), "Psychoanalysis and the university: A difficult relationship", *The International Journal of Psycho-Analysis*, 92, 609-622.
- Klajn, Petar (1989), *Psihoanaliza u Srbiji*, Subotica: Pedagoška akademija.
- Krüll, Marianne (1979), *Freud und sein Vater. Die Entstehung der Psychoanalyse und Freuds ungelöste Vaterbindung*, München: Beck'sche Buchhandlung.
- Lacan, Jacques (1953), *Les écrits techniques de Freud. Le séminaire de Jacques Lacan 1953-1954. Livre I*, Paris: Éditions de Seuil, 1975.
- Lacan, Jacques (1957), "La psychanalyse et son enseignement", u *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966. (Izvorno u *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 51, No. 2, 1957, 66-101).
- Lacan, Jacques (1959), *L'étiologie de la psychanalyse. Le séminaire de Jacques Lacan 1959-1960. Livre VII*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Lacan, Jacques (1960), "Le ressort de l'amour. Un commentaire du Banquet de Platon", dio X. "Entre Socrates et Alcibiade" u: *Le transfert. Le Séminaire de Jacques Lacan 1960-1961. Livre VIII*, Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- Lackinger, Fritz und Hemma Rössler-Schüleln, Hg. (2017), *Psychoanalyse und Universität. Zur Verbindung von akademischer Lehre und analytischer Praxis*, Buchreihe: Bibliothek der Psychoanalyse, Verlag: Psychosozial-Verlag, 2017.

- Laplanche, Jean and Jean-Bertrand Pontalis (1975), *The Language of Psychoanalysis*, with an Introduction by Daniel Lagache, London: Karnac Books. (Hrv. izdanje: *Rječnik psihoanalize*, preveli Rada Zdjelar i Boris Buden, Zagreb: August Cesarec/Naprijed, 1992).
- Layton, Lynne (2016), "What to teach? Social psychoanalysis in the clinic and the classroom", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 2016, Vol. 21, Number 4.
- Lear, Jonathan (2005), *Freud*, New York and London: Routledge.
- Levine, Michael P. ed. (1999), *The Analytic Freud. Philosophy and Psychoanalysis*, New York and London: Routledge.
- Mann, David ed. (1999), *Erotic Transference and Countertransference: Clinical Report in Psychotherapie*, New York and London: Routledge.
- Marx, Otto M. (1967), "Freud and Aphasia: An Historical Analysis", *American Journal of Psychiatry*, 124: 6, 815-825.
- Masson, Jeffrey Moussaieff (1984), *The Assault on Truth. Freud's Suppression of the Seduction Theory* (ebook) Untreed Reads Publishing, 2012.
- Masson, Jeffrey Moussaieff ed. (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, Cambridge MA-London: Harvard UP. Njemačko izdanje: *Briefe an Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Deutsche Fassung von Michael Schröter, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1985.
- Matačić, Stanislav i Igor Okorn (2017), "'Reverie i sanjanje' u superviziji kao intersubjektivnom procesu i iskustvu", *Psihoterapija*, 2017.; vol. 31, br. 2: 240-56.
- Menn, Stephen (2002), "Analysis in Plato", *Phronesis*, 2002, Vol. 47, No. 3 (2002), 193-223.
- Meyer, Catherine ed. (2005), *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, Paris: Éditions des Arènes.
- Mikulić, Borislav (2007), "Jokastina svojta. Marx, Freud i Edip među novim antifilozofima", *Filozofija i društvo* 3, 2007, 9-30.
- Mikulić, Borislav (2020), "Nijekanje metaznanja i performativ subjektivnosti", u *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, 275-336.
- Mills, Jon (2017), "Challenging Relational Psychoanalysis: A Critique of Postmodernism and Analyst Selfdisclosure", *Psychoanalytic Perspectives* Vol. 14, Iss. 3, 313-335.
- Ogden, Thomas H. (2005), "On Psychoanalytic Supervision", *International Journal of Psychoanalysis*, 86: 1265-80.
- Pitt, Alice (2006), "Mother Love's Education" (87-105) Boldt, Gail M. and Paola M. Salvio eds. (2006), *Love's Return. Psychoanalytic Essays on Childhood, Teaching, and Learning*, New York and London: Routledge.
- Popović, Nikola M. (1989), "Psihoanaliza u Srbiji", *Ideje* 19:1-2, 180-187.

- Rachman, Arnold W. (1998), "Judicious Self-Disclosure by the Psychoanalyst", *International Forum of Psychoanalysis* 7: (263–269), 1998.
- Razinsky, Liran (2016), "On the need for openness to the humanities in psychoanalysis". *Psychoanalytic Psychology*, 33 (Suppl 1), S56-S74.
- Razinsky, Liran (2017), "Psychoanalysis and Postmodernism: A Response to Dr. Jon Mills's 'Challenging Relational Psychoanalysis: A Critique of Postmodernism and Analyst Selfdisclosure'", *Psychoanalytic Perspectives*, Volume 14, Issue 3, 356-363.
- Reisch, George A. (1998), "Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience", in: *Philosophy of Science*, Vol. 65, No. 2 (Jun., 1998), 333-348.
- Ricœur, Paul (1965), *De l'interprétation. Éssay sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.
- Safouan, Mustafa (2004), *Four Lessons of Psychoanalysis*, ed. A. Shane, New York: Other Press.
- Samuels, Andrew (1999), "From sexual misconduct to social justice", u David Mann ed. (1999), *Erotic Transference and Contertransference: Clinical Report in Psychotherapie*, New York and London: Routledge.
- Savelli, Mat (2013), "The Peculiar Prosperity of Psychoanalysis in Socialist Yugoslavia", *The Slavonic and East European Review*, Vol. 91, No. 2 (April 2013), 262-288.
- Schröter, Michael (2007), "Freuds Memorandum 'Soll die Psychoanalyse an der Universität gelehrt werden?'" (Freud's memorandum, "Should psychoanalysis be taught at the university?": On the retrieval of the lost original), *Merkur*, Juli 2009, 63. Jahrgang, Heft 722, 599-609.
- Simanke, Richard T. (2017), "Meaning and object in Freud's theory of language", *The International Journal of Psychoanalysis*, doi: 10.1111/1745-8315.12669.
- Slipp, Samuel (1995), *The Freudian Mystique. Freud, Women, and Feminism*, New York University Press.
- Sugar, Nikolaus [Nikola Mikloš Šugar] (1925), "Zur Genese und Therapie der Homosexualität", *Jahrbücher für Psychiatrie und Neurologie*, Bd. 44, Heft 2 u. 3, 211-228.
- Thompson, Thomas H. (1989), "Gay's Freud", *The North American Review*, Vol. 274, No. 1 (Mar., 1989), 63-69.
- Thomson, Jean (1999), "Eros. The Connecting Principle", u Mann, David ed. (1999), *Erotic Transference and Contertransference: Clinical Report in Psychotherapie*, New York and London: Routledge.
- von Moltke, Johannes (2009), "Teddie and Friedel: Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer, and the Erotics of Friendship", *Criticism*: Vol. 51: Iss. 4,

Article 6 (dostupno na: <http://digitalcommons.wayne.edu/criticism/vol51/iss4/6>)

- Watkins, C. Edward Jr. (2013): *Psychoanalytic supervision in the new millennium: On pressing needs and impressing possibilities*, International Forum of Psychoanalysis (<http://dx.doi.org/10.1080/0803706X.2013.779748>).
- Wittenberg, Isca (2001), "Being at University: A Time of Growth or Unbearable Stress", *Psychoanalytic Studies*, Vol. 3, Nos. 3/4, 2001, 307-312.
- Wittenberg, Isca et al., ed. (1983), *The Emotional Experience of Learning and Teaching*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1967), "Conversations on Freud", u: *Lectures and Conversations on Aesthetics, and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 41-52.
- Wolf, Ernst S. (1995), "How to supervise without doing harm: Comments on psychoanalytic supervision", *Psychoanalytic Inquiry: A Topical Journal for Mental Health Professionals*, 15: 2, 252-267.
- Yates, Candida (2001), "Teaching Psychoanalytic Studies: Towards a New Culture of Learning in Higher Education", *Psychoanalytic Studies*, Vol. 3, Nos. 3/4, 2001, 333-247.

Ljiljana Filipović

**Freudov Mefisto
i bezvremenost
nesvjesnog**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 93–108
EMAIL: ljifilipovic@gmail.com

SAŽETAK

Sigmund Freud često navodi Goetheovog Mefista: “Das Beste, was du wissen kannst, darfst du den Buben doch nicht sagen” [“Taj najbolje što spoznao si ti/ To ne smiješ mladiće te da učiš”, T. Strozzi]. Tumačeći san kao ispunjenje želje, kada je san iskrivljuje u odbrani protiv nje, Freud otvoreno govori da se u društvenom životu može naići na iskrivljenje psihičkog čina kad se radi o dvije osobe, od kojih jedna raspolaže stanovitom moći, a druga mora o tome voditi računa. “Pristojnost koju svakog dana primjenjujem”, otkriva Sigmund Freud, “predstavlja velikim dijelom jedno takvo pretvaranje: kad svoje snove tumačim za čitaoca, primoran sam na takva iskrivljenja.” No, što je Freud prešutio? Što je iskrivio i u čemu je bio pristojan? Mnogi njegovi tekstovi i pisma koji se nalaze u Freudovu arhivu bit će dostupni tek u 22. stoljeću. Hoće li se time i zatvoriti krug djelovanja psihoanalize? Pokazati pravo značenje *bezvremenosti* nesvjesnog, otkrivanje potiskivanja i iskrivljavanje istine do koje se može jedino njezinom artikulacijom? ➤➤

SUMMARY

Freud's Mephistopheles and the Timelessness of the Unconscious

Sigmund Freud often quotes Goethe's Mephistopheles: "The best thing you have known / You must not teach young men." ["Das Beste, was du wissen kannst, darfst du den Buben doch nicht sagen"]. While interpreting dreams as the fulfillment of a desire, when the dream distorts it in defense against it, Freud openly says that in social life one can encounter a distortion of the psychic act when it comes to two people, one of whom has a certain power and the second one has to pay attention about it. "The decency I apply every day", Freud reveals, "is largely such a pretense: when I interpret my dreams for the reader, I am forced into such distortions". But what did Freud keep quiet about? What did he twist and remained polite about? Many of his texts and letters are archived and will not be available until the 22nd century. Will this close the circle of action of psychoanalysis? And show the true meaning of the *timelessness* of the unconscious, the discovery of repression and the distortion of truth that can only be achieved by its articulation? ➡➡

“Ta najbolje što spoznao si ti / To ne smiješ mladiće te da učiš.”

[Goethe, Faust]⁰¹

Mnogi tekstovi i pisma Sigmunda Freuda, koji se nalaze u Freudovu arhivu, još nisu dostupni znanstvenicima. To uključuje oko sedamdesetpet tisuća stavki pohranjenih u United States Library of Congress koje nije dopušteno objaviti, u nekim slučajevima, i do dvadeset i drugog stoljeća.

Godine 1930. Sigmund Freud je dobio Goetheovu nagradu. Bio je teško bolestan te je njegov govor pročitala kćer Anna u Frankfurtu u četvrtak 28. kolovoza 1930. Nagrada mu je donijela priznanje čak i u domovini, iz koje je nekoliko godina potom, 1938., morao emigrirati. Radio Beč emitirao je pola sata s obreda dodjele nagrade kojem je prethodilo čitanje Goetheove *Himne prirodi*.

Već sutradan, u petak 29. kolovoza, Freud izvještava Maxa Eitingona: “Anna se vratila, veli da je bilo lijepo te da je time odana počast psihoanalizi.”⁰² Ipak, Freudovo zadovoljstvo dobivenom nagradom nije ga zavaralo toliko da bi povjerovao kako ga je javnost prihvatila. Od samog početka bio je uvjeren da će to priznanje samo povećati otpor prema psihoanalizi. Uočio je izvještaje o svom lošem zdravlju koji su uslijedili nakon dodijeljene mu počasti. Ernestu Jonesu piše:

“Vjerojatno si i sam čuo ili čitao da strane novine izvještavaju o mome alarmantnom stanju. Mislim da su to posljedice Goetheove nagrade koju neprijateljsko javno mnijenje ne može prihvatiti bez znakova ozlojeđenosti. Tako me spremno ubijaju. E pa, ponekad mogu biti i u pravu.”⁰³

Jones u Freudovoj biografiji navodi da je nagrada iznosila deset tisuća maraka te je tako pokrila troškove Freudova boravka u Berlinu. Potvrđuje i njegovo mišljenje o protivljenju psihoanalizi i njegovoj ličnosti iskazano preko upozoravajućih članaka u kojima se izražavalo “žaljenje” da Freud samo što nije umro. To je, jasno, naglašava Jones, štetno djelovalo na njegovu praksu, jedini izvor prihoda od kojih je živio.⁰⁴

01 J.W. Goethe (1970). *Faust*, str. 85 (prijevod Tito Strozzi). [Mefistofeles: “Das Beste, was du wissen, darfst du den Buben doch nicht sagen.”]

02 *The Diary of Sigmund Freud 1929-1939. A Record of the Final Decade* Translated, Annotated, with an Introduction by Michael Molnar (1992). Pismo Freud-Eitingon, 30. 8. 1930., str. 80.

03 Ibid., str. 80-81.

04 Džons E. [Jones] (1985), *Život i delo Sigmunda Frojda* 2, str. 338.

U govoru povodom Goetheove nagrade Sigmund Freud je istaknuo da je *odnos prema očevima i učiteljima ambivalentan, naše divljenje prema njima redovito pokriva komponentu neprijateljske pobune. To je psihološka sudbina, ne može se promijeniti bez nasilnog potiskivanja istine.* Govor završava citiranim Mefistovima riječima iz Goetheova *Fausta*.⁰⁵

Freudu su to omiljene Goetheove riječi. Navodi ih i u pismu Wilhelmu Fließu 3. prosinca 1897. godine: “Otkad proučavam nesvjesno, postao sam tako zanimljiv samome sebi. Šteta što kod onog najintimnijeg uvijek držimo jezik za zubima.” I tada ponovno navodi Goethea uz malu izmjenu: “Das Beste, was Du weißt / Darfst Du den Buben doch nicht sagen.” [“Najbolje što znaš, ipak ne smiješ kazati dječacima”].⁰⁶

S Mefistom se susrećemo i u *Tumačenju snova* iz 1900. godine gdje u sklopu razotkrivanja sna kao ispunjenja želje, kada je san iskrivljuje u odbrani protiv nje, Freud napominje da “se i u društvenom životu može naići na slično izopačenje psihičkog čina. Naime, kada se radi o dvije osobe, od kojih jedna raspolaže stanovitom moći, a druga mora o tome voditi računa”. Priznaje da pristojnost koju svakog dana primjenjuje, predstavlja velikim dijelom jedno takvo pretvaranje:

“... kad svoje snove tumačim za čitatelja, primoran sam na takva iskrivljavanja. O prisiljavanju na takvo izopačavanje žali se i pjesnik: ‘Najbolje što možeš znati, ipak ne smiješ reći dječacima.’”⁰⁷

U pismu Oscaru Pfisteru, svećeniku i psihoterapeutu, od 10. rujna 1918., Freud otkriva svoje stajalište o ljudskoj prirodi: “Ne razbijam previše glavu o dobru i zlu, malo sam ‘dobrog’ otkrio kod ljudi. Prema mome iskustvu, većina njih je smeće.”⁰⁸

05 S. Freud (1982/1930). “Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus”, str. 296.

06 S. Freud S. (1986). *Briefe an Wilhelm Fließ*, 1887-1904, str. 310: “Seitdem ich das Unbewußte studiere, bin ich mir selbst so interessant geworden. Schade, daß man sich fürs Intimste immer den Mund verschließt.”

07 Navod prema prijevodu Albina Vilhara, Frojd, S. (1984). *Tumačenje snova* I, str. 147. Freud, S. (1982/1900) “Die Traumentstellung”, *Die Traumdeutung, Studienausgabe* Bd. II, str. 158.

08 Sigmund Freud to Oscar Pfister: “I do not break my head very much about good and evil, but I have found little that is ‘good’ about human beings on the whole. In my experience most of them are trash.” Navod prema Peter Bruggen/Raj Persaud (2020), “Covid-19 on the Couch: Sigmund Freud’s Surprising Analysis”, *Psychology Today*, April 26, 2020 (<https://www.psychologytoday.com/intl/blog/slightly-blighty/202004/covid-19-the-couch-sigmund-freuds-surprising-analysis>).

Ferenczi zapisuje u dnevnik 1. svibnja 1932.:

“Sjećam se stanovitih Freudovih primjedbi koje je izrekao u mojoj prisutnosti, očito računajući na moju diskreciju: ‘Pacijenti su ološ.’ Vjerujem da je Freud izvorno iskreno vjerovao u analizu: oduševljeno je slijedio Breuera, strasno i odano zaokupljen pomaganjem neurotičnim pacijentima (ležeći satima na podu pored pacijenta kad je bio u histeričnoj krizi) isprva je sigurno bio potresen, no onda su ga otriježnila stanovita iskustva u Breuerovom slučaju, recidiva pacijenata i posljedice problema protuprijenosa koji se iznenada otvorio pred Breuerom poput ponora. U Freudovu slučaju to odgovara otkriću lažljivosti histeričara. Nakon tog otkrića, bolesnici Freudu više nisu bili dragi. Vratio se voljenju svoga urednog, kulturnog Nad-ja.”⁰⁹

Međutim, što je to Sigmund Freud prešutio? Prizivajući upravo opomenu Goetheova Mefista. Što je to *iskrivio* i pristojno zatajio vlastitoj publici? A čini se i znanstvenicima? Što je ono za što je mislio da nismo spremni saznati? Da će ljudi biti pametniji i otvoreniji prema samima sebi tek u 22. stoljeću?

Nije Sigmund Freud otklonio pristup svojim spisima. Iako je to možda i želio. Mikkel Borch-Jacobsen u knjizi *The Freud Files: An Inquiry Into the History of Psychoanalysis* podsjeća da je 1951. godine psihoanalitičar Kurt Eissler oduševio Annu Freud najavom o osnivanju Arhiva Sigmunda Freuda čiji bi počasni članovi bili, između ostalih, a i uz njih, i Albert Einstein i Thomas Mann. Pokazalo se da cilj nije bio da Arhiv bude otvoren za javnost nego da posluži kao sef u kojem će materijali biti pohranjeni daleko od znatiželjnika.¹⁰

Tajne je djelomično izvukao 1984. i objelodanio u svojoj knjizi *The Assault on Truth* Jeffrey Moussaieff Masson koji je stanovito vrijeme bio direktor Freudova Arhiva. Mišljenja je da je Freud napustio svoju teoriju zavođenja jer se plašio da bi odobravanje istine o tvrdnjama

09 Dio iz dnevnika naveden je u knjizi Jeffreya Moussaieffa Massona *The Assault on Truth* (1984), str. 102: “Ferenczi says: I remember certain remarks that Freud made in my presence, evidently counting on my discretion: ‘Patients are rifferaff.’” (iz članka Ralpa Blumenthala “Freud: secret documents reveal years of strife”, <https://www.nytimes.com/1984/01/24/science/freud-secret-documents-reveal-years-of-strife.html?smid=em-share>).

10 Mikkel Borch-Jacobsen (2011) *The Freud Files: An Inquiry Into the History of Psychoanalysis*.

njegovih pacijentica da su bile seksualno zlostavljane ometalo prihvaćanje njegovih psihoanalitičkih metoda.¹¹

Jeffrey M. Masson otpušten je 1981. godine s položaja direktora projekta u Arhivu Sigmunda Freuda ubrzo nakon govora u New Havenu sugerirajući, na temelju Freudovih pisama kao i drugih informacija, da je ključna Freudova teorija, razvijena 1895., takozvana teorija zavođenja (*Verführungstheorie*), koju je kasnije odbacio — možda ipak bila ispravna. Da se nije radilo samo o fantazijama pacijentica da su seksualno zlostavljane, nego da su emocionalni poremećaji odraslih ipak, kako je Freud u početku smatrao, nastali zbog stvarnih, kasnije potisnutih, ranih traumatskih doživljaja.

Masson je učinio dostupnim prethodno neobjavljena Freudova pisma prijatelju Wilhelmu Fließu, koja razotkrivaju da je Freud ozbiljno dvojio o napuštanju “teorije zavođenja”. Masson je otkrio da Freud ne samo da je čitao tadašnju literaturu, koja je dokumentarno otkrivala veliki stupanj seksualnog zlostavljanja djece, nego je, čini se, prisustvovao i autopsijama djece koja su bila silovana i ubijena. Mišljenja je da je Sigmund Freud napustio svoju teoriju zavođenja više zbog nedostatka hrabrosti nego kliničkog i teoretskog uvida.

Knjiga je uzburkala frojdističku i psihijatrijsku scenu, pa se uz brojne tekstove pojavio i dokumentaristički roman Janet Malcolm *In the Freud Archives*.¹² Autorica se poigrala romanesknim susretom psihoanalitičara Kurta R. Eisslera, Jeffreyja M. Massona, upadljivim četrdesetdvođodišnjakom, poznavateljem sanskerta, obraćenim psihoanalitičarem, te Peterom Swalesom, tajanstvenim, nestašnim tridesetpetogodišnjim, bivšim suradnikom Rolling Stonesa i samoukim proučavateljem Freuda. Tko će naslijediti tajne Sigmunda Freuda, pitanje je koje se tragikomično poigrava trojicom likova od kojih je svaki uvjeren da zna istinu o Freudu. Ipak, zbog pisanja Janet Malcolm, Jeffrey Moussaieff Masson tražio je odštetu od deset milijuna dolara za klevetu da je izmislila njegove izjave. Nakon desetljeća procesa porota je presudila u korist autorice jer bez obzira jesu li navodi točni, zaključilo se da bi ipak bilo potrebno više dokaza da bi je se osudilo. No, gotovo skandal, svakako je pomogao promidžbi njihovih knjiga.

U veljači 2017. u United States Library of Congress, *oslobođeno* je dvadeset tisuća dokumenata koji su pripadali Freudu. Obiteljska pisma

11 Jeffrey Moussaieff Masson, J. M. (1984) *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*.

12 Janet Malcolm (1984), *In the Freud Archives*.

kao i prepiska s Carlom Jungom, Albertom Einsteinom, Thomasom Mannom i drugima, otkrivaju kontroverze u psihološkim teorijama kao i svakodnevnim problemima.

Hoće li 22. stoljeće s upoznavanjem sa sadržajem Freudovog Arhiva time i zatvoriti krug djelovanja psihoanalize? Pokazati pravo značenje *bezvremenosti* nesvjesnog, razotkrivanje potiskivanja i iskrivljavanje istine do koje se može jedino njezinom artikulacijom?

Ideja je Freudove teorije zavodjenja, koju je razvijao u razdoblju između 1895. i 1897., a potom napustio, da je sjećanje na zbiljske prizore zavodjenja jedna od glavnih odrednica etiologije neuroza. Kasnije, Freud u *Autobiografiji* govori o tome kao zabludi:

“Kada sam se pribrao, izvukao sam iz svog iskustva ispravne zaključke: da neurotični simptomi nisu izravno vezani za stvarne doživljaje već za želje u fantaziji i da za neurozu psihička realnost više znači od materijalne.”¹³

Time počinje i uvod u razmatranje Edipovog kompleksa, koji, kako nam Freud otkriva: “još nisam prepoznao u tako fantastičnom prerusavanju”. No, Sándor Ferenczi nastavlja 1932. s teorijom zavodjenja te zaključuje da *seksualnost odraslih* (“*jezik strasti*”) izvodi *istinski prepada na dječji svijet* (“*jezik nježnosti*”).¹⁴

Za Laurenta Guyénota Massonova knjiga razotkriva mračnu stranu civilizacije i prikrivanje bez premca. Ističe Massonov navod da je Sándor Ferenczi u svom dnevniku u srpnju 1932. godine zapisao da bi “Edipov kompleks mogao biti rezultat stvarnih djela odraslih, naime nasilnih strasti usmjerenih prema djetetu, koje potom razvija fiksaciju, ali ne iz želje, kako je smatrao Freud, nego iz straha. ‘Majka i otac će me ubiti ako ih ne volim i ako se ne poistovjetim s njihovim željama’”. Ferenczi je zastupao postavku da bespomoćnost uzrokuje to da žrtva suosjeća s agresorom, što je danas poznato kao “Stockholmski sindrom”. Ferenczijevo predavanje “Zbunjenost jezika” naišlo je na isto neodobravanje članova psihoanalitičkog udruženja kao i Freudova “Etiologija hysterije”. No, sada su Sigmund Freud i njegove pristalice izopćili Ferenczija, a njegov rad nikad nije preveden na engleski jezik za *Međunarodni časopis za psihoanalizu*, kao što je to bilo uobičajeno. Umro je nakon nekoliko godina kao slomljen čovjek.

13 Navod prema prijevodu Vladete Jerotića, Frojd S. (1984). *Autobiografija*, str 37. Freud S. (1924/2008). *Selbstdarstellung*.

14 J. Laplanche / J-B. Pontalis (1992). *Rječnik psihoanalize*, str. 507.

Dodatni uvid, smatra Laurent Guyénot, donijele su i knjige Marie Balmory, *Freud and the Hidden Fault of the Father*, te Marianne Krüll, *Freud and His Father*. Autorice se, kao i Jeffrey Moussaieff Masson, pozivaju na Freudova pisma Fließu, pokazujući da je Freud svojom introspektivnom samoanalizom doveden do teorijskog prevrata. Balmory i Krüll ističu da je Freud poduzeo samoanalizu neposredno nakon smrti oca. Deset dana nakon očeve smrti, 2. studenog 1896., Freud je pisao Fließu o snu noć prije sprovoda, u kojem se pojavio natpis: “Od vas se traži da zatvorite oči”, što je protumačio kao upućivanje na “nečiju dužnost prema mrtvima”. Ipak, 11. veljače 1897., nakon što je spomenuo da prisilni oralni seks kod djece može rezultirati neurotičnim simptomima, dodaje: “Nažalost, moj je vlastiti otac bio jedan od tih perverznojaka i odgovoran je za histeriju moga brata i nekoliko mlađih sestara.” Napokon, 15. listopada, osvrnuo se na Edipovu priču:

“Sinula mi je jedna ideja opće vrijednosti. Otkrio sam, i u vlastitom slučaju, [fenomen] zaljubljenosti u majku i ljubomore prema svom ocu, i sada to smatram univerzalnim događajem u ranom djetinjstvu.”¹⁵

Neugodan je podatak i da su Freudovog unuka, Sir Clementa Freuda, britanskog parlamentarnog zastupnika, nakon smrti, njegove žrtve optužile za pedofiliju i silovanje. Njegova se supruga oglasila na te optužbe, javno izrazivši žaljenje zbog toga što im se dogodilo, nadajući se da će im time omogućiti mir.¹⁶

Freudova nesklonost da otkrije svoja saznanja, nalazeći podršku u manipulacijama ipak jednog demona, otkriva i njegovu podvojenost i mogućnost da unatoč namjernom potiskivanju ono izmakne kontroli. Pa tako i proigra cilj za autentičnom promjenom čovjekovih stajališta.

Shakespeare se nije zamario teorijom potiskivanja. Dojadio mu je u njegovom 17. stoljeću ulagivati se publici da ga ne bi napustila. Nije mu se još pet stoljeća podržavalo laži malograđanštine. Djecu se zlostavlja! Nije to nešto što se smije pragmatično prikrivati. Da ne bi

15 Laurent Guyénot (2019), *Freud, Sexual Abuse, and B'nai B'rith*, The UNZ Review, September 30, 2019 (<https://www.unz.com/article/freud-sexual-abuse-and-cover-up/>).

16 *The Guardian*, 14 June 2016 (<https://www.theguardian.com/uk-news/2016/jun/14/sir-clement-freud-accused-of-abusing-two-girls-between-the-late-1940s-and-70s>).

bilo zabune, na samom početku djela *Periklo*, dolazi uvodničar Gower, kao kor, i otkriva što se događa na Antiohovu dvoru:

“Kći ta bje vedra, divna, blaga,
Ko da bje samom nebu draga.
Otac je ljubiti počeo vruće
Počinivši rodoskvrnuće:
Loša kći, gori otac, što je skloni
Na takav grijeh, kog svatko nek se kloni.
Al s vremenom to grešno djelo
Navika duga zbrisa cijelo.”¹⁷

Hoće li se, nakon stoljeća Freudove psihoanalize, kada se iščepkaju sve tajne, zabune, svađe i prijetvornosti, moći govoriti o razotkrivenoj psihoanalizi? Kad sadašnjost bane u prošlost, kao da se radi o potrazi za *izgubljenim vremenom*, pretvarajući je u budućnost? To što je učinio odbor koji je zatočio Freudove rukopise, intervencija je u vremenu.

Jacques Rancière ukazuje da “pripovijest o vremenu uvijek definiira ono što je sada prisutno, način na koji se to prisutno pridružuje nekoj prošlosti ili se od nje razdvaja, što omogućuje ili zabranjuje budućnost. Međutim, osobito je značajno da je pripovijest o vremenu uvijek istodobno fikcija o vremenskoj pravdi.”¹⁸ Taj izraz “vremenska pravda” podsjeća, veli Rancière, “na Anaksimandrovu rečenicu o načinu na koje se stvari podvrgavaju plaćanju za njihovu nepravdu u vremenskom poretku (...) Velika pripovijest o vremenskoj pravdi svodi se dakle na jednostavnu opreku između vremena onih koji znaju i vremena onih koji ne znaju.”

Riječima Marca Augéa, *povijest se ubrzava. Odlučili ste i sami uplesti se u izricanje mišljenja o vremenu. Gadno! Već su svi nešto rekli. A vi možete samo govoriti o prolaženju vremena promatrajući ruke kojima pišete. Jedva zađemo u godine, a prošlost nam je već postala povijest i naša*

17 William Shakespeare (1987). *Periklo*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, str. 46, prijevod L. Paljetak. [Shakespeare, W. (1968) *Pericles, Prince of Tyre*, New York: Washington Square Press, str. 2 “This king unto him took a peer, / Who died and left a female heir, / So buxom, blithe and full of face / As Heaven had lent her all His grace, / With whom the father liking took / And her to incest did provoke, / Bad child, worse father! To entice his own / To evil should be done by none. / But custom what they did begin / Was with long use accounted no sin.”]

18 Jacques Rancière (2015). *Politike vremena*, “Vrijeme, pripovijest i politika”, sveska br. 6, str. 21 i dalje. (Prijevod: Edicija Jugoslavija.)

osobna povijest već pripada Povijesti.¹⁹ Marcel Proust je već sve izrekao:

“A možda me je San opčinio i time što se tako strašno igra s Vremenom. Zar nisam često vidio u jednoj noći, veoma davna vremena, prognana u one goleme daljine u kojima ne možemo više ništa raspoznati od osjećaja koji su nas ovdje obuzimali, kako svom snagom nasrću na nas zasljepljujući nas svojom svjetlošću, kao da su divovski avioni mjesto blijedih zvijezda, kao što smo mislili, kako nam pokazuju sve ono što su za nas sadržavali, uzbuđujući nas, potresajući nas, obasjavajući nas svojim neposrednim susjedstvom — a koja su se ponovno vratila, kad smo se probudili, u onu daljinu koju su nekim čudom prešla, dok nas nisu uvjerila, uostalom sasvim krivo, da su jedan od načina kako da ponovno nađemo ‘izgubljeno vrijeme.’”²⁰

Dobar dio *Pronađenog vremena*, posljednje knjige, napisan je istodobno kad i *Put k Swannu*, no prerađen je i proširen prije objavljivanja. Premda je Marcel Proust bio Freudov suvremenik, i unatoč podudarnostima u razmišljanju, nisu se međusobno čitali.

Može li se onda govoriti kako je kraj poznat, iako je tek početak? To da se vrijeme, nesvjesno, obraća iz budućnosti? Da se izgubljeno vrijeme pronalazi u snu? Nije to neki misterij. Znakove ispisujemo sami. Slijedimo vlastite tragove. Ostvarujemo budućnost. Snu koji žonglira s vremenom još prije no što utonemo u njega, ili kad iz njega izranjamo, kad je sjećanje nedohvatljivo. Vlastita memorija utječe na našu percepciju ispisujući budućnost. Naknadno.²¹

Film je nasljeđe sna. Rancière ističe njegovu sposobnost da nekoliko vremena stavi u jedno, kontinuitet i fragmentiranje, povezivanje i ponavljanje, nasljeđe i suživot.²²

Kad Marc Augé kaže, iako u drugom kontekstu, da su *nemjesta*, gdje su odnosi, povijest i identiteti izbrisani poput goleme zgrade, koja iz dana u dan prima sve više pojedinaca, može se tako govoriti i o *ne-vremenu*, svi smo stalno zajedno, a stajalište percepcije je ono kojim ponekad želimo izbjeći sami sebe. “Nemjesto je oprečno utopiji: doista

19 Marc Augé (2001). *Nemjesta*, Karlovac: Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta, str. 100, str. 29 (prijevod V. Valentić).

20 Marcel Proust (1977). *Pronađeno vrijeme II*, str. 27 (prijevod V. Tecilazić).

21 Jacques Derrida (1987), “Frojd i scena pisanja” (prijevod A. Moralić), str. 435.

22 Jacques Rancière (2017). *Modern Times*, str 140.

postoji, a u njemu ne prebiva nikakvo organsko društvo.”²³ Upravo kao i nesvjesno. Nesvjesno koje ne poznaje vrijeme jest vrijeme.

Ontički, ustvrđuje Lacan, nesvjesno je neodređeno, no može ga se zaokružiti u vremensku strukturu. Opisuje nesvjesno kao ono koje se pojavljuje u vremenskoj pulsaciji, što se zatvara čim se otvorilo. Tako je nesvjesno *nešto izuzetno, zatvoreno iznutra, u što moramo prodrijeti izvana*.²⁴ Također, nesvjesno traži vrijeme da bi se otkrilo.

Slavoj Žižek podsjeća da strukturalističko postavljanje odsutnosti na istu razinu s prisutnošću ujedno znači postavljanje na istu razinu prošlosti i budućnosti sa sadašnjošću: “proboj metafizičkog prvenstva sadašnjosti”. Ono/Es je bez vremena utoliko što uvijek zna kako mu “buduće ispunjenje svrhe, buduća sadašnjost njezina prisuća, neće ispuniti sadašnji nedostatak”, kako su prošlost i budućnost na istoj razini sa sadašnjošću. Slom prvenstva sadašnjeg kroz postavljanje-na-istu-razinu triju dimenzija vremena dobro je izveden, uočava Žižek, u Heideggerovu *Zeit und Sein*: “Prošlost kao ne-više-sadašnjost i budućnost kao još-ne-sadašnjost nisu — kao u metafizici — deficitarni modusi sadašnjeg, nego jednakoizvorne dimenzije koje su ‘sve već ovdje’: prošlo je upravo prisutno na način ne-više-prisutno sadašnjeg, itd. No tragove tog prodora možemo pratiti čak do stoičke kritike Aristotelova shvaćanja vremena i sadašnjeg-momenta kao granice između budućeg i prošlog.”²⁵

Osnivači Freudovog Arhiva intervenirali su u vrijeme, u memoriju. Kad je tumačio Hamletovu dvojbu, i oklijevanje da osveti oca, Sigmund Freud je ukazao kako je došlo do civilizacijskog potiskivanja u odnosu na *Kralja Edipa* kad je bila sasvim uočljiva želja da oca smakne s puta. Hamlet tu želju ne prepoznaje. U slučaju zabrane pristupa Freudovoj dokumentaciji, radi se o sasvim otvorenom zastupanju *memoriae negativae* koja funkcionira poput tlačiteljske moći.

Hamlet podsjeća:

The time is out of joint: O cursed spite,
That ever I was born to set it right!

²³ Marc Augé (2001). *Nemjesta*, str. 100.

²⁴ J. Lacan (1964 /1973), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, str. 40.; J. Lacan (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize* (prijevod Mirjana Vujanić-Lednicki), str. 38.

²⁵ S. Žižek (1976). *Znak/označitelj/pismo*, str. 171.

... Raskliman je svijet
Prokletstvo, što se ikad rodih mlad,
Da u taj nered opet vratim sklad.²⁶

Ne radi se tu samo o konfuznoj političkoj situaciji, koje se vole ponavljati. Vrijeme je uvijek proigrano, rijetko se kad radi o “pravom” trenutku. Hamlet je stručnjak za odugovlačenje koje prikriva prave motive nedjelovanja.

Christian Boltanski svojom instalacijom *Vanitas* ističe:

“Želim da se vrijeme čuje i osjeća, Ljudi su sposobni za mnogo toga ali ne mogu preokrenuti tijek vremena. Bog je Gospodar vremena.”²⁷

U *Nelagodi u kulturi* iz 1930. Freud ponovno progovara preko Goetheovog Mefista ističući da veoma uvjerljivo djeluje identifikacija principa zla s nagonom razaranja:

“Ja duh sam koji vječno poriče!
I s pravom baš: jer sve što rodi se,
Zaslužuje da propadne;
Stog bolje bilo bi kad nastajalo ne bi;
I zato sve što grijeh je tebi;
Razaranja, no jednom riječi, zlo,
Element moj je zapravo.”²⁸

Nesvjesno ne zaboravlja. Nema tu sposobnost. U njemu je sve prisutno istog trenutka. I prošlost, i sadašnjost i budućnost. Njegova je bezvremenost fluidna. Utisci se slažu jedni na druge. Prepliću se. Briga ih jesu li u nekom *time lineu*. Iskočit će kad ih se najmanje očekuje.

Da, sigurno će Freudov Arhiv otkriti pokoji skandal i izdaju prijateljstva. Pragmatičnost pogrešnog djelovanja. Ničeg tu nema novog. Najveći je debakl zataškavanje eventualne istine. Bezvremenost

26 W. Shakespeare (1994). *Hamlet* (izd. London: Penguin Books), str. 55. W. Shakespeare (1950) *Hamlet* (prijevod Milan Bogdanović) str. 65.

27 8th art project Salzburg Walk of Modern Art: Christian Boltanski, “Vanitas” (2009) in the Crypt of Salzburg Cathedral.

28 J. W. Goethe (1970), *Faust* (prijevod Tito Strozzi), str. 63. Usp. S. Freud, S. (1930/1982) “Das Unbehagen in der Kultur”, *Studienausgabe* Bd. 9, str. 248. S. Freud (1984). “Nelagodnost u kulturi”, str. 328 (prijevod V. Matić, V. Jerotić, Đ. Bogićević). Film *Faust* F. W. Murnaua iz 1926. Richard Brody u lipnju 2014. godine proglašava filmom tjedna. (<https://www.newyorker.com/culture/richard-brody/movie-of-the-week-faust>)

nesvjesnog dohvatilo je odgođeno vrijeme istine. Arnoldu Zweigu, na prijedlog da napiše njegovu biografiju, strogo je odgovorio:

“Istina nije dostupna; čovječanstvo je ne zaslužuje. I nije li kraljević Hamlet bio u pravu kad je pitao tko će ostati neišiban ako se svakome postupi prema zasluži.”²⁹

Pisma, dnevnici i teorijske dvojbe bit će temeljem za autopsiju Freudove osobnosti. Upozorio je sâm na to u svom frankfurtskom govoru. Iznjedrio je velik poklon čovječanstvu, ali ono ga još ni sada nije sasvim sposobno prihvatiti. Kao što je poznato, Sigmund Freud je smatrao da plan stvaranja svijeta nije sadržavao namjeru da čovjeku dâ sreću: “Stvoreni smo da možemo intenzivno uživati samo u kontrastu, a u jednom stanju vrlo malo.”³⁰

Nije neobično da Danteov *Raj* dolazi na kraju trotomnog djela. Lakše je osuditi nego nagraditi. Nije slučajno da je Goetheov Mefisto lajtmotiv Freudova razmišljanja. ❀

29 Džons E. (1985), *Život i delo Sigmunda Frojda 2* (prijevod V. Čolanović), str. 375.

30 S. Freud (1930/1982). “Das Unbehagen in der Kultur”, str. 208; S. Freud, (1984), “Nelagodnost u kulturi”, str. 277.

BIBLIOGRAFIJA

- Augé, Marc (2001). *Nemjesta*. Prijevod V. Valentić Karlovac: Naklada Društva arhitekata, građevinara i geodeta.
- Blumenthal, Ralph (1984), "Freud: secret documents reveal years of strife", <https://www.nytimes.com/1984/01/24/science/freud-secret-documents-reveal-years-of-strife.html?smid=em-share>.
- Boltanski, Christian (2009), "Vanitas". 8th Art Project Salzburg Walk of Modern Art (<https://www.salzburg.info/en/salzburg/creative-salzburg/art-in-public-room/walk-of-modern-art/vanitas>).
- Bruggen, Peter/Raj Persaud (2020), "Covid-19 on the Couch: Sigmund Freud's Surprising Analysis", *Psychology Today*, April 26, 2020 (<https://www.psychologytoday.com/intl/blog/slightly-blightly/202004/covid-19-the-couch-sigmund-freuds-surprising-analysis>).
- Borch-Jacobsen, Mikkel and Sonu Shamdasani (2011). *The Freud Files: An Inquiry Into the History of Psychoanalysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques (1987), "Frojd i scena pisanja", u: *Filozofsko čitanje Frojda*, ur. Obrad Savić, Beograd: Istraživačko-izdavački Centar SSO Srbije, 1987 (prijevod Ana Moralić).
- Džons, Ernest [Jones, E.] (1985) *Život i delo Sigmunda Frojda 2*, Novi Sad: Matica srpska (prijevod V. Čolanović).
- Freud, Sigmund (1924/2008), *Selbstdarstellung*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (1982/1930), "Das Unbehagen in der Kultur", *Studienausgabe* Band IX, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (1982/1900), *Die Traumdeutung*. *Studienausgabe* Bd. 2, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (1982/1930). "Ansprache im Frankfurter Goethe-Haus". *Studienausgabe* Bd. 10, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (1986). *Briefe an Wilhelm Fließ, 1887-1904*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Frojđ, Sigmund (1984). "Nelagodnost u kulturi". *Izabrana dela Sigmunda Frojda*, Sv. 5. Novi Sad, Matica srpska (prijevod Vojin Matić, Vladeta Jerotić, Đorđe Bogičević).
- Frojđ, Sigmund (1984). *Autobiografija, Izabrana dela Sigmunda Frojda*, Sv. 8, Novi Sad: Matica srpska (prijevod Vladeta Jerotić).
- Frojđ, Sigmund (1984). *Tumačenje snova I-II. Izabrana dela Sigmunda Frojda*, Sv. 6-7, Novi Sad: Matica srpska (prijevod Albin Vilhar).
- Goethe, Johann W. (1970), *Faust*. Prijevod Tito Strozzi, Zagreb: Zora, Matica Hrvatska.

- Guyénot, Laurent (2019), "Freud, Sexual Abuse, and B'nai B'rith", *The UNZ Review*, September 30, 2019. (<https://www.unz.com/article/freud-sexual-abuse-and-cover-up/>).
- Lacan, Jacques (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed, prijevod Mirjana Vujanić-Lednicki. (J. Lacan, *Le séminaire 1964. Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1973.)
- Laplanche, Jean/J-B. Pontalis (1992). *Rječnik psihoanalize*, prijevod Rada Zdjelar i Boris Buden. Zagreb: August Cesarec/Naprijed.
- Malcolm, Janet (1984), *In the Freud Archives*, New York: Alfred A. Knopf.
- Masson, Jeffrey Moussaieff (1984) *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Molnar, Michael ed. (1992), *The Diary of Sigmund Freud 1929–1939. A Record of the Final Decade*. Translated, Annotated, with an Introduction by Michael Molnar, London: The Hogarth Press.
- Proust, Marcel (1977). *Pronađeno vrijeme II*. Zagreb: Zora–GZH (prijevod V. Tecilazić).
- Rancière, Jacques (2015). *Politike vremena*, "Vrijeme, pripovijest i politika", sveska br. 6, Beograd: Edicija Jugoslavija (biblioteka sveske).
- Rancière, Jacques (2017). *Modern Times*, Zagreb: Multimedijalni institut.
- Shakespeare, William (1950), *Hamlet*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske (prijevod Milan Bogdanović).
- Shakespeare, William (1968), *Pericles, Prince of Tyre*, New York: Washington Square Press.
- Shakespeare, William (1987). *Periklo*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske (prijevod L. Paljetak).
- Shakespeare, William (1994), *Hamlet*, London: Penguin Books
- Žižek, Slavoj (1976). *Znak/označitelj/pismo*, Beograd: Ideje.



II.

**Universitas
litterarum**

Damir Smiljanić

**Šta filozofi uma
mogu naučiti
iz Freudovog
*Tumačenja snova?***

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 111–143
EMAIL: dr_smiljanic@ff.uns.ac.rs

SAŽETAK

U današnjem diskursu kvalifikovanom kao *filozofija uma* (*Philosophy of Mind*) dominiraju pristalice tzv. analitičkog načina filozofiranja. To znači da u razmatranju fenomena duhovnog primat imaju jezička analiza i više ili manje kritička recepcija rezultata istraživanja u neuronaukama. Čini se da Freudova psihoanaliza teško ovde može naći priključak, posebno zbog njenog navodno “pseudonaučnog” karaktera i davanja prvenstva onom nesvesnom kao faktoru koji determiniše strukturu svesti. Ali možda probni kamen efikasnosti jedne teorije koja se bavi fenomenima uma treba da se traži u tome u kojoj meri ona može da obuhvati i pojasni one fenomene koji se upravo opiru instrumentu jezičke analize i uključuju doživljajni aspekt subjekta što izmiče metodima kojima se samo registruju dešavanja u sklopu nervnog sistema. Upravo u *Tumačenju snova* (1900) Freud na primeru razmatranja snova, rekonstrukcije njihovog specifičnog ustrojstva i tumačenja njihovog smisla pokazuje kako sâm metod analize može da se proširi i obogati interpretativnim i narativnim elementima, što se reflektuje i na nivou jezičkog izraza same teorije. Ovako poimano proširenje filozofske analize može da se smatra i primerom *integrativnog pristupa* u čijem svetlu bi i filozofija uma mogla da se teoretski obnovi. ➤➤

ABSTRACT

What Philosophers of Mind Can Learn from Freud's *Interpretation of Dreams*?

Representatives of so-called analytical philosophy dominate in the current discourse of *philosophy of mind*. This means that linguistic analysis and a more or less critical reception of research results in neuroscience have priority in considering the phenomenon of mind. It seems that Freud's psychoanalysis can hardly be of use here, especially because of its supposedly "pseudo-scientific" character and its focus on the unconscious as a factor that determines the structure of consciousness. But perhaps the touchstone of the effectiveness of theory that deals with the phenomena of mind should be sought in the extent to which it is able to encompass and clarify those phenomena that are resisting the instrument of linguistic analysis and including the experience-related aspect of the subject that eludes methods which only register events within the nervous system. Especially in *The Interpretation of Dreams*, where he is considering the topic of dreams, reconstructing their specific structure and interpreting their sense, Freud shows how the method of analysis could be expanded and enriched with interpretative and narrative elements. This is also evident at the level of the linguistic expression of the theory itself. The expansion of philosophical analysis conceived in this way can also be considered as an example of *integrative approach* in the light of which the philosophy of mind could also be renewed in a theoretical sense. ➤➤

1. Uvod: Problematičan status psihoanalize u filozofiji uma

Pitanje postavljeno u naslovu ovog članka može da iritira, ali isto tako da provocira. Ono pretpostavlja da je filozofija uma — disciplina koja se bavi pojmovnim određenjem mentalnih fenomena, pod koje se mogu podvesti različite kognitivne, volitivne i emotivne pojave — krenula putem koji nije kompatibilan s razvojem psihoanalize i psihoanalitički inspirisane filozofije. I odista, savremena filozofija uma — posebno ona koja se u anglosaksonskom svetu prezentuje kao *philosophy of mind* — karakteristična je po tome što se rukovodi sledećim stavovima: (1) Glavni pristup fenomenima ljudskog uma omogućava nam analiza jezika kojim se govori o tim fenomenima. (2) U izvesnom smislu nastavlja se tradicija problematizacije *odnosa tela i svesti* što ju je svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji* inicirao René Descartes. (3) Interes savremene filozofije uma nije fokusiran na fenomen nesvesnog kao takvog, pošto bi se pretpostavka supstancijalizacije nesvesnog smatrala reliktom metafizičkog mišljenja, a ako se ona bavi onim što izmiče kontroli svesti, onda se to pre tematizuje pod aspektom *kauzalne determinisanosti* (npr. kao problem osporavanja slobode volje). (4) Filozofija uma uzima u obzir rezultate savremenih *kognitivnih nauka* kao što su neurofiziologija ili eksperimentalna psihologija koje iz perspektive trećeg lica daju opis mentalnih fenomena i tumače ih na način koji je u skladu sa sopstvenom filozofskom orijentacijom — tako redukcionista materijalisti pozitivno vide razvoj tih nauka i traže od filozofije da se drži njihovih metoda i uvida, dok kritičari redukcionizma pokušavaju da ukažu na specifičnost duhovnih fenomena kao što je njihov doživljajni kvalitet što se ne može u potpunosti obuhvatiti kvantitativnim opisom. Htela to ili ne, savremena filozofija uma bliža je klasičnoj metafizici nego modernoj filozofiji života i iracionalizmu čiji elementi se mogu prepoznati u psihoanalitičkom tumačenju uma. U metodološkom pogledu ta vrsta filozofije nastavlja pozitivistički kurs favorizovanja empirijskog pristupa u okviru naučnog istraživanja fenomena mentalnog.

S druge strane, *psihoanaliza* — posebno u formi kakvu joj je dao njen osnivač Sigmund Freud — polazi gotovo od suprotstavljenih postavki: (1) Njoj je pre stalo do *tumačenja jezika* kojim se iskazuje određena stanja ljudskog duha, odnosno do *smisla* što se može iščitati iz njih, čak i ako na prvi pogled oni deluju besmisleno (kao što pokazuje primer dosetke ili sna). (2) Dihotomija tela i svesti više nije od tolikog značaja koliko ona između *racionalnog* i *iracionalnog*,

dakle između razuma i nagona, privatnog i društveno prihvatljivog. (3) Nije više bitno šta se odigrava na pozornici svesnih doživljaja, već ono što se dešava iza kulisa svesti, te valja potražiti pravog reditelja koji vuče konce, a to je po Freudu ono *nesvesno*. (4) Psihoanaliza će pre da posegne za nenaučnim formama u kojima se ispoljava ono nesvesno i poprima određen oblik koji se ne može uvek prepoznati kao njegova manifestacija (dakle za mitovima, literarnim ostvarenjima, umetničkim izrazom itd.) ili te forme direktno koristiti za dešifriranje poruka nesvesnog. Mada je zanimljivo da je i Freudova psihoanaliza — makar na početku — negovala pozitivističku retoriku i smatrala sebe antimetafizički nastrojenom, a u maniru modernih redukcionista zagovarala determinizam pod koji potpadaju mentalni fenomeni, koristeći se mehanicističko-fizikalističkim obrascima objašnjenja poput funkcionisanja duha po principu parnog kotla. Ipak, razlike se ne mogu prevideti, kad se u obzir uzmu predmeti kojima se bavi psihoanaliza: zaboravljanje, potiskivanje, seksualni nagon, različite forme ispoljavanja ili skrivanja seksualnosti, socijalne forme represije, a najveći kontrast spram klasične filozofije uma jeste pomeranje interesa sa svesnog na nesvesno, te proučavanje strukture nesvesnog i njegovog uticaja na svest pojedinca. Psihoanaliza je pored drugih nekonvencionalnih i neprihvaćenih formi teoretisanja “naličja” ljudskog duha imala udela u otkriću, da tako kažemo, “graničnih stanja” duha u koje spadaju zaborav, nesvestica, vrtoglavica, halucinacije, hipnotička stanja, delirijum, demencija, ludilo, psihička bolest i slične devijantne forme. I psihoanaliza — a možda ona u najvećoj meri — doprinela je tome da se filozofija uma okrene naopačke ili makar da se uvide limiti i propusti ranije filozofije svesti kao dominantne forme u novijoj istoriji filozofije od Descartesa do Kanta i nemačkih idealista.

Zadatak ovde preduzetih razmišljanja jeste da Freudova psihoanaliza posluži kao kontrastna folija na kojoj mogu da se bolje prepoznaju neki propusti današnjih filozofa koji se bave određenjem fenomena mentalnog. Konkretno, kao primer svojevrsnog “kamenja kušnje” biće odabran primer *snova* kojima se intenzivno bavio utemeljitelj psihoanalitičke psihologije. Freudovo delo *Tumačenje snova* (1900) prepoznace se kao izvor uvida zahvaljujući kojima bi mogle da se preispitaju gore navedene postavke od kojih polazi filozofija uma u današnjem vremenu, štaviše, na osnovu kojih bi mogao da se suvislo proširi domen istraživanja u toj oblasti i isprobaju nove perspektive samoposmatranja ljudskog duha. Ne treba pri tome ići iz jedne krajnosti u drugu — posle faze ignorisanja filozofske validnosti rezultata psi-

hoanalitičkih istraživanja krenuti s glorifikacijom tih istraživanja, kako je to dobrim delom učinjeno njihovom prilično proizvoljnom interpretacijom u kontekstu poststrukturalizma i postmoderne kritike subjekta. Poenta je pokazati da i metodima savremene filozofije uma mogu da se razrade neke teze Freudove psihoanalize, odnosno, da se instrumentarij te vrste filozofije dopuni ili proširi nekim metodskim koracima koji se mogu prepoznati upravo u psihoanalitičkoj teoriji i praksi. S druge strane, umetanjem psihoanalitičkog načina mišljenja u savremeni kontekst filozofije uma otvara se još jedna perspektiva produktivne primene psihoanalize u filozofske svrhe kako je to svojevremeno bio slučaj u kontekstu kritičke teorije društva (konkretno: kod predstavnika Frankfurtske škole). Proces je od obostrane koristi: filozofiji se otvara pogled na zapostavljene fenomene iz svakodnevnog života svesti, a psihoanaliza pak može da se filozofski produbi.

2. Devijantni fenomeni s one strane jezičke analize

Po čemu se Freudov psihoanalitički pristup mentalnim fenomenima razlikuje od onog što ga praktikuju današnji *philosophers of mind*? Iako i jedni i drugi prepoznaju ljudski duh kao kauzalno determinisan, uvažavajući biološko-fiziološki karakter te određenosti, u Freudovoj psihoanalizi polazište razmišljanja je neka komplikacija, problematična situacija u kojoj se nađe određena osoba, što se onda negativno odražava na njen duševni život. To i ne čudi s obzirom na činjenicu da je Freud psihoterapeut koji pokušava pomoći ljudima s psihičkim problemima. Prema Wittgensteinu, problem u filozofiji ima formu: “Ne snalazim se.”⁰¹ U Freudovoj psihoanalizi jezička forma je drugačija: “Drugi se ne snalazi — moram mu pomoći.” Pa ipak, i kod jednog i kod drugog rešavanje problema ima terapeutski zadatak. Ali i ne čudi da je Wittgenstein filozofiju posmatrao kao neku vrstu terapije⁰² — možda je upravo njegovo proučavanje psihoanalize bilo inspiracija za ovakvo poimanje smisla filozofske delatnosti, uz sve rezerve i sumnje što ih je imao prema Freudu.⁰³ Za psihijatra je izazov prepoznati šta je

01 “Ein philosophisches Problem hat die Form: ‘Ich kenne mich nicht aus.’” (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. *Philosophische Untersuchungen*, Reclam-Verlag, Leipzig 1990, str. 163 (§ 123).

02 Upor. Damir Smiljanić, “Philosophie als Therapeutik. Zur Deutung einer medizinischen Metapher”, u: *Synthesis philosophica* 63, fasc. 1, 2017, str. 93–107, o Wittgensteinu: str. 101 i sl.

03 O složenom odnosu Wittgensteina prema Freudu upor. zanimljivu

razlog⁰⁴ pometnje u nečijem duhu i putem njegovog osveščivanja pokrenuti proces izlječenja dotičnog pacijenta. Filozofe duha može da iritira ova fiksiranost na “negativne” situacije, ali očigledno je glavna odlika ljudskog duha prema psihoanalitičarima njegova *koruptibilnost*, sklonost ka oboljevanju. Dok filozofi uma obično polaze od “normalnog” (“zdravog”) stanja ljudskog duha, psihoanalitičare interesuje način kako ovaj valja dovesti u “normalno” stanje, pošto je polazište obično neka njegova devijacija — bila ona bezazlena, kao kada u svakodnevnom životu zaboravimo neku reč, ili dramatična, npr. kada se radi o nečijem neurotičnom ili histeričnom ponašanju. Motivacija psihoterapeuta da se bavi stanjem ljudskog duha je *praktično* motivisana — nije cilj njegovog istraživanja da pokaže šta je u stvari neki psihički ili mentalni fenomen, nego da prepozna zašto neka osoba u psihičkom ili mentalnom pogledu ne funkcioniše onako “kako treba”, te da otkloni smetnju koja sprečava “normalno” funkcionisanje duha. Za razliku od toga, filozofi uma su više *teoretski* orijentisani — njih interesuje pojmovna distinkcija fenomena, način kako ih ispravno odrediti, a često je to moguće samo u dodiru s kognitivnim naukama, čiji sud se takođe mora uvažiti. Da se ne mora insistirati na striktnom razdvajanju između ova dva istraživačka interesa pokazuju određene tendencije u savremenoj filozofiji, kao što je *fenomenologija*, tendencije koje pokazuju da razmatranje devijantnih pojava u domenu ljudske psihe i te kako može da bude korisno za naše poimanje sveta u kojem živimo.⁰⁵ No ipak, polazište se jasno razlikuje: psihoanalitičara više interesuje devijacija, skretanje od norme, filozofa duha više pitanje kako obično (“normalno”) funkcioniše ljudski duh, kada čovek sazna, nešto hoće ili kada oseća.

Kao polazište psihoanalitičkog istraživanja uzimaju se fenomeni

studiju Jacquesa Bouveresse: *Žak Buvres, Filozofija, mitologija i pseudonauka. Vitgenštajn kao čitalac Frojda*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1993.

- 04** Ili uzrok? Ovde smo tako reći *in medias res* u pogledu proučavanja odnosa psihoanalize i (analitičke) filozofije uma: da li treba govoriti o uzrocima ili razlozima? To je pitanje podjednako važno i za jednu i za drugu disciplinu.
- 05** Kao primer možemo uzeti radove Karla Jaspersa, koji je po svojoj izvornoj vokaciji bio psihijatar, ili Ludwiga Binswanger. Upor. Karl Jaspers, *Opšta psihopatologija*, Prosveta, Beograd 1978; Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, E. Reinhardt, 5. Auflage, München, Basel 1973.

koje valja *dešifrovati*, dakle oni što ih ne treba uzeti “zdravo za gotovo”, onako kako se pojavljuju, nego ih treba uzeti kao oblike *iza* kojih stoji nešto. Psihoanaliza nudi strategiju razotkrivanja privida — nešto nije onakvo kakvim se čini, nego mi tek našom analizom pokazujemo šta je ono u svojoj suštini. Razotkrivanjem pravih uzroka nekog mentalnog događaja ili radnje kao posledice tog događaja dajemo mogućnost osobi koja je pod uticajem tog uzroka da rasvetli pozadinu svog delanja i tako prepozna zašto misli i dela na određen način — spoznaja tog uzroka jedan je od važnih preduslova ozdravljenja te osobe. Jer dokle god je pod uticajem navedenog uzroka, a svoje ponašanje dovodi u vezu s drugim (pogrešnim) uzrocima, neće joj uopšte biti jasan smisao njenog mišljenja, htenja i delanja. Moglo bi biti reći i o “pogrešnoj svesti”. Mada treba biti oprezan s tim terminom, jer on se uglavnom koristi prilikom kritike neke ideologije: pogrešna je svest kod onog čoveka koji nije u stanju da uvidi da ga determiniše određena ideologija. Filozofska analiza svesti u savremenoj filozofiji uma je neutralna, njoj je svaki oblik duševnog života podjednako realan i validan, u njoj ne postoji “pogrešna svest”. I halucinacija ima svoj fenomenološki profil koji se dá zasebno opisati. Psihoanaliza polazi od *ambigvitetnog* karaktera psihičkih pojava: one su uvek više od onog što na prvi pogled deluju da jesu. Uz to ide izvesna nerazumljivost tih formi, što onda zahteva gotovo hermeneutički rad psihoanalitičara da sebi i drugima (pacijentima) razjasni njihov (skriveni) smisao. Kao najbolji primer takvih nejasnih, gotovo kriptičnih psihičkih pojava može da se uzme *san*. Upravo rasvetljenje prirode snova uzima se kao jedna od glavnih tekovina Freudove psihologije, pa otuda ne čudi da *Tumačenje snova* u njegovom opusu zauzima posebno važno mesto. To je delo kojim psihoanaliza stupa na veliku scenu i sebi probija put do jedne od vodećih intelektualnih struja u 20. veku.⁰⁶ Zato se upravo to delo navodi u naslovu ovog teksta.

Tematika sna je gotovo nepoznanica za filozofiju uma. Iako čini jedan važan segment aktivnosti duha (istina, više one nesvesne), san ne privlači toliko pažnju onih koji se bave ovom filozofskom disciplinom. Kao izuzetak mogli bismo izdvojiti Descartesa, s tim što on ne tematizuje san kao mentalni fenomen *sui generis*, već ga koristi kao deo svoje argumentativne strategije pomoću koje želi da dođe

06 Čini se da je Freud bio svestan epohalnog karaktera tog dela, kada je za datum njegovog izdanja odabrao 1900. godinu, iako je ono bilo izdato mesec ranije.

do fundamenta sveg saznanja, stava *Cogito ergo sum*. Šta je razlog te nezainteresovanosti? Čini se da san po sebi iritira — on nije produkt svesne aktivnosti duha, stoga se ili uopšte ne može kontrolisati ili samo do neznatne mere (to je npr. slučaj kod tzv. *oneironauta*, onih izvežbanih u lucidnom sanjanju). Zatim, on nije neposredno dat, nego može da se rekonstruiše samo preko sećanja, a i na taj način samo delimično. Dodatno, otežavajuća okolnost za predstavnike analitičke filozofije jeste to što snovi nisu jezičkog karaktera, ili to jesu samo u neznatnoj meri, tako da im se ne može pristupiti direktno, nego samo indirektno, tako što se naknadno “protokolira” sâm san u vidu kraćeg ili dužeg jezičkog opisa, pa se onda ovaj podvrgne analizi.⁰⁷ Tema sna bi daleko više od interesa bila za one predstavnike filozofije uma koji pod uticajem *ikoničkog* ili *piktorijalnog zaokreta* (*iconic/pictorial turn*) žele da prouče *slikovnu* formu sna, dakle način kako se on pojavljuje u svesti snevača. Radi se o sledu slika koji bi se mogao uporediti sa onim namerno izvedenim tokom *fantaziranja* ili *dnevnog sanjarenja*, kada se aktivira *produktivna uobrazilja*. Ovaj pokušaj rekonstrukcije sna kao slikovne forme posebno bi bio zanimljiv za fenomenologiju.⁰⁸ Tako bi se izostanak refleksije o snu kao zasebnom fenomenu mogao objasniti fiksiranjem filozofske analize na jezičke forme, samim time nedostatkom interesa za proučavanjem slikovnih oblika (ako se izuzmu jezičke formulacije onog slikovnog, kao što su metafore). Freudova analiza snova upravo stavlja akcenat na ono *simboličko* u snu, ali u shvatanju bliskom svakodnevnom razumevanju, a ne onom divinatornom ili mističnom, kako je to bio slučaj u ranijoj tradiciji proučavanja sna od Artemidorovog vremena. Freuda i u jezičkoj analizi ne interesuju pravila obrazovanja “normalnog” izraza, nego više ona izobličena izraza iza kojih treba pronaći pravila, prakse sažimanja i pomeranja smisla kakve su osobene *dosetki* kao formi jezičkog izraza kojom se bavio upravo osnivač psihoanalize.⁰⁹ Otuda ne čudi da će ga u proučavanju

07 Možda bi interes mogao da pobudi slučaj “govora u snu”, dakle, kada snevač nešto promrmlja u snu, iako obično to nema neki smisao, ili pak onaj sugestije u laboratorijskim uslovima, kada neka jezička poruka izgovorena pored glave ispitanika koji spava ima uticaj na tok njegovog sna.

08 Upor. kao jedan od retkih pokušaja takve tematizacije Murat Ates, *Phänomenologie des Traums*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021.

09 Tim jezičkim iskrivljenjima smisla sa svrhom proizvodnje dubljeg smisla i emotivno-energetskog pražnjenja u vidu smeha bavio se u svojoj čuvenoj studiji: Sigmund Frojd, *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*. *Odabrana dela Sigmunda Frojda*. Knjiga treća, Matica

psihičkih mehanizama sna interesovati tehnike *sažimanja* [*Verdichtung*] i *pomeranja* [*Verschiebung*] kojima se formiraju sadržaji snova. Na taj način se analizi otkriva specifičnost rada nesvesnog koji se utiskuje u strukturu ljudskog duha.

3. Integrativni karakter Freudove teorija snova

Ono što psihoanalizu čini zanimljivom u pogledu istraživanja fenomena duha nije samo njen interes za proučavanjem njegovih nejasnih i neprozirnih manifestacija, kao što je prilikom proučavanja njegove jezičke strane interesuju omaške ili dvosmisleni oblici poput dosetki, nego i karakter njenog metodskog pristupa onim fenomenima. Naziv Freudovog dela ukazuje na *interpretativno* usmerenje njegovog istraživanja snova — snovi se uzimaju kao nešto čemu je inherentan određen *smisao*, koliko god na prvi pogled delovali besmisleno i konfuzno. Iako u njenom nazivu stoji ‘analiza’, psihoanaliza je više od toga — ona implicira i interpretaciju. To je dovodi u blisku vezu s *hermeneutikom* kao umećem tumačenja, mada se i tu ne treba prevideti razlika, pošto se hermeneutika uglavnom bavi tumačenjem jezičkih oblika, pre svega složenijih celina poput tekstova. Psihoanaliza ne posreduje naprosto između analitike i hermeneutike, ona pronalazi predmetnu oblast stranu i analitičkim i hermeneutičkim filozofima, zasebnu regiju smisla koja zahteva posebnu senzibilnost i pronicljivost u tumačenju. Snovi su posebna hermeneutička obličja, a njihovu strukturu pokušava da identifikuje i analizira upravo Freud u svom čuvenom delu iz 1900. godine.

Freud ne konstruiše predmete svoje analize, već koristi materijal sakupljen tokom višegodišnjeg rada s pacijentima, ali isto tako se služi i opisima sopstvenih snova. Duže i kraće studije slučaja i sopstvena analiza se dopunjuju. Analiza sopstvenih snova ne proizilazi u Freudovom slučaju iz neke vrste potajnog egzibicionizma, nego zbog veće autentičnosti, kao i lakšeg pristupa informacijama iz sopstvene prošlosti koje su mogle da budu od koristi prilikom tumačenja sadržaja njegovih snova. Bilo bi licemerno ako bi se u duševnom životu otkrivali samo tuđi problemi — prava veličina istraživača psihe jeste učiniti drugima pristupačnim sopstvene mane i nedostatke, dakle, ne

srpska, Novi Sad 1969. Zasebno je analizirao “tehnike dosetke” (vidi njihov pregled na istom mestu, str. 42), među kojima navodi i tehnike sažimanja (upor. isto, str. 15–27) kao i pomeranja (upor. isto, str. 48–57), analogno svojoj studiji o snu.

prećutati sopstvene slabosti, nego jasno ukazati na njih, što opet može da bude korisno za konkretnu analizu (u ovom slučaju određenog sna).¹⁰ Kako bi ovo dodatno pojasnili, uzmimo za primer Freudovu analizu čuvenog sna “Irmina injekcija”.¹¹ On na nekoliko stranica daje prvo opis, a zatim i iscrpnu analizu ovog sna što ga je imao u noći između 23. i 24. jula 1895. U jutarnjem snu Freud “prerađuje” doživljaje prethodne večeri dok je razmatrao slučaj jedne pacijentkinje, Irme, inače bliske prijateljice njegove familije, pod jakim utiskom provokacije njegovog kolege Otta, takođe lekara, koji je sumnjao u uspeh Freudovog metoda i smatrao da njegov sopstveni daje bolje rezultate po Irmino zdravlje. U snu se dešavaju čudne situacije u kojima je Irma u centru pažnje, ne samo Freuda, već i drugih kolega, među njima i Otta i izvesnog doktora M. (Freudu nadređenog kolege). Oni posmatraju ranu u njenim ustima, a prilikom toga njegove kolege daju pogrešne, pa čak i apsurdne dijagnoze i predloge terapije. Kako Freud rasvetljuje ova neobična dešavanja? Dugo razmatrajući segmente ovog sna i pokušavajući da protumači naizgled besmislena objašnjenja stručnjaka izrečenih u snu, on dolazi do zaključka da je u snu po svaku cenu hteo da prikaže sebe kao savesnu i odgovornu osobu koja profesionalno obavlja svoj lekarski posao za razliku od kolega koje to pokušavaju da ospore, ali ujedno je to hteo da potvrdi uprkos protivljenjima svoje jogunaste pacijentkinje. Kako on to kaže, njegov san je neka vrsta obračuna s tim osobama, moglo bi se reći “osveta” za nepoštovanje njegovog profesionalizma i njegove dobre volje da zdušno pomogne svojim pacijentima. Poenta je da se u snu inkorporira Freudova želja da ne bude on kriv za neuspeh terapije pacijentkinje Irme, već njegov takmac Otto. Drugim rečima: “San izvesno stanje stvari prikazuje tako kao što bih ga ja sam

10 Ima li tu neke sličnosti sa određenim predstavnicima analitičke filozofije? Možda kod jednog od utemeljivača te tradicije modernog mišljenja — kod Ludwiga Wittgensteina. Iako njegovi tekstovi često imaju apelativnu formu, onda kada deluje kao da se obraća čitaocu, oslovljavajući ga sa “ti”, to se može protumačiti i kao obrtanje perspektive: u stvari on se samom sebi obraća, imajući u vidu iritacije s kojima je bio suočen u svakodnevnom životu. Kod pasioniranog čitaoca Augustinovih *Ispovesti* i Kierkegaardovih spisa ta (skrivena) inverzija perspektive ne može da iznenadi.

11 Upor. opis i interpretaciju tog sna u: Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I. Odabrana dela Sigmunda Frojda*. Knjiga šesta, Matica srpska, Novi Sad 1969, str. 112–123.

želeo: *njegova sadržina je, dakle, ispunjenje želje, a njegov motiv je želja.*¹² Nešto kasnije on zaokružuje svoju misao: “*Posle završenog posla na tumačenju, san se može prepoznati kao ispunjenje želje.*”¹³

Bez obzira što se čini da Freudova psihoanaliza ne daje direktan doprinos proučavanju jezičke prirode uma¹⁴, *Tumačenje snova* može da posluži za otkrivanje *narativne* dimenzije snova: snovi su, bez obzira na čestu pojavu nepovezanosti delova, narativni sklopovi koji mogu da se *prepričaju* drugome. Moguće je da se tek kroz taj akt narativne rekapitulacije snovi u krajnjoj instanci formiraju kao smisleni fenomeni. Iako kod Freuda nedostaje ta metodološka refleksija, ona može da se uključi u razmatranje njegove teorije snova kao prilog novijoj (neko će možda čak reći i: postmodernoj) reлектiri dela iz 1900. godine. Fenomenalni tok sna i naracija (njegovo “prepričavanje”) ne mogu da se odvoje jedno od drugog — čak i fragmenti dešavanja u snu koji nisu povezani jedni s drugim mogu u formalnom pogledu da tvore priču, analogno kao što i neki literarni tekstovi poput pesama mogu da se sastoje iz sleda naizgled nepovezanih slika. Iako ta rascepanost otežava razumevanje smisla tih duhovnih tvorevina, njihovo razumevanje dešava se ipak kroz upotpunjivanje smisla sopstvenom snagom rasuđivanja, čime se učvršćuje njihova struktura kao jezički formulisanih oblika. Naravno, ovde postoji problem objektivnosti takvog tumačenja — na primeru snova: kako se može rekonstruisati njihov smisao tako da se može uvideti i iz perspektive drugog lica. (U savremenoj filozofiji uma spominju se perspektiva *prvog* i *trećeg lica* u kontekstu debate između redukcionistačkih i antiredukcionistačkih tendencija u okviru te discipline. Ovakvi projekti kao što je *Tumačenje snova* uvode ili makar rehabilituju perspektivu *drugog lica*: “Ispričaj mi svoj san, pa ću ti reći kakav si čovek!” Tako bi mogao da glasi psihoa-

12 Isto, str. 124.

13 Isto, str. 126.

14 Pa ipak, mora se napomenuti da Freud smatra kako se može govoriti o nekoj vrsti jezika snova. Ali se taj jezik razlikuje od onog uobičajenog: on je arhaičan, negacija nije u njemu posebno označena, ukinute su opozicije, unutar njega nedostaju jasne pojmovne distinkcije, pojmovi imaju ambivalentno značenje. Upor. o neodređenosti “jezika snova” i kod Junga: Karl Gustav Jung [Carl G. Jung], *San i tumačenje snova*. Iz celokupnog dela odabrao i objavio Lorenc Jung (Narodna knjiga, Miba Books, Podgorica, Beograd 2017, str. 36–55. Temi “jezika snova” polemički pristupa Wittgenstein — upor. o tome Žak Buvres, *Filozofija, mitologija i pseudonauka*, str. 205–208.

nalitički imperativ. Glavna situacija u psihoanalizi je uvek *dijaloškog* karaktera ili mešovita: *monološko-dijaloškog* karaktera: prvo pacijent ispriča svoju priču, a onda analitičar (terapeut) daje svoju interpretaciju te priče i diskutuje je s pacijentom. *Narativnost* i *interaktivnost* su glavne crte psihoanalitičkog diskursa kojim se on razlikuje od analitičkog *mainstream-a philosophy of mind.*)

Tako *integrisanje* raznih pristupa poput analize, interpretacije i naracije, ukazuje na složenost postupka kojim se Freud služi, kako bi se razjasnio smisao tako netransparentnog psihičkog fenomena kao što je san — i to je raznovrsnost koju prekriva sâm naziv *psihoanalize*, pošto on na prvi pogled odaje primat analize. Psihoanaliza nije samo analiza sadržaja sna, nego i njegova interpretacija, a snovi mogu takođe da se rekonstruišu kao narativne celine. Povezivanje tih pristupa može da ima smisao i u bavljenju onim neprozirnim celinama koje mogu da budu i produkt uobrazilje, kao što je to slučaj sa umetničkim delima (npr. pesme ili slike). Ove komplementarnosti pristupa odn. srodnosti netransparentnih smislenih oblika bili su svesni i sami psihoanalitičari kada su materijal za svoju analizu nalazili upravo u različitim umetničkim delima. Iz toga bi nešto mogli da nauče i analitički filozofi uma: određeni filozofski problemi mogu da budu ilustrovani i na primeru fiktivnih tekstova (dobar primer za egzemplifikaciju filozofskih problema iz domena savremene filozofije uma bile bi *naučnofantastične* priče, posebno zato što one mogu da se preformulišu u vidu kraće sročeni *misaonih eksperimenata*). Na taj način bi se možda ublažio i pomalo neproductivni antagonizam između analitičke i postmodernističke filozofije koji još uvek dominira filozofskom scenom.

Jedan “spoljašnji”, a ipak ne i nebitan aspekt treba da se priključi ovde ukratko skiciranom profilu psihoanalize. To je jezička strana sâmog opisa fenomena sna. Ono što upada u oči nije samo bogat materijal što ga osnivač psihoanalize analizira u svom delu, nego i razgovetnost prikaza. No ne radi se o onoj transparentnosti jezičkog izraza kakvu nalazimo realizovanu u člancima predstavnika analitičke filozofije uma fokusiranim na logičku strukturu iskaza i problema analiziranih u njima, nego je ova protkana narativnim elementima, što i ne čudi, pošto se svaki prikazani san može čak i izvan konteksta analize čitati kao zasebna priča (*story*) za sebe. Svaka od tih priča odlikuje se izvesnom napetošću (*suspense*), jer čitaocima nije unapred jasno o čemu se u njima radi i šta je njihov smisao. Ali upravo Freudova interpretacija koja nudi potencijalni ključ njihovog rasvetljenja dovodi do izvesnog hermeneutičkog “rasterećenja” na strani čitalaca, jer se ipak

do izvesnog stepena može steći jasnoća o tim fenomenima, koliko god ponuđena interpretacija bila jednostrana ili tendenciozna. Jezički kvalitet Freudovih opisa jasno se razlikuje od kasnijeg žargona u koji su podjednako upali i analitička filozofija, kao i oficijelna akademska psihologija. Istina, to im je moglo doneti prigovor “nenaučnosti” ili nedovoljne naučnosti, ali to je upravo prednost Freudovih tekstova u odnosu na današnje pomalo uniformne članke i radove oficijelnih “naučnika o duši” koji se uopšte ne bave dušom jer je smatraju nenaučnim pojmom. To ujedno objašnjava zašto je psihoanaliza našla veći odjek kod hermeneutički i postmodernistički orijentisanih autora odn. autorki. Iako je to moglo odvesti u drugi ekstrem — stilistički egzibicionizam, kakav nalazimo kod pristalica Lacanove varijante psihoanalize, koliko god on primamljiv i zabavan bio (kao npr. kod najvećeg popularizatora takve vrste teorije, Slavoja Žižeka).

4. Negativna priroda duha

Ono što najviše iritira kod Freuda iz perspektive današnje filozofije uma jeste njegov fokus na *negativnom karakteru* duha. Filozofija je i pre svog specijalizovanja za fenomene duha u vidu *philosophy of mind* glavni akcenat stavljala na svest, samosvest, mišljenje, mišljenje mišljenja, na izvesni suverenitet što ga poseduje subjekt — makar je to bio slučaj u tradiciji idealističkog i racionalističkog mišljenja. Dominira ideja Ja kao ono što misleći sebe time već jeste ili kao ono što postavlja “Ne-Ja”, naposljetku obuhvatajući i subjekt i objekt u sebi, kao stvarnost za sebe itd. Na ramenima giganta poput Schopenhauera i Nietzschea — mada to ne priznajući tek tako — Freud nam daje sasvim drugu sliku: Ja više nije gazda u sopstvenoj kući! Freudova psihoanaliza možda nije fundamentalno izmenila sliku o čoveku, onako kako je on to provokativno tvrdio, upoređujući posledice psihoanalize sa onima što su ih imale Kopernikova astronomija ili Darwinova teorija evolucije po shvatanje čovekovog položaja u kosmosu,¹⁵ ali jeste otkrila neke aspekte posmatranja subjekta koji su izmakli onom pogledu što je uporno insistirao na racionalnosti i svesnosti kao glavnom obeležju ljudskog bića. Čovek je ipak i nagonsko biće, njegov psihički život određen je u dobroj meri i onim nesvesnim, njegov duh se formira vremenom, a posebno doživljaji tokom detinjstva utiču na njegovo

15 Upor. čuveni kraj 18. predavanja: Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu, Odabrana dela Sigmunda Frojda*. Knjiga druga, Matica srpska, Novi Sad 1969, str. 266–267.

kasnije psihičko stanje. Shodno tome, akcenat nije više na pozitivnoj moći duha, ako pod ovu možemo podvesti kreiranje misli, usmerenost (intencionalnost) duha na objektivne ili idealne predmete, stvaranje predstava i značenja, jezičku produkciju odn. formulaciju misli i slične operacije i sposobnosti. Naprotiv, Freuda i druge psihoanalitičare interesuje zašto zaboravljamo neke stvari, kako ih potiskujemo, koju ulogu imaju doživljaji iz ranijih faza života (pre svega detinjstva) na formiranje naših sadašnjih predstava o stvarnosti, iskrivljavanje misli, štaviše, neka vrsta samozavaravanja što joj podležemo, a da to čak ni ne primetimo, nagoniska determinacija mišljenja itd. Mogli bi čak govoriti o dve potpuno različite paradigme što ih slede (tradicionalna) filozofija i psihoanaliza: s jedne strane kontinuirano sintetička funkcija duhovnih akata, s druge strane diskontinuirano dezintegrišuća koncepcija duha. Radi se o sasvim različitim identitetskim obrascima na kojima počiva ideja ličnosti u kognitivistički usmerenoj filozofiji i u psihoanalitičkoj teoriji subjekta. Otuda i ne čudi da je psihoanaliza iritirala svojom pojavom jer ona je u velikoj meri osporila i pretenzije filozofije. Pa ipak, i ona ima svoje filozofske pretpostavke, koliko god da je Freud pokazivao skepsu prema svakoj metafizici i filozofiji — a svakako je i sama psihoanaliza mogla da utiče na filozofiju (kako se to posebno vidi u tradiciji Frankfurtske škole i francuskog (post)strukturalizma).

Već je rečeno da Freud fenomene psihe ne posmatra isključivo kroz prizmu jezika. Ali on isto tako ne može u potpunosti ostati bez pomoći jezika. Uzmimo kao primer sledeći citat: “Misli sna i sadržaj sna nalaze se pred nama kao dve verzije istog sadržaja na dva različita jezika, ili, bolje rečeno, sadržaj sna izgleda nam kao prenos misli sna u neki drugi način istraživanja, čije znakove i sintaktičke zakone treba da otkrijemo upoređivanjem originala i prevoda.”¹⁶ Dakle, Freud se koristi lingvističkom analogijom, što bi moglo biti od interesa i za analitičke filozofe. No radi se o posebnom jeziku na kojem je saopšten sadržaj sna: “Sadržaj sna je dat takoreći hijeroglifskim pismom, čiji se znaci imaju pojedinačno preneti u jezik misli sna.”¹⁷ Freud se koristi još jednom komparacijom — snovi mogu da se porede s *rebusima*, zagonetkama u slikama. Poenta onda nije da se razume smisao sklopa odn. redosleda u kojem su date slike, nego da se svaka slika prevede odgovarajućim slogom ili rečju, te onda sroči čitava misao povezivanjem tih slogova i reči. “San je, dakle, jedna takva zagonetka

16 Sigmund Frojd, *Tumačenje snova* I, str. 280.

17 Isto.

u slikama, i naši prethodnici u oblasti tumačenja sna učinili su grešku što su rebus ocenjivali kao slikarsku kompoziciju. Kao takva, on im je izgledao besmislen i bez vrednosti.”¹⁸

Postoji manifestni i latentni sadržaj sna, dakle ono što se pokazuje na površini i ono što je ispod nje, a da bi se san mogao u potpunosti razumeti, mora se otići u njegovu dubinu. Nije dovoljno razmatrati način kako nam se prezentuju stvari u snu, nego mi tek našim tumačenjem otkrivamo njihov smisao. U psihoanalizi istražujemo kako od latentnih misli postaje — ili bolje reći: ostaje — manifestni sadržaj sna. To znači da se u radu sna dešava proces *sažimanja* [*Verdichtung*]. Freud polazi od toga da do sažimanja misli u snu dolazi putem izostavljanja: “[S]an nije verno prevođenje ili projekcija misli sna, tačka po tačku, nego jedna veoma nepotpuna i puna praznina verzija misli sna.”¹⁹ Bitno je ukazati na *predeterminisanost* elemenata sna: to znači da su pojedinačne misli sna reprezentovane kroz više elemenata. “Od jednog elementa sna vodi asocijacioni put do više misli sna, od jedne misli sna ka više elemenata sna.”²⁰ Ceo misaoni materijal sna podleže obradi u toku koje najprodorniji elementi ulaze u sadržaj sna. Freud na više primera ilustruje kako funkcioniše ovaj aspekt rada sna. Uzimimo kao primer san o “botaničkoj monografiji”. Naime, Freud priča o svojoj sopstvenoj san u kojem on prelistava monografiju o jednoj biljnoj vrsti, a pažnja mu je posebno posvećena jednoj umetnutoj slici u boji. On se priseća da je dan ranije u izlogu jedne knjižare video monografiju o ciklamama (taj podatak nedostaje u snu). Oba segmenta mogu se povezati s drugim elementima: ono “botaničko” ima veze sa izvesnim profesorom Gärtnerom (*Gärtner* na nemačkom doslovno znači *baštovan*) kao jednim od autora svečanika u kojem je bilo reči o korisnom dejstvu kokaina prilikom anestezije, s pacijentkinjom koja se zove Flora (!), te s razgovorom s doktorom Königsteinom, očnim lekarom, koji je lečio njegovog oca (anesteziju je tada sproveo doktor Koller na kojeg se Freud pozivao dok je sâm pisao članak o dejstvu koka biljke). U tom realnom razgovoru što je prethodio snu bilo je reči o teškoćama traženja lekarskih usluga među kolegama, ali i o tome kako Freud popušta svojim sklonostima (između ostalog svojoj *bibliofiliji*). “Monografija” ima veze s jednostranošću Freudovih studija i njegovom ljubavlju prema knjigama koja se pojavila kad je bio

18 Isto, str. 281.

19 Isto, str. 284.

20 Isto, str. 287.

student, kao i njegovom preferencijom da sadržaj svog naučnog znanja crpi direktno iz monografija. Vrlo složene veze između ovih elemenata dodatno učvršćuje pominjanje *ciklama* kao omiljenog cveta njegove supruge, zatim *artičoke* kao Freudove omiljene biljke (njegova žena mu donosi tu biljku s tržnice, a on prebacuje sebi što joj isto tako ne poklanja ciklame) — a Freud se priseća i doživljava iz detinjstva kada je sa najstarijom sestrom “raskupusao” jednu slikovnicu koju im je poklonio njihov otac (doslovno “list po list”, poput artičoke) — , zatim svoje averzije prema *botanici* u školi, naposljetku i *knjiškog moljca* koji je Freud u prenesenom smislu postao (on se seća jednog herbarijuma što ga je tokom svog školovanja morao očistiti od sitnih crvića na listovima nekih kupusnjača — a artičoka spada u taj red biljaka). Freud ovaj san tumači kao neku vrstu odbrane u svoju korist, naime kao pledoaje za njegovo pravo da prekomerno troši novac na knjige, pošto ih voli posedovati, odnosno kao pripisivanje zasluge samom sebi da je i on u jednom svom tekstu ukazao na značaj korišćenja kokaina u medicinske svrhe. Dva doživljaja su ušla u sadržaj njegovog sna: jedan više banalan, da mu je dan pre toga u jednoj knjižari za oko zapala monografija o ciklamama, te jedan značajniji, naime, razgovor s jednim kolegom tokom kojeg je evocirao svoje doživljaje iz detinjstva. Time se potvrđuje ovo: san prima impulse iz naizgled banalnih situacija svakodnevnog života, ali u snu isto tako nastavljamo da promišljamo (koliko god nesistematično i haotično) stvari i teme do kojih nam je stalo tokom budnog stanja (kao što su one o kojima je Freud diskutovao s Königsteinom).

Zanimljivo je da rad na sažimanju tokom sna može da se pokaže i na načinu kako se u njemu koriste reči — one se kombinuju na različite načine i ne tako retko tvore neobične i komične neologizme. Freud i ovde daje više primera. On se priseća da je u jednom snu korišćena reč ‘*norekdalski stil*’, kako bi njome bio označen pompezan način iskazivanja misli, a upravo to je bio slučaj u jednom članku što ga je prethodnog dana Freud pročitao, u kojem je jedan kolega preterano veličao jedno svoje fiziološko otkriće koje i nije bilo baš spektakularno — da su u onoj reči spojena imena likova Ibsenovih junaka *Nore* i *Ekdala* nije slučajno, pošto je dotični autor napisao i jedan članak o norveškom dramatičaru što ga je Freud takođe pročitao. Pominju se i primeri pravih “čudovišta od reči”: npr. ‘*Maistollmütz*’ ili ‘*autodidasker*’. Prva je dobijena složenim komprimiranjem reči ‘*Mais*’ (kukuruz), ‘*Meissen*’ (grad u Nemačkoj), ‘*mannstoll*’ (pomamna za muškarcima), ‘*Miss*’ (engleski izraz za gospođicu), ‘*mies*’ (rđav kao izraz u jevrejskom

žargonu) i ‘Olmütz’ (Olomouc — grad u Češkoj), povezanih u snu jedne Freudove pacijentkinje; druga reč, koje se Freud priseća tokom rekapitulacije jednog njegovog sna, dobijena je kombinovanjem reči odn. imena ‘autor’, ‘autodidakt’, ‘Lasker’ i ‘Lassalle’ — ta reč sadržala je ne samo komprimirani smisao, nego je bila i u vezi s Freudovom odlukom da jednom svom kolegi udovolji time što će priznati da je dobro detektovao neurotično stanje jednog pacijenta.²¹ Paralele ovakvog jezičkog sažimanja mogu se naći kod paranoika, histerika i osoba što pate od prinudnih predstava, a ono nije strano ni deci koja naginju ka kreiranju novih jezika, što ukazuje na povezanost snova, psihotičkih stanja i infantilnih doživljaja — teza tipična za psihoanalizu. Ovaj slučaj jezičkog sažimanja bio bi zanimljiv i za predstavnike koncepta jezičke analize u filozofiji — aspekt koji se suviše ignorira, možda zbog toga što ovde imamo posla s naizgled besmislenim jezičkim konstrukcijama. Ali upravo to bi bilo izazovno — proučiti u kojoj meri i ono što deluje kao nonsens ima smisao, štaviše, jeste rezultat jedne (nesvesne) obrade smisla. U još većoj meri to može da se pokaže na primeru umetničkog govora — recimo kada dadaisti ili nadrealisti pišu svoje pesme.

Freud karakteriše san kao konglomerat elemenata koji čine sadržaj sna i misli sna što nisu direktno dostupne. Njihov odnos on određuje na sledeći način: “Mogli smo primetiti da oni elementi što se u sadržaju sna ističu kao bitni sastavni delovi nipošto ne igraju istu ulogu u mislima sna. Kao korelat ovome možemo izraziti ovu rečenicu i obrnuto. Ono što je u mislima sna očigledno bitna sadržina, u snu uopšte ne mora biti zastupljeno. San je, takoreći, *drukčije centriran*, njegova sadržina je grupisana oko drugih elemenata kao središta nego što su misli sna.”²² Primer “botaničke monografije” pokazao je da momenat botaničkog uopšte nije tako važan za sâm smisao sna, posebno što je Freud priznao da je u školskim danima imao averziju prema botanici; ali to jeste element oko kojeg se vrti san i koji onda pomaže Freudu da ga sebi protumači. Tokom sna izvesna psihička sila, kako to kaže Freud, veoma vrednim elementima sna oduzima psihički intenzitet,

21 Pravu glavobolju filozofima bi mogla da izazove upotreba reči ‘kategorija’, što je slučaj sa snom jednog dečaka što ga je proučavao V. Tausk (Freud navodi njegov članak), jer ona se ovde upotrebljava kao supstitut za ženski polni organ (!), a reč ‘kategorieren’ [ili ‘kategorisieren’?] u značenju ‘urinieren’ (mokriti). Upor. o tome Sigmund Frojd, *Tumačenje sna I*, str. 307.

22 Isto, str. 308.

a s druge strane pak elementima manje psihičke vrednosti daje veći dignitet zbog čega oni dospevaju u sadržaj sna. Ono što je manje bitno odjednom se nađe u prvom planu, a ono što je važnije biva potisnuto iz ovog. Taj itekako važan segment rada sna Freud naziva *pomeranje* [*Verschiebung*]. “Posledica ovoga pomeranja je da sadržaj sna više ne izgleda isti sa jezgrom misli sna, da san daje samo jedno izopačenje želje sna koje postoji u nesvesnom.”²³ Pomeranje doprinosi mnogostranosti determinacije, a sažimanje usložnjavanju veza između elemenata — u oba slučaja otežava se proces tumačenja sna.

Upravo procesi sažimanja i pomeranja ukazuju na jednu stranu duha kojom se manje bave analitički filozofi uma. Ne samo zato što se ne radi direktno o jezičkim procesima, nego i zato što se radi o procesima negativnog naboja. Zato Freud govori o *cenzuri* kao obeležju psihe kojom se utiče na oblikovanje sadržaja sna. Istina, u sasvim drugom kontekstu ukazano je na svojevrsnu *veto funkciju* duha, kod psihologa Benjamina Libeta poznatog po svojim eksperimentima kojima je hteo dokazati da je sloboda volje ograničena autonomnim procesima u mozgu što se ne mogu kontrolisati putem svesti.²⁴ To znači da iako čovek ne može svesno izvoditi voljne radnje, on ipak svesno može da *odustane* od njihovog izvođenja — jedino u tom smislu on ima slobodu, ne slobodu odluke, već slobodu odustajanja od odluke (da izvede neku radnju). Ali psiha je kod Freuda daleko složenijeg ustrojstva — ovde i ono nesvesno igra bitnu ulogu i utiče na svojevrsno izopačenje psihičkih funkcija, tako da se te aktivnosti mogu izvesti samo u izobličenoj formi. Svakako da ovde i *intersubjektivna* komponenta ima svoju važnost: psihički mehanizmi cenzurisanja razvijaju se pod uticajem *društva* koje na taj način pokušava kontrolisati život svesti pojedinaca, kako se ne bi predavali moralno sumnjivim ili drugim problematičnim predstavama. Zato poseban značaj u okviru psihoanalitičke teorije ima proces socijalizacije, način kako se maloletnici pokušavaju disciplinovati i uklopiti u postojeći društveni poredak. Naravno, efekat toga je sasvim suprotan jer se pod socijalnim pritiskom traže načini zaobilaženja cenzure, kako bi se u svest mogli prizvati tabuizirani sadržaji (posebno oni vezani za seksualnost). Priroda ljudskog duha je u psihoanalizi *negativnog karaktera* i to je ono što bi moralo da provocira filozofe duha.

²³ Isto, str. 311.

²⁴ Upor. Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, 2005, posebno str. 137–150.

5. Freudova teorija sna kao prilog teoriji (meta)volucije

Svakako glavna novina što ju je u domen ispitivanja mentalnih fenomena uveo Sigmund Freud jeste njegova *psihodinamička* teorija sna. Njegova glavna teza je da san predstavlja ispunjenje želje. Čovek sanja ono što bi hteo da mu se desi ili što bi hteo da izbegne. Radi se svakako o jednom volitivnom fenomenu, dakle fenomenu koji ima veze s voljom. “Lako je pokazati da snovi često neuvijeno pokazuju karakter ispunjenja želje tako da se možemo čuditi zašto jezik snova već odavno nije naišao na razumevanje.”²⁵ Ono provokativno kod Freuda nije samo to identifikovanje sna sa ispunjenjem želje, već i generalizacija te teze: *svaki san* je neka vrsta ispunjenja želje. U snu o “Irminoj injekciji” Freud je hteo da se odbrani od prigovora da nije savestan lekar, u onome o “botaničkoj monografiji” hteo je pak da se adekvatno vrednuje njegov naučni rad (studija o korisnosti kokaina) i opravdaju neke njegove sklonosti (ljubav prema knjigama) itd. Posebno lako se na primeru dečijih snova može prikazati volitivna priroda sna.²⁶ Čak i kod životinja može da se pretpostavi postojanje takvih poriva: “O čemu sanja guska? ... O kukuruzu.” Navodeći ovu poslovicu, Freud daje pomalo ironičan zaključak: “Čitava teorija o tome da je san ispunjenje želje sažeta je u ove dve rečenice.”²⁷ Ovo blago karikiranje sopstvenog uvida može da iritira — ali njegovu potvrdu Freud nalazi i u široj jezičkoj upotrebi. Iako jezička mudrost ume i da obezvredi snove, poredeći ih s penom (poslovica: *Träume sind Schäume*), postoji i suprotan primer kao što je onaj kad neko kaže: “To ne bih mogao da zamislim ni u svojim najsmelijim snovima.”²⁸ Ali ima li Freudova teza o ispunjenju želje i neki dublji filozofski smisao, smisao koji bi bio relevantan posebno za filozofiju uma?

Poznato je da se u filozofiji uma (pre svega onoj anglosaksonskoj) fenomen mentalnog razlaže najmanje na tri sfere: sferu *kognitivnog*, *volitivnog* i *emotivnog*. Dakle, filozofija uma istražuje procese *saznanja*, *htenja* i *osećanja* — posebno spregu između fizičkih (materijalnih) i psihičkih elemenata involviranih u te procese. Za pretpostaviti je da se želja kao poseban mentalni događaj može svrstati u domen psihičkih aktivnosti koje imaju vezu s *voljom*. Kada je reč o problemima volucije

²⁵ Sigmund Frojd, *Tumačenje snova* I, str. 128.

²⁶ Upor. primere takvih snova isto, str. 132–137.

²⁷ Isto, str. 137.

²⁸ Upor. oba primera isto, str. 138.

u analitičko-filozofskom kontekstu, onda se obično razmatra fenomen *slabe volje* ili preispituje metafizički koncept *slobode volje*. Nije sporno da se ovde ukazuje na granice svesti — jednostavno postoji nešto u nama što ograničava naše planiranje i kontrolisanje intendiranih radnji. Razmatranje sna unosi novu dimenziju u filozofiju volicije — ono baca svetlo na značaj nesvesnih procesa koji se odvijaju tokom određenih faza duševnog života kada je upravo suspendovana ona instanca što kontroliše naše misli, pa je izazov za filozofiju uma proniknuti u sklop nesvesnog, volje i smisla što ga ovde možemo detektovati. A upravo je Freud — iako psiholog po vokaciji — ukazao na vezu između snova i onog dela ljudskog duha kojim se ne raspolaze voljno, nego koji sâm determiniše ili oblikuje naše misli upravo onda kada je svest isključena ili ograničena u svom dejstvu — ili se pak sadržaji svesti u “izopačenoj” formi javljaju upravo tokom spavanja. Naravno, Freud tematici pristupa sa stanovišta psihodinamike i — da to tako nazovemo — hermeneutike imaginacije,²⁹ tako da je potrebno prvo filozofski protumačiti Freudov pristup i dovesti njegove pojmove u vezu s terminologijom kojom barataju današnji filozofi uma. Želje se mogu jezički formulisati i kao takve mogu poprimiti oblik određenih rečenica (primera radi: ‘Želim da učinim X’, engl.: *I want to do X*). Filozofska analiza onda treba da razradi vezu između voljnog čina i jezičke forme. (U određenim jezicima postoji čak i posebna glagolska forma za izražavanje želje, tzv. *optativ*.) Ono što Freudova izlaganja o snu kao ispunjenju želje čini specifičnim jeste to što se ovde ne razmatra taj jezički aspekt, nego jedan elementarniji, mogli bi čak reći: čisto volitivni momenat što čak ne zahteva zasebnu jezičku formulaciju, nego se ispoljava u vidu predstava, odn. slika iz kojih se sastoje sekvence sna. U narativnoj deskripciji sna onda treba da se prepoznaju momenti čijim povezivanjem treba da se rekonstruiše određena želja čije se ispunjenje dešava kroz san.

Postavlja se i pitanje realnosti željenog, jer želja se ovde ne aktualizuje realno, već samo virtuelno. Možda se radi i o neostvarivim željama koje se onda posebno provlače kroz snove. Ili sami snovi postaju kompenzacija za nemogućnost ostvarivosti želje. Onda buđenje iz sna, tako reći raščaranje realnosti sna, donosi izvesnu vrstu

29 O ovom metodološkom dualizmu kod Freuda valja konsultovati pronicljivu i vrlo korisnu studiju Paula Ricœura: Pol Riker, *O tumačenju. Ogled o Frojdu*, Službeni glasnik, Beograd 2010 (upor. posebno o spoju energetike i hermeneutike u *Tumačenju snova*: str. 95–120).

otrežnjenja, koliko god se ne mirili s time. Svakako da je tematizacija kvazi-realnosti sna filozofski problem *par excellence*, tako da se i on može pokrenuti pod utiskom lektire Freudovog klasika. Inspiracija iz Freudovog proučavanja sna mogla bi eventualno na polju filozofije uma da vodi razradi jedne teorije *priželjkivanja* u smislu puštanja mašti na volju (ono što se na engleskom označava kao *wishful thinking*). To treba doslovno da se shvati: kada mislimo na taj način, onda se rukovodimo željom, volja nam onda diktira misli, mislimo onako kako bismo hteli da nešto bude. Naravno, to nas onda vodi k problemu *samoobmane* — jer onaj ko misli pod diktatom želje na izvestan način gubi kontakt sa stvarnošću, on slikovito “lebdi u oblacima”. Možda su upravo snovi određen oblik takvog mišljenja — s tim što je kod njih još lakše prepoznati izvorište u nesvesnom nego kod *priželjkivanja*. Ili bi trebalo promeniti terminologiju — u slučaju snova se pre radi o prepuštanju (slikovitih) predstava na volju (takoreći: *wishful imagining*). Ipak se snovi razvijaju u mediju (mentalnih) slika. To opet ukazuje na intrigantnu vezu između želje i zamišljanja (imaginiranja) nedovoljno istraženu u savremenoj filozofiji uma što nas može odvesti do još fundamentalnijeg prigovora: nepromišljanja slikovitog karaktera predstava, kakve u “čistom” obliku nalazimo u snovima. Snovi su želje koje su doslovno postale slika, one su nam dostupne u vidu slika umesto u jezičkom obliku.

Pored fenomenalnog karaktera snova ono što može da bude od interesa za filozofiju uma jeste i pitanje šta ih prouzrokuje, dakle pitanje njihove *kauzalnosti* (*mentalna uzročnost* je jedna od omiljenih tema analitičkih filozofa duha). Čitajući Freuda, koji je posebno u ranoj fazi svog rada naginjao k nekoj vrsti determinizma, stiče se utisak da postoje potisnute misli što se onda ispoljavaju u vidu snova. Na primeru sna o “Irminoj injekciji” možemo da predočimo sebi na koji način psihoanaliza razmatra kauzalnost snova. Događaj koji je pobudio Freudove reakcije dan pred spavanje bila je primedba kolege Otta o nedovoljno dobrom oporavku pacijentkinje Irme što je pogodilo Freuda, a on je kao reakciju na tu vrstu skrivenog prigovora sastavio istoriju Irmine bolesti što ju je hteo proslediti jednom drugom (nadređenom) kolegi i tako opravdati svoje terapeutske postupke. Motiv sanjanja leži u Freudovoj odbrani od prigovora neadekvatnog lečenja, a san mu ujedno služi kao protivreakcija, kako bi se njome “osvetio” svojoj jogunastoj pacijentkinji i ljubomornom kolegi (oni se u snu prikazuju kao neposlušni, odnosno ignorantski nastrojani). Freud u svojoj analizi tog sna kaže: “Zapamtio sam jednu nameru koja se ostvaruje snom

i koja je morala biti motiv sanjanja.”³⁰ Ali ono što komplikuje celu situaciju jeste da ovde snevač nema svesnu nameru da sebe odbrani od prigovora, već tu nameru identifikuje tek posle interpretacije sna. U tom smislu interpretacija preuzima ulogu kauzalnog objašnjenja sna. Ali teško da ovde može biti govora o *racionalizaciji* kao strategiji kauzalnog objašnjenja, kako je to npr. pretpostavljeno u filozofiji radnje (*action*) Donalda Davidsona,³¹ kada sâm razlog racionalizuje radnju; naime pokretač Freudovog sna je želja da ne bude proglašen krivim za neuspeh terapije, a racionalnost (samim time legitimnost) te želje može da se ospori — jer možda je zaista Freud napravio neke propuste u terapiji svoje pacijentkinje Irme. Motiv odbrane od prigovora opravdava pojavu sna, ali ne opravdava ujedno i Freudovo ponašanje, koliko god on sâm naginjao tome da sebe smatra čestitim i oslobodi sebe krivice. U prilog tome govori nekonzistentnost sna, čime se ne zadovoljava važan uslov racionalnog objašnjenja. (Sâm Freud zapaža: “[P]rimećujem da se ova objašnjenja koja se slažu u tome da me oslobode odgovornosti među sobom uopšte ne slažu, da čak jedna drugu isključuju.”³²) Stoga ga ova odbrana podseća na sofizam o pozajmljenom kotlu, kada sused optuži jednog čoveka da mu je pozajmljen kotao vratio oštećen, na šta mu ovaj odgovori da on kotao uopšte nije pozajmljivao, da je već imao rupu i da ga je susedu vratio u neoštećenom stanju (svaki pojedinačni deo odbrane ima smisla, ali ne i kad se svi delovi uzmu skupa kao u ovom slučaju).³³ Ili je *wishful thinking* sna alogičan ili se bazira na posebnoj (npr. parakonzistentnoj) logici. Kauzalno-motivaciona rekonstrukcija sna mogla bi tako da bude poseban izazov za analitičku filozofiju uma.

Freud je bio svestan provokativnosti svoje generalizujuće teze da je ispunjenje želje smisao svakog sna, a to dokumentuje otporom na koji je ona naišla ne samo kod njegovih kolega, nego i kod njegovih pacijenata. Ono što otežava prihvatanje te teze jeste okolnost da san nikad direktno ne kazuje svoje značenje, štaviše, da se on prikazuje u

30 Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I*, str. 124.

31 Upor. o tome njegov poznati članak “Actions, Reasons, and Causes”, u: Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, 2nd Edition, Clarendon Press, Oxford 2002, str. 3–19.

32 Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I*, str. 125.

33 Ovaj sofizam Freud pominje i u svom spisu o dosetki — vidi Sigmund Frojd, *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom, Odabrana dela Sigmunda Frojda*. Knjiga treća, str. 63.

izopačenoj formi. Otuda je potreban pronicljiv rad tumačenja, kako bi se san doveo u pravi oblik, odn. njegov smisao prikazao onako kako treba. Freud to pokazuje na više primera — makar na onim kad je bio ubeđen da je uspeo “odgonetnuti” smisao sna (verovatno je bilo i onih kod kojih mu to nije pošlo za rukom). Tumačenje određenih snova je kod Freuda često išlo ruku pod ruku sa analizom histeričnog stanja nekih njegovih pacijenata, te ne čudi ta paralelizacija snova sa stanjem neurotičnih osoba. Prema Freudu dvosmislenost je karakteristika što je snovi dele sa drugim “psihopatološkim strukturama”.³⁴ Otuda ne čudi da su najžešći otpor protiv teorije o ispunjenju želje kao smislu sna razvijali upravo njegovi pacijenti. On navodi više primera, od kojih je u kontekstu poređenja psihoanalize i analitičke filozofije uma možda najinteresantniji onaj o “dimljenom lososu” zbog čega će poseban fokus biti na njemu. Naime, jedna pacijentkinja koja je u braku s mesarom ispričala je Freudu san sledeće sadržine: Ona je sanjala kako hoće da priredi večeru, ali pri ruci je imala samo malo dimljenog lososa; htela je potom da krene u kupovinu, ali pošto je bila nedelja sve radnje su bile zatvorene; htela je da izvrši porudžbinu materijala telefonom, ali telefon je bio defektan; tako se morala odreći pravljenja večere. Pacijentkinja je time htela pokazati da postoje snovi u kojima se želja upravo ne ispunjava. Međutim, Freudova analiza sna pokazala je na zanimljiv način kako se njegova glavna teza i ovde može opravdati. Prethodnog dana joj je suprug saopštio da želi da smrša pošto se previše ugojio u zadnje vreme; ona mu je — navodno kako bi ga time “pecnula” — rekla da joj ne poklanja kavijar, iako je imala jaku želju da svakog dana u prepodnevnom časovima pojede zemičku s kavijarom. Kako se ovo moglo uklopiti sa sadržajem njenog sna? Freudu je zapalo za oko da je ona htela sebi da stvori želju koja ne može da se ispuni. Pošto je savladan još jedan otpor, pacijentkinja je Freudu saopštila da je prethodnog dana takođe posetila jednu svoju prijateljicu na koju je ljubomorna zato što njen muž pohvalno govori o njoj. Ipak, isključila je mogućnost da mu se sviđa jer njen muž kod žena voli više telesne obline, a njena prijateljica je prilično mršava. Ta prijateljica joj je govorila pak o svojoj želji da malo ojača. Zatim ju je pitala kada bi mogla biti pozvana kod njih na večeru, s obzirom da je kod njih obrok uvek bilo obilan. Freudu je odjednom postalo jasno o čemu je reč: san pacijentkinje o neispunjenju njene želje da se spremi večera ima veze s tim odbijanjem dolaska njene prijatelji-

34 Vidi Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I*, str. 154.

ce (potencijalne konkurentkinje) na večeru, ujedno s njenom željom da ne doprinese poboljšanju izgleda prijateljice. A da je u snu reč o dimljenom lososu nije slučajno — jer ispostavlja se da je upravo to omiljeno jelo njene prijateljice.

Međutim, Freud se ne zadovoljava tim tumačenjem i ide korak dalje, odnosno: još dublje (onako kako to filozofi vole). Naime, on daje tumačenje prema kojem se sâm pojam želje usložnjava — u stvari, pokazuje se da ovde imamo konflikt između želja dve osobe. Pacijentkinja u svom snu odbija ispunjenje želje da spremi večeru, a u budnom stanju duže vremena ima želju da pojede zemičku s kavijarom; s druge strane, njena omražena prijateljica ima želju da popravi svoj telesni izgled obilnijom ishranom (ona posebno voli dimljeni losos što onda objašnava zašto je u snu reč upravo o toj vrsti jela). Freudovo razjašnjenje ovog usložnjavanja ili konflikta želja stoga glasi: San pacijentkinje je u suštini reakcija na želju njene prijateljice da se ugoji; naime, pacijentkinja u stvari želi da se želja njene “konkurentkinje”³⁵ ne ostvari! Međutim, u snu dolazi do inverzije i pacijentkinja sanja da se njoj samoj želja ne ispunjava. Ili — još konciznija interpretacija — ona sanja da odbija da pravi večeru, pošto joj samo dimljeni losos stoji na raspolaganju, a upravo to je omiljeno jelo njene prijateljice. “San sadržava jedno novo tumačenje, ako ona [pacijentkinja — D.S.] u snu ne misli na sebe nego na prijateljicu, ako se stavila na mesto prijateljice, kao što možemo reći, ako se s njom *identifikovala*.”³⁶ Ovaj složeni psihički mehanizam identifikacije s drugom osobom je prema Freudovom mišljenju uobičajen kod histeričnih osoba koje, između ostalog, u svojim snovima umeju da zauzmu mesto osobe s kojom su u interesnom konfliktu, npr. stvaranjem nekog simptoma (u ovom slučaju: odbijene želje). Ali nas ne treba dalje da interesuje ovaj složeni psihički mehanizam — nas ovde interesuje priroda samog volitivnog akta što ga psihoanalitičar detektuje u pozadini. Freud ga označava kao “shemu” da “neispunjenje jedne želje znači ispunjenje jedne druge želje”.³⁷

U kontekstu analitičke filozofije uma želja da se neka druga želja ostvari ili ne ostvari naziva se *metavolicija* [*metavolition*]. “Neko ima želju drugog stepena”, piše Harry G. Frankfurt u svom čuvenom članku “Sloboda volje i pojam osobe” (1971), “ili kada jednostavno hoće da

35 Konkurentkinja joj je zato što privlači interes njenog muža.

36 Isto, str. 155.

37 Vidi isto, str. 157.

ima određenu želju, ili kada hoće da mu je određena želja po volji.”³⁸ U drugom slučaju reč je o “voliciji drugog stepena”. Taj momenat je određujući za ono biće kojem hoćemo da pripišemo svojstvo *ličnosti*. Posebno (da li i jedino?) ljudsko biće ima sposobnost metavolicije zbog čega Frankfurt smatra da mu možemo pripisati slobodnu volju. “Samo zato što osoba ima volicije drugog stepena, ona je prijemčiva kako za ugođaj, tako i za nedostatak slobode svoje volje.”³⁹ Naravno, Frankfurt razmatra samo slučajeve osoba u budnom odn. svesnom stanju. Ali šta je sa snovima? Ako pretpostavimo da snovi inkorporiraju određenu vrstu želja, da li i ovde možemo da prepoznamo nešto kao “drugostepenu voliciju”? Upravo san o “dimljenom lososu” to pokazuje. Naime, Freudova pacijentkinja želi da se ne ispuni želja njene prijateljice da popravi svoj telesni izgled, kako se ne bi još više svidela njenom mužu. Ili drugačije izraženo: ona prva ne želi da se stvari odvijaju onako kako bi to htela ova druga. Ovo je zanimljiv slučaj koji nam do znanja stavlja da jedna osoba možda u budnom stanju nije svesna svoje drugostepene volicije koja se onda na prikriven način javlja u snu.

Ali ima još zanimljivijih, mada i zamršenijih slučajeva. Tako Freud prepričava san jedne druge pacijentkinje — kako on to kaže “najdovrtljivije među svima mojim snevačicama”⁴⁰ — kojoj je predočio svoju teoriju prema kojoj san predstavlja ispunjenje želje. Ona je sanjala kako je u društvu svoje nevoljene svekrve otputovala na selo. Prema njenom tumačenju, njena želja da upravo ne bude zajedno sa svojom svekrvom nije joj se ostvarila u snu — samim time, ovaj san je prema njenom mišljenju opovrgao glavnu tezu njenog terapeuta. Ali Freud dolazi do sasvim drugog zaključka: “Prema ovom snu ja nisam bio u pravu [naime, da je san ispunjenje želje — D.S.]: *to je, dakle, bila njena želja — da ja ne budem u pravu — i san je ovu njenu želju pokazao kao ispunjenu.*”⁴¹ Kompleksna želja te pacijentkinje nije usmerena na neispunjenje njene želje da ne bude zajedno sa omraženom svekrvom, nego na ispunjenje njene želje da Freud ne bude u pravu sa svojom

38 Harry G. Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, u: Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge University Press, 14th Printing, 2007, str. 11–25, ovde: str. 16 [prevod sa engleskog, D. S.].

39 Isto, str. 19 [prevod sa engleskog, D. S.].

40 Vidi Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I*, str. 157.

41 Na istom mestu. [Kurziv je Freudov.]

teorijom snova. Kroz njen san ispunjava se njena želja da nije tačno da je san ispunjenje želje — a njena drugostepena želja (želja da se ne ostvari Freudova želja da se svaki san pokaže kao neka ispunjena želja) zakamufirana je neispunjenjem njene prvostepene želje da ne bude u društvu svekrve. Iz ugla logike mogli bismo reći da njen san poprima formu svojevrstne *reductio ad absurdum* (njen argument glasio bi ovako: “Pretpostavimo da je Freudova teza tačna, onda ne bih smela da sanjam da putujem sa svojom svekrvom na selo. Ali ja upravo sanjam da mi ona pravi društvo na tom putu. Dakle, Freudova teza je netačna.”) Ono što ovaj slučaj čini još složenijim jeste da je Freud pretpostavljao da je ta pacijentkinja potiskivala neko neugodno iskustvo iz svog ranijeg života koje je bilo od značaja za njeno oboljenje, tako da se njena želja da on ne bude u pravu, skrivena u njenom snu o odlasku sa svekrvom na zajednički odmor, u stvari pokazala kao dublja želja da se one traumatične stvari ne dovedu na videlo, jer bi se time potvrdila Freudova pretpostavka. Freud ovakve snove podvodi pod kategoriju ‘*snovi protiv želje*’. Oni uglavnom nastaju iz dva izvora: iz želje da Freud sa svojom teorijom sna ne bude u pravu ili iz mazohističkog poriva, kada neko ima takav san “protiv želje” ili san nezadovoljstva, ali upravo time što sanja takav san, zadovoljava svoju nastranu sklonost.

Šta pokazuje primer metavolicije u snovima? Svakako to da nisu sve želje svesne, posebno ne želje prvog stepena (“Želim da X bude slučaj”); ali i one drugog stepena (“Želim da imam želju da X bude slučaj”) mogu da se pokažu kroz medij sna, mada u *prikrivenoj* formi. Štaviše, sâm san može da supstituiše želju drugog stepena. Shodno akcentu na negativnoj prirodi duha, kod Freuda metavolicija može da ima negativan karakter (kad neko *ne želi* da nečija želja bude ispunjena ili pak drugačije izraženo: kad neko želi da nečija želja *ne bude ispunjena*). Iako se “čist” akt metavolicije sastoji u stepenovanju sopstvenih želja, dakle, u (drugostepenoj) želji da se moja (prvostepena) želja ostvari, primer snova pokazuje da se želje drugog stepena jedne osobe mogu odnositi i na želje prvog stepena *drugih osoba*. To može da bude (i često jeste) slučaj i tokom budnog stanja: tako jedna majka želi da želja njenog deteta da postane muzičar bude ispunjena. Ali izgleda da u slučajevima negativnog naboja — kao u odnosu između pacijenta i lekara — često metavolicija pokazuje negativan karakter (to smo videli u primerima kada pacijenti ne žele da je Freud u pravu sa svojom teorijom o snu kao ispunjenju želje). Da li možda ljudi teže prihvataju negativni karakter takvih metavolicija, pa zato dolazi do njihovog potiskivanja i pojave u snovima? U svakom slučaju, lekcija

koja može da se nauči iz psihoanalitičke teorije snova u okviru filozofije uma, a s obzirom na problem metavolicije, jeste da se želje drugog stepena kod jedne osobe mogu odnositi i na želje prvog stepena kod drugih osoba i da se, ukoliko se te želje nalaze u međusobnom konfliktu, posebno one drugostepene ne tako retko pojavljuju u sublimiranoj formi u snovima osobe o čijoj metavoliciji je reč. Uostalom, upravo analizirajući ovakve “snove protiv želja”, Freud je delimično revidirao, ili makar dodatno precizirao, svoju glavnu tezu: “*San je (prikriveno) ispunjenje jedne (potisnute, suzbijene) želje.*”⁴² Filozofski relevantni su posebno oni slučajevi, kada u izvesnom smislu snovi — nešto što leži s one strane teorije i s one strane zbilje — stoje između teorije i stvarnosti: kada snovi služe teoriji da potvrdi da nešto nije u redu sa stvarnošću ili pak, obratno, tome da stvarnost opovrgne teoriju. Freud na primeru snova želi da pokaže da neko u stvarnosti želi (ili upravo ne želi) nešto drugo, a njegovi pacijenti žele preko svojih snova da opovrgnu njegovu teoriju o ispunjenju želje kroz san. Perspektive se ovde multiplikuju i komplikuju — a korist od toga može da ima filozofija uma, jer ona dosad nije u obzir uzimala mogućnost razmatranja fenomena metavolicije kroz prizmu snova.

6. Zaključna reč: Otvorena pitanja

Posle razmatranja specifičnosti Freudovog pristupa koje ne možemo naći kod predstavnika one vrste filozofije uma koja primat daje isključivo analizi jezika, zanemarujući hermeneutički i naratološki pristup u proučavanju fenomena ljudskog duha, možemo se vratiti početnom pitanju i zapitati se da li smo našli zadovoljavajući odgovor na nj. Dakle, šta današnji filozofi uma mogu naučiti od Freuda? Ne smemo iz vida izgubiti da smo na to pitanje pokušali dati odgovor uzimajući u obzir samo jedno njegovo kapitalno delo, naime *Tumačenje snova*, tako da i odgovor može biti samo od parcijalnog značaja. Pa ipak, i to može biti dovoljno da se uvide razlike između psihoanalitičkog i filozofsko-analitičkog pristupa fenomenima duha.

Ograničićemo se na sledeća četiri aspekta: (1) Metodološki gledano, repertoar analize proširuje se interpretacijom i naracijom — to ima veze i s prirodom predmeta kojima se Freud bavi, pošto su snovi višesmislena, pa čak i besmisleno delujuća obličja što se prilikom rekonstrukcije mogu jezički uobličiti kao kraće ili duže priče čiji smisao valja protumačiti. (2) Postoje mentalni fenomeni koji se nedovoljno

⁴² Isto, str. 166. [Kurziv je Freudov.]

proučavaju u filozofiji, zato što iritiraju zbog svog manjka ili nedostatka smisla — upravo snovi spadaju u tu klasu psihičkih entiteta, a njima se još uvek ne poklanja dovoljno pažnje u filozofiji uma, iako oni igraju itekako važnu ulogu u duševnom životu čoveka. Posebno bi bilo važno razmotriti njihovu vezu s pamćenjem, jer samo zahvaljujući njemu možemo da ih sebi objektiviramo. Mada postoje i oni snovi za vreme kojih smo svesni da sanjamo, tzv. *lucidni snovi*, pa bi posebno ovi mogli da pobude pažnju današnjih filozofskih proučavalaca ljudskog duha. Pandan snovima u budnom stanju bile bi *sanjarije* (engl. *daydream*, nem. *Tagtraum*, franc. *rêverie*) kao svesni produkti ljudske uobrazilje, pa bi i njih valjalo zasebno proučiti (u fenomenalnom pogledu mogle bi se pronaći kako sličnosti, tako i razlike između sanjarija i snova). Suvišno je reći da je i proučavanje “dnevnih snova” deziderat u filozofiji uma. (3) U psihoanalizi je razrađena negativna dimenzija duha: njegova sklonost ka izopačavanju stvarnosti ili svoje autopercepcije, potiskivanje predstava, pomeranje akcenta s jednog bitnog momenta na manje bitni, skrivanje smisla ili čak njegovo negiranje itd. Tome odgovara i decentralizovanje Ja kao glavne instance, dok se u filozofiji uma odvajkada preteran fokus stavlja na tu instancu kao garanciju personalnog identiteta. Psihoanaliza detektuje nered u kojem se gubi ljudski duh, umesto da sve fenomene uređuje po fiksnim kategorijama, kako je to obično slučaj u *mainstream*-u filozofije uma. (4) Razmatranje snova može dati impulse različitim specijalnim usmerenjima u okviru *philosophy of mind* — ovde je to pokazano na primeru kako razmatranjem snova može da se doprinese proširenju teorije metavolucije, jer pokazalo se da i snovi mogu da se razmatraju kao metavolitivni činovi, odn. da želje mogu da se javljaju i onda kada je svest suspendovana ili njen rad vrlo ograničen, a isto tako da se drugostepene želje jedne osobe mogu odnositi na prvostepene želje neke druge osobe (posebno je ekstremna, ali i poučan primer interakcije između psihoterapeuta i njegovog pacijenta).

Uzimajući u obzir ove mogućnosti proširenja aktuelnog diskursa filozofije uma psihoanalitičkim procedurama i uvidima, može da se koriguje slika o Freudovoj psihologiji koju obično imaju predstavnici one vrste filozofije koja, pre svega pod uticajem Ludwiga Wittgensteina kao jednog od njenih glavnih inspiratora, akcenat stavlja na analizu i kritiku jezičkih formi. Moglo bi se reći da je Wittgenstein u stvari imao ambivalentan odnos prema psihoanalizi: podjednako je bio fasciniran njenim istraživačkim rezultatima, koliko i iritiran Freudovim pseudoscijentizmom. Najviše ga je iritirala Freudova pretenzija na

naučnost. A upravo to je po Wittgensteinu slaba tačka psihoanalize: principijelna nejasnoća i nemogućnost empirijske provere njenih teza. Po tome je Wittgensteinova kritika bliska onoj Karla R. Poppera koja vrhuni u konstataciji da je psihoanaliza jedna *pseudonauka*, s tom razlikom što Wittgensteinove zamerke nisu toliko destruktivne. Ali Wittgenstein prepoznaje zavodljivost Freudovog načina mišljenja i pisanja, pa ključnim zadatkom smatra određenje mere u kojoj (često iracionalna) privlačnost (ili pak odbojnost) doprinosi prihvatanju (ili odbijanju) dotične teorije. Tome pridolazi proizvoljnost metoda *slobodnih asocijacija* kojom se služi osnivač psihoanalize (posebno kad tumači snove), kao i nedovoljni trud oko markiranja pojmovnih razlika. Međutim, pitanje je u kojoj meri Wittgensteinova kritika pogađa suštinu stvari. Pre svega je diskutabilan njen teoretski karakter. Kao i u drugim slučajevima, ovaj Freudov savremenik nije sistematski uobličavao svoje misli, pa se i njegovi komentari o psihoanalizi svode na zapažanja rasuta na raznim mestima u njegovom opusu. Svakako, uvek je lakše kritikovati druge, kada neko sâm ne polazi od sistema ili ga jednostavno nema. Tako Wittgenstein daje zamerke i na Freudovu teoriju sna, a da sâm nema neku "svoju" teoriju ili makar hipotezu o tome. To pomalo deluje parazitarno, jer uvek je lakše nalaziti slabe tačke u sistematski izgrađenim teorijama drugih, nego sâm razraditi jednu ili više teza u obliku konzistentnog sistema. Ako uporedimo Freudovo *Tumačenje sna* sa spisima današnjih filozofa uma, posebno onih koji forsiraju eliminativni pristup, onda zavodljivost tog dela ne potiče samo od tematike kojom se bavi i od načina kako Freud sugeriše "naučnost" svojih rezultata — to je čak u drugom planu. Mnogo je važnije da je obrada tematike takva da ne dopušta sebi da bude podvedena pod jedan metodološki kalup — već je rečeno da sinteza analize, interpretacije i naracije u tom delu i danas može da podstakne razmišljanje, koliko god metafizički ili neprihvatljivo delovale neke konstrukcije (kao što je ona nesvesnog kao zasebnog aktera). Na kraju krajeva, i Freudov stil doprinosi atraktivnosti dela, za razliku od današnjih filozofa duha koji načinom svojih izlaganja ostaju u okviru jednog uštogljenog akademskog žargona.

Svakako bi mogli preokrenuti početno pitanje i razmotriti šta bi to psihoanalitičari mogli naučiti od analitičkih filozofa uma.⁴³ Onda

43 Ne treba izgubiti iz vida da Freudova psihoanaliza može takođe da bude predmet produktivne recepcije i u analitičkoj filozofiji, kako to, između ostalog, pokazuju i sledeće publikacije: Michael P. Levine (ed.),

bi se ukazalo na prednosti jasnoće jezičkih izraza kojima se služe ti filozofi (recimo da ne pribegavaju hipostaziranju nesvesnog kao da je neka zasebna supstancija ili agens, nego opreznije govore samo o nekoj funkciji što je u okviru ljudskog duha ispunjavaju određeni procesi kojima ovaj ne raspolaže svesno ili reč ‘nesvesno’ isključivo koriste kao pridev i sl.). U tom kontekstu Bouveresse ukazuje na jednostranost recepcije psihoanalize u kasnijem periodu: “Vitgenštajn smatra da nam je apsolutno neophodna filozofska jasnoća da nas sačuva od šteta koje nanosi psihoanaliza, ali činjenica je da se pre može reći da se svuda, a svakako u Francuskoj, smatralo da je filozofiji mnogo potrebna psihoanalitička ‘nauka’ nego što je psihoanalizi potreban istinski rad na filozofskom pojašnjavanju, što je upravo ono što bi trebalo očekivati, ukoliko je Vitgenštajnova tvrdnja tačna.”⁴⁴ U drugi ekstrem pojmovne nejasnoće otišla je Jungova metafizički prožeta teorija (kao što je ona o arhetipovima⁴⁵), a posebno dalja modifikacija psihoanalitičkih ideja u delu Jacquesa Lacana, te francuskih strukturalista i poststrukturalista. Međutim, lament nad nerazgovetnošću i nenaučnošću psihoanalize previda da je ova imala hrabrosti da se uhvati u koštac s takvim psihičkim oblicima kao što su snovi koji se čine nejasni i nepovezani i da ponudi njihovo pojašnjenje, koliko god ono bilo kontroverzno. Iz perspektive krajnje racionalistički i logičko-metodološki orijentisane analitičke filozofije san je u izvesnom smislu tabu tema jer on se već po svojoj strukturi i smislu — ili bolje reći: po nedostatku strukture i manjku smisla — opire merilima logičke analize jezika na kojoj insistiraju predstavnici najdominantnije struje u današnjoj filozofiji. Očigledno postoje smisljeni fenomeni koji se ne uklapaju u format jezičke analize, pa je otuda potrebno na drugi način istražiti smisao tih pojava, koliko god on rudimentaran ili zagonetan bio. Nejasnoća nije naprosto refleks subjektivne nesposobnosti da se pronikne u te forme nego eventualno objektivni kvalitet koji zahteva poseban metodski zahvat na njima, kako bi se ovladalo tim kvalitetom i kako bi on postao jasan i razumljiv. Otuda je tumačenje adekvatniji metod za

The Analytic Freud: Philosophy and Psychoanalysis, Routledge, London/ New York 2000; Simon Boag, Linda A. W. Brakel, and Vesa Talvitie (ed.), *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-First-Century*, Karnac, London 2015.

44 Žak Buvres, *Filozofija, mitologija i pseudonauka*, str. 11.

45 Upor. na primeru simbolike snova Karl Gustav Jung, *San i tumačenje snova*, str. 71–96.

njihovo proučavanje, a mogućnost da se u njima prepoznaju narativne strukture (takav je slučaj upravo kod snova) daje za pravo istraživačima da im pristupaju i naratološki. Ovde izgleda može da pomogne *integrativni* pristup umesto preferisanja samo jednog metoda. U analitičku filozofiju uma moraju da se uključe i drugi pristupi jer tek onda ljudski duh može da se sagleda u svojoj kompleksnosti njegovih formi, koliko god smislene ili besmislene one bile.⁴⁶ ¶

46 Upor. o jednoj takvoj vrsti orijentacije na polju filozofije jezika: Damir Smiljanić, “Integrativna filozofija jezika”, u: *Filozofska istraživanja* 136, Sv. 4, 2014, str. 509–519.

LITERATURA

- Ates, Murat, *Phänomenologie des Traums*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021.
- Binswanger, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, E. Reinhardt, 5. Auflage, München, Basel 1973.
- Boag, Simon, Brakel, Linda A. W., and Talvitie, Vesa (ed.), *Psychoanalysis and Philosophy of Mind: Unconscious Mentality in the Twenty-First-Century*, Karnac, London 2015.
- Buvres, Žak [Bouveresse, Jacques], *Filozofija, mitologija i pseudonauka. Vitgenštajn kao čitalac Frojda*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad 1993.
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, 2nd Edition, Clarendon Press, Oxford 2002.
- Frankfurt, Harry G., *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, 14th Printing, Cambridge University Press, 2007.
- Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund], *Uvod u psihoanalizu, Odabrana dela Sigmunda Frojda. Knjiga druga*, Matica srpska, Novi Sad 1969.
- Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund], *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom. Odabrana dela Sigmunda Frojda. Knjiga treća*, Matica srpska, Novi Sad 1969.
- Frojd, Sigmund [Freud, Sigmund], *Tumačenje snova I, Odabrana dela Sigmunda Frojda. Knjiga šesta*, Matica srpska, Novi Sad 1969.
- Jaspers, Karl, *Opšta psihopatologija*, Prosveta, Beograd 1978.
- Jung, Karl Gustav [Jung, Carl G.], *San i tumačenje snova. Iz celokupnog dela odabrao i objavio Lorenc Jung*, Narodna knjiga, Miba Books, Podgorica, Beograd 2017.
- Levine, Michael P. (ed.), *The Analytic Freud: Philosophy and Psychoanalysis*, Routledge, London/New York 2000.
- Libet, Benjamin, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, 2005.
- Riker, Pol [Ricoeur, Paul], *O tumačenju. Ogljed o Frojdu*, Službeni glasnik, Beograd 2010.
- Smiljanić, Damir, "Integrativna filozofija jezika", u: *Filozofska istraživanja* 136, Sv. 4, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2014, str. 509–519.
- Smiljanić, Damir, "Philosophie als Therapeutik. Zur Deutung einer medizinischen Metapher", u: *Synthesis philosophica* 63, fasc. 1, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2017, str. 93–107.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Reclam-Verlag, Leipzig 1990.

Jelena Krpan

Neuropsihoanaliza i lakanizam?

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 171–183
EMAIL: jkrpan@ffzg.hr

SAŽETAK

Razvoj i širenje neuroznanosti doveli su do pojave neuropsihoanalize kao novog interdisciplinarnog načina za proučavanje ljudskog uma. Pitanje može li psihoanaliza u dijalogu s neuroznanostima izbjeći njihov redukcionizam i očuvati svoj integritet i dalje je otvoreno. Najviše se kontroverze pojavilo oko lakanovske neuropsihoanalize, prije svega zbog percepcije Lacana kao anitnaturalista. Ipak, unatoč kontroverzama, lakanovska neuropsihoanaliza rezultirala je mnoštvom reinterpetacija Lacanovog korpusa kroz problematiku naturalizma, materijalizma i položaja psihoanalize u znanstvenom miljeu. S ciljem razmatranja implikacija daljnjeg razvoja lakanovske neuropsihoanalize, rad će prvo izložiti pregled njenih odabranih dosega kroz rad Ansermeta i Magistrettija, Dall'Aglija, te Johnstona. Istražit će se pitanje odnosa neurobiologije i subjektivnosti kao okosnice same discipline lakanovske neuropsihoanalize. Zaključno, razmotrit će sociološke faktore relevantne za njen status unutar psihoanalitičke tradicije i znanstvene zajednice kako bi se moglo ocijeniti prednosti, ali i rizici njenog daljnjeg razvoja. ➤➤

ABSTRACT

Neuropsychanalysis and Lacanianism?

The development and spread of neurosciences has led to the emergence of neuropsychanalysis as a new interdisciplinary approach to studying the human mind. The question of whether psychoanalysis, in dialogue with the neurosciences, can avoid their reductionism and preserve its integrity remains open. Most controversies arose around Lacanian neuropsychanalysis chiefly because of Lacan's perception as antinaturalist. Yet, despite the controversy, Lacanian neuropsychanalysis has resulted in an abundance of reinterpretations of Lacan's corpus through questions of naturalism, materialism, and the position of psychoanalysis in the scientific milieu. In order to consider the implications of further development of Lacanian neuropsychanalysis, the paper will first present an overview of its selected achievements through the work of Ansermet and Magistretti, Dall'Aglio, and Johnston. The question of the relationship between neurobiology and subjectivity, as the backbone of the discipline of Lacanian neuropsychanalysis, will be explored. Finally, sociological factors relevant to its status within psychoanalytic traditions and scientific communities will be considered in order to assess the benefits as well as the risks of its further development. ➤➤

Uvod

U proteklih dvadesetak godina svjedočimo drastičnom širenju neuroznanstvenog diskursa. Prefiks *neuro-* postao je sveprisutan uspješno koloniziravši skoro sve znanstvene discipline pa i psihoanalizu. Tako se pojavila i neuropsihoanaliza, nov pokušaj validacije i mapiranja psihoanalize kroz određenu vrstu neuroznanosti, utemeljujući *nesvjesno* u neurobiološkim korelatima u nadi da će to revitalizirati obje discipline. Pregled povijesti neuropsihoanalize, kakav se može naći u Fotopoulou (2012), izlazi iz opsega ovog prikaza, no relevantno je prisjetiti se da je sâm Freud započeo kao neurolog pa se i cijela neuropsihoanaliza gleda kao logičan nastavak na Freudov izvorni rad, ograničen tadašnjim znanstvenim i tehnološkim dosezima. Za razliku od Freuda koji je, kao neurolog, a prije svega i liječnik, crpio svoje koncepte iz tadašnje medicine, Lacan je okrenuo psihoanalizu naglavačke povezivši je sa strukturalnom lingvistikom, antropologijom, topologijom i filozofijom, što je njegove ideje učinilo utjecajnim u humanistici, kulturalnim studijima, političkoj teoriji i post-pozitivističkim strujama u psihologiji. Tako postoji percepcija Lacana kao nepokolebljivog antinaturalista i neuropsihoanalize kao reduktivne discipline. Ipak, unatoč kontroverzama, lakanovska neuropsihonaliza počela se razvijati tako da se nekolicina autora bavi istraživanjem implikacija reinterpretacije Lacanovog korpusa kroz problematiku naturalizma, materijalizma i položaja psihoanalize u znanstvenom miljeu.

Cilj ovog rada je istražiti koje su implikacije dosega lakanovske neuropsihoanalize za psihoanalizu i znanost općenito te razmotriti opravdanost takvog pristupa.

Dosezi neuropsihoanalize

Područje kojim se neuropsihoanaliza bavi poglavito se preklapa s afektivnom i kognitivnom neuroznanosti pa će tako kratak pregled izabranih doprinosa pratiti tu podjelu.

Afekti. Važan predmet suvremene neuroznanstvene i psihoanalitičke rasprave je pitanje svijesti. Solms i Friston (2018) sugeriraju da se dugo traženi mehanizam svijesti može pronaći u proširenom obliku homeostaze čija je funkcija smanjenje slobodne energije. Tako tvrde da mozak generira predviđanja o svom iskustvu, koja zatim uspoređuje sa senzoričkim povratnim informacijama. Neusklađenost predviđanja i povratne informacije naziva se "pogreška predviđanja" (tj. slobodna energija). Osjećaji, sada u širem smislu, ili afekti s Damasiovog staja-

lišta, zaostala su pogreška predviđanja i s tim povezana neizvjesnost koja se javlja u nepredviđenim situacijama. Osjećaji omogućuju složenim organizmima da registriraju — i na taj način reguliraju i odrede prioritete razmišljanjem i volontarnim djelovanjem — odstupanja od homeostatskih točaka u nepredviđenim situacijama. Svijest adaptivno određuje koje se nesigurnosti moraju osjetiti (tj. prioretizirati) u bilo kojem danom kontekstu, tj. svijest je osjećana nesigurnost. Ovaj proces moduliranog uzbuđenja dovodi do učenja iz iskustva ponovnom konsolidacijom, što daje ogromnu adaptivnu prednost u odnosu na jednostavnije vrste homeostaze — poput onih koje se nalaze u autonomnim živčanim sustavima — u vidu sposobnosti života da očuva namjerno ponašanja u nepredviđenim situacijama. Prema principu slobodne energije, mozak funkcionira poput Bayesovog stroja. Međutim, kako nas podsjeća Dall’Aglia (2020), predviđanje nikada nije savršeno. Ipak, on se kloni primamljivih popularnih pseudoznanstvenih objašnjenja koja uklanjaju teške filozofske probleme tvrdeći kako je “svijet previše kompliciran”, “ima previše varijabli” ili “tehnologija još nije dovoljno razvijena”. Umjesto toga, on zauzima radikalniji stav sugerirajući da je razlog ovog vječnog ostatka, za ovu stalnu pogrešku svijesti, temeljni nedostatak u mozgu.

Johnston (2016) opetovano kritizira način na koji se lakanovski psihoanalitičari nose s problemom afekta. Danas je među lakanovcima uvriježeno mišljenje da ne postoje nesvjesni afekti. Ovo uvjerenje posljedica je slijepog prihvaćanja Lacanovog čitanja Freuda, bez pridržavanja kardinalnog pravila “povratka Freudu” koje je Lacan tako pažljivo postavio. Zašto Lacan u ovom konkretnom slučaju nije slijedio svoje vlastito pravilo, možda nikada nećemo saznati, međutim, i Lacan i Freud bili su prilično nedosljedni u svojim teorijama afekta. Kako bi ispravio ovu pogrešku, Johnston se doista vraća Freudu te kroz pomna iščitavanja njegovih tekstova naglašava očite nedosljednosti te ocrtava promjene njegovih stavova do i nakon 1915. u pogledu mogućnosti nesvjesnih afekata. Odlomak iz Johnstonove knjige *Self and emotional life: philosophy, psychoanalysis, and neuroscience* (2013: 118) poslužit će kao odgovarajući primjer:

“Druga ilustracija Freudove nedosljednosti (...) može se naći u meta-psihološkom radu ‘Nesvjesno’, samo dva odlomka nakon zazivanja afekta (*Affekt*), emocije (*Gefühl*), osjećaja (*Empfindung*) te afektivne strukture (*Affektbildung*), ispitane u 10. poglavlju: razlika između afekta i osjećaja, u kojoj potonji označava kvalitativne pojave koje

moraju biti svjesno zamijećene da bi mogle postojati, čini se da će biti opozvana u onoj mjeri u kojoj Freud uskoro pada natrag, na kraju trećeg odjeljka ovog rada iz 1915., u ponovno brkanje afekata s osjećajima registriranim svjesnošću svijesti.”

U okvirima ovog rada nije moguće ulaziti u pojedinosti. Bit će, međutim, dovoljno naglasiti da Freud više puta razmatra mogućnost nesvjesne krivnje i tjeskobe. Da bi utemeljio svoju teoriju, Johnston koristi Freudovu drugu topografiju (‘Ja i Ono’ iz 1923.), podsjećajući da nema izravne korespondencije između nje i prve topografije; nego i ego i superego imaju svjesne i nesvjesne dijelove. Uvidjevši kako je superego diferencijacija unutar ega, tvrdnje o egu i superegu idu ruku pod ruku: ako je ono tko netko jest (tj. nečiji ego) djelomično oblikovano onim tko netko želi postati (tj. nečiji ideal ego ili superego), a ako su neki od ovih ideala i aspekata savjesti nesvjesni, tada će nesvjesni biti i određeni aspekti toga tko netko jest (tj. identitet na razini ega). Tako Johnston (v. Johnston i Malabou, 2013) ukazuje na četiri moguće vrste interakcije između ega i super ega: svjesni superego koji se odnosi na svjesni ego, svjesni superego koji se odnosi na nesvjesni ego, nesvjesni superego koji se odnosi na svjesni ego i nesvjesni superego koji se odnosi na nesvjesni ego.

Kako bi svoju teoriju utemeljio u neuroznanosti, Johnston (Johnston i Malabou, 2013) ukazuje na tripartitnu strukturu (1) emocija, (2) osjećaja i (3) osjećaja osjećaja u Damasiovoj konceptualizaciji afektivnog života. On nalazi podudarnost između afektivnih trojstava u Freuda i Damasia: *Affekt* je emocija (za psihoanalizu, ovo emocionalno izražajno tijelo već je samo zasićeno denaturalizirajućim utjecajima isprepletenih kognitivno-idejnih i motivacijsko-libidinalnih dimenzija); *Gefühl* (emocija) je osjećaj (koji može biti nesvjestan, kao u nesvjesnoj krivnji kod Freuda), a *Empfindung* (osjećaj) je poznat osjećaj (što bi bio ‘osjećaj’ u svakodnevnom smislu riječi).

Kognicija. Jedna od interesantnijih neuroznanstvenih spoznaja jest činjenica da je sjećanje prije zapisano “u pijesku” nego u kamenu (Dudai, 2010; Fernyhough, 2013; Le Doux i Doyere, 2011). Svaki put kad razmišljamo o nečemu, sjećanje se ponovno stvara iz više dijelova razbacanih po moždanim mapama koje prolaze kroz proces konsolidacije tijekom učenja i rekonsolidacije tijekom prisjećanja. Svaki put kad se nečega prisjetimo, to nije izvorno sjećanje, već posljednje sjećanje na izvorni događaj. Ne znamo koliko smo se puta barem nakratko sjetili događaja od prije nekoliko mjeseci, nekoliko godina ili nekoliko

desetljeća. Također, emocionalna stanja utječu na pohranu sjećanja i dosjećanje, i to i svjesno i nesvjesno (Rolls, 2011). Svaki put kad se nečega prisjetimo, različiti procesi utječu na sadržaj i oblik u kojem je to nešto konsolidirano (Dudai, 2010; Fernyhough, 2013). Sjećanje se konstruira, oblikuje i transformira u samom činu dosjećanja. To je ono što pruža priliku za psihoterapijsku konsolidaciju.

Čini se da ovo snažno rezonira s logikom sinaptičkog traga koji su razvili Ansermet i Magistretti (2007). U svakom datom mentalnom događaju upisani su relevantni aspekti početnog iskustva. Međutim, zbog neuroplastičnosti, ovo se početno iskustvo nastavlja mijenjati u odnosu na druge podražaje, unutarnje (putem interoceptora) i vanjske, a primarni trag postaje objekt druge razine inskripcije. To se nastavlja sve dok kasniji skup tragova ne pripada manje početnom iskustvu kodiranom u primarnom tragu, a više drugim, moguće povezanim i moguće nepovezanim događajima i njihovim inskripcijama koji time postaju vrijedni pažnje. Trag ne odgovara istinskom iskustvu, no to je jedino što mi ljudi možemo doživjeti. Ovdje se može vidjeti lakanovski pojam fantazije kako ga opisuje Žižek (Wright et al., 1999), mali djelić mašte pomoću kojeg dobivamo pristup stvarnosti. Ansermet i Magistretti (2007) čitaju trag poput lakanovskog označitelja, neovisno o bilo kojem određenom označenom, što znači, kako primjećuje Dall'Aglio, da postoji jaz među njima. Nesvjesno je tada strukturirano kao jezik u smislu da je sastavljeno od jedinstvenog sustava tragova svake osobe, dok je praznina mjesto slobode. Kako kažu Ansermet i Magistretti (2007: 239-240):

“To mu daje prostor za kretanje, sposobnost da se preobrazi, promijenjen, postane autor i akter procesa postajanja drugačiji od onoga što su programirale njegove odrednice. Neuralna plastičnost je stoga uvjet moguće plastičnosti postajanja. Konačno, plastičnost je ono što omogućuje osobi u analizi da se oslobodi ograničenja krutog fantazmatskog scenarija ili da iskoristi način na koji funkcionira kao rješenje, da koristi fantaziju umjesto da fantazija koristi nju. Ukratko, psihoanalitičara možemo na nov način definirati kao praktičara plastičnosti, to jest nekoga tko računa na mogućnosti plastičnosti da ponovno otvori polje mogućnosti, ne odbijajući ono što je bilo prije, već naprotiv koristeći ono što je prije bilo kako bi omogućiti pacijentu da učini nešto drugo s tim.”

Ovaj kratki pregled dosadašnjih dosega nipošto nije sveobuhvatan, no dovoljno je opširan da se preko njega možemo dotaknuti proble-

matike same discipline. Mnoštvo autora već se bavilo lakanovskom neuropsihoanalizom. Umjesto osvrta na sve njih, ovdje se nalaze refleksije koje su u manjoj mjeri, ili uopće nisu, zastupljene u postojećoj literaturi.

Implikacije i pitanje opravdanosti lakanovske neuropsihoanalize

Lacanov odnos s materijalizmom nipošto nije bio jednoznačan, no o njemu se najčešće govori kao o materijalizmu označitelja. Situacija se dodatno komplicira u kontekstu neuropsihoanalize. Prvo pitanje koje se nameće glasi, koja je njena pozicija u odnosu na biologiju. Kao što se lijepo moglo iščitati iz Ansermetovih i Magistrettijevih argumenata, biologija pruža vrstu materijalne osnove subjekta te, posljedično, i same psihoanalize zato što je, suprotno popularnom uvjerenju, krhka i sklona kontingenciji, što je i donekle blisko lakanovskoj koncepciji *Realnog* kao onog koje je bez zakona (Aguiar, 2018). Nastavljajući se na njihovu logiku, Johnston (2016) također smatra kako je priroda u startu manjkava. Zbog tog manjka ona predstavlja oblik prirodnog zakona koji stvara mogućnost da se stvori nešto “neprirodno”, tj. postoji praznina unutar biologije iz koje se razvija ono što je i više nego biološko. Slično zaključujemo i promatrajući ireducibilnost pogreške predviđanja koja svjedoči o nesavršenosti unutar probablističke funkcije (Dall’Aglío, 2020). Ovakva priroda zapravo je po sebi samodenaturalizirajuća, što je pogled suprotan klasičnim kritičarima neuropsihoanalize koji je smatraju izrazito redukcionističkom i u konačnici pogubnom za psihoanalizu.

S druge strane, strahovi od neuroznanosti nisu posve neopravdani. Neuroznanost često djeluje u sklopu ‘diskursa gospodara’ te se od nje očekuje da donese konačnu presudu za pitanja u drugim disciplinama. U tom kontekstu, mozak je stavljen u poziciju subjekta-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna te je stvorena ideja o cjelovitom i harmoničnom mozgu koji krije svo relevantno znanje. Ne samo da se neuroznanstveno znanje implementira u obliku raznih stvarnih politika, već se očekuje da to znanje otkrije čovjekovu navodnu pravu prirodu (De Vos, 2014). Tako dolazi do nijekanja ontološkog nedostatka subjektivnosti, a time se gubi njegov emancipatorski potencijal. S obzirom na te stvarne negativne učinke, neki kritičari poput Plutha (2013) upozoravaju da “ako neuroznanosti damo prst, ona će uzeti cijelu ruku”. Na to Johnston (2016) odgovara da će se neuroznanost, ako joj se daje dovoljno užeta, u konačnici sama objesiti, upravo zbog svoje implicitne, ako već ne i eksplicitne antiredukcionističke prirode.

Ovakva diskusija ukazuje na ono što smatram specifičnim dodatnim problemom lakanovske psihoanalize. Na traku ideje razlikovanja neuroznanstvenih istraživanja od neuroznanstvenog diskursa (Dall'Aglio (2020) valja se zapitati koliko stručnjaka može razumjeti i doista baratati doprinosima lakanovske neuropsihoanalize. S druge strane, doprinosi neuroznanosti posve su razvikani i već su dobro naselili našu svakodnevicu, pa tako De Vos (2016) upozorava i na razne oblike neuroedukacije čak od najranije dobi. Činjenica da je Freud bio neurolog tumači se kao osnova za projekt neuropsihoanalize i to tako da se pomirenje neuroznanosti i psihoanalize, stoljeće nakon Freuda, čini neizbježno i logično. Stvorio se dojam da je njihovo razdvajanje bilo nesretan slučaj prije nego nužnost iz koje je proizišlo mnoštvo plodonosnog rada (Wilson, 2011). Tako se stvara ideja da bi njihovo sjedinjenje trebalo biti skladno, međutim, moguće je da će neki nekompatibilnosti između neuroznanstvenih podataka i psihoanalitičke teorije doživjeti kao privremene prepreke koje će razvijenija disciplina neuropsihoanalize prevladati (Wilson, 2011). To je oblik iluzije koja se, pozivajući na samog 'Oca psihoanalize', nada imaginarnoj ideji znanosti koja prelazi interdisciplinarne razlike te pruža ideju harmonične cjeline. Uz takvo ekstenzivno širenje neuroznanosti, spojeno s iluzornom slikom o njenom totalitetu i onipotentnosti, vjerojatno je da će se stvarni dosezi lakanovske neuropsihoanalize, evidentni u revolucionarnim teoretskim reinterpretacijama, utopiti u moru puno lakše probavljivih informacija.

Valja imati na umu da su mnogi predominantno klinički psihoanalitičari jedva dočekali ono što vide kao "empirijsku validaciju" svoje discipline a da se nisu kritički upoznali s materijom. Iako je teorijski angažman s neuroznanostima veoma konstruktivan, praktični rezultati te interakcije mogu biti i više nego problematični. Primjerice, zapitajmo se, kako činjenica da nedostatak validacije rezultira nevoljkošću osiguranjâ da pokrivaju troškove psihoanalitičke psihoterapije (Parker, 2015) utječe na spremnost psihoanalitičara da prihvate neuroznanstvene dokaze? Umjesto da se potiče kritička i obostrana razmjena informacija, dolazi do pukog prihvaćanja i proliferacije nedovoljno promišljenih koncepata te se projekt neuropsihoanalize, koji je inicijalno trebao biti antireduccionistički i emancipatoran, ubrzo pretvara u doista ništa više od pukog mapiranja psihoanalitičkih koncepata u službi znanstvene hegemonije. Ista priča ponavlja se i s financiranjem bilo kakvih psihoanalitičkih studija.

Dall'Aglio (2020) vidi korist dijaloga lakanovske psihoanalize s

neuroznanosti kroz novi prostor za moguće konceptualne veze i istraživanja. Čini se da je doista tako, pogotovo ako se prisjetimo Johnstonovih prethodno spomenutih nesvjesnih emocija. Rad Solmsa i Turnbula (2003) također je poslužio za rekonceptualizaciju nesvjesnog u psihoanalizi. Tako Dall’Aglío predlaže tri razine svijesti: afektivnu, kognitivnu i tercijarnu. Pritom, afektivna svijest čini sirovi “Osjećajte se ovako!”, kognitivna svijest povezuje nagone s objektima putem afektivnih instinkta i proceduralnih sjećanja “Osjećajte se ovako u vezi s time!”, dok tercijarna svijest dopušta daljnju razradu objekata i subjekta koji je svjestan sebe “Osjećam se ovako u vezi s time!” Nesvjesno je onda nesklad između ovih razina svijesti, ono što je oduzeto u pomaku od primarnog afekta do samosvijesti. To je ostatak afektivne svijesti koji ustrajava u pozadini bića, tj. to je učinak dinamičke disjunkcije pokušaja kognitivnog predstavljanja (kvalitativno različitih) afektivnih procesa.

Naravno, tih dosega ima još, no i iz ovoga je jasno kako se radi o doista vrijednim doprinosima neuroznanosti psihoanalitičkoj teoriji. Ipak, postavlja se pitanje, gdje je korist neuroznanosti od interakcije s psihoanalizom? Iako najavljena i teorijski posve moguća, ona i dalje izostaje. Iako se zagovornici neuropsihoanalize poput Johnstona nadaju da će ovaj oblik dovesti do nekog oblika imanentne kritike neuroznanosti, koja će dovesti do prepoznavanja njenih epistemoloških i ontoloških ograničenja, to se još uvijek nije dogodilo. Iz kojih razloga, nije posve jasno. Ponovno se postavlja pitanje, tko su slušatelji, odnosno publika, lakanovske neuropsihoanalize? Uključuju li se neuroznanstvenici jednako spremno, ili uopće, u otvoreni dijalog sa psihoanalizom u bilo kojem obliku? Bori li se i neuropsihoanaliza s istim problemima kojima se bori sama psihoanaliza?

Odgovor na ova pitanja povezan je s još jednom od koristi dijaloga koju navodi Dall’Aglío (2021), primjerice, idejom da će doći do pojačanog uključivanja lakanovske psihoanalize u diskurs o mentalnom zdravlju. Tu postoje razlozi za skepsu. Psihoanaliza se, u svom općenitijem obliku, percipira kao varljiva i posve neznanstvena disciplina, neovisno o moru eksperimentalnih dokaza u prilog psihoanalitičkim konstruktima, izrazito pozitivnim rezultatima testiranja uspješnosti psihoanalitički ili psihodinamski orijentirane psihoterapije (de Maat i sur., 2013; Cohen, 2011; Fonagy i sur., 2002; Meganck i sur., 2017) ili pak velikim doprinosom psihoanalize procjenjivanju ličnosti. Čini se da je sama ideja nesvjesnog postala toliko opasna da mora biti potisnuta ili negirana pod svaku cijenu, neovisno o dokazima koji

potvrđuju ili barem sugeriraju njegovo postojanje. S obzirom na to, postavlja se pitanje, zašto bi s neuroznanstvenim dokazima bilo iole drugačije? Hoće li lakanovska neuropsihoanaliza doista rezultirati većom prisutnošću psihoanalize u diskursu o mentalnom zdravlju? Njezine ideje nisu podatne za brzo širenje putem Facebooka i Instagrama kao što je recimo ideje kognitivne bihevioralne terapije. Ako bi se čak i uspjele kondenzirati na neki širokoj populaciji prihvatljiv način, pitanje je što bi od njih ostalo i koliko bi to privuklo pacijente ili, još ambicioznije, potaknulo ljude na bavljenje psihoanalizom u bilo kojem formatu?

To naravno ne znači da, zbog potencijalne zloupotrebe ili pak manjka rezultata, treba napustiti projekt neuropsihoanalize. Johnston (2016) je u pravu kada kaže kako se nema što dobiti, a može se mnogo izgubiti, i intelektualno i ideološki, ako se zadržimo u udobnim unutardisciplinarnim okvirima. Ono što je potrebno jest osigurati uvjete u kojima lakanovska neuropsihoanaliza može biti relevantna i utjecajna, a to znači, pokušati odgonetnuti uzroke potiskivanja psihoanalize općenito. ❏

LITERATURA

- Aguiar, A. (2018). The “Real Without Law” in *Psychoanalysis and Neurosciences*. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00851>
- Ansermet F. & Magistretti, P. (2007). *Biology of freedom: neural plasticity, experience and the unconscious*. Karnac Books.
- Bornstein, R. F. (2010). “Psychoanalytic theory as a unifying framework for 21st century personality assessment”. *Psychoanalytic Psychology*, 27 (2), 133–152. <https://doi.org/10.1037/a0015486>
- Cohen, D. (2011). “Does experimental research support psychoanalysis?” *Journal of Physiology-Paris*, 105 (4-6), 211–219. <https://doi.org/10.1016/j.jphysparis.2011.09.010>
- Dall’Agljo, J. (2020). “No-Thing in Common Between the Unconscious and the Brain: On the (Im)possibility of Lacanian Neuropsychoanalysis”. *Psychoanalysis Lacan*, Vol. 4.
- Dall’Agljo, J. (2021). “What Can Psychoanalysis Learn From Neuroscience? A Theoretical Basis For The Emergence Of a Neuropsychoanalytic Model”. *Contemporary Psychoanalysis*, 57 (1), 125–145. <https://doi.org/10.1080/00107530.2021.1894542>
- de Maat, S., de Jonghe, F., de Kraker, R., Leichsenring, F., Abbass, A., Luyten, P., Barber, J. P., Van, R., & Dekker, J. (2013). “The Current State of the Empirical Evidence for Psychoanalysis”. *Harvard Review of Psychiatry*, 21(3), 107–137. <https://doi.org/10.1097/hrp.obo13e318294f5fd>
- De Vos, J. (2014). “The Death and the Resurrection of (Psy)critique: The Case of Neuroeducation”. *Foundations of Science*, 21(1), 129–145. <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9369-8>
- De Vos, J. (2016). *The Metamorphoses of the Brain — Neurologisation and its Discontents*. London Palgrave Macmillan Uk.
- Dudai, Y. (2010). “The Engram revisited: on the elusive permanence of memory”. In S. Nalbantian, P. M. Matthews, & J. L. McClelland (Eds.), *The Memory Process: Neuroscientific and Humanistic Perspectives*. The MIT Press, pp. 29–40.
- Fernyhough, C. (2013). *Pieces of light: the new science of memory*. Profile Books.
- Fonagy, P., Jones, E., & International Psychoanalytical Association. Research Committee. (2002). *An open door review of outcome studies in psychoanalysis*. International Psychoanalytical Association.
- Fotopoulou, A. (2012). “The history and progress of neuropsychoanalysis”. In A. Fotopoulou, D. Pfaff, & M. A. Conway (Eds.), *From the Couch to the Lab: Trends in Psychodynamic Neuroscience*. Oxford University Press.
- Johnston, A. (2016). “Confession of a Weak Reductionist: Responses to Some Recent Criticisms of My Materialism”. In J. De Vos & E. Pluth (Eds.),

- Neuroscience and critique: exploring the limits of the neurological turn.* Routledge.
- Johnston, A., & Malabou, C. (2013). *Self and emotional life: philosophy, psychoanalysis, and neuroscience.* Columbia University Press.
- Le Doux, J.E., & Doyere, V. (2011). "Emotional memory processing: Synaptic connectivity". In S. Nalbantian, P.M. Matthews, & J.L. McClelland (Eds.), *The memory process: Neuroscientific and Humanistic perspectives.* The MIT Press, pp. 153–171.
- Meganck, R., Inslegers, R., Krivzov, J., & Notaerts, L. (2017). "Beyond Clinical Case Studies in Psychoanalysis: A Review of Psychoanalytic Empirical Single Case Studies Published in ISI-Ranked Journals". *Frontiers in Psychology*, 8. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01749>
- Parker, I. (2015). *Psychology after psychoanalysis: psychosocial studies and beyond.* Routledge.
- Pluth, E. (2013). "On Adrian Johnston's Materialist Psychoanalysis: Some Questions". *The Southern Journal of Philosophy*, 51, 85–93. <https://doi.org/10.1111/sjp.12020>
- Rolls, E.T. (2011). "Functions of human emotional memory: The brain and emotion". In S. Nalbantian, P. M. Matthews, & J. L. McClelland (Eds.), *The memory Process: Neuroscientific and humanistic perspectives.* The MIT Press, pp. 173–191.
- Solms, M. & Friston, K. (2018). "How and why consciousness arises: some considerations from physics and physiology". *J. Conscious. Stud.* 25, 202–238.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2003). *The brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of subjective experience.* Karnac.
- Wilson, E.A. (2011). "Another Neurological Scene". *History of the Present*, 1(2), 149–169. <https://doi.org/10.5406/historypresent.1.2.0149>
- Wright, E., Wright, E., & Žižek, S. (1999). *The Žižek Reader.* Wiley-Blackwell.

Krunoslav Lučić

**Suvremena teorija
filma i psihoanaliza:
problem
filmskog šava**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 145–168
EMAIL: klucic2@ffzg.hr

SAŽETAK

Rad se fokusira na tumačenje uloge i statusa psihoanalitički inspiriranih modela razumijevanja filmskih pojava te na različite oblike uporabe psihoanalitičkih pojmova u filmskoteorijskom diskursu suvremenog razdoblja. Kako je ekstenzivno korištenje deriviranog oblika nekih psihoanalitičkih koncepata postalo uobičajeno tek pojavom onoga što se uvriježilo nazivati suvremenom teorijom filma nakon 1970-ih, radom se nastoji razjasniti njihova cirkulacija u teorijskom diskursu o filmu. Također, iako je u ranijim razdobljima filmske teorije prepoznata važnost korelacije filma i nekih psihoanalitičkih tema (poput razumijevanja snova), većim je dijelom fokus bio na strani racionalnih, svjesnih psihičkih procesa i to iz disciplinarnog područja psihologije (npr. H. Münsterberg). Tek u postklasičnom razdoblju filmske teorije pojmovi poput nespješnog, prisilnog ponavljanja, skopofilije, pozicioniranja subjekta i/ili šivanja postaju središnjim mjestom propitivanja filmskih (prvenstveno fikcionalnih) fenomena. U tom pogledu se rad referira na teorijske navode L. Mulvey i dijelom Ch. Metzsa, a osobito na važnost pojma filmskoga šava kako ga je, na tragu psihoanalize, razumio J.-P. Oudart, a potom i S. Heath, D. Dayan i K. Silverman. U obzir se uzimaju i kritike tako korištenih pojmova u filmskoj teoriji, poput onih W. Rothmana, N. Carrolla i D. Bordwella. ➤➤

SUMMARY

Contemporary film theory and psychoanalysis: the problem of film suture

The paper focuses on the interpretation of the role and status of psychoanalytical models of understanding film phenomenon and on different forms of using psychoanalytical concepts in contemporary film theory. Considering that the extensive use of psychoanalytical concepts was made common only in the period of contemporary theory after 1970s, paper tries to clarify their circulation in the theoretical discourse on film. Although the importance of some similar topics in relation to film and psychoanalysis was recognized in the earlier period of film theory, most of the focus was put on rational, conscious psychic processes from the perspective of psychology (e.g. H. Münsterberg). Only in the postclassical period of film theory did concepts such as unconscious, repetition, scopophilia, subject positioning and/or suturing became the hallmarks of questioning film (fictional) phenomenon. In that regard, the paper refers to theoretical insights of L. Mulvey and partly Ch. Metz, but also on the notion of film suture as it was understood by J.-P. Oudart, S. Heath, D. Dayan and K. Silverman. The criticism of using psychoanalytical concepts in film theory are also included in the paper, e. g. by W. Rothman, N. Carroll and D. Bordwell. ➤➤

Uvod

Veze filma i psihoanalize Barbara Creed (1998: 77) pronalazi u jednoj korelacijskoj činjenici da su se pojavili krajem 19. stoljeća te da dijele neke zajedničke povijesne, društvene i kulturne crte svojstvene razdoblju moderniteta. Iako ovakvo ukazivanje na korelaciju između dviju povijesno artikuliranih pojava može biti indikativno i za razjašnjavanje njihovih neposrednijih veza, ono polazno sugerira tek prigodnu vremensku podudarnost. No, nešto konkretniji, izravniji odnos između filma i pojava važnih za psihoanalitičko tumačenje psihičkog ustroja ljudskih jedinki može se pronaći i u načinu kako se film koristio pojedinim privilegiranim područjima psihoanalitičkog pristupa (poput prikaza logike snova i potisnutih želja u filmskoj praksi 1920-ih) ili, pak, kako se filmska teorija koristila psihoanalitičkim pojmovima da bi objasnila određene mehanizme slikovnog prikazivanja i odnosa promatrača prema tim prikazima.

Opće mjesto filmskog usvajanja psihoanalitičkih pojmova i ključnih tema u konkretnoj praksi postalo je isticanje, na primjer, pokušaja prikaza logike snova i nespješnih procesa u nadrealizmu, kao u Buñuelovom i Dalijevom *Andaluzijskom psu* (*Un chien andalou*, 1929), *Međučinu* (*Entr'acte*, 1924) Renéa Claira ili *Fantomske kočiji* (*Körkarlen*, 1921) Victora Sjöströma. Međutim, osim ovakvih praktičnih primjena psihoanalitičkih područja interesa u sferi pokretnih slika, mnogo važniji odnos tiče se teorijskog razumijevanja filmskog medija kao svojevrstne ekstenzije pojedinih ljudskih psihičkih procesa. Privilegirani pojam koji je, na načelnoj razini, služio objašnjavanju načina funkcioniranja filmskog medija ticao se njegove usporedbe sa funkcioniranjem sna te koreliranje pozicije gledatelja filma sa subjektom snova. Izvorno je ta korelacija teorijski jasnije isticana na prijelazu 1940-ih u 1950-e gdje je postalo pomodno razumjeti filmski prikaz kao oblik inkarnacije nespješnih psihičkih procesa ljudskog kolektiva (usp. Stam 2000: 159).

Različiti oblici povezivanja filmskog prikaza i snova dugo su cirkulirali filmskoteorijskim i kritičarskim diskursom, bilo da se filmska pojava tek načelno uspoređivala sa virtualnom i fragmentarnom naravi snova, čiji dvojnički status spram realiteta pruža izravnu poveznicu između tih dvaju, zapravo potpuno odvojenih, fenomena (usp. npr. Morin 1967: 115; također i Morin 1978), bilo da je poveznica pronađena i u sličnoj naravi pozicioniranja subjekta spavanja/gledanja u odnosu na slikovni prikaz. Primjerice, već 1925. godine francuski je filmski entuzijast i samoprovzani doktor psihologije Paul Romain (1988: 362-

363) isticao sličnosti filmskog prikaza i sna temeljem činjenice da se u oba slučaja slike nižu u mraku, tišini, bez aktivacije ostalih osjetila, da je pozicija gledatelja u njegovoj nepomičnosti slična onoj spavača te da film i san dijele slične tehnike obrade materijala (poput slobodne manipulacije prostorom i vremenom, pribjegavajući različitim paralelizmima i optičkim trikovima, npr. usporenom pokretu). Slične je poveznice uočila i Susan Langer (1953: 412-413) ističući strukturnu prezentacijsku sličnost koja postoji između ovih dviju pojava. Povlačenje analogija između filma i sna ili pak filma i zrcala (kao još jednog važnog motiva u razumijevanju predodžbenog formiranja ljudskog subjekta u psihoanalizi lacanovskog tipa) nije bilo rezervirano samo za rane stadije filmskoteorijskog diskursa, već je pronašlo svoje mjesto i u suvremenoj teoriji, posebice onoj formuliranoj nakon 1970-ih (usp. Altman 1985: 521, 524).

S druge strane, tijekom tzv. klasičnog razdoblja filmske teorije (do 1970-ih) postojali su autori koji se nisu pretjerano obazirali na povezivanje filma i nesvjesnih i/ili neracionalnih psihičkih procesa, poput snova, ili su ih izravno nijekali. Primjerice, njemačko-američki psiholog Hugo Münsterberg 1916. je godine u knjizi *The Photoplay: a psychological study* isticao poveznicu između filmskog prikaza i svjesnih psihičkih procesa poput percepcije dubine i pokreta, distribucije pažnje, zamišljaja i emocija (usp. Münsterberg 1970), a tezu o postojanju nesvjesne sfere ljudskog uma sveo je na tri riječi: "there is none" (Griffith 1970: xi). Također, drugi njemačko-američki teoretičar slične psihologijske provenijencije, Rudolf Arnheim (1962), u svojoj je knjizi *Film kao umjetnost* 1933. godine fokus stavio na način na koji se filmski prikaz oslanja na gledateljeve zadane psihičke dispozicije koje on ionako primjenjuje u izvanfilmskim okolnostima, ističući perceptivna razlikovanja između tih dviju opažajnih pozicija (poput percepcije ograničenog vidnog polja ili odsustva prostorno-vremenskog kontinuiteta u filmskome prikazu), dakle u potpunosti izbjegavajući ili zanemarujući drugi pol psihičkog ustroja pojedinca.

Iako aktiviranje priče o različitim oblicima psihičke sfere subjekta u odnosu na filmski prikaz nije bilo strano teorijskom diskursu o filmu tijekom njegova povijesnog razvoja (npr. ističe ju i ruski redatelj Sergej Ejzenštejn kada govori o aktivaciji nižih senzornih, emocionalnih i intelektualnih sfera uslijed oblikovanja različitih montažnih sklopova u filmu, usp. Ejzenštejn 1978: 198), psihoanalitičko je tumačenje filma postalo standardiziranom praksom tek u 1970-ima i kasnije, u razdoblju koje se počelo nazivati *suvremenom* teorijom filma. Prema Easthopeu

(1993: 1-2), ključni se rascjep u odnosu na klasično razdoblje filmske teorije dogodio kada je napuštena polazna pretpostavka da filmski prikaz, prvenstveno zbog svojeg tehnološkog ustroja, gledatelju nudi neposredan, izravan odnos sa stvarnošću. Bilo da je klasična filmska teorija pozitivno vrednovala taj izravni odnos (kao u tzv. realističkoj teoriji) ili ga nastojala dokinuti mehanizmima autorove kreativnosti i konstrukcije, pretpostavka je i dalje podrazumijevala određeni tip povjerenja u neposrednu prirodu filmskog prikaza zbilje. Suvremena je teorija s tom pretpostavkom nastojala raskrstiti te film tumačiti u okvirima njegova diskurzivnog ustroja odvojenog od realiteta odričući mu bilo kakvu prikazivačku "nevinost". U tom kontekstu i pitanja suvremene teorije, zasićene psihoanalitičkim diskursom, bila su promijenjena. Umjesto pokušaja da se odgovori na pitanje o prirodi filmskog medija i umjetnosti ili o tehničkoj naravi organizacije filmskog izlaganja, pitanja su se doticala onog što film zahtjeva od svojeg (idealnog) gledatelja ili kakav je njegov ulog u tom filmskom procesu, tj. koju ulogu mu film namjenjuje (usp. Stam 2000: 161).

Imajući na umu ovako mapirane odnose filma i njegova suvremene teorijskog tumačenja, cilj je ovoga rada pokazati na koji je način psihoanaliza utjecala na tu teoriju, kako su neki njezini pojmovi transponirani u filmskoteorijski diskurs, ukazati na spektar interpretativnih modela koje ona nudi te procijeniti njihovu valjanost. Odnosno, pokušati objasniti uolikoj mjeri psihoanalitički pojmovi u suvremenoj teoriji filma mogu objasniti pojave koje uzimaju kao predmet vlastitog tumačenja. Također, prilikom razumijevanja i tumačenja uporabe psihoanalitičkih modela u filmskoteorijskom diskursu moramo imati na umu kako je filmska teorija te modele koristila u deriviranom obliku, često izdvajajući tek one alate koje je uopće mogla primijeniti u filmskom okruženju, te čije je izvorno značenje i uporabu često znala prilagoditi vlastitim potrebama.⁰¹

Uzimajući u obzir ovako formuliran cilj rada, on će biti podijeljen u tri dijela. U prvom dijelu će se objasniti temeljne razlike između klasične i suvremene teorije filma, utjecaji psihoanalitičkih pojmova na suvremenu teoriju, njihova transpozicija, cirkulacija i primjena u diskursu o filmu. U drugom će se dijelu fokus staviti na pojam *filmskoga šava* kao ključni teorijski alat kojim se nastojalo objasniti pozicioniranje subjekta gledanja u filmsku fikciju, od njegove formulacije kod

01 Za ovakav pristup u kojem je vrlo malo izvornog psihoanalitičkog modela usp. Altman 1985: 520.

J.-P. Oudarta i D. Dayana, a treći će i posljednji dio biti rezerviran za opovrgavanje valjanosti i korisnosti uporabe ovog alata u tumačenju filma (bilo da je prigovor načelne naravi, bilo da je pojam “šava” primijenjen na neodgovarajuću filmski pojavu ili ju nije u stanju objasniti).

Prijenos psihoanalitičkih pojmova u (suvremenu) teoriju filma

Uporaba psihoanalitički inspiriranih modela tumačenja filmskih pojava većim je dijelom bila rezultat promijenjenog teorijskog interesa koji se javio u 1970-ima, u razdoblju filmske teorije koja je kasnije kvalificirana kao suvremena. To je podrazumijevalo odmak od ranijih teorijskih interesa koji su dominirali klasičnom teorijom. Reorijentacija na mehanizme označavanja u semiotici filma i/ili na ideološku dimenziju filmskih “iskaza” u post-semiotičkoj fazi jasno se odmakla od klasičnoteorijskih pitanja o prirodi medija i njegovoj umjetničkoj vrijednosti zasićene esencijalističkim pristupom (usp. Carroll 1988b: 10-11). Većina autora koji izlažu temeljne odrednice suvremene teorije dijele ovo Carrollovo mišljenje pozicionirajući početak novog pristupa u 1970-e (usp. Creed 1998; Stam 2000: 159-160; Altman 1985: 518-519; Easthope 1993: 1). Ključnu ulogu inauguracije psihoanalize u polje filmske teorije odigralo je objavljivanje temata posvećenog toj temi u broju 23 časopisa *Communications* 1975. te teksta Laure Mulvey o vizualnom užitku i narativnom filmu objavljenom iste godine u časopisu *Screen*.

Easthope (1993: 1) kao glavnu točku raskida suvremene sa klasičnom teorijom navodi odmak od onoga što naziva “naturalističkom pogreškom” ranijeg pristupa. Naturalistički pristup klasične teorije podrazumijevao je, prema Easthopeu, povjerenje u reprodukcijske mogućnosti filmskog medija koji je sposoban, više ili manje vjerno, prikazati stvarnost. Bilo da je ovakav tip pristupa zagovarao što vjernije reproduciranje stvarnosti filmskim medijem (u realističkoj varijanti teorije) ili što kreativnije, nepodudarno oblikovanje te iste stvarnosti (u formativnoj, tj. formalističkoj varijanti teorije), za Easthopea je pretpostavka i dalje bila ista: pretpostavka da je zbilja dana sama po sebi, nekontaminirana medijskim posredovanjem. Suvremena je teorija, pak, nastojala pokazati kako filmski medij nije tek “nevini” alat za takvu vrstu reprodukcije, nego da je već polazno rezultat određene konstrukcije, različitih tipova diskurzivnih praksi koje ga oblikuju i gledatelju nude već prethodno obrađenu realnost.

Iako je Easthopeova dijagnoza suvremenog filmskoteorijskog obrata ispravna, ono što je sporno u njegovu tumačenju formativnog krila klasične teorije jest upravo pretpostavka naturalističnosti. Naime,

smisao filmske teorije formativnog tipa, poput one ruskog redatelja Ejzenštejna, jest da zbilja dana filmskim prikazivanjem u bitnome nadilazi i mijenja njezine temeljne atribute te da je zadatak redatelja konstruirati iz ponuđenog materijala zasebnu realnost alatima upisanima u prirodu filmskoga medija.

No, neovisno o ovakvim mogućim spornim mjestima, središnji je fokus suvremene teorije bio stavljen upravo na pitanje realizma i načina kako filmski "tekst" oblikuje ljudsko iskustvo stvarajući predodžbu, svojevrsnu varljivu sliku, o neposrednom doživljaju ponuđene mu zbilje. Većina problema vezana za filmsko predstavljanje zbilje odnosila se na određeni tip filmova koje je Colin MacCabe (1986: 183) nazvao klasičnim realizmom. Ovaj tip predstavljanja realnosti prvenstveno se odnosio na hollywoodsku praksu koja se još kvalificira i kao klasični narativni stil ili klasični filmski stil koji gledatelju nudi naizgled neposredan, sveobuhvatan uvid u slikovno ponuđenu zbilju (kompatibilan pogledu kroz prozor). Za MacCabea, ali i druge suvremene teoretičare, takvu klasičnu filmsku praksu karakterizira skrivanje mehanizama vlastite proizvedenosti čime gledatelju nude lažnu sliku stvarnosti neposredovane ijednim oblikovnim alatom (iako ona jest posredovana i rezultat je pomno odabranih alata predstavljanja), a razlog zašto je takva praksa toliko raširena i učinkovita jest što gledatelju nudi nadomjestak za ono što mu nedostaje, tj. nudi mu (naizgled) cjelovit, homogen prikaz brišući iz vlastitog izlaganja tragove izostavljanja (nepredodčenih dijelova zbilje). Temeljni filmski alat kojim se postiže takva prividna cjelovitost ponuđenih prizora je manipulacija točkom promatranja (pogledom) koja u dinamičnom procesu odvijanja filma neprestano otvara praznine (npr. u vidnom polju) i onda ih nadomješta novim informacijama izravno vezanima za već ponuđene dijelove prizora (usp MacCabe 1986: 187).

Na sličnom je tragu francuski filmolog Christian Metz formulirao svoju tezu o dva tipa filmskih iskaza. Kao i MacCabe, Metz (1985: 546-547; također i Metz 1983: 89-97) je uočio kako klasični (hollywoodski) film gledatelju nudi prikaz lišen upućivanja na vlastite alate proizvodnje (tzv. *story*) stavljajući ga u poziciju voajera koji promatra kako se prizori odvijaju pred njegovim očima, a da predmet gledanja toga nije svjestan, te ga stavljajući u poziciju vlasnika pogleda (iako je pogled kamere rezultat nečije tuđe aktivnosti). S druge strane, iako film svojim izlaganjem i artifičijelnom prirodom vlastite organizacije neprestano ukazuje na uvjete pod kojima je proizveden (tj. ukazuje na čin nuđenja prizora), gledatelj to načelno ne primjećuje stavljajući se u

poziciju koja mu ne pripada (iako mu je namijenjena takvom filmskom konstrukcijom). Osim ovakvog tipa oblikovanja prizora, određene vrste neklasičnih filmova mogu otvoreno ukazivati na činjenicu vlastite proizvedenosti (tzv. *discourse*) tražeći od gledatelja da ih primjećuje i time dovede u pitanje njegovu poziciju kao (pasivnog) promatrača pred čijim se očima realitet odvija sam od sebe.⁰²

Vezujući pojam neposrednosti odvijanja filmskih prizora u klasičnoj naraciji s voajerizmom, Laura Mulvey je ovaj odnos interpretirala u specifičnom feminističkom kontekstu služeći se psihoanalizom kao pomoćnim sredstvom za oblikovanje teze o privilegiji muškog pogleda u hollywoodskoj praksi. Mulvey (1993b: 111) je u tekstu "Vizualni užitak i narativni film" iz 1975. godine nastojala objasniti u čemu leži privlačnost klasične hollywoodske prakse za gledatelja. Pretpostavila je da takva vrsta vrlo raširenih filmova aktivira istovjetne psihičke mehanizme koje gledatelj primjenjuje i u izvanfilmskim okolnostima, tj. da hollywoodski film vješto manipulira vizualnim užitkom nudeći gledatelju supstitut za ono što mu inherentno nedostaje (jer je definiran manjkom). Iako njezin tekst u središte stavlja hollywoodsku afirmaciju muškog pogleda, čiji se subjektivitet može realizirati tek kroz činjenje ženske figure njegovim predmetom, implikacije njezinih teza mnogo su šireg značaja za razumijevanje odnosa gledatelja i filmskog materijala.

Naime, Mulvey (1993b: 113-114) ističe kako je jedan od glavnih užitaka koje nudi ovakva vrsta filmova užitak u samom činu gledanja, odnosno u aktivaciji mehanizma skopofilije. Ona može poprimiti različite oblike, a jedan od njih je voajerizam koji je isticao i Metz.⁰³ Mulvey (1993b: 116, 119) potom taj užitak u gledanju veže uz dva režima filmske (narativne) organizacije i uz dvije strategije vizualnog užitka prožetog stalnom nelagodnom (odsustvom užitka koje se nastoji nadomjestiti). Prvi režim organizacije odnosi se na artikulaciju priče filma kroz čin pripovijedanja koji svojom aktivnom progresijom ka nekom razrješenju (npr. otkrivanju neke tajne) gledatelju nudi ovladavanje cjelinom, a u Mulveynom tumačenju, i ovladavanje ženskim likom. Ovaj režim

02 Za razradu ovog Metzovog stajališta usp. Nowell-Smith 1985: 549-557.

03 Npr. drugi oblik može se odnositi na užitak u gledanju samog sebe, tj. autovoajerizam, koji se onda tumači kao oblik narcizma koji je, iz perspektive Mulvey, također aktivan u generiranju vizualnog užitka hollywoodskog filma jer omogućuje (muškom) gledatelju da se identificira sa muškim likom koji ženske figure čini predmetom vlastitog pogleda (omogućujući isti tip opredmećivanja i kod muškog gledatelja).

aktivira tzv. voajerističku skopofiliju i može se naći, primjerice, u motivu glavne junakinje Hitchcockova *Dvorišnog prozora* (*Rear Window*, 1954) koja, da bi bila poželjna junaku, mora postati predmetom njegove priče o otkrivanju umorstva u svojoj okolini. Drugi režim organizacije odnosi se na privremeno zaustavljanje narativne progresije prilikom čega se filmski prikaz fokusira na samostalne kvalitete ponuđenog objekta gledanja (npr. fokus je stavljen na dijelove ženskog tijela ili neku figuru u njezinoj samodostatnosti). Ovaj režim bliže je figuri *spektakla* i aktivira tzv. fetišističku skopofiliju gdje se predmet pogleda ističe kroz fascinaciju njegovim kvalitetama, npr. divljenjem ljepoti ženske figure kroz pogled muškog lika kao u Hitchcockovoj *Vrtoglavici* (*Vertigo*, 1958).

Klasični će (hollywoodski) film najčešće balansirati između ovih dvaju režima, a poanta objašnjenja kakvo nudi Mulvey nije samo podvrgavanje ženske figure muškome pogledu i zadovoljavanju užitaka muškog gledatelja,⁰⁴ već i isticanje kako je alat filmske artikulacije gledanja i pogleda (bilo iz perspektive likova, bilo iz perspektive samog mehanizma, kamere) važan za gledateljevo upisivanje u režim fikcije koju mu film nudi. Upravo na ovom tragu pokušaja da se objasni mogućnost (klasičnog) filma da gledatelja propusti u vlastiti (izmišljeni i nepotpuni) svijet i pozicionira ga na određeno mjesto, suvremena je filmska teorija posegnula za pojmom *filmskoga šava* koji je, kao i ostali spomenuti pojmovi, deriviran iz psihoanalize. Filmski je šav pronašao svoje važno mjesto u suvremenoj teoriji s ciljem objašnjavanja način gledateljeva upisivanja u fikciju. Različite će artikulacije ovoga pojam biti temom sljedećeg poglavlja.

Pozicioniranje subjekta gledanja u film: filmski šav

Autor koji je, čini se, prvi inaugurirao pojam *šava* u filmsku teoriju bio je francuski filmolog Jean-Pierre Oudart 1969. godine. On je tim pojmom nastojao objasniti specifičan odnos koji se javlja između filmskog prikaza prožetog nepotpunim vidnim poljem (zbog postojanja okvira) i gledateljeva pozicioniranja u to polje imaginarnog. Prema Oudartu (1978: 471), francuski je redatelj Robert Bresson svojim filmom *Suđenje Ivani Orleanskoj* (*Le Procès de Jeanne d'Arc*, 1962) učinio

04 Mulvey se u drugom tekstu, koji se izravno nadovezuje na “Vizualni užitak i narativni film”, osvrće i na poziciju gledateljice suočene s prinudom identifikacije sa pogledom muškog lika na žensku figuru. Za tu razradu teza iz izvornog teksta usp. Mulvey 1993a: 125-134.

vidljivim rad tog mehanizma upisivanja gledatelja u prostor filmske fikcije. Kako genealogiju preuzimanja tog pojma kod Oudarta tumači Heath (1981: 76-78), on je (prešutno) preuzet iz teksta Lacanovog učenika Jacques-Alaina Millera iz 1966. godine te modificiran za potrebe objašnjavanja funkcioniranja filmske konstrukcije (imaginarnog) prostora. Prema Heathu (ibid.: 84), šav upućuje na odnos subjekta (gledatelja, promatrača ili korisnika jezika ili drugog komunikacijskog sustava) prema lancu njegova diskursa u kojem se on javlja kao entitet koji je iz njega isključen, tj. subjekt u tom kontekstu u diskursu (npr. filmskom izlaganju) zauzima prazno mjesto na čiju ga poziciju taj diskurs nastoji uključiti stvarajući (lažni) dojam njegove cjelovitosti (kao i cjelovitosti samog diskursa, kao zatvorene petlje izvan koje ništa drugo ne postoji).

Za Oudarta, rad filmskog šava u tom načelnom kontekstu počinje u trenutku kada gledatelj, prvotno potpuno "obuzet" ponuđenim isječkom zbilje (ograničenim vidnim poljem koje mu nudi filmska slika), otkriva da je filmski okvir nešto izostavio, tj. da postoji i neko polje koje mu u trenutnoj konstelaciji slike nije ponuđeno. To polje Oudart (1978: 472) je nazvao *Odsutnim*. Nakon gledateljeva otkrivanja tog nedostatka, tj. odsutnog polja, filmski šav počinje funkcionirati tako da taj neodređeni i apstraktni entitet zamjeni nečim konkretnim što je naknadno uspostavljeno kao već postojeći dio filmskog prikaza/fikcije. U tom trenutku spoja dvaju polja (tj. dijelova filmskog prizora) kroz montažnu konstrukciju tzv. komplementarnih kutova snimanja (izmjene dvaju horizontalnih kutova kamere/točke promatranja po zamišljenom radijusu oko snimanog objekta) gledatelj postaje dijelom filmskog prizora zauzimajući mjesto koje je dotad zauzimalo polje odsutnosti (neodređeni entitet) i upisujući se ("ušivajući" se) u njega. Prema Oudartu, to fiktivno zauzeto mjesto prisutnosti može biti pripisano ili nekom liku u filmu ili nekom drugom entitetu čija prisutnost u drugom kadru nadomješta polje odsutnog (zapravo tzv. *off* prostor filma, tj. prostor koji je trenutno isključen iz vidnog polja, ali je i dalje njegovim dijelom, nešto slično prostoru koji se nalazi iza naših leđa u svakodnevicu). Ili, kako to objašnjava Oudart (1978: 474), filmski šav se "sastoji u tome da, u okviru jednog kinematografskog iskaza koji je artikulisan od naizmeničnih komplementarnih uglova, posle pojavljivanja nekog nedostatka u obliku nekog Jednog (Odsutnog) dolazi ukidanje pomoću nekog jednog (ili nečeg) koje se nalazi u njegovom polju".

U Oudartovom objašnjenju filmskog šava i načinu kako on funkcionira postoje dva bitna ograničenja. Kao prvo, da bi šav uopće

funkcionirao, slijed slika mora biti izveden nekom montažnom konstrukcijom, tj. moraju postojati najmanje dva kadra koji artikuliraju ovu "igru" prisutnosti i odsutnosti polja te izmjene kutova snimanja moraju biti manja od 180 stupnjeva, tj. pozicija točke promatranja/kamere u drugom kadru ne smije biti izvedena u suprotnom polju od onog prvog (tako da kamera u drugom kadru zauzima točno mjesto koje smo prethodno vidjeli u prvom kadru). Drugim riječima, položaj kamere mora biti "iskošen" u odnosu na prvotno ponuđeno vidno polje. Oudart izričito isključuje mogućnost da se kamera u drugom kadru pozicionira na istovjetno mjesto (koje je bilo ponuđeno prvim kadrom, ali ovaj puta iz obrnutog smjera) te navodi "neprirodnost" takve konstrukcije u tzv. subjektivnom filmu (gdje se položaj kamere podudara sa pozicijom lika u filmu nudeći gledatelju optičku simulaciju pogleda lika). Također, Oudart (1978: 482-483) ističe kako odustajanje od montažne konstrukcije prostora, tj. korištenje dinamične kamere onemogućava takvo "šivanje" prostora jer kamera počesto nudi dijelove prizora u kontinuitetu, neprestano otkrivajući nove dijelove odsutnog polja, i time sprečava gledatelja da samostalno izvede operaciju šava i upiše se u imaginarni prostor filma.

U ovakvoj formulaciji rada filmskog šava Oudart (1978: 474) ističe i njegova dva važna efekta. Dok prvi kadar, koji otvara mogućnost postojanja odsutnog polja, rezultira efektom *anticipacije* onoga što tek trebamo vidjeti (i to na razini označitelja filmskog iskaza), drugi kadar, koji pak zauzima mjesto odsutnog polja, rezultira efektom *retroaktivnosti* jer povratno nadopunjuje otvorenu prazninu i služi kao označeno onog prvog.

Ovako formulirana teorija filmskog šava ostavlja neka otvorena pitanja. Primjerice, nije potpuno razjašnjeno zašto korištenje dinamične kamere bez pribjegavanja montažnoj konstrukciji ne bi jednako učinkovito moglo "šivati" filmski prostor budući da neprestano otkrivanje novih dijelova prostora (novih polja odsutnosti) također može rezultirati stavljanjem gledatelja na ta, dotada, odsutna mjesta i neprestano popunjavati praznine koje svaka nova vizura otvara. Nadalje, čak i da je montažna organizacija filmskog izlaganja nužna kako bi operacija šava bila moguća, nije jasno zbog čega i alternative montaži komplementarnih kutova snimanja (kao tek jedan mogući tip montažne konstrukcije prostora) ne bi bile jednako učinkovite, tj. ne bi imale istovjetnu funkciju. Primjerice, ukoliko bismo u prvom kadru prikazali ljudsku figuru koja se kreće u nekom postojećem smjeru (npr. s lijeva na desno), a potom u drugom kadru prikazali tu

istu figuru kako se kreće istim smjerom (u istom ili različitom prostoru), neovisno o tome što je dio prostora isključen iz prikaza (onaj između dva kadra) i neovisno o tome što komplementarni kut nikada nije niti ponuđen u drugom kadru (jer kretanje lika promatramo iz istog smjera/strane promatranja, npr. iz profila), gledatelj bi vrlo lako mogao stvoriti dojam cjelovitosti prizora i jednako biti upisan u ponuđeni mu prostor samostalno nadopunjujući izostavljene informacije. Na kraju krajeva, ovakav tip filmskog prikaza vrlo je uobičajen u tzv. sustavu kontinuirane montaže koja se primjenjuje u fikcionalnim filmovima i čiji je temeljni cilj stvaranje (lažnog) dojma cjelovitosti fragmentarno ponuđenog svijeta.

Na Oudartovoj je teoriji filmskog šava Daniel Dayan 1974. u članku "The Tutor-Code of Classical Cinema" nastojao reinterpretirati njegovu izvornu poziciju i konkretizirati ju opisom specifičnog tipa filmske prakse. Ono što je Dayan učinio ticalo se tumačenja filmskog šava kao središnjeg "kôda" kojim se gledatelja navodi i "mentorira" u fikciji te je taj kôd smatrao privilegiranim mjestom funkcioniranja klasičnog (hollywoodskog) filma. Također, za razliku od Oudarta, Dayan je operaciju šava suzio na tek jedan montažni oblik koji se naziva kadar-protukadar te je kao ogledni primjer uzeo njegovu podvarijantu, montažu točke gledišta (prikaz optičke točke promatranja nekog lika u filmu).

Dayan (1976: 447) je, kao i mnogi autori prije njega, poput MacCabea, pošao od pretpostavke kako klasični film nije neutralni prikaz nekog postojećeg stanja stvari već da je rezultat dobro kôdiranog sustava označavanja koji skriva vlastiti mehanizam funkcioniranja, na neki ga način naturalizirajući, te je uočio kako film zbog svoje zadane sklonosti ka neprestanim promjenama vizura (kroz montažu i promjene kutova snimanja) stalno dolazi u rizik otkriti vlastiti kôd, način kako postiže uvjerljivost svojeg prikaza. No, budući da cilj klasičnog filma (a i klasične reprezentacije uopće, kao npr. figurativnog slikarstva) nije ukazati na uvjete prikaza, već na rezultate tih uvjeta (tj. na prizor, a ne na uvjete pod kojima nam je omogućeno percipirati taj prizor), ova će praksa pribjeći operaciji šava kao alatu koji mu to omogućuje (usp. *ibid.*).

Za Dayana, privilegirani oblik koji operacija šava poprima jest već spomenuta konstrukcija kadra-protukadra (nuđenje nekog dijela prizora te, potom, nuđenje drugog dijela dotada nevidljivog dijela prizora iz drugog horizontalnog kuta snimanja). Ova konstrukcija uobičajeno je prisutna u prikazima montažno razloženog dijalo-

ga u komercijalnom filmu i predstavlja mehanizam kompatibilan svakodnevnoj komunikaciji licem-u-lice, tj. sustavu prikaza akcija i reakcija sugovornika komunikacije. No, usprkos tome što Oudart operaciju šava nije isključivo vezao za montažnu artikulaciju pogleda, čina gledanja nekog od likova u filmu, Dayan je svoju varijantu šava tumačio upravo u ovim okvirima. Naime, prema Dayanovoj (1976: 448-449) interpretaciji Oudartove pozicije, prvi kadar u operaciji šava ne samo da otvara neodređeno pitanje polja odsutnosti, već otkriva prazninu konkretnog promatrača koji se (pretpostavljeno) nalazi na tom mjestu. Drugi kadar nudi reakciju na tu otvorenu prazninu pripisujući (retroaktivno) polje odsutnosti nekom liku čiji čin gledanja sada jasno možemo vidjeti. Gledatelj potom zaključuje kako je polje odsutnosti pripalo nekom entitetu u filmu (liku) te se, u igri “šivanja”, pozicionira na mjesto lika dijeleći s njime promatračku poziciju. Prvotno otvorena praznina odsutnosti sada je “sašivena”, a gledatelj je stupio u mjesto fikcije koje je umjetno proizvedeno (iako on toga, tobože, nije svjestan).

Ovako formuliranom objašnjenju šava možemo uputiti nekoliko prigovora. Primjerice, iako Dayan operaciju šava smatra središnjim mehanizmom klasičnoga filma, Oudart ju je opisivao u okvirima Bressonove prakse koja joj ne pripada. Tako da nije u potpunosti jasno zbog čega šav ne bi funkcionirao i u drugim tipovima prakse poput one modernističke (iako pod drukčijim uvjetima i oblicima). Također, iako je Dayan sustav šava rezervirao za konstrukciju kadra-protukadra, istovremeno ju je poistovjetio s montažom točke gledišta (vizualizacijom pogleda lika), dok je ona tek jedan (mogući) način realizacije kadra-protukadra. Nadalje, kao što je primijetio i Heath (1981: 97), čak i da je Dayan opću konstrukciju kadra-protukadra uzeo kao temeljnu za realizaciju šava, nije jasno zbog čega i drugi filmski oblici ne bi mogli vršiti istovjetnu funkciju (prigovor koji je upućen i Oudartu). Inzistirajući na operaciji šava u kontekstu montaže točke gledišta Dayan je izobličio izvornu Oudartovu poziciju koji je iz teorije šava isključio mogućnost pretjerane “subjektivizacije” odsutnog vidnog polja (koje se pripisuje liku u filmu) te je izričito kao ograničenje montaže komplementarnih kutova (koji postoje i u montaži točke gledišta) naveo “iskošenost” pozicije kamere. Dakle, čak i da je šav prisutan kod ove konstrukcije, u najboljem bi slučaju trebao biti tzv. “pristrani” kadar, onaj snimljen s približne pozicije u odnosu na položaj lika u prostoru. Međutim, čak i Dayanov primjer montaže točke gledišta kao osnove za gledateljevo upisivanje u fikciju klasičnog filma nije pretjerano

održiv budući da su takve konstrukcije u njemu kvantitativno manje zastupljene od drugih (npr. od objektivnih kadrova u širim planovima, kao što navodi Saltovo istraživanje prema Heathu 1981: 96). Da bi stvar bila nepovoljnija za Dayanovu poziciju, primjer montaže točke gledišta u obliku u kojem ga navodi (prvi kadar nekog dijela prizora, a potom kadar lika koji taj prizor gleda i kojem pripisujemo sadržaj pogleda prvoga kadra), još je rjeđa i neobičnija za klasični film koji se češće koristi obrnutom strategijom (prvo lik pa onda sadržaj njegovog pogleda). Sama promjena redoslijeda kadrova može u mnogočemu narušiti Dayanovi logiku objašnjenja (iako se i dalje može tumačiti u parametrima šava).

Dodatna neodređenost Dayanove pozicije očituje se u njegovom neobičnom tumačenju montaže točke gledišta u semiotičkim terminima. Naime, Dayan (1976: 449) ovu konstrukciju tumači na sljedeći način. Prvi kadar, kadar nekog dijela prizora koji otvara polje odsutnosti, funkcionira kao označitelj nekog entiteta koji gledatelj još ne poznaje. Nakon što mu film vizualno ponudi polje te odsutnosti (lika u kadru), taj drugi kadar postaje označeno onog prvog, tj. rezultira značenjem prvog kadra kao kadra pogleda lika. No, ovako ponuđeno objašnjenje zanemaruje mnoge nijanse funkcioniranja ovog filmskog sklopa kao znaka za nešto (u ovom slučaju znaka za pogled). Naime, iako se pogled lika u drugom kadru može shvatiti kao ono što prvi kadar označava, bez formalnih obilježja u drugom kadru (činjenice da je pogled usmjeren u neki dio prizora *izvan* kadra, smjer očiju, otvorene oči, pozicija tijela i/ili glave itd.), prvi ne bismo mogli interpretirati kao pogled lika (kao što bismo, suprotno Dayanu, prvi kadar mogli tumačiti kao označeno drugog jer predstavlja ono na što se usmjereni pogled u drugom kadru odnosi, na što upućuje). Zapravo, riječ je o tome da oba kadra zajedno (jer bez ijednog od njih označeno "pogled" ne bi bilo realizirano) funkcioniraju kao već po sebi kompleksni označitelji koji označavaju predodžbu pogleda lika. I nadalje, čak i to označeno nije toliko jednostrano kao što predstavlja Dayan jer označeno ove konstrukcije može upućivati na niz stvari, poput rutinskog pogleda na dio prizora, zaokupljenu pažnju lika, opsesiju viđenim predmetom, strahom od viđenog i slično, ovisno o narativnom kontekstu u koji je taj sklop stavljen (ono što Dayan ne uzima u obzir).

Autorica koja je nastojala proširiti Oudartovu i Dayanovu poziciju o filmskome šavu bila je Kaja Silverman koja je 1983. godine nadogradila njihovu teoriju, prvenstveno iz feminističke perspektive, ali i načelno, uočavajući kako šav uopće ne mora biti vezan za neki lik u filmu (npr.

može biti vezan uz sam aparat, kameru ili pak uz “iskazivača” filma) i može funkcionirati kao glavni alat narativnog oblikovanja (dakle, mnogo šire no što je izvorno zamišljeno). Silverman (1986: 222, 224) je svoje tumačenje šava obilato potkrijepila primjerima iz *Psiha* (*Psycho*, 1960) Alfreda Hitchcocka. Ona je u ovom primjeru uočila kako film svojim načinom manipulacije i točkom gledišta i montažnom konstrukcijom izlaganja, ali i naracijom, neprestano ostavlja mjesta neodređenosti, nedostupnosti nekoj instanciji u filmu (npr. junakinja Marion Crane) ukazujući na vlastitu konstruktivnu narav, odmah potom nastojeći popuniti tu prazninu nekom od mogućih strategija audiovizualne prezentacije i pružajući gledatelju zadovoljstvo uključivanja i ovladavanja fikcijom. Jedan od specifičnih primjera koje je Silverman (1986.: 223-224) izdvojila jest scena u hotelskoj sobi nakon što je junakinja ukrala 40.000 dolara od klijenta svojeg poslodavca te se sada nalazi u dvojbi treba li novac vratiti ili ne.

Scena je organizirana na način da gledatelj istovremeno promatra Marion u daljem planu dok mu je u bližem planu ponuđen motiv omotnice s novcem koji, u tom trenutku, nije ono za što je vezana pažnja junakinje. Prema Silverman (1986: 224), budući da odsutno polje promatrača (prostor iza kamere, u zamišljenom protukadru ponuđene informacije) u početnim fazama scene nije vizualizirano, gledatelj nema drugog izbora već vezati taj pogled odsutnosti uz instanciju koja nije dijelom prizora poravnavajući se s njegovom/njezinom nadmoći, tj. sa činjenicom da može ponuditi informacije iz takvih mjesta promatranja koja nisu dostupna drugim entitetima u filmu (u ovom slučaju junakinja). Tek pošto je u kasnijoj fazi scene ponuđena vizualna perspektiva koja veže pogled na motiv novca uz Marion, gledatelj može biti upisan u fikciju dijeleći poziciju sa ženskim likom. Za Silverman, motiv novca u ovoj fazi filma predstavlja ključni motiv narativne instancije koja je tek indirektno prisutna u filmu (instancije zakona kao egzekucije moći koja prijeti sankcioniranju ponašanja junakinje), ali koja, strategijom narativnog “šivanja”, regulira njene daljnje akcije i omogućava gledatelju isti tip sveobuhvatne manipulacije pričom kakva je inače privilegija iskazivača filma.⁰⁵

05 Silverman (1986: 225) istu logiku primjenjuje, npr., i na scenu u kojoj policijski službenik ispituje junakinju o razlozima spavanja u automobilu nakon odluke da zadrži ukradeni novac. Vezivanje točke gledišta uz (depersonaliziranu) figuru policajca također ukazuje na superiornost te perspektive zakona u odnosu na Marion.

Iako je koncept filmskog šava, dakle, poprimio različita tumačenja ovisno o spektru pojava koje su se njime nastojale objasniti, mnogi su autori uputili ozbiljne prigovore bilo njegovoj konceptualizaciji, bilo opovrgavajući njegovu aplikaciju na specifične filmske primjere poput kadra-protukadra ili montaže točke gledišta. Usprkos tome što su poneki od tih prigovora već artikulirani u ovome poglavlju rada, sljedeće će se poglavlje fokusirati na kritike šava iz pozicije triju autora, Williama Rothmana, Davida Bordwella i Noëla Carrola.

Opozicijska stajališta i problematiziranje filmskog šava

U kontekstu filmskoteorijskog problematiziranja šava, prvi autor koji je pronašao ozbiljne zamjerke, prvenstveno Dayanovom, tumačenju tog pojma bio je William Rothman 1975. godine, dakle ubrzo nakon što je Oudartova pozicija o šavu reinterpretirana iz Dayanove perspektive. Rothman (1976: 454) je uočio nekoliko nedosljednosti u Dayanovu argumentu. Kao prvo, uputio je načelni prigovor uvođenju strategije filmskog šava u klasičnu filmsku praksu. Naime, budući da je temeljna funkcija šava nuđenje gledatelju lažne, obmanjujuće slike stvarnosti kao cjelovite, dok je polazna postavka teorije šava kako niz slika sam po sebi onemogućuje neposredan odnos gledatelja prema njoj (jer u tom nizu nepotpunih dijelova prizora otkriva da je nešto iz slike ispušteno što se naknadno mora nadomjestiti), Rothman se upitao, zbog čega je onda uopće i uveden takav model fragmentarnog, montažnog prikaza koji bi narušavao cjelovitost filmom ponuđenog svijeta koji onda (naknadno) operacijom šava biva popunjen. U tom smislu, ako je glavni cilj klasičnog filma stvaranje prividno cjelovite slike stvarnosti, postojao je opravdan razlog da montaža nikada niti ne bude uvedena u filmski izraz. No, središnji Rothmanov prigovor Dayanovom modelu tumačenja odnosio se na njegovo objašnjenje montaže točke gledišta kao glavnog alata za "šivanje" prostora. Kao što je već i istaknuto u prethodnom poglavlju, konstrukcija pogleda lika u obliku prikaza nekog dijela prizora, a potom lika kojemu naknadno pripisujemo sadržaj tog prizora, iznimno je rijetka upravo u klasičnom filmu jer unosi dvosmislenost u tumačenje statusa tog prvog kadra (kao sadržaja onoga što lik vidi), a jedna je od postavki klasičnog filma dokidanje takvih dvosmislenosti. Prema Rothmanu (ibid.: 455), dakle, konstrukcija se prije izvodi obrnutim redoslijedom i to u tri, a ne dva kadra (kako bi gledatelju olakšala razumijevanje tog niza slika). Odnosno, konstrukcija se tipično izvodi kadrom najave, prikazom lica nekog lika kako gleda izvan okvira kadra (u tzv. *off pro-*

stor, u odsutno polje), a potom se prikazuje dio prizora iz približne perspektive lika (što gledatelj tumači kao interesno žarište lika i kao vizualizaciju njegovog pogleda), a zatim se trećim kadrom (koji iznova prikazuje lice lika iz prvog kadra) potvrđuje kako vidno polje drugog kadra zaista i pripada nekom liku u filmu istovremeno omogućujući razumijevanje njegovih reakcija na viđeno.

Ovakav model u mnogočemu narušava logiku Dayanova objašnjenja jer, prema Rothmanu (1976: 455), gledatelj je već u prvom kadru svjestan nazočnosti polja odsutnosti (koje pripisuje liku) i ne treba ga pretpostaviti kao neko nedefinirano ishodište ponuđene slike. Također, Dayanova se verzija teorije šava oslanja na pretpostavku kako je polje odsutnosti otkriveno u prvom kadru kojeg drugi onda zatvara/popunjava. No, u ovoj verziji obrnute montažne konstrukcije pogleda sa tri kadra, uočavanje protupolja prisutno je u svim kadrovima koji, gotovo *ad infinitum*, otvaraju praznine koje tom logikom nikada ne bi mogle biti popunjene (npr. prvi kadar smjerom pogleda ukazuje na nepoznati dio prostora, drugi kadar na prisutnost lika izvan vidnog polja, a treći kadar na novo polje odsutnosti koje se može nadovezati na njega itd.). Između ostalog, za gledateljevo tumačenje ovakve konstrukcije slika kao sadržaja pogleda lika, s čijom se pozicijom on treba poravnati, nužni su i drugi signali izuzev pretpostavke polja odsutnosti (npr. smjer pogleda lika, uočeni perceptivni interes na licu lika, kretanje glave i slično).

Gotovo desetljeće nakon Rothmana, i američki je filmolog David Bordwell 1985. godine uputio slične prigovore Oudartovoj/Dayanovoj koncepciji šava. No, Bordwell (2008: 110-111) je u svojoj kritici, primjerice, pogrešno protumačio Dayanovo tumačenje Oudartove pozicije tvrdeći kako je Dayanov protukadar pogleda lika snimljen iz istovjetne pozicije na kojoj se lik u filmu zaista i nalazi iako je on slijedio Oudartov naputak o iskošenosti horizontalnog kuta snimanja iz perspektive lika. Ali, Bordwell je zato ispravno protumačio Dayanovo pogrešno tumačenje Oudarta jer on (za razliku od Dayana) polje odsutnosti uopće nije isključivo vezao za lik već (prema Bordwellovu tumačenju) uz instanciju autora ili pripovjedača fikcije.

Neovisno o ovim nezgrapnostima tumačenja, Bordwell (2008: 112) je ispravno ukazao na neke neodređenosti teorije šava. Jedan od glavnih prigovora odnosio se na činjenicu kako u Oudartovoj verziji izgleda kao da gledatelj gradi predodžbu o necjelovitosti prostora (kada otkriva polje odsutnosti), a potom i cjelovitosti prostora (kroz operaciju šava) iz svake slike zasebno a da tim slikama ne prethodi

ništa i ne ulazi već u fikciju s nekom predodžbom o naravi prostora. Odnosno, Bordwell je ponudio alternativu gledateljeva razumijevanja cjelovitosti prostora kroz postojanje već postojećih kognitivnih zalih znanja, shema o naravi prostora koje potom primjenjuje i na filmski prikaz. Tako, primjerice, ukoliko gledatelj već posjeduje svojevrsno znanje o cjelovitosti izvanfilmskog prostora i karakteristikama određenih tipova prostora, on je u stanju pretpostaviti njegove granice, izgled i proporcije, a da mu protupoljem nikada nije ponuđen njegov cjeloviti prikaz.

Također, prema Bordwellovu (2008: 113) tumačenju Oudarta, strategija šava omogućava gledatelju da se pozicionira na mjesto polja odsutnosti koje zauzima autor ili pripovjedač filma, no on tvrdi kako se takva vrsta pripisivanja događa upravo u odsutnosti šava, tj. kada autor/pripovjedač ukaže na svoju prisutnost posebnim strategijama izlaganja signalizirajući gledatelju da gleda rezultat nečije tuđe konstrukcije (dakle, narušavajući gledateljevo vjerovanje u samodostatnost cjelovitog svijeta fikcije). Iz Bordwellove bi perspektive Oudart teško pokazao kako funkcionira šav kada je, primjerice, konstrukcija započeta širim kadrom prikazanog prostora (tzv. *masterom* ili temeljnim kadrom kojim se gledatelju nudi pregršt informacija o dijelovima prizora i njegovim proporcijama i kvalitetama) te potom razdijeljena na niz kadrova bližih vizura slijedeći logiku komplementarnih kutova snimanja. U toj situaciju gledatelj bi već polazno imao mapiran cjelokupan prostor bez potrebe da apstrahira neko imaginarno polje odsutnosti koje će se popuniti naknadnim nizom slika.

Teoretičar koji je, na Bordwellovu tragu, bio najglasniji u upućivanju prigovora konceptu filmskoga šava, ali i psihoanalitičkom pristupu uopće, bio je Noël Carroll. On je u knjizi *Mystifying Movies* (1988) šav protumačio kao alat za stvaranje koherencije na razini mikronarativne organizacije filma, primjerice za organizaciju scene ili dijela scene. Prigovori koje je uputio odnosili su se na valjanost same teorije šava za koju je smatrao da je “duga u objašnjenju, ali kratka s uvjerljivom dokazu”⁰⁶ (Carroll 1988a: 188). Budući da je teorija šava tvrdila kako gledateljevo otkrivanje polja odsutnosti generira nelagodu koju šav nastoji dokinuti nuđenjem nekog protupolja kao zamjene za izostavljenu informaciju, Carroll je istaknuo kako za tu tezu ne postoje nikakvi konkretni dokazi vezani za upućivanje na vrlo specifično gledateljevo mentalno stanje. Također, Carroll (1988a: 191) ističe kako teorija šava

06 Usp. “ (...) long on explanation and short on cogent evidence”.

tek načelno objašnjava zbog čega otvaranje polja odsutnosti mora biti nadomješteno nekim konkretnim dijelom prizora u protukadru (kako bi se stvorio dojam koherencije koja nedostaje i filmu, ali i gledatelju), ali ne objašnjava specifičan način kako je uopće gledatelj razumio ta dva polja/kadra kao dio istog prostora ili ih povezao u smisleni slijed.

Iz Carrollove pozicije o teoriji šava, odgovor na svako pitanje o specifičnim izlagačkim strategijama koje možemo pronaći u filmu (bilo da je riječ o generiranju cjelovitosti prostora, vremena, lika, kauzalnosti itsl.) bit će isti: za to je odgovoran filmski šav. Ovaj prigovor univerzalnosti odgovora na postavljena pitanja za Carrolla (1988a: 197) je dio neadekvatnosti teorije šava, a kao dio šireg prigovora korištenju ovoga koncepta u teoriji filma on prilaže i neprikladnost pozivanja na ključni psihoanalitički pojam nesvjesnog koje funkcionira u pozadini "šivanja" gledatelja u filmsku fikciju. Za Carrolla (ibid.: 193), ukoliko je načelo stvaranja koherencije nekog segmenta filma objašnjivo pozivanjem na svjesne ili predsvjesne, racionalne procese u gledateljevom mentalnom procesuiranju ponuđenih informacija, te ukoliko u tom procesu nije došlo do opazivog narušavanja njegovog racionalnog razumijevanja, nepotrebno je pozivati se na disciplinu kojoj je glavni cilj razumijevanje upravo mehanizama koji nisu dostupni racionalnom mišljenju.

Carrollovi prigovori zapravo su bili dijelom mnogo šire kritike koju je niz autora upućivao suvremenoj teoriji filma 1970-ih, a koja je po njihovom mišljenju olako prenosila metode i alate psihoanalize u filmske okvire služeći se, počesto, neosnovanim analogijama (npr. film-san, film-zrcalo, film-nesvjesno itd.)⁰⁷ i metaforičkom uporabom jezika, lišenog rigidne znanstvene provjere kakvu su njeni protivnici zahtijevali.

Zaključak

Ovim radom nastojali smo pokazati na koji su način određene teme, pojmovi i alati psihoanalitičkog tumačenja transponirani u kontekst suvremene teorije filma te u kojoj su mjeri oni bili valjano iskorišteni za objašnjavanje pojedinih strategija oblikovanja filma i njegova odnosa sa pretpostavljenim gledateljem.

Iz ocrtanih odnosa psihoanalitičkih pojmova i povijesno artikuliranih interesa u teoriji filma mogu se izvući neki zaključci, kao i o

07 Za ovu, ali i kompatibilne kritike koje ističu loše formulisane analogije, nekompletnost i doktrinarnost uporabe psihoanalize u teoriji filma, usp. Altman 1985: 528-530.

cirkulaciji tema i pitanja koja su se javljala u ranom i suvremenom te u diskursu o filmu nakon 1970-ih. Naime, iako je polazno povezivanje nekih psihoanalitičkih pojmova i nesvjesnih procesa (poput analogije filma i snova) bilo zastupljeno u ranoj fazi promišljanja o filmskom mediju, ono je u suvremenoj teoriji poprimilo rigorozniji i razrađeniji oblik kojim se nastojalo objasniti način gledateljeva stvaranja (lažne) predodžbe o cjelovitosti filmskog prikaza. To je, dakle, bila tema koja je privremeno napuštena u klasičnoj fazi teorije, zaokupljene fundamentalnim pitanjima o (vjernosti) medijske reprezentacije, da bi se opet javila u mnogo pregnantnijoj formi interpretacije. Također, možemo uočiti kako je opovrgavanje teza o povezivanju filmskog i različitih nesvjesnih psihičkih procesa bila rezultat teorijski nepotpunih ili preopćenitih objašnjenja funkcioniranja filmskog ustroja. Iz perspektive kritičara psihoanalitički inspirirane teorije filma (poput one o filmskome šavu), počesto su uočljive dvije njezine manjkavosti. S jedne strane, korištenje pojma šava za objašnjavanje mehanizama upisivanja gledatelja u filmsku fikciju zanemaruje mnogobrojne nijanse funkcioniranja filmskih oblikovnih strategija ili ih svodi na tek jednu njihovu podvarijantu (kao u Dayanovom primjeru svođenja šava na rijetku varijantu montaže točke gledišta) ili zanemaruje mogućnost gledateljeve mentalne obrade filmskog materijala preko zadanih, već postojećih izvanfilmskih dispozicija koje nemaju nikakvo neracionalno uporište. Iz pozicije kritike korištenja psihoanalitički inspiriranih modela tumačenja razvidno je kako, ponekad, totalizirajući aspekti objašnjenja nemaju potrebnu teorijsku snagu te da pri razumijevanju gledateljeva odnosa prema filmu postoje najmanje dva režima pristupa. Jedan koji se odnosi na njegovu primjenu racionalnih, svjesnih i/ili preosvjesnih procesa (poput ovladavanja predodžbama o prostoru, vremenu, uzročnosti, motivacijama lika i sl.) i drugi koji se odnosi na nesvjesne procese, one koji mu u specifičnom kontekstu omogućuju ili onemogućuju uvid u realitet filmskog svijeta. Čak i ondje gdje je u suvremenoj teoriji psihoanalitičkog tipa gledatelj tretiran kao posjednik lažne predodžbe ili priče o tom realitetu (poput pacijenta koji tijekom psihoterapije razrađuje traumu), uzroci te predodžbe nipošto ne moraju imati izvor u potisnutoj psihičkoj sferi, već tek u onoj neosviještenoj, onoj koja mu omogućuje određeni (gotovo automatizirani) tip ponašanja, ali bez razumijevanja njegovih razloga (kao u slučaju tzv. kognitivnih predrasuda koja rukovode obrascima mišljenja i djelovanja). ◀

LITERATURA

- Altman, Charles F., 1985, "Psychoanalysis and Cinema: The Imaginary Discourse", u: Nichols, Bill (ur.), *Movies and Methods. Volume II. An Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, str. 517-531.
- Arnheim, Rudolf [Arnhajm, Rudolf], 1962, *Film kao umetnost*, Beograd: Narodna knjiga.
- Bordwell, David, 2008, *Narration in the Fiction Film*, London i New York: Routledge.
- Carroll, Noël, 1988a, *Mystifying Movies. Fads & Fallacies in Contemporary Film Theory*, New York: Columbia University Press.
- Carroll, Noël, 1988b, *Philosophical Problems of Classical Film Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Creed, Barbara, 1998, "Film and psychoanalysis", u: Hill, John i Church Gibson, Pamela (ur.), *The Oxford Guide to Film Studies*, Oxford University Press, str. 77-90.
- Dayan, Daniel, 1976, "The Tutor-Code of Classical Cinema", u: Nichols, Bill (ur.), *Movies and Methods. Volume I. An Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, str. 438-451.
- Easthope, Antony, 1993, "Introduction", u: *Contemporary Film Theory*, London i New York: Longman, str. 1-23.
- Ejzenštejn, Sergej, 1978, "Četvrta dimenzija u filmu", u: Stojanović, Dušan (ur.), *Teorija filma*, str. 184-199.
- Griffith, Richard, 1970, "Foreword", u: Münsterberg, Hugo, *The Film: A Psychological Study*, New York: Dover Publications, str. v-xv.
- Heath, Stephen, 1981, *Questions of Cinema*, Bloomington: Indiana University Press.
- Langer, Susan K., 1953, *Feeling and Form. A Theory of Art*, New York: Charles Scribner's Sons.
- MacCabe, Colin, 1986, "Theory and Film: Principles of Realism and Pleasure", u: Rosen, Philip (ur.), *Narrative, Apparatus, Ideology*, Columbia University Press, New York., str. 179-197.
- Metz, Christian, 1983, *Psychoanalysis and Cinema. The Imaginary Signifier*, London: Macmillan Press.
- Metz, Christian, 1985, "Story/Discourse: Notes on Two Kinds of Voyeurism", u: Nichols, Bill (ur.), *Movies and Methods. Volume II. An Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, str. 543-548.
- Morin, Edgar [Moren, Edgar], 1967, *Film ili čovek iz mašte: antropološki esej*, Beograd: Institut za film.

- Morin, Edgar [Moren, Edgar], 1978, "Film ili čovjek iz mašte", u: Stojanović, Dušan (ur.), *Teorija filma*, str. 379-386.
- Mulvey, Laura, 1993a, "Afterthoughts on 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' inspired by King Vidor's *Duel in the Sun* (1946)", u: Easthope, Antony (ur.), *Contemporary Film Theory*, London i New York: Longman, str. 125-134.
- Mulvey, Laura, 1993b, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", u: Easthope, Antony (ur.), *Contemporary Film Theory*, London i New York: Longman, str. 111-124.
- Münsterberg, Hugo, 1970, *The Film: A Psychological Study*, New York: Dover Publications.
- Nowell-Smith, Geoffrey, 1985, "A Note on Story/Discourse", u: Nichols, Bill (ur.), *Movies and Methods. Volume II. An Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, str. 549-557.
- Oudart, Jean-Pierre [Udar, Žan-Pjer], 1978, "Filmski šav", u: Stojanović, Dušan (ur.), *Teorija filma*, str. 471-486.
- Ramain, Paul, 1988, "The Influence of Dream on the Cinema", u: Abel, Richard (ur.), *French Film Theory and Criticism. A History/Anthology, 1907-1939. Volume I: 1907-1929*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, str. 362-364.
- Rothman, William, 1976, "Against 'The System of the Suture'", u: Nichols, Bill (ur.), *Movies and Methods. Volume I. An Anthology*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, str. 451-459.
- Silverman, Kaja, 1986, "Suture [Excerpts]", u: Rosen, Philip (ur.), *Narrative, Apparatus, Ideology*, Columbia University Press, New York., str. 219-235.
- Stam, Robert, 2000, *Film Theory. An Introduction*, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

III.

Normativi nelagode

Željka Matijašević

**Dobri ljudi neurotici:
Stoljeće Freudove
*Nelagode u kulturi***

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 185–201
EMAIL: zmatijas@ffzg.hr

SAŽETAK

U ovom tekstu razmotrila sam Freudov naglasak na destruktivnosti super-ega u *Nelagodi u kulturi* kao i vrlo negativno shvaćanje super-ega u tom djelu. Nadalje sam pitanje nelagode u kulturi kao neurotske nelagode suprotstavila psihopatskim strukturama ličnosti koje su lišene neurotskih osjećaja krivnje, srama, kao i empatije. Tekst je, u određenoj mjeri, pledoaje za neurozu budući da su neurotski osjećaji srama i krivnje, kao i pozitivna empatija, u temelju ljudske etičnosti i humanosti. ➤➤

SUMMARY

The Good People Neurotics: A Century of Freud's Culture and Its Discontents

In this article I have approached Freud's emphasis on the destructiveness of the super-ego in *The Civilization and Its Discontents*, as well as the pronouncedly negative view of the super-ego in the mentioned work. Furthermore, I have juxtaposed the question of the discontent in civilization as neurotic discontent with the psychopathic personality structure which is deprived of the neurotic sense of guilt and shame, and also of empathy. The article is, in a certain measure, a plaidoyer for neurosis since the neurotic feelings of shame and guilt, as well as positive empathy, are the basis of the man's ethics and humanity. ➡➡

Uvod

Kada je Sigmund Freud 1930. godine objavio *Nelagodu u kulturi* u njoj je iscrtao neurozu ondašnjeg doba, a kao jedno od središnjih mjesta njegova djela možemo svakako izlučiti kontradikciju i psihički sukob. Osim što je cijela knjiga ispisana u terminima sukoba Erosa i Tanatosa, ona je također snažno svjedočanstvo o vremenu u kojem je neuroza bila temeljna forma psihičkog sukoba, odnosno nerazriješenog psihičkog sukoba. U ovom članku osvrnut ću se na Freudovo poimanje psihičkog sukoba u *Nelagodi u kulturi*, te zatim u nastavku ukazati na današnje suvremeno poimanje psihičkog sukoba koji je promijenio svoj temeljni oblik u gotovo stotinu godina koje su protekle od *Nelagode u kulturi*. Odnosno, pokušat ću pokazati kako smo na temelju Freudova shvaćanja neurotskih unutarnjih sukoba i proturječja pokušali sanjariti o društvu bez kontradikcija i sukoba, odnosno o čovjeku kao psihičkoj ličnosti koja može razriješiti svoje unutarnje psihičke sukobe i živjeti život u obliku nepomućenog mira.

U svojem obimnom djelu *Perversion and Utopia* (1995) Joel Whitebook, kritički promišljajući usporednice između radova filozofa Frankfurtske škole i psihoanalize, upravo je uputio na činjenicu da u lakanovskoj teoriji poricanje manjka vodi do perverzних obilježja različitih ideologija, te da su iluzije cjelovitosti i posvemašnje koherencije i prečesto pronalazile svoj izraz u političkim ideologijama. Istovremeno, Whitebook u svojoj knjizi iscertava različitost strukture ličnosti u vrijeme nastanka psihoanalize i one s kraja dvadesetog stoljeća.

“U suprotnosti s idealno-tipičnim ‘klasičnim pacijentom’... koji je patio od neurotske patologije edipske razine — primjerice, od opsesija, histerije, fobija i inhibicija... novi tip pacijenta se pojavljuje u psihoanalitičkim ordinacijama s rastućom pravilnošću. Ovaj pacijent uobičajeno pati od preedipskih, narcističkih i graničnih poremećaja osobnosti — često usredotočenih na probleme separacije-individuacije i cjelovitosti sebstva” (Whitebook 1995: 139-140).

Sâmo pitanje izmijenjene strukture ličnosti nije predmet ovog članka, ali je važno naglasiti ovaj više nego potvrđen moment koji je u bliskoj vezi s istaknuto shizoidnom teksturom suvremenog društva koje katkada kao jedini izlaz vidi sanjanje političkih snova, odnosno noćnih mora totaliteta, jedinstva i nestanka proturječja. Valja nam primijetiti da je najviše što možemo učiniti na osobnoj, društvenoj i političkoj razini to da umanjimo sukobe i proturječja, da ih učinimo manje ista-

knutima. Tako je Iannis Stavrakakis u knjizi *Lacan and the Political* (1999) primijetio da je lakanovska psihoanaliza oduvijek bila posebno pažljiva u svojem ustrajavanju na cijepanju i manjku koji vladaju u socio-političkom obzoru, kao što i uvelike dominiraju pojedincem.

“Naša društva nikada nisu skladne zajednice. To je samo fantazija preko koje se pokušavaju uspostaviti i rekonstituirati. Iskustvo nam pokazuje da se ta fantazija ne može nikada do kraja ostvariti... Možemo govoriti o političkom upravo zato što postoji subverzija i izmještanje društvenog. Razina socijalne konstruiranosti, ljudske kreativnosti, nastanka i razvoja socio-političkih institucija je razina na kojoj mogućnost ovladavanja realnim postaje vidljiva, ali samo kako bi se očitovala kao tlapnja koja ne može isključiti moment nemogućnosti koji se uvijek vraća na svoje mjesto” (Stavrakakis 1999: 75).

Destruktivnost i super-ego u *Nelagodi u kulturi*

Kako je zadatak i težnja uspostavljanja cjelovitosti i poricanja manjka izrazito pogubna za pojedinca i za društvo, ovaj članak bit će u neku ruku i pledoaje za neurozu, pokušaj da se dokaže kako je unutarnja sukobljenost naše temeljno stanje, kako je neuroza nulti stupanj strukturiranosti nesvjesnog, i kako je ono što razvojno najviše možemo postići umanjena i oslabljena kontradikcija, odnosno relativna pomirenost. Zadnji odlomak, ili točnije zadnja rečenica Freudove *Nelagode u kulturi*, često se uzima kao Freudova oporuka:

“Čini mi se da je pitanje sudbine ljudskog roda da li će i u kojoj meri kulturnom razvoju poći za rukom da savlada prepreku životu u zajednici koja je nastala zbog ljudskog nagona agresije i samouništenja... Nadajmo se da će onaj drugi iz para ‘nebeskih sila’, večni Eros, učiniti sve da izađe kao pobjednik iz borbe sa svojim takođe besmrtnim protivnikom. Ali ko može predvideti uspeh i ishod?” (Freud 1976: 357).

Bismo li tu rečenicu mogli danas, skoro sto godina kasnije, protumačiti u skladu s priznavanjem neuroze kao temeljnog psihičkog oblika, te pojmiti da podjednako iluzija o cjelovitosti, sadržana u načelu *nirvane* — nepomućenog sklada, kao i posvemašnja destrukcija ličnosti jesu izobličena koja ‘dugujemo’ radu Thanatosa.

Također je od iznimne važnosti pitanje kako se destruktivne i konstruktivne snage, to jest, psihoanalitičkim rječnikom rečeno — de-

struktivne i integrativne snage, preslaguju i kako se nastavlja njihovo djelovanje u teorijama postfrojdovskih psihoanalitičara i psihoanalitičarki. Integrativna dimenzija Erosa bit će ponajviše naglašena kao čisto načelo integracije ega koje je Freud zacrtao već u prvim formulacijama pojma ega. Dapače, nakon *Nelagode u kulturi* možemo primijetiti da je poglavlje o Thanatosu, destrukciji i agresiji gotovo dovršeno, odnosno iscrpljeno te je nakon Drugog svjetskog rata, u razdoblju poraća, ostao zadatak raščlambe Erosa, odnosno dimenzija cjelovitosti ličnosti, rasta ličnosti, integrativnih sposobnosti ega, za što najviše možemo biti zahvalni britanskom teoretičaru škole objektnih odnosa Donaldu Woodsu Winnicottu.

Nije pretjerano ustvrditi da se Thanatos uglavnom 'izgubio' u postfrojdovskoj psihoanalizi, osim važnog izuzetka cjelokupne teorije Melanie Klein, kao i krajnje značajnog stavljanja pojma Thanatosa u samo središte psihoanalize u radovima Jacquesa Lacana. Pitanja koja se otvaraju upućuju na pokušaje suptilnog odmjeravanja između integrativne snage frojdovskog Erosa te s druge strane, pokušaja Melanie Klein da snage Thanatosa, odnosno njegove inačice, smjesti u psihički život posve malog djeteta, dapače dojenčeta, pripisujući dojenčetu silovite i destruktivne afekte, kao i želju za uništenjem majčinog tijela koje se doživljava parcijalno preko djelomičnog objekta — dojke.

Dok *Nelagoda u kulturi* predstavlja odista neku vrste oporuke, odnosno završnog i zaključnog dokumenta psihološkog i kolektivnog razaranja, djela koja će naglašavati suprotnu, integrativnu stranu pod dominacijom Erosa, trebat će čekati. U svojoj nedavno objavljenoj knjizi *The Borderline Culture: Intensity, Jouissance, and Death* (2021), dotaknula sam kroz pet poglavlja i u velikoj mjeri isprepletene teme psihičkog sukoba, cijepanja, fragmentacije, nasuprot pomirenju, integraciji i koherenciji, određenim dijelom na temelju naslijeđa Andréa Greena i njegova zahvaćanja graničnog područja, kao što sam i posljednje potpoglavlje o integraciji i prijelazu posvetila radovima Donalda Woodsa Winnicotta. "U cijelosti bi bilo od veće pomoći i točnije reći da kada Winnicott koristi pojam 'ega', on ustvari definira aspekt sebstva koji služi specifičnoj funkciji integracije" (Abram 2007: 146). Upravo su Winnicottove ideja prijelaznog objekta i prijelaznog prostora pojmovi koji nastoje objasniti rast i razvoj pojedinca kao obredni prijelaz u tijeku kojeg se povezuju i odvajaju suprotstavljeni entiteti.

Komentar Andréa Greena na Freudovo poimanje psihičkog cijepanja naglašava činjenicu da je cijepanje psihe inačica nagona smrti, te da cijepanje ima svoju suprotnost u integrativnoj dimenziji Erosa:

“Freudov nagon smrti je sila koja razdvaja, koja djeluje prvenstveno interno, čak i na staničnoj razini, a da se nužno ne osjeća kao destruktivna; prije se poima kao disjunktivna” (Green 1996: 67).

U *Nelagodi u kulturi* nagon smrti očituje se kao nagon agresije i destrukcije. Svaki je pojedinac neprijatelj drugom pojedincu, kao što je i virtualno neprijatelj civilizacije zahvaljujući nagonskom obilježju svoje unutarnje prirode. Civilizaciju treba štititi od pojedinaca, a institucije i zakoni služe toj svrsi. Kultura je proces u službi Erosa, ona nastoji spojiti izdvojene pojedince preko libidnih veza budući da to ne može učiniti puka ekonomska nužda. Ključno, sedmo poglavlje opisuje kako kultura sputava tu želju za agresijom pojedinca time što je nadzire posredovanjem unutarnje instancije, super-ega. Agresivnost koja bi se izrazila prema drugoj osobi tako je usmjerena na sam ego. Osjećaj krivnje ljudskog roda potječe od Edipovog kompleksa, a kultura povezuje ljude pojačavanjem osjećaja krivnje.⁰¹

Nelagoda u kulturi počinje Freudovim osvrtom na religiju kao iluziju i na oceanski osjećaj koji mu je podloga. Njegov prijatelj, naglašava Freud, “je to osećanje nazvao osećanjem večnosti, to je osećanje o nečem bezgraničnom, bez ograda, tako reći okeansko” (Freud 1976: 264). Dalje Freud primjećuje kako je “to osećanje neraskidljive povezanosti, pripadanje celini spoljnog sveta” (ibid).

Ovaj uvod u razmatranje teme nelagode u kulturi Freudu će poslužiti da jasno ustvrdi kako je neka neposredna povezanost s vanjskim svijetom nešto krajnje protivno psihoanalitičkom učenju. Izvor ljudske patnje koji je vezan za svakodnevne muke za Freuda je neurotičnost, jer čovjek “ne može da podnese obim odricanja koja mu je nametnulo društvo radi svojih kulturnih ideala” (Freud 1976: 291), kao i aspekt razočaranja što su prethodne generacije napravile puno u području prirodnih znanosti i tehnologije, ali se ispostavilo “da je tehnički napredak bez vrednosti za našu ekonomiju sreće” (Freud 1976: 291).

Nabrajajući obilježja razvijene kulture Freud naglašava kako su društveni odnosi posljednja, ali nipošto nejbeznačajnija osobina neke kulture. “Uređenje društvenih odnosa trebalo bi ići u smjeru postavljanja prava zajednice nasuprot moći pojedinca” (Freud 1976: 300).

U šestom poglavlju Freud uvodi pregled svoje nagonске teorije smatrajući kako je sklonost agresivnosti ipak najveća prepreka kulturi dok ključno, sedmo poglavlje govori o introjiciranoj agresiji koja

01 Paragraf preuzet iz Matijašević, *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan*, str. 61-62.

djeluje preko super-ega. U osmom poglavlju se osjećaj krivnje predstavlja kao najvažniji problem kulturnog razvoja: “Cena kulturnog napretka plaćena je gubitkom uživanja sreće zbog jačanja osjećanja krivice” (Freud 1976: 344). Freudova *Nelagoda u kulturi* je pripovijest o savjesti, moralnosti, zakonima super-ega, osjećaju krivnje, kajanju, tvrdoći super-ega i strogosti savjesti. “Agresija mora biti strahovita prepreka kulturi, čim odbrana od nje može da unesreći isto koliko i sama agresija” (Freud 1976: 355).

Naposljetku, kultura uključuje i sadističko postupanje super-ega prema mazohistički izobličenom egu. “Kada se jedna nagonska težnja potisne, pretvore se njeni libidinozni delovi u simptome, a njene agresivne komponente u osećanje krivice” (Freud 1976: 350).

Najjasnija, nova definicija psihičkog sukoba pod ‘pokroviteljstvom’ super-ega dana je u sljedećoj rečenici: “Oba procesa, individualni i kulturni razvoj, moraju se susresti kao neprijatelji i boriti se za prostor, ali ova borba između pojedinaca i društva ne potiče od suprotnosti verovatno nepomirljivih pranagona, Erosa i smrti, već predstavlja nesuglasicu oko gazdovanja libidom, slično sukobu oko raspodele libida između Ja i objekta, ali ono ostavlja mogućnost da se na kraju postigne poravnanje” (Freud 1976: 352).

Psihopatija nasuprot neurotskoj nelagodi

Postoji jedan važan problem u Freudovu djelu koji možemo iscrtati gotovo sto godina kasnije. Sve ono o čemu Freud govori u *Nelagodi u kulturi*, a u skladu je s njegovom prethodno formuliranom idejom da postoji kontinuitet normalnog i patološkog, možemo označiti kao simptome kulturne nelagode, upravo kao što neurozu možemo označiti kao primarno stanje strukturiranosti nesvjesnog — neuroza je praćena i obilježena osjećajima krivnje, kajanja, srama, a istovremeno su to i osjećaji pojedinca koji je, nazovimo ga tako, ni zdrav, niti izliječen, nego emotivno zreo i razvijen, imajući na umu da suvremena psihoanaliza izrazito odbija rabiti pojmove bolesti i zdravlja koji su već u Freudovo vrijeme smatrani temeljnom dihotomijom psihijatrije od koje se psihoanaliza već u svojim počecima pokušava što strože distancirati.

Stoljeće kasnije osjećaji koji su se u prevelikom omjeru smatrali neurotskima, u premalom omjeru stvaraju više nelagode pripadnicima kulture i onima oko njih. Naime, upravo se odsutnost savjesti, kajanja, krivnje i srama bilježe kao simptomi ‘emocionalne gluhoće’ koju možemo pripisati psihopatima. Osim što ukazuje na odsutnost navedenih osjećaja, psihopatija je duboko i neopozivo uključena u

pitanja moći budući da su za psihopata interakcije s ljudima svodive na njihovu bezumnu želju da nad drugima uspostave moć, pri tome se služeći psihološkim manipulacijama.

Prvim važnim djelom o psihopatiji smatra se prijelomna knjiga američkog psihijatra Herveya M. Cleckleya iz 1941. godine *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues About the So-Called Psychopathic Personality*. Sam naslov upućuje na masku normalnosti koja zakriva težak psihički poremećaj psihopatske osobe. Hervey Cleckley opisuje psihopatsku osobu kao naizgled posve normalno funkcionirajuću, a koja uspijeva prikriti temeljni manjak strukture ličnosti i vlastiti unutarnji kaos koji često rezultira destruktivnim ponašanjem. Također valja naglasiti da psihopatska osoba nema sposobnost osjećanja istinskih i nepatvorenih emocija iako su psihopati često vrlo dopadljivi i šarmantni.

U knjizi kontroverznog naslova i sadržine *The Wisdom of Psychopaths: What Saints, Spies, and Serial Killers Can Teach Us About Success* (2012) britanski psiholog Kevin Dutton tvrdi da je skala psihopatije nešto gdje svi ljudi mogu naći svoje mjesto, ovisno o različitim razinama. Dutton tvrdi da odista postoje 'funkcionalni psihopati' koji su različiti od svojih homicidalnih pandana koji koriste svoje hladne, distancirane i karizmatičke osobnosti kako bi uspjeli u mainstream društvu. Kako Dutton razvija svoju teoriju da svi posjedujemo psihopatske tendencije, on time izražava argument da je društvo u cjelini puno više psihopatsko nego ikada; naposljetku, psihopati nastoje biti neustrašivi, samopouzdana, šarmantni, okrutni i fokusirani — što su osobine koje su jamstvo uspjeha u dvadeset i prvom stoljeću, te naglašava kako psihopatiju ne bi trebalo brkati s ludilom ili bezumnošću.

Neuropsihijatar Simon Baron Cohen (2003) upućuje kako psihopati često posjeduju visoku razinu kognitivne empatije, što znači da mogu dobro razumjeti tuđe emocije, hiniti skrb i prijateljstvo na uvjerljiv način, dok su istovremeno u izrazitoj mjeri lišeni afektivne komponente empatije. Također naglašava kako su patološke emotivne reakcije vezane uz biološki i genetski hardver, kao što i do psihopatskog izobličenja dovode unutarobiteljski, kao i vanjski, društveni čimbenici.

Robert Hare, autor glasovite knjige *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths Among Us* (1999) definira psihopatiju kao emocionalnu gluhoću. Najistaknutije osobine psihopata su histričnost, površni šarm, neiskrenost, egocentričnost, manipulacija, grandioznost, manjak empatije, koristoljubivost, rigidnost i diktatorske tendencije. Okrutna fiksacija na vlastiti interes znači da psihopati doživljavaju

druge ljude kao plijen. Robert Hare je također autor knjige napisane u koautorstvu s industrijskim psihologom Paulom Babiakom *Snakes in Suits: When Psychopaths Go to Work* (2006) koja razmatra užu temu korporativne psihopatije.

U članku intrigantnog naslova “Time to Test Corporate Leaders to Weed out Psychopaths” (2011)⁰² Mitchell Anderson govori o jedan posto čovječanstva, o ljudima koji nisu homicidalno ludi, ‘samo’ su lišeni empatije i krajnje destruktivni. Anderson naglašava kako samo mala skupina psihopata postaju nasilni zločinci kakvima se najčešće portretiraju u holivudskim filmovima dok se ustvari većina njih naprosto nastoji uklopiti i prikriti svoju različitost kako bi što djelotvornije manipulirali drugima, a kao primjer krivog portretiranja psihopatije često se uzima lik Hannibala Lectera iz filmova *Kad jaganjci utihnu* i *Hannibal*. Anderson smatra kako, s druge strane, puno više pažnje valja posvetiti novoj korporativnoj kulturi koja je postala plodno tlo za razvoj i regrutiranje psihopata:

“S obzirom na stanje globalne ekonomije, možda vas neće iznenaditi tvrdnja da psihopati možda vladaju svijetom. Nisu nasilni zločinci, nego korporativni psihopati koji ipak posjeduju genetski naslijeđeno biokemijsko stanje koje ih spječava da osjećaju normalnu ljudsku empatiju” (Anderson 2011).

U tekstu se navode teze iz članka objavljenog 2011. godine autora Clivea Boddyja “The Corporate Psychopaths Theory of the Global Financial Crisis” u kojem Boddy razjašnjava kako su psihopati na visokim položajima u bankarskom sektoru s velikom vjerojatnošću uzrokovali posljednju veliku ekonomsku krizu upravo zbog svoje urođene nesposobnosti da razmišljaju o posljedicama svojih činova.

Naposljetku, autor naglašava kako nam nikada nisu bili potrebni korporativni vođe sa savješću, koliko god paradoksalno zvučala izjava koja spaja korporativnost i savjest. Smatra da danas konačno posjedujemo znanstvene kriterije kojima možemo prepoznati psihopate te da je vrijeme da ih konačno i upotrijebimo. U zadnjem dijelu članka naslovljenom ‘Došlo je vrijeme za testiranje’ autor uspoređuje testiranje na psihopatiju s uvedenim testiranjem na uporabu droga na radnom mjestu koje je započelo osamdesetih godina prošlog stoljeća naglašavajući kako su se libertarijanci oštro protivili tome na temelju tvrdnje da to narušava zaštitu osobne privatnosti: “Međutim, Vrhovni

02 Dostupno na TheTyee.ca. Ft. Stranica učitana 21.11.2011.

sud Sjedinjenih Američkih Država je 1989. godine odlučio da je takvo testiranje ustavno” (Anderson 2011). Nastavlja tvrdnjom kako bi, osim predloženog testiranja korporativnih mogula, trebalo uvesti i testiranje političara, a prvospomenuti su odgovorni, o čemu izvješćuje Clive Boddy, za dvadeset i pet posto zlostavljanja na radnom mjestu dok predstavljaju samo jedan posto radne snage.

Dobra vijest koju iznosi autor jest da će u jednom trenutku psihopati u profesionalnom okruženju možda postati preskupi za kompanije koje ih zapošljavaju na temelju psihopatskih osobina i koje im pomažu da dalje hrane svoju psihopatiju, a to je podatak koji iznosi Clive Boddy — naime, da je mobbing koji su provodili korporativni psihopati koštao kompanije u Velikoj Britaniji više od 3,5 milijardi funti godišnje. Okrenuvši se političarima, Anderson naglašava kako se od političara koji se natječu za određenu funkciju očekuje da podastru, do gotovo apsurdne razine, podatke o svojem privatnom životu, karakteru i osobnim odnosima, upitavši se: “Ne bi li kandidati trebali početi s davanjem dokaza glasačima da su medicinski sposobni djelovati u intreresu pučanstva koje će ih možda izabrati?” (Anderson 2011).

Neuroza, sublimacija, agresija

Kako je Freud u *Nelagodi u kulturi* izrazito poopćavao svrstavši sve ljude u istu skupinu, smatrao je da će kulturni imperativi i strogost super-ega u svih ljudi uzrokovati nelagodu. Time je ipak propustio priliku da ljude podijeli u dvije velike skupine: one s pretjerano dje-latnim, i one s nedjelatnim super-egom.

Psihopatija i psihička bolest su se u devetnaestom stoljeću razdvajale, a povijest psihopatije je negdje zamrla dok se nije pojavila u masovnoj kulturi u vidu zločinaca različitih vrsta. Time je zamagljena prisutnost psihopata kao ‘običnih ljudi’ koji nikada nisu zločinci, ali koji su pogubni za svoju obiteljsku i radnu okolinu, kao i za širu zajednicu.

Freudova nagonska teorija bila je koncipirana na takav način da je Freud uveo pojam sublimacije kako bi objasnio sve ne-nagonske dje-latnosti, odnosno sve one ljudske djelatnosti kojima nije cilj izravno zadovoljenje nagona. Tako su u subliminirane djelatnosti ušle aktivnosti koje preusmjeravaju nagonski cilj i okreću ga prema onome što se pozitivno društveno i kulturno vrednuje. Kao teorija koja je nastala na nagonskoj podlozi psihoanaliza je nužno ustoličila pojam sublimacije kao podjednako ključan kao i pojam samog nagona e da bi pokušala objasniti ono ne-nagonsko. Problem sa sublimacijom, koja je krovni pojam baš poput nagona, je u tome što je Freud vrlo malo redaka

posvetio sublimaciji, odnosno, ona je trebala biti predmetom jednog od metapsiholoških članaka, međutim taj esej nije nikada napisan. U eseju o Dostojevskom Freud u analizi ličnosti Dostojevskog izvodi tri čimbenika: “iznimnu snagu njegova afektivnog života, perverznu nagonsku dispoziciju koja ga je morala usmjeriti sadomazohizmu ili zločinstvu, i umjetničku nadarenost, koja se ne može analizirati” (1997: 273), pri čemu Freud uzmiče pred neobjašnjivom tajnom sublimacije te će se prikloniti mišljenju da je sposobnost za sublimaciju i neobjašnjiva i urođena.

Čini se da problem sublimacije sada možemo povezati s problemom ljudske agresije, odnosno s tezom da je agresija mogla biti konceptualizirana i kao sastavljena od urođenog dijela, i od stečenog dijela nastalog izlaganjem tuđoj agresiji i višestrukim traumama. Doduše, dok je Freud upravo jasno dao do znanja kako je sposobnost za sublimaciju urođena, upravo navodeći kao primjere izvanredne sublimacijske potencijale Dostojevskog kao i Leonarda da Vinci, u slučaju agresije nije dao definitivne primjere toga što se događa kada je agresija urođena, odnosno nije postavio pitanje u kojoj je mjeri urođena, a u kojoj je mjeri stečena. Zanimljivo je da je najšire tumačenje ljudske agresije i destruktivnosti dosta kasnije ponudio Erich Fromm u nekoliko svezaka *Anatomije ljudske destruktivnosti*.

Da je Freud razmatrao agresiju i pristupio joj kao i urođenoj, možda bismo bolje danas shvatili da se rečenice i poglavlja ispisana u *Nelagodi u kulturi* odnose samo na jednu od dvije skupine ljude: na one koji agresiju mogu potisnuti. Takvi ljudi su Freudovi neurotici iz *Nelagode u kulturi*, oni koji potiskuju vlastitu agresiju, homicidalnost, destruktivne impulse i u kojih je super-ego iznimno djelatan, to jest prekomjerno djelatan to de mjere da proizvodi simptomatiku psihičkog mazohizma — kajanja, srama, krivnje, autodestrukcije, melankolije. Freud je premalo mjesta u *Nelagodi u kulturi* posvetio samoj činjenici da ljudi koji uspijevaju odraditi posao potiskivanja trebaju možda služiti kao primjer. Odnosno, da je sâm potiskivanje po sebi veličanstven psihički pothvat. Svakako se nešto od toga nazire u konceptualizaciji Erosa, ali nigdje nisu izravno povezane dobrohotne snage Erosa s odrađenim potiskivanjem.

Ova druga skupina, o kojoj zaista ne govori niti joj se obraća *Nelagoda u kulturi*, jesu ljudi koji svoju agresiju za početak imaju u višim urođenim količinama, zatim koji svoju agresiju ne potiskuju niti je podvrgavaju višim, razvijenim mehanizmima obrane, kao što je upravo potiskivanje ili prorada kao najrazvijeniji mehanizam, nego

su to upravo ljudi koji svoju agresije 'izvode' (*act out*), izbacuju iz sebe, lijepe na druge, pripisuju drugima, a krivnja je u njih prisutna samo kao tuđa krivnja jer su oni u velikoj mjeri lišeni osjećaja krivnje, srama, kajanja, empatije, sućuti i ostalih nadasve humanih osjećaja. Ustvari ovu drugu skupinu možemo bez većeg razmišljanja nazvati psihopatima.

Upustila sam se ovdje u prilično dalekosežne posljedice Freudovog izostalog definiranja agresije kao urođene i kao različite u različitim pojednaca što je, prema mojem mišljenju, dovelo do svojevrstnog stigmatiziranja neuroze kao takve. Naša prva pomisao na naslov *Nelagoda u kulturi* je nelagoda, a ne kultura, odnosno nelagoda pojedinca koji je u suvremenijim okvirima zadnjih desetljeća dvadesetog stoljeća neka vrsta woody-allenovskog lika, vječito u kontradikciji, napetosti, unutaranjem sukobu koji proizvodi super-ego odmjeravajući, kritizirajući i, u konačnici, mučeci jadni ego. Pounutrenje agresije preko instancije super-ega stvorilo je zapadno društvo bolećivih neurotika, a nelagoda je ponajprije proizlazila iz činjenice da ih je kultura tjerala na potiskivanje jakih agresivnih, destruktivnih i homicidalnih nagona. Iz *homo homini lupus* Freud je izveo dostignuća kulture kao ona koja brane čovjeka od njega samog, i koja brane zajednicu od izoliranih pojednaca koja bi se bez rada kulture i rada Erosa premetnula u sveopći rat svih protiv svijtu.

No, ono što mi se čini kao veliki manjak *Nelagode u kulturi* koja je u dobroj mjeri stigmatizirala neuozu kao stanje koje je najgore od svih mogućih stanja, odnosno psihička dispozicija koja bi se mogla nazvati vječnim unutaranjem, jest Freudovo nespominjanje one skupine ljudi koji imaju vrlo manjkav super-ego, a u kojih su moralna i etička načela vrlo oskudno uspostavljena. Danas kada znamo toliko o psihopatiji možemo naravno ove potonje tako i nazvati te reći da, za razliku od neurotika u kojima kultura uzrokuje nelagodu, postoji i druga skupina ljudi u kojima kultura i društveni imperativi ne uzrokuju nikakvu nelagodu jer se naprosto na njih kulturni otisak ne prima. Da socijalizacija preko instancije super-ega kod nekih ljudi ide lako, kod nekih teže, a kod nekih gotovo nikako, teme su koje Freud nije dotakao u *Nelagodi u kulturi* budući da je kao univerzalno načelo postavio načelo da kultura uvijek i u svih uzrokuje nalagodu. Jer bismo bez nje svi bili zločinci.

Zahvaćanje ljudske agresije u pretjerano univerzalizirajućim terminima upravo je dovelo do toga da se nitko nakon *Nelagode u kulturi* nije pitao što je s onima u kojima kultura ne izaziva neugodu. Kakve su to individue? Oni koji zaobilaze, rukovodeći se dominacijom načela

ugode, kulturna i društvena ograničenja, koji prelaze moralne norme i narušavaju ih, te bih kao konačno pitanje postavila ono, hoćemo li ih nazvati sociopatima ili psihopatima.

U tekstu “Psychopathy versus sociopathy: Why the distinction has become crucial?” (2013) Jack Pement primjećuje kako je temeljna razlika koju možemo postaviti između psihopata i sociopata ona da su sociopati — normalniji. Ova paradoksalna tvrdnja može djelovati začuđujuće, ali ona bi se mogla objasniti činjenicom da sociopati znaju i poznaju etičke zasade i moralne norme, ali da ih svjesno krše. S druge strane, psihopati imaju posve izobličeno shvaćanje etičkih vrijednosti i moralnih društvenih normi do te mjere da u njih vrlo često dobro i zlo zamjenjuju mjesta i da je njihova ‘etika’ krajnje idiosinkratična. Prisjetimo se jednog od najpoznatijih psihopatskih zločinaca, kršćanskog fundamenalista Andersa Breivika, naglašavam ‘zločinaca’ jer mali je postotak psihopata homicidalan, koji je za cijelo vrijeme suđenja ostao u svom uvjerenju da je ubojstvom osamdesetak mladih ljevičara učinio dobro za svijet jer je oslobodio svijet naslaga ljevičarskog, crvenog smeća. Za Breivika vrijedi samo jedno etičko pravilo, a to je ono koje je on sam sebi postavio i izgradio: da je ubijanje ljevičarskog ološa etički napredak za svijet.

Da je Freud ipak povukao razliku u dva tipa ljudi po pitanju agresije i pretjerane aktivnosti super-ega ili manjkave aktivnosti super-ega, tada ni ta nelagoda ne bi zvučala kao temeljni problem dvadesetostoljetnih društava, niti bi neurotici zvučali kao stigmatizirana, oštećena vrsta koja je još, povrh toga, u svojoj suštini homicidalna. Razlika koju je Freud uspostavio u dvije skupine ljudi baveći se sublimacijom nije uspostavljena u pogledu agresije gdje su svi ljudi klasificirani kao isti.

Dobri ljudi neurotici

Nelagoda u kulturi vjerojatno je jedna od najčitanijih Freudovih knjiga jer je Freud ondje klinička razmatranja proširio na kulturu, te su tu knjigu čitali umjetnici, filozofi, humanisti kao i opća publika. Dok je Freud u svojim uže psihoanalitičkim tekstovima puno suptilnije pristupao problemu pounutrene agresije i djelovanja super-ega, kao i činjenici da super-ego osim loših ima itekako i dobrih strana, i da je nastavio takvu liniju argumentacije u *Nelagodi u kulturi*, danas bismo drugačije poimali *Nelagodu u kulturi* i ne bismo se smatrali toliko oštećenima zbog toga što smo neurotici. Dapače, smatrali bismo da je naša neuroza pobjeda nad psihopatijom i da nas korijeni neuroze duboko vezuju uz korijene humanosti.

Takav je Freudov pristup vidljiv u člancima posvećenima super-egu gdje govori o dobrim stranama super-ega. Ovdje ću ukratko sažeti Freudovo definiranje super-ega unutar tročlane podjele psihe koje sam temeljito razradila u trećem i četvrtom poglavlju svoje knjige *Strukturiranje nesvjesnog: Freud i Lacan* (2006), poglavljima “Metapsihologija i topike” i “‘Spekulativna’ faza: revizija nagonske teorije”. S pomicanjem nagonske teorije prema smjernicama druge, strukturne sheme psihe, odnosno podjele na id, ego i super-ego, jasno se vidi da je psihički sukob s otkrićem dinamike super-ega stavljen pod dominaciju super-ega, ali da pritom nisu zanemarene dobre strane super-ega.

Psihički sukob je prije *Nelagode u kulturi* bio zamišljen kao u prvoj fazi sukob između nagona ega i seksualnih nagona, a Freud je dinamičko načelo temeljito razradio kao jedno od metapsiholoških načela u članku “Nesvjesno” (1915). Dinamičko načelo je suprotstavljeno psihijatrijskom, pred-psihoanalitičkom statičkom načelu koje je izvodilo sukob i cijepanje iz urođene, biološke slabosti konstitucije, zbog urođene duševne slabosti. U dinamičkom pristupu sukobljavaju se psihičke sile, sve do teorije o dvostrukosti nagona, Erosa i nagona smrti.

Freud je u početku dijelio sukobljene nagone na dvije vrste: nagon samoodržanja ili nagone ega i seksualne nagone, što je razrađeno u članku “Nagoni i njihove sudbine” (1915). Zatim u spisu “Ja i Ono” (1923), ali već i prije, u člancima “Prilog uvodu u narcizam” (1914) te “Zalovanje i melankolija” (1915), Freud mijenja nagonsku teoriju, te poima izmjenu ega koji nastaje pounutrenjem izgubljenih i napuštenih ljubavnih objekata kao središnji mehanizam formiranja samog ega, čime je preokrenuta dotadašnja shema sukoba između nagona ega i seksualnih nagona: “Jer ukoliko priznamo da je ego primarno zaposjednut libidom, čemu je uopće još potrebno odvajati seksualni libido od neseksualne energije nagona ega” (Freud 1986: 46). Freud se pita: “Ne bi li pretpostavka jedne jedinstvene psihičke energije prištedila sve teškoće razlikovanja” (ibid). U “S onu stranu načela ugone” (1920) to se i događa: postulira se Eros.

Eros i nagon smrti dalje se razvijaju u spisu “Ego i id” iz 1923. godine. Freud kao različite oblike nagona smrti nabraja sljedeće: sadizam, erogeni mazohizam, ugoda u boli, okrutnost super-ega. Sadizam super-ega predstavlja sublimiran oblik destruktivnosti, a kako se destruktivnost deseksualizira, tako se može mobilizirati u korist super-ega. Dapače, Freud tvrdi da je u melankoliji super-ego skladište nagona smrti. Za Ricoeura, Freudov dualizam ovaj put ne uključuje ego i njegov sukob sa seksualnim nagonima kao prijašnjim predstav-

nicima nesvjesnog, “nego se odnosi samo na id — to je građanski rat u idu” (Ricoeur 2005: 291).

Freud odista u drugoj, strukturalnoj shemi psihe nije pripisivao puno dobrih strana super-egu, kao uostalom ni u drugim tekstovima iako se razina okrutnosti super-ega razlikuje u pojedinim tekstovima, a ona je svakako u *Nelagodi u kulturi* najizraženija. Međutim, možemo svakako ustvrditi da je u predavanju “Raščlamba psihičke ličnosti” (1932) super-ego za Freuda nositelj ideala ega kojime ego odmjerava sebe i čije sve veće zahtjeve za savršenstvom nastoji ispuniti, ali u ovom predavanju Freudov pristup uključuje i dobre strane super-ega koje su odgovorne za etičnost i moralnost. To se nikako ne može reći za *Nelagodu u kulturi* u kojoj je super-ego izložen odista u svojem najokrutnijem i najnegativnijem obliku. U “Raščlambi psihičke ličnosti”, najpotpunijem tekstu o strukturalnoj podjeli psihe, Freud će naglasiti kako je id posve nesvjestan, kako je super-ego dobrim dijelom nesvjestan, te kako je ego moderator i stabilna instancija koja pregovara između vanjske zbilje, ida i super-ega nastojeći balansirati između njihovih često oprečnih zahtjeva. No, Freud u spomenutom tekstu primjećuje kako super-ego ima funkcije koje su funkcije samopromatranja, savjesti i održavanja ideala naglašavajući kako je djetetov super-ego izgrađen ne samo na modelu super-ega njegovih roditelja nego i na modelu super-ega njihovih roditelja, te će Freud zaključiti kako je super-ego nositelj tradicije, kao i vrijednosnih i moralnih sudova koji se prenose s naraštaja na naraštaj. ❀

BIBLIOGRAFIJA

- Abram, Jan. 2007. *Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words*. London: Karnac Books
- Anderson, Mitchell. 2011. "Time to Test Corporate Leaders to Weed out Psychopaths". Dostupno na TheTye.ca. Ft. Stranica učitana 21.11.2011.
- Babiak, Paul i Hare, Robert. 2006. *Snakes in Suits: When Psychopaths Go to Work*. Harper Business
- Baron Cohen, Simon. 2003. *The Essential Difference*. London: Penguin/Allen Lane
- Cleckley, Hervey. 1941. *The Mask of Sanity: An Attempt to Clarify Some Issues About the So-Called Psychopathic Personality*. Mosby Medical Library
- Dutton, Kevin. 2012. *The Wisdom of Psychopaths: What Saints, Spies, and Serial Killers Can Teach Us About Success*. FSG Adult
- Freud, Sigmund. 1976. *Nelagodnost u kulturi*. U: *Odabrana dela Sigmunda Frojda — Knjiga peta: Iz kulture i umjetnosti*. Beograd: Matica srpska
- 1978. "Raščlamba psihičke ličnosti" ("Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit", 1932). *Studienausgabe*, Bd. I, Frankfurt: S. Fischer Verlag, str. 496-516.
- 1986, "Ja i Ono" (1923). U: *Budućnost jedne iluzije*. Prir. Gvozden Flego, Naprijed, Zagreb 1986, str. 267-312.
- 1997. "Dostojevski i ocoubojstvo" ("Dostojewski und die Vätertötung", 1927). U *Studienausgabe*, Bd. X, Frankfurt: S. Fischer Verlag.
- 2005. *Freud i Mojsije*. Zagreb: Prosvjeta. Prosvjeta
- Green, André. 1996. *On Private Madness*. London: Karnac Books
- Hare, Robert. 1999. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths Among Us*. The Guilford Press
- Klein, Melanie. 1983. *Zavist i zahvalnost*. Zagreb: Naprijed
- Matijašević, Željka. 2006. *Strukturiranje nevjesnog: Freud i Lacan*. Zagreb: AGM
- 2021. *The Borderline Culture: Intensity, Jouissance, and Death*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield
- Pemment, Jack, 2013. "Psychopathy versus sociopathy: Why the distinction has become crucial?". *Aggression and Violent Behavior*. Vol. 18. Issue 5. Str. 458-461.
- Ricoeur, Paul. 2005. *O tumačenju: ogleđ o Freudu*. Zagreb: Ceres
- Stavrakakis, Iannis. 1999. *Lacan and the Political*. London: Routledge
- Whitebook, Joel (1995), *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, Mass.; London: MIT Press

**Aleksandar Fatić /
Aleksandra Bulatović**

**Moralna
normativnost i
duševno zdravlje:
lakanovsko
razumevanje
neuroze i psihoze u
svetlu integrativne
psihoterapije**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 203–218
EMAIL: starac.sa.reke@gmail.com • abulatovic@sezampro.rs

SAŽETAK

U tekstu je reč o fundamentalnom razumevanju duševnog zdravlja kao nekoj vrsti društvene idealizacije: konceptualizacija idealno zdrave ličnosti u praksi je slična idealizaciji onih osobina ličnosti koje se u odgovarajućem društvu smatraju idealno poželjnim. Stepenovanje duševnog zdravlja zatim se vrši na osnovu aproksimacije tom idealu. Ova vrsta shvatanja duševnog zdravlja podrazumeva i razumevanje dobro integrisane ličnosti kao manje ili više sinoniman pojam dobro socijalizovanoj ličnosti.

U lakanovskoj psihoanalizi osnovni činilac socijalizacije, istovremeno nosilac simbolizacije iskustva, pre svega moralno normativne simbolizacije, upravo je glavni označitelj "Ime Oca", koji upućuje na funkciju očinske figure u socijalizaciji deteta koju mogu vršiti različiti akteri u životu pojedinca. Na osnovu razumevanja označitelja Ime Oca, Lacan i lakanovci izvode jasno razgraničene koncepcije neuroze i psihoze, i, na osnovu toga, sasvim različite, metodološki radikalno raznorodne, pristupe u lečenju jednog i drugog.

U tekstu se razmatra različita funkcija moralne normativnosti u konstituciji subjektiviteta u slučaju neuroze i psihoze i nudi se jedna donekle originalna perspektiva, iako u duhu dosadašnjih lakanovskih interpretacija, prema kojoj svest o značaju i instrumentalnoj korisnosti moralnog normativiteta definiše duševno zdravlje, a funkcioniše dinamički i strukturno različito u slučaju neuroze i slučaju psihoze. ➡➡

ABSTRACT

Moral normativity and mental health: A Lacanian view of neurosis and psychosis in light of integrative psychotherapy

The paper focuses on an understanding of mental health as a sort of social idealisation: the conceptualisation of an ideally healthy personality, in practice, usually overlaps with the idealisation of those personality traits which, in the respective society, are considered particularly desirable. The quantification of mental health is then conducted based on the approximation of an individual's situation with the mentioned ideal. The described view of mental health presupposes a corresponding understanding of a well integrated personality as more or less synonymous with a well socialised personality.

In Lacanian psychoanalysis, the main factor of socialisation, and at the same time the carrier of symbolisation of experience (primarily of its morally normative symbolisation) is the main signified "Name of the Father", which suggests the morally formative role of the father figure in the socialisation of a child (a function which, admittedly, can be performed by others, as well as by the actual father). Based on an interpretation of the signifier Name of the Father, Lacan and the Lacanians derive clearly delineated conceptualisations of neurosis and psychosis and, consequently, methodologically radically different approaches to treating the former and the latter.

The paper discusses the roles of moral normativity in the constitution of subjectivity in the case of neurosis and of psychosis, and offers a perspective which is to some extent novel, but still in line with the main Lacanian interpretations offered so far (e.g. Verhaeghe, Redmond). According to this view, it is the awareness of the significance of one's choices and the instrumental usefulness of the moral normativity one adopts that define mental health. This awareness of moral normativity functions dynamically and structurally differently in neurosis and in psychosis. ➡➡

1. Socijalno značenje “normalnosti”

Možda najznačajnija zasluga lakanovske psihoanalize u kontekstu konceptualizacije duševnog zdravlja i duševnog poremećaja je socijalno ustrojenje normalnosti. Ova koncepcija počiva na ideji da se normalnost uči, baš kao što se uče vrednosti i socijalne veštine, iz čega, prirodno i trivijalno, proističe i to da jedna socijalna normalnost neće nužno biti ista kao druga socijalna normalnost. Nešto što se u zapadnom društvu tretira kao psihoza (npr. čujenje glasova), u nekim afričkim društvima se tretira kao poseban dar, i ti ljudi dobijaju leaderske uloge u svojim zajednicama. Ono što doživljavamo kao psihotično u našem društvu, u nekom drugom društvu se shvata kao neprocenjiva posebnost bez koje društvene raznolikosti ne bi bilo i društvo bi bilo neuporedivo siromašnije. Uostalom, izbor životnih stilova i seksualnih preferencija nekada (ne tako davno) je bio kriterijum za pripisivanje patologije. Tako je tek u *Dijagnostičkom i statističkom priručniku* Američke psihijatrijske asocijacije (DSM) u verziji 3 ukinut mentalni poremećaj “homoseksualizma”, i to onda kada je prihvatanje seksualnih različitosti postalo politički korektno, odnosno usvojeno kao većinska vrednost, u zapadnim društvima (American Psychiatric Association, 1980: 380).

Navedeni argumenti u prilog socijalnoj relativnosti pojma normalnosti, kao i većine drugih društveno normiranih vrednosti, u stvari je trivijalan. Lakanovsko razumevanje socijalne uslovljenosti normalnosti je dublje i ozbiljnije, i ono se pre svega bavi pitanjem kako učimo da budemo normalni. Nije sporno da normalnost, kao i druge vrednosti učimo. Međutim, način na koji lakanovska psihoanaliza opisuje to učenje nije nimalo nekontroverzan.

Lakanovski pojam strukture tiče se odnosa koji uobličavaju našu psihičku stvarnost. To nije isti pojam strukture kao kod drugih strukturalista, i stoga je sama ideja o Lacanovom “strukturalizmu” uslovna i mora se posmatrati kroz njegovu specifičnu konceptualizaciju vizure psihičkog života pojedinca (Verhaeghe, 2008: 33-51; Redmond, 2014: 7; Wolf, 2015: 84). Psihička normalnost, a samim tim i psihički poremećaj, konstituišu se samo u odnosu: u jednoj vrsti ili strukturi odnosa, neka vrsta vrednosti, percepcija i odluka može predstavljati patologiju, dok u drugoj ona može biti sama paradigma normalnosti. Stoga je jedna od važnih poruka lakanovske konceptualizacije normalnosti kao socijalizacije ne samo kulturna relativnost standarda duševnog zdravlja, nego i stavljanje naglaska na društvo i socijalnu grupu kao

nosioce odgovornosti za duševno zdravlje svojih članova. Nije samo pojedinac odgovoran za svoje duševno zdravlje: način na koji ga autoriteti u grupi socijalizuju je odgovorniji.

Koncept "Ime Oca" Lacan preuzima metaforički i opisuje kao "primarni označitelj" ili kao ključni nosilac značenja u procesu ostvarivanja ličnog rasta i pretvaranja deteta u odraslu osobu (Lacan, 1953).⁰¹ Taj koncept najbolje opisuje ne samo atmosferu francuskog građanskog društva u kome je Lacan, kako medicinski, kao psihijatar, tako i sociološki, sagledavao duševno zdravlje kao segment socijalnog života, nego i njegovo specifično shvatanje podele uloga u socijalizaciji. Naime, iako vrlo često koristi funkciju imenovanja da bi naglasio različite stvari, pa tako i Ime Oca izvodi iz jezičkih interakcija, prema dominantnoj verziji lakanovske psihoanalize, kakvu zastupaju kliničari lakanovske orijentacije, kod Lacana je "Ime oca" funkcija pre svega strukture u smislu psihičke organizacije koja je povezana sa autoritetom očinske uloge izvedene iz pojma Boga oca u hrišćanstvu (Verhaeghe, 2008: 128; 266; 170-172). Glavnu i suštinsku ulogu u socijalizaciji dugujemo upravo označitelju Ime Oca, čiji je nosilac ili otac, koji je u francuskoj građanskoj porodici Lacanovog vremena bio zakonodavac, uvoditelj ambicija i socijalnih standarda, nosilac ugleda, ili, ako otac iz bilo kog razloga nije prisutan ili nije živ, neko ko preuzima stil i način ponašanja oca, bilo da je to neki drugi muškarac, ili čak i majka. U lakanovskoj interpretaciji, blokada označitelja Ime Oca neminovno dovodi do neuroze, dok "ukidanje" tog označitelja, njegovo potpuno odsustvo iz vrednosne vizure, karakteriše psihozu (Verhaeghe, 2008: 106-107). Sama podela patologije na neuroze, psihoze, i perverzije, koja je karakteristična za Kraepelinovu psihijatriju i na koju se i lakanovska psihijatrija oslanja, za Lacana počiva upravo na ova dva mehanizma po kojima se potom određuju i psihoterapeutske intervencije.⁰²

01 Lacan (2001 [1953]: 50): "It is in the name of the father that we must recognize the support of the symbolic function which, from the dawn of history, has identified his person with the figure of the law."

02 Potraga za strukturom u vaspitno-socijalizatorskom smislu kao "strukтури" podleže i kulturnim obrascima koje Verhaeghe (ibid.) opisuje na sledeći način: "Roughly speaking, for half a century the overly severe father has been regarded as the cause of every psychopathology in his children: the patriarch, the leader of the primal horde who raised his children into neurotically contorted milksops. The sexual revolution, antiauthoritarian models of upbringing, learning-in-freedom and Sommerville schools were all corrections to this, based on its

Ideja o normalnosti kao socijalizaciji kroz ulogu normirajućeg autoriteta u porodici istovremeno je konzervativna i revolucionarna, na različitim nivoima. Ona je konzervativna utoliko što normalnost tretira kao kulturni fenomen koji je rezultat odgovarajućeg socijalnog vaspitanja, tako da u dobrom društvu većina ljudi raste kao normalna i društveno konstruktivna, dok u lošem i normativno razorenom društvu veliki broj njegovih članova postaje na različite načine devijantan, pa i nenormalan ili duševno poremećen. Međutim, ova ideja je revolucionarna u smislu savremene reafirmacije ideja samog osnivača psihijatrijske klinike, francuskog psihijatra Filipa Pinela (Philippe Pinel), koji je “terapiju razgovorom”, koju je uveo u tadašnje psihijatrijske “azile”, tretirao kao “socijalno prevaspitavanje” ili “reedukaciju” (Kendler, 2020).

Pozicioniranje normalnosti u domenu socijalizacije dovodi do toga da je terapija resocijalizacija, ali ne represivnim, nego moralno normirajućim i vaspitnim sredstvima. Upravo u tom svetlu terapijski transfer (projekcija ključnih odnosa klijenta ili sagovornika u ličnost terapeuta) se više ne razobličava u psihoanalitičkom procesu, nego se, naprotiv, ohrabruje i koristi kao ona “ručka” ili sredstvo uticaja na klijenta kojim se postiže njegovo usvajanje društvenih normi zbog toga što se postupajući tako ugleda na terapeuta, prema kome oseća transfer (Yalom, Leszcz, 2005: 58-61).

Psihoanalitički proces je tako, kao i ostali psihoterapeutski procesi, proces preispitivanja normi, ali je važna stvar kod Lacana ta da ne postoji socijalna ili moralna relativnost ili neutralnost u analizi, koja je bila više pomirljiva sa klasičnom Frojdovom psihoanalizom. Simbolička interpretacija kojom se psihoanaliza izvorno rukovodi ne insistira na društvenoj prihvatljivosti simbola, nego, naprotiv, otvara slobodan prostor da se različita simbolika dinamike podsvesnog artikuliše nezavisno od važećih društvenih standarda da bi moglo doći do odgovarajućih uvida klijenta ili pacijenta. S druge strane, lakanovska psihoanaliza se ne upušta u takozvanu “dubinsku arheologiju nesvesnog” (Wolf, 2015: 16-18) nego se zasniva na Lacanovom čuvenom stavu da je “nesvesno već tu, rasuto u jeziku pred nama” (Verhaeghe, 2008: 174).

opposite. Quantitative criteria were used as well: an overly severe father causes frustration and neurosis in his children; an excessively severe monster-father goes a step further, causing psychosis in his offspring. Strangely enough, we hear pleadings, almost supplications today for the return of this father patriarch: ‘More structure!’ ... ‘the Name of the Father has to be installed!’”

Jedno od operativnih pitanja za psihoanalizu u vezi sa navedenim razumevanjem duševne patologije i duševnog zdravlja je kakav je odnos između terapeuta kao faktora ličnosti u analitičkom procesu i označitelja Ime Oca, naime kako terapeut uspostavlja sopstveni odnos prema ulozi “Imena Oca” u odnosu na klijenta.

Radi se o jednom od najsloženijih pitanja, koje se odnosi i na niz drugih organskih odnosa (odnosa neposredovanih instucijama i procedurama, koji se zasnivaju na bliskosti i uzajamnom poverenju, kao u premodernim zajednicama i u porodici). U svakom odnosu mora postojati jasno iskristalisana funkcija Imena Oca, bilo u formi vrednosti koje se svi učesnici u tom odnosu pridržavaju (takve vrednosti su u društvu uglavnom i ideološki obojene, bilo da se radi o liberalnim vrednostima poput “tolerancije” ili o komunitarnim vrednostima poput solidarnosti, itd.), bilo u konkretnom obliću orijentišuće uloge koju jedan učesnik u odnosu igra za druge učesnike.

Ova druga perspektiva danas se često izučava u formi “liderstva”, pri čemu se neka organska svojstva povezana sa dobrom komunikacijom, empatijom, autentičnom zainteresovanošću za druge ljude, “emocionalnom inteligencijom” ili, novije, sposobnost za motivisanje drugih na uspostavljanje i održavanje visokog nivoa “fokusa” predstavljaju kao elementi funkcije Imena Oca u različitim kontekstima, od korporativnog do političkog liderstva (Goleman, 1997: 52-53; Goleman, 2013: 146-150).

Ime Oca je i funkcija koja je važna u uspostavljanju ličnih odnosa, uključujući i one odnose koji predstavljaju najčešću problematiku u psihoterapiji svuda u svetu, a to su partnerski i porodični odnosi. U kontekstu lakanovske vizure psihoanalize, identitet i zdravo socijalno biće jednog para ili porodice podrazumeva jasno profilisan i efektan označitelj Ime Oca, koji se može, kao i u drugim zajednicama i grupama, ogledati u zajedničkom prihvatanju partnerskih ili porodičnih vrednosti, ali i kroz ulogu jednog od partnera kao označitelja Ime Oca. Kakva god da je artikulacija Imena Oca, u lakanovskoj perspektivi, što je ona izraženija, artikulisanija i stabilnija, to je zdravija ličnost, ili odnos, osim u situacijama kada se identitet deformiše u perverziju. Međutim, u ogromnoj većini slučajeva problemi sa neurozom ili psihozom nastaju kada je uloga označitelja Ime Oca poljuljana, i lakanovske psihoanalitičke intervencije su stoga uglavnom grupisane u dve opšte strategije koje se odnose na ova dva tipa slučajeva.

2. Intervencija u neurozi

U lakanovskoj psihoanalizi neurotična blokada nastupa u oblasti “jouissance” u odnosu na Realno. Lacan razumeva “jouissance” kao afektivnu reakciju, koja može imati pojavu satisfakcije, a može imati i sadržaj frustracije i bola. Njegovo razumevanje simboličkih resursa ličnosti “Simboličko” je usko povezano sa otpornošću (“rezilijentnost”) ličnosti na “nepodnošljivo Realno”, odnosno na stvarnost koja, ukoliko joj se ne prida značenje kreativnom interpretacijom, često nosi teret neizdrživog iskustva. Stoga je otpornost na duševni poremećaj logično veća kod pojedinaca i grupa koji imaju razvijenije simboličke kapaciteta, izdiferenciraniji jezik i sposobnost za interpretaciju (Redmond, 2014: 101-129; Wolf, 2015: 81).

Veliki deo sposobnosti za simboličku obradu sirovog iskustva počiva u onim kapacitetima koji se razvijaju zahvaljujući socijalizujućoj ulozi označitelja Ime Oca, pa je stoga blokada funkcije Ime Oca (recimo, odbacivanje uloge oca od strane deteta, majke deteta, omalovažavanje socijalizujuće uloge oca, ili institucija, ili društvenog poretka, ili opštedruštvenog morala, koje je često deo različitih socijalno-emancipatorskih pokreta) istovremeno stvaranje uslova za nastupanje masovne neuroze. Sa narušavanjem strukture autoriteta u društvu prirodno je došlo do porasta dirkemovske “anomije” u formi konfuzije i uzajamnih konflikata normi (normi poretka i norme slobode pojedinca, norme solidarnosti i norme prava na različitost, normi seksualnog morala i normi seksualne “revolucije”, normi organske zajednice i normi individualizma, itd.). Međutim, Lacan bi rekao da je ozbiljnija posledica ove anomije to što je došlo do eksplozije neuroze, čiji smo svedoci u najrazvijenijim zemljama sveta. Danas milioni Amerikanaca rutinski uzimaju u literaturi već čuveni “Prozak”, i to ne zbog toga što je fluoksetin (generička supstanca Prozaka) antidepresiv prve ili druge generacije, nego kao ono što se naziva “enhancement drug”. Usled neurotskog, indukovano očekivanja da ljudi obavljajući svoje svakodnevne poslove budu nasmejani i dobro raspoloženi, i društvenog očekivanja da dobro obavljanje posla, poput uslužnih delatnosti, zahteva kao sastavni deo profesionalne usluge i dobro raspoloženje onoga koji tu uslugu nudi, ljudi u Americi danas masovno uzimaju Prozak ne zbog toga što osećaju simptome depresije, nego zato što očekuju (bilo zbog njegovih stvarnih, bilo zbog njegovih placebo efekata) da će Prozak doprineti da se lakše smeju i da budu bolje raspoloženi na poslu, čime smatraju da će povećati svoje šanse za uspešan društveni

život uopšte. Lou Marinoff ovu vrstu kolektivne neurotske reakcije u SAD naziva “socijalno indukovanim poremećajem” koji ima isključivo vrednosne korene koji se jedino mogu menjati kritičkim filozofskim diskursom (Marinoff, 1999: 18).

Problem sa Lacanovim razumevanjem neuroze kroz blokadu socijalizacije, odnosno primarnog označitelja socijalizacije, Ime Oca, leži u jednoj opservacionoj činjenici, naime u tome što je socijalizacija stvar mere, a ne ultimativni kriterijum bilo funkcionalnosti, bilo društvene prilagođenosti. To se vidi i kroz istoriju psihoterapije, počev od Pinelovog razumevanja celokupnog psihoterapeutske procesa kao “moralne edukacije” u kojoj se upravo socijalizujućim osećajem mere na neki način “stvara” ili proizvodi “normalnost” (Verhaeghe, 2008: 40–42). Naime, kao što premalo socijalizacije dovodi do neke vrste abnormalnosti, recimo da tu abnormalnost nazovemo neurozom ukoliko osoba ne prepoznaje ključne ličnosti i vrednosti u sopstvenom društvenom uzrastanju, tako i previše socijalizacije dovodi do onoga što bi se u kontekstu Lacanovog shvatanja normalnosti moglo nazvati “previše normalnosti”. Ljudi koji su previše snažno socijalizovani u vrednostima i stavovima svoga društva često pokazuju izrazitu nefleksibilnost i sklonost predrasudama koje ih onemogućavaju da prepoznaju one sitne činjenice i događaje u svakodnevnom životu koje ih upućuju na korake koje treba da preduzimaju ili bar na odluke koje treba da donose. Oni podsećaju na putnike koji gledaju u daljinu, sa strašnom vizijom svoga života zasnovanom na vrednostima i stavovima koje su primili kroz proces socijalizacije. Istovremeno, oni ne vide konkretne znake koji ih, pred samim njihovim očima, upućuju na to gde se nalaze, kojom brzinom se kreću, gde treba da skrenu da bi negde stigli. Njima je neprihvatljivo ono što im život donosi, i očekuju da im on donese ono što su naučili da očekuju: na ovaj način oni proživljavaju dugotrajnu frustraciju i žrtvuju veliku količinu emocija, prilika za samorealizaciju i za samorazvoj očekujući shematski zacrtane ishode koji se, u stvarnosti, retko ostvaruju na način na koji to zajednica idealno projicira. Ova vrsta nekritičkih očekivanja uključena je u taksonomiju poremećaja ličnosti na gotovo doslovan način opisan ovde (Coles, 1996).

Lakanovska intervencija u neurozi odvija se na onome što on naziva “jouissance u sučeljavanju između Realnog i Simboličkog” (Redmond, 2014: 32). To se odnosi na doživljaj onog specifičnog trenutka kada se sirovo iskustvo stvarnosti počinje prelamati kroz simbolički filter naših konceptualizacija, vrednosti i interpretacija. Kada su ti elementi, kako simboli tako i vrednosti, konfuzni i nedovoljno funkcionalni,

jouissance stvarnosti je rastrojavajući i manifestuje se kroz neurotske pokušaje ličnosti da podari smisao stvarnosti koju nije naučila da obradi na dobro socijalizovan način. Ova vizura neuroze pre svega je locira u domenu nedovoljne ili neadekvatne socijalizacije, a davanje smisla tom inicijalnom procesu transformisanja neposrednog doživljaja sirovog iskustva (koji je, za Lacana, “nepodnošljiv” u celini) u simbolički procesuiran narativ koji ličnost može da podnese, pa i da iskoristi za sopstveni razvoj, moguće je kroz psihoterapiju. Ova vrsta neposredne reinterpretacije samog početnog interpretativnog čvora, kroz koji sirovo iskustvo treba da “poteče” u simboličku interpretaciju i obradu koja karakteriše zdravu ličnost, u stvari je proces psihoanalitičke intervencije i lečenja neuroze. Iako Lacan na više mesta kaže da je neuroza naše neizbežno egzistencijalno stanje, da ona nije bolest, nego prosto primarna datost u situaciji u kojoj svi tragamo za “nedostajućim objektom” za kojim, sa jedne strane, čeznemo, a koji, sa druge strane, nije moguće da trajno dostignemo, jer bi to ugrozilo samu strukturu naše doživljajnosti, on ipak govori o “lečenju» neuroze, iz čega se može zaključiti da implicitno sugeriše da postoji temeljno neurotsko stanje, u kome svi živimo i koje se ne može izbeći ni izbrisati, i manifestna neuroza koja je ozbiljno inhibitorna za život i koja se mora lečiti. Ova vrsta stepenovanja fenomena duševne tegobe je inače karakteristična za Lacana: on tako često govori o “manifestnim” i “nemanifestnim” oblicima duševnih poremećaja, uključujući i shizofrenije, a savremeni lakanovci, poput Jonathana Redmonda, na tragu Lacana interpretiraju i sam nastanak savremenih dijagnoza poremećaja ličnosti kao ono što je Kraepelinova psihijatrija tretirala kao “blage shizofrenije” (Redmond, 2014: 8; 39; 73).

Moralni normativitet u intervencijama u neurozi ima jasno i očigledno mesto, jer Lacan neurozu shvata kao posledicu neodgovarajuće internalizacije društvenih normi putem označitelja Ime Oca. Nesporan deo tih normi su i moralne norme, tako da dileme, posebno dinamička ambivalencija, koje karakterišu naše želje i koje dovode do rastrojenih stanja svesti zbog kojih ljudi često traže psihoterapeutsku pomoć, često nastaju iz problema koji su u osnovi etički. Psihoterapeutska praksa obiluje ovakvim primerima, u kojima klijenti vrlo često imaju dilemu u pogledu toga čijim interesima i pravima treba da pridaju prevashodnu važnost u svojim odlukama, a tome doprinosi i klasična psihoterapija (većina klijenata koji dospevaju na filozofsko savetovanje već su godinama odlazili na klasičnu psihoterapiju, i tamo su dobijali klasične savete da “imaju pravo da budu srećni” i da “nikome ne duguju

da vode računa o njihovim interesima više nego o svojim sopstvenim interesima”). Kada se ova vrsta saveta u pogledu etičkih prioriteta sudari sa teško podnošljivim dilemama u sferi Realnog, poput pitanja o tome da li ostarelog roditelja smestiti u starački dom ili brinuti o njemu po cenu izvesnih žrtava za sopstvenu porodicu, ili pitanje o tome da li napustiti suprugu ili supruga i decu zbog druge žene ili muškarca, onda ta naizgled banalna pitanja postaju egzistencijalna i razaraju psihičku koheziju ličnosti (Marinoff, 1999: 138-141; 213-214).

Doživljaj moralnog normativiteta koji proističe iz snažno internalizovanih društvenih vrednosti, na jednom nivou, gura osobu u jednom pravcu, a njeno racionalno konceptualizovanje iste situacije gura je u drugom, čime se stvara dinamičko stanje koje crpi psihičku energiju (*katheksu*) (Milivojević, 2000: 62-63).

U opisanom tipu situacije intervencija podrazumeva delovanje na osećaj *jouissance*, odnosno na afektivnu recepciju samog sirovog iskustva na početku njegove simbolizacije, ali to delovanje nije moralno neutralno: terapeut ili savetnik kritički preispituje sa klijentom vrednosni ambijent u kome se dešava njegova dinamička ambivalencija. On u toj intervenciji nema drugog puta osim da sugeriše jedno od dva vrednosna rešenja, i da time modifikuje *jouissance* klijenta: klijent će samim razrešenjem ambivalencije osetiti olakšanje, ali njegov transfer prema terapeutu mora biti dovoljno snažan da nosi i izrazito poverenje, koje će preneti osećaj opravdanosti odluke. Klijent će u svakom slučaju platiti emotivnu i praktičnu, životnu cenu za svoju odluku, ali stepen njegove tegobe suštinski će zavisiti od toga koliko moralno opravdanom smatra svoju odluku. S obzirom na početnu ambivalenciju, vrlo često je upravo poverenje u savetnika, ali i u proces kritičkog razmatranja vrednosti koje fundiraju ambivalenciju, ključni faktor kasnijeg lakšeg prihvatanja i razumevanja sopstvene odluke. Ova vrsta moralno-edukatorske ili korektivne intervencije zavisi od samih vrednosti terapeuta, kao i od onih vrednosti koje izranjaju u procesu izgradnje odnosa između terapeuta i klijenta. Ona je klasičan primer intervencije na *jouissance* u neurozi.

U terapeutskoj praksi, dešavalo nam se da intervenciju na neurotičnu *jouissance* sprovedemo već na početku procesa rešavanja dilema, kroz uspostavljanje terapeutskegovog ugovora tipa: “ukoliko želite da radimo zajedno, morate prestati da se viđate sa ljubavnicom i morate početi da radite na raščišćavanju odnosa sa svojom suprugom. To je proces u koji možemo ući zajedno i postaviti ciljeve i vremenske okvire za koje zajedno smatramo da su primereni kao tačke preseka

za procenu napretka. Ukoliko, međutim, želite da nastavite da se paralelno viđate sa ljubavnicom i da ostajete u braku sa suprugom, moraćete da potražite drugog savetnika”. Ovo je primer terapijskog ugovora. U dosadašnjem iskustvu, postavljanje ove vrste ugovornog uslova uvek je izazivalo otpor klijenta, ali se vrlo retko dešavalo da klijent, naposljetku, ne prihvati predloženi ugovor. Razlog je jednostavan. Klijent je svestan moralne osnove uslova predloženog ugovorom, kao i metodološke opravdanosti zahteva izraženog kroz taj uslov. Klijent u savetovanju uvek očekuje normativnu strukturu koja tek omogućava izlazak iz neurotične situacije, naravno tek nakon savetodavnog i pomagačkog procesa koji sledi.

3. Intervencija u psihozi

Lakanovu psihoanalizu karakteriše stepenovanje doživljaja i posledično određivanje dijagnoza na osnovu stepena oštećenja psihe. Lacan određuje psihozu kao stanje u kome je socijalizujući uticaj primarnog označitelja Ime Oca ukinut (dakle, ne privremeno blokiran ili zaprečen, nego nepostojeći), što ličnost toliko rastrojava da se ona dezorganizuje i gubi simboličke kapacitete da “zgrabi” Realno i propusti ga kroz filter prihvatljivog eksplanatornog narativa.⁰³ Čovek tako dolazi u situaciju da biva poharan nepodnošljivom najezdom Realnog ili sirovog iskustva, i njegov senzibilitet se lomi pred tom najezdom kao što se strukture pored ili na reci lome pred bujicom. Čovekov identitet i sama ličnost bivaju razoreni.

Intervencija u psihozi, prema lakanovskoj psihoanalizi, uvek je uslovna, vodi do privremenih rezultata i ne sme se smatrati rešenjem. Rešenja, za Lacana, ovde nema.

03 Redmond (2014: 89): “Through a naming process unique to the subject’s own articulation of signifiers, the repetition of the original failed subject/Other relation with a guaranteeing Other (the therapist) in the transference transforms anxiety inducing body arousal into symptom formations. Here, the treatment aim of developing secondary representational processes requires specific techniques irreducible to interpretations. The therapist needs to focus on providing a supportive and name-giving relationship that is oriented to an empathic engagement with the ‘here-and-now’ (...). He claims that the first step is the installation of a primary relation between the subject and the Other in the context of a secure relation with the Other; the therapeutic relationship becomes the foundation for building the secondary representational processes required to manage drive arousal that was hitherto experienced as overwhelming”.

Sam sadržaj intervencije u psihozi svodi se na simptomatizaciju, odnosno na razvijanje kompenzujućeg simptoma koji će, svojom simboličkom snagom, privremeno zameniti ulogu označitelja Ime Oca: on će sagovorniku dati simboličko značenje iskustva koje je inače nepodnošljivo, ali taj simptom i sam će biti psihotičan (Verhaeghe, 2008: 438-446). Kompenzovana psihoza tako često uključuje paranoičnu ideaciju, ili pak snažno depresivnu simbolizaciju svoje ličnosti i iskustva (ovo drugo sadrži manji patološki potencijal od paranoje)

U perspektivi lakanovske psihijatrije simptom sprečava dekompenzaciju ličnosti. Ovaj stav je jedan od malobrojnih principa koji su preuzeti iz klasične Kraepelinove i kasnije lakanovske psihijatrije u savremenu pozitivističku psihijatriju i danas se smatra opštim načelom.⁰⁴ Međutim, njegovo razumevanje je promenjeno. Dok se u savremenoj psihijatriji simptom leči na isti način na koji se leči simptom fizičke bolesti, a odsustvo simptoma interpretira kao izlečenje bolesti, u lakanovskoj psihijatriji simptom se ne leči nekritički: simptom može biti jedina brana potpunom iskustvenom ništavilu koje vreba ličnost. Svaka vrsta organizacije ličnosti koja daje simptom, bilo da je to perverzija, paranoja ili depresija, bolja je od dezorganizacije ličnosti. U psihijatriji koja polazi od lakanovskog razumevanja psihoze postoji samo jedan “katastrofalan ishod”, a za razliku od konvencionalne mudrosti u savremenoj pozitivističkoj psihijatriji, taj katastrofalni ishod nije samoubistvo. Da bi čovek mogao izvršiti samoubistvo on mora imati prilično očuvane kapacitete ličnosti, jer samoubistvo podrazumeva odluku i njeno sprovođenje pod vrlo teškim okolnostima i psihičkim uslovima. U psihijatriji je jedini katastrofalan ishod u smislu dezorganizacije ličnosti stupor, odnosno stanje potpunog gubitka kontrole nad svojim telom, presecanje operativne i funkcionalne veze između svesti i tela. U ovom kontekstu bilo kakva vrsta “ludila” i bilo kakva vrsta delinkventnog ponašanja koja ukazuje na poremećenost moralnih vrednosti do granice ludila (ako normalnost shvatimo, lakanovski, kao dobru socijalizovanost) mora se tretirati kao odgovor zdravog dela ličnosti na pretnju od “najzde nepodnošljivog Realnog” bez prethodnog filtera simbolizacije,

04 Redmond (2014: 23): “In the treatment of psychosis, symptomatisation is therefore a central aim of the analytic process because the presence of a symptom correlates with stabilisation; symptomatisation implies that the subject has been able, in some capacity, to move from the real into the symbolic register.”

odnosno kao odgovor na pretnju smrću ličnosti, koja nije isto što i fizička smrt čoveka.

Lacan verovatno ne bi imao problema sa jednim danas vrlo često postavljanim pitanjem koje se čuje u psihoterapeutskim sobama: “Da li je on lud, ili je toliko zao, pokvaren...?” Ovo je pitanje koje brojni klijenti postavljaju za svoje bližnje, koji ih povređuju i naizgled nalaze satisfakciju ili potvrdu sopstvene vrednosti u tom povređivanju. To je pitanje koje, najčešće, dovodi do danas najzastupljenije od svih psihijatrijskih dijagnoza, a to je dijagnoza poremećaja ličnosti, i to konkretno, graničnog poremećaja ličnosti (American Psychiatric Association, 2013: 663-669).

Na navedeno pitanje Lacan bi verovatno odgovorio da ne postoji očigledna disjunkcija između postavljenih alternativa lud/zao/pokvaren, nego da se ludilo i sastoji bilo iz blokiranja bilo ukidanja socijalizujućeg primarnog označitelja i da sa sobom nosi moralnu maglu i normativnu dezorijentaciju koja, na kraju, dovodi i do razaranja koherentnosti ličnosti, što ne znači ništa drugo nego do moralne smrti ličnosti.

4. Filozofski zaključci

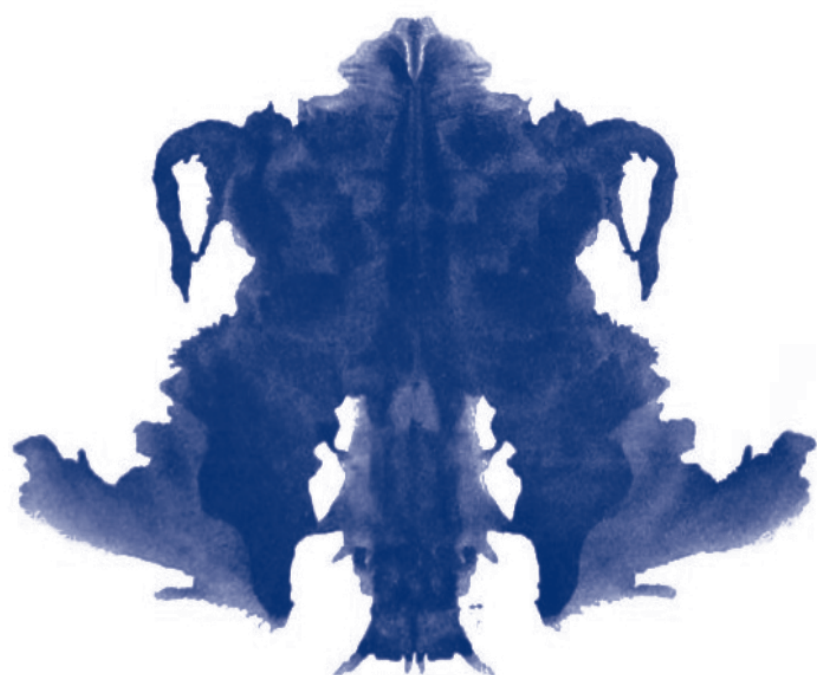
Razumevanje normalnosti kao normativne socijalizovanosti, i to zavisno od označitelja Ime Oca, fundamentalno počiva na povezivanju ličnosti i duševnog zdravlja. Izgradnja ličnosti, čiji je bitan deo karakter, isto je, za Lacana, što i izgradnja zdrave psihe. Ova jednakost je suštinska, jer ona faktički demedikalizuje psihoterapiju i postavlja je u etički kontekst: kao što je Louis Charland pisao o tome da savremene dijagnoze poremećaja ličnosti u stvari predstavljaju etičke, a ne kliničke karakterizacije, analizirajući dijagnostičke kriterijume u DSM III, tako lakanovska psihoanaliza celokupnost pojma psihičke normalnosti pozicionira u socijalno-moralni kontekst (Charland, 2006: 118). Dobro organizovana ličnost nije ličnost koja je “funktionalna”, kao što se to danas često smatra u pozitivističkoj psihijatrijskoj proceni. Naprotiv, dobro organizovana ličnost je ona koja ima bogate simboličke resurse za normativnu interpretaciju stvarnosti na osnovu vrednosti koje je internalizovala kvalitetnim i dobro rukovodnim procesom socijalizacije. To je socijalno konstruktivna ličnost koja doprinosi dobrobiti ljudi oko sebe i koja je sposobna za moralno ispravno i odgovorno odlučivanje. Za Lacana celokupno naše osećanje lične psihičke dobrobiti duboko je zavisno od naših moralnih intuicija: ukoliko su norme po kojima živimo i odlučujemo u skladu sa tim duboko ukorenjenim moralnim stavovima, mi ćemo biti psihički zdravi; ukoliko su, međutim, naše

odluke i način života u neskladu sa duboko pohranjenim moralnim vrednostima, kojih često nismo eksplicitno svesni, mi ćemo psihički patiti. Proces psihoanalize kod Lacana nije “dubinska arheologija nesvesnog”, kao kod Freuda: on se sastoji iz “kupljenja” onog nesvesnog sadržaja koji je “već tu, razbacan u jeziku” i iz kritičkog osveščivanja normativne strukture koja istinski organizuje našu ličnost (Verhaeghe, 2008: 164-166; Wolf: 11-20).

Praktični proces lakanovske psihoterapije može se pratiti kroz proces odlučivanja, odnosno povećavanja kapaciteta za donošenje onih odluka koje doprinose našoj unutrašnjoj dobrobiti: što se, kroz analizu jezika kao osnovnog medijuma lakanovske psihoanalize, gdje je Lacanova “tačka oslonca” na Saussurea (Grigg, 2009: 151-169), više razotkriva nesvesna struktura vrednosti i normi, to pristupačnije pojedincu postaje odlučivanje; u svojim posledicama, ono dovodi do povećanja njegove dobrobiti, iz prostog razloga što takvo odlučivanje afirmiše njegove nesvesne vrednosti. I neuroza i psihoza, kod Lacana, predstavljaju poremećaje socijalizacije i različite stepene vrednosne konfuzije. U tom smislu, i intervencija u neurozi, i intervencija u psihozi, podrazumevaju ili usmeravanje afektivnog doživljaja stvarnosti prema konstruktivnoj vrednosnoj interpretaciji iskustva (neuroza, intervencija na jouissance na tački dodira Realnog i Simboličkog) ili jezičku obradu nepodnošljivog iskustva tako da se postavi provizorni primarni označitelj Ime Oca, bar kao simptom, da bi ličnost mogla normativno procesuirati sirove doživljaje. Dubinsko lečenje, međutim, suštinski je interpretativno i, kako je to Pinel govorio, predstavlja “moralnu reedukaciju” iako se ona odvija kroz taktičan, kritičan i za sagovornika osetljiv psihoterapeutski diskurs. Ovakav diskurs je nužno filozofski i stoga je lakanovska psihoanaliza upravo prema ovom svom shvatanju duševnog zdravlja i bolesti, kao i procesa lečenja, začetnička teorija za savremenu integrativnu psihoterapiju, koja sve psihoterapeutske pravce sagledava kao pojedinačne forme filozofskog savetovanja (Fatić, 2020). ◀

LITERATURA

- American Psychiatric Association (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Press.
- American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Press.
- Charland, L.C. (2006). "Moral nature of the DSM-IV Cluster B personality disorders". *Journal of Personality Disorders*. 20(2): 116-125.
- Coles, E.M. (1996). "A comment on DSM-IV's diagnostic taxa". *Psychological Reports* 78:688-690.
- Fatić, A. (2020). *Integrativna psihoterapija*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Goleman, D. (1997). *Emocionana inteligencija*. Zagreb: Mozaik knjiga.
- Goleman, D. (2013). *Focus: The hidden driver of excellence*. UK: HarperCollins Publishers.
- Grigg, R. (2008) *Lacan, language and philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Kendler, K. (2020). "Philippe Pinel and foundations of modern psychiatric nosology". *Psychological Medicine*. 50(16): 2667-2672.
- Lacan, J. (2001 [1953]). "The function and field of speech and language in psychoanalysis". In: *Écrits: A selection*. Tr. A. Sheridan. New York: Norton, 30-113 (New Edition Routledge Classics 2001, 23-86).
- Marinoff, L. (1999). *Plato, Not Prozac!: Applying Philosophy to Everyday Problems*. New York: HarperCollins.
- Milivojević, Z. (2000). *Emocija: Psihoterapija I razumevanje emocija*. Novi Sad: Prometej.
- Redmond, J. (2014). *Ordinary Psychosis and The Body: A Contemporary Lacanian Approach*. UK: Palgrave Macmillan.
- Verhaeghe, P. (2008). *On Being Normal and Other Disorders: A Manual for Clinical Psychodiagnostics*. London, UK: Karnac Books.
- Wolf, B. (2015). *Lacanian Coordinates From the Logic of the Signifier to the Paradoxes of Guilt and Desire*. London, UK: Karnac Books.
- Yalom, I. D., Leszcz, M. (Collaborator) (2005). *The theory and practice of group psychotherapy* (5th ed). New York: Basic Books/Hachette Book Group.



Mislav Žitko

**Nakon *Povijesti*
ludila: kritika
psihijatrijskog
diskursa i
genealogija
disciplinarne moći**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 221–253
EMAIL: mislav.zitko@gmail.com

SAŽETAK

Foucaultova studija *Povijest ludila u doba klasicizma* iz 1961. godine izazvala je mnogobrojne rasprave i kritičke intervencije najprije povjesničara, a zatim i pripadnika drugih disciplina. Foucault je u više navrata odgovarao na prigovore i iznosio dodatna objašnjenja, no samoj se temi vratio tek nakon stanke od dvanaest godina. Ovaj je rad usmjeren na analizu Foucaultovih predavanja na *Collège de France* održanih između 1973. i 1975. godina u kojima se vraća temi ludila nastojeći je sagledati kroz istraživanje funkcioniranja disciplinarne moći. Uzimajući psihijatrijski diskurs i moć za predmet analize Foucault nudi ponešto drugačije poimanje procesa transformacije ludila u duševnu bolest s osvrtom na suvremene oblike otpora psihijatriji. Utoliko ovaj rad nastoji rekonstruirati argumentaciju ponuđenu u predavanjima i ponuditi razloge zbog kojih Foucaultova analiza još uvijek zadržava teorijsku relevantnost u pogledu društvenih i političkih učinaka psihijatrijskog diskursa bez obzira na nove pristupe razumijevanju duševnih bolesti i promjene u samoj psihijatrijskoj praksi koje su nastupile u posljednjih pedeset godina. ➤➤

ABSTRACT

After *Madness and Civilization*: a critique of psychiatric discourse and genealogy of disciplinary power

Foucault's 1961 study *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* provoked numerous discussions and critical interventions, first by historians and then by members of other academic disciplines. Foucault repeatedly responded to the objections and often attempted to provide additional explanations, but he returned to this topic of inquiry only after a twelve-year break. This paper aims to analyze Foucault's lectures held at *Collège de France* between 1973 and 1975 where he revisits the topic of insanity, attempting to understand it through the lens of analysis of disciplinary power. Taking psychiatric discourse and power as the object of analysis Foucault offers a somewhat different take of the process of transformation of insanity to mental illness adding to his inquiry the contemporary forms of resistance to psychiatry. Thus, this paper is set to reconstruct the arguments offered in Foucault's lectures and to formulate reasons for the theoretical relevance of his framework for understanding the social and political effects of psychiatric discourse, notwithstanding the development of the new approaches in analyzing mental illness and the changes in psychiatric practice in the last fifty years. ➤➤

1. “Zapanjujuća hipoteza”

Postoje dva prikaza na kojima Philippe Pinel oslobađa luđake naređujući da im se skinu okovi s ruku i nogu. U ranije nastalom prikazu iz sredine 18. stoljeća, koji je naslikao Charles Louis Müller, vidimo Pinela na sredini slike kako, dižući kažiprst, zahtjeva da se lanci skinu s bolesnog starca koji okovan sjedi ispred azila Bicêtre u Parizu 1793. Drugi je prikaz, onaj za kojeg je zaslužan Tony Robert-Fleury, mnogo značajniji u pogledu genealogije disciplinarne matrice o kojoj će ovdje biti riječi. Na toj slici nastaloj 1876. godine, Pinel se pojavljuje u dvorištu bolnice Salpêtrière, najveće takve institucije u Parizu tokom druge polovine 18. stoljeća koja je ujedno bila i zatvor za pariške prostitutke te dom za, kako navodi francuski liječnik Jacques Tenon, “mahnite umobolnike, imbecile, padavičare, paralitičare, slijepe, bogalje, ljude koji pate od pitirijaze, neizlječive svih vrsta, djecu pogođenu škrofulama, i tako redom” (Tenon prema: Scull, 2018: 140).

Pinel, dakle, stoji u dvorištu dok se ispred s jedne štíćenice upravo skidaju lanci, a druga se spontano sagnula pored njega da mu iz zahvalnosti poljubi ruku. Bez revolucionarne gomile prisutne u pozadini Müllerove slike, ova scena, ako možemo tako reći, vjernije predočava mit o Pinelu, reformatoru psihijatrijskog sustava koji uvodi moralni tretman (*traitement morale*) za štíćenice u klinici Salpêtrière kako bi se na osnovi humane skrbi poboljšali postupci liječenja, kako bi pacijenti postali predmet medicinskog pogleda, te da bi se, u konačnici, košmar ludila pretvorio u prepoznatljive obrasce duševne bolesti. Moralni tretman, humanizacija postupaka prihvata duševnih bolesnika i njihova liječenja, profesionalizacija psihijatrijskih organizacija — to su sve dobro poznate točke Foucaultovog istraživanja genealogije disciplinarne matrice koja se tako istaknuto javlja u kontekstu širenja onoga što naziva psihijatrijski diskurs i psihijatrijska moć.

Naravno, nije potreban Foucault kako bismo saznali da je proto-psihijatrijski diskurs (a zatim i iz proizašla njega institucionalizirana praksa) imao “pozadinski”, jedva skriveni sadržaj uslijed kojeg se odvija takozvana humanizacija u azilu. Andrew Scull, britanski povjesničar psihijatrije, ne odveć sklon zaključcima iznesenim u *Povijesti ludila u doba klasicizma*, ustvrdit će da Foucaultovo odbacivanje moralne skrbi kao oblika moralnog zatočeništva ipak “sadrži barem zrnice istine” (Scull, 2018: 221). Naime, novi pristup zbrinjavanju i liječenju težio je da se azil pretvori u “veliki moralni stroj, čiji je cilj bio osigurati da biljeg autoriteta nikad ne iščezne nego da bude otisnut u svakoj tran-

sakciji” (ibid., 221). Naglasak na procedure i mehanizme nadzora koji su trebali “pripitomiti” simptome duševne bolesti i tako pripremiti put za liječenje stavio je već sam Pinel, ustvrdivši da pri moralnoj skrbi ljubaznost “uvijek mora biti poduprta golemim represivnim aparatom” (ibid., 222). Što se pak tiče diskursa znanja, odnosno ustanovljenja psihijatrije i psihopatologije kao discipline, Pinel je pripadao intelektualnom miljeu Condillaca i francuskih *ideologa*, što ga je, kako pokazuje Louis Charland, osudilo na neprestano suočavanje s tenzijom između intelektualističke koncepcije duševne bolesti koju je formulirao John Locke — a promovirao Condillac — prema kojoj je ona “rezultat poteškoća pri asocijaciji ideja koja vodi prema pogrešnom prosuđivanju” i vlastite bolničke prakse koja mu je ukazivala da strasti — podvrsta onoga što je nazvao *affections morales* — također moraju imati važnu ulogu pri objašnjenju psihičkih poremećaja. U prvom dijelu *Rasprave*⁰¹ Pinel, u prvom poglavlju pod nazivom *Istinski uzroci mentalnog otuđenja*, nudi klasifikaciju strasti koje se pojavljuju u funkciji okidača gubitka razuma; iako ih, dakle, uzima za važne uzroke “bolesti duše”, temeljna poteškoća leži u činjenici da ih nije moguće opažati neposredno, već samo na razini anatomije, prateći grčenje i stezanje određenih mišića na licu i tijelu (Pinel, 1809/2008:10).

Naime, uzimajući metodološke postavke empirističke epistemologije, Pinel je želio ustanoviti psihijatriju i kliničku psihopatologiju afekata na temelju opažanja, tako da složeni koncepti dijagnostike imaju izvor u jednostavnim konceptima koji se mogu opažajno ustanoviti, što se ispostavilo nemoguće kad je riječ o strastima i drugim afektima (Charland, 2010: 41). “Klinička potreba” kako piše dalje Charland “da se strasti priznaju i uvedu kao istovremeno znakovi i simptomi, ali i uzroci mentalnog otuđenja, bila je teško pomirljiva s filozofskim pretpostavkama Pinelovog sveopćeg medicinskog projekta u polju nosologije i kliničke medicine” (ibid., 41). Opisana poteškoća s kojom se pod specifičnim okolnostima suočio Pinel nipošto nije nova, te se može jednostavno formulirati kao problem redukcije fenomena poremećenog duševnog stanja na fiziološku, a kasnije na biološku osnovu. No, Pinel nije predstavnik redukcionizma kojeg tražimo, dapače, ako ga i nalazimo u njegovim spisima, prije je riječ o neželjenoj posljedici, svojevrsnom odlasku korak preduboko.

Pokušaji da se objašnjenje psihičkih bolesti nađe u registru fizi-

01 *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* objavljena na francuskom 1809. godine.

ologije čovjeka prethode Pinelu i njegovim sljedbenicima za barem jedno stoljeće. Mnogo je bolji i reprezentativniji primjer razrade anatomije mozga i živčanog sustava onaj kojeg se poduhvatio Thomas Willis. On je čuvenoj knjizi *Cerebri Anatome* objavljenoj 1664. godine konačno ustanovio koncepte centralnog, perifernog i autonomnog živčanog sustava, što mu je otvorilo put prema uvidima u području neuropatologije koje je nastojao formulirati povezivanjem kliničkih opažanja i patoloških studija (Mólnar, 2004: 329).

Ostavljajući po strani neposredni kontekst Willisovih radova, naime, religijske sukobe u Engleskoj i restauraciju monarhije nakon Cromwellove smrti, u njima se otkriva teorijska pretpostavka koja na sasvim drugačiji način od kartezijanske filozofije rješava problem odnosa duha i tijela, postavljajući “anatomiju kao temelj za spekulaciju o ljudskoj duši, njezinoj normalnoj fiziologiji i njezinim patološkim stanjima” (Caron, 2015: 545). U stvari, riječ je o otvorenoj subverziji Descartesovih tumačenja, ne samo hipoteze o sjedištu duše u pinealnoj žlijezdi, to jest epifizi, nego cijele doktrine o urođenim idejama i supstancijalnoj razdvojenosti misli i protežnosti. Od Willisovog utemeljenja neurologije i pionirskog pokušaja povezivanja stanja poput manije, melankolije ili hysterije s patologijom mozga tokom idućih stoljeća nisu prestajala nastojanja oko izgradnje i elaboracije medicinskog modela za dijagnozu i liječenje psiholoških poremeća i bolesti. Taj je kontinuirani rad očekivano pobuđivao zanimanje filozofa utoliko što se tematski preklapao s pitanjima formiranja vjerovanja i redukcionizma u tzv. *mind-body* debati (cf. Fulford, 1993). Upravo kod problema redukcionizma dolazimo do specifičnog jaza koji, u nedostatku boljeg izraza, održava na životu Foucaultovu analizu psihijatrijskog diskursa u suvremenom poretku znanja i moći. Naime, s jedne strane, ne manjka ni znanstvenika iz različitih područja, a ni filozofa, koji će ponoviti ono što je Francis Crick nazvao začuđujuća hipoteza u istoimenoj knjizi, iako, historijski gledano, a Willis tu stoji kao primjer — ona nije nimalo začuđujuća. Crick piše:

“Začuđujuća hipoteza je da ‘Vi’, vaše radosti i tuge, vaša sjećanja i ambicije, vaš osjećaj osobnog identiteta i slobodne volje, niste ništa više nego ponašanja velikog skupa živčanih stanica i pripadajućih molekula” (Crick, 1995: 3).

S druge je strane međutim neosporno — ne ulazeći dalje u detalje te filozofsko-znanstvene debate — da se nade o svođenju, odnosno razumijevanju unutar psihijatrije definiranih poremećaja i oboljenja

na temelju uvida podastrtih u istraživačkoj domeni fiziologije čovjeka, te nešto kasnije neurologije i biomedicine, nisu ostvarile. Randolph Nesse, jedan od vodećih zagovornika evolucijske psihijatrije, u svojoj drugoj knjizi iz 2019. godine ovako opisuje iznevjerena očekivanja:

“Potraga za abnormalnostima mozga koje uzrokuju mentalne poremećaje ponudila je još jednu nadu za smanjenje konfuzije. U razgovoru za upis na medicinski fakultet 1969. godine, rekao sam, možda ne baš mudro, da namjeravam postati psihijatar. ‘Zašto biste to htjeli?’ — upitao me ispitivač. — ‘Uskoro će se pronaći uzroci za mentalne poremećaje u mozgu i to će sve postati neurologija’. Da se bar to predviđanje obistinilo! Međutim, usprkos četiri desetljeća istraživanja darovitih znanstvenika, poduprtih milijardama dolara, još uvijek nije pronađen posebni moždani uzrok ni za jedan važan mentalni poremećaj, osim za Alzheimerovu i Huntingtonovu bolest u kojima su abnormalnosti mozga već dugo vremena očite...To je podjednako zaprepašujuće i razočaravajuće. Mozak ljudi s bipolarnim poremećajem ili autizmom mora nekako biti drugačiji od mozgova drugih ljudi. Ali skeniranjem mozga i studijama autopsije zamjećene su tek male razlike. Stvarne, ali male i nekonzistentne. Teško je reći što je uzrok a što posljedica poremećaja. Ništa od toga nije ni blizu konačne dijagnoze kakvu radiolozi nude za plućne bolesti ili patolozi za tumore.” (Nesse, 2019: 26).

Ako je iz različitih razloga nespretno reći da psihijatrija nije napredovala poput drugih medicinskih grana, ipak se može ustvrditi da postoje ozbiljne poteškoće u uvođenju medicinskog modela koji povezuje dijagnostiku i liječenje s jedne, te znanstveno fundirano razumijevanje, s druge strane. Bracken i suradnici nazivaju paradigmu psihijatrije, koja je dominirala 19. i 20. stoljećem, “tehnološkom paradigmom”, odnosno paradigmom koja je vođena idejom da se problemi duševnog zdravlja mogu najbolje izraziti biomedicinskim idiomom, a to onda vodi poimanju psihičkih poremećaja u terminima uzročnosti u analogiji s drugim granama medicine (Bracken et al., 2012: 430). U tom su okviru medicinske intervencije postavljene kao “serija diskretnih tretmana usredotočenih na posebne simptome ili sindrome” bez osvrta na društveni kontekst, vrijednosti ili prevladavajuće kulturne obrasce (ibid., 430). Bracken i suradnici zaključuju da tehnološka paradigma nije donijela mnogo dobrog psihijatriji jer “ignoriranje epistemoloških poteškoća u središtu [dominantnog op. M.Ž.] modela ne može

ukoniti te iste poteškoće” i, dapače, postiže suprotan učinak: naime, da suvremeni psihijatrijski diskurs ne doseže standarde znanja koje je sam sebi ambiciozno postavio u duhu znanstvenog pozitivizma (ibid., 431).

To, naravno, ne znači da nije bilo pomaka uopće, jer zatvaranje mreže javnih i privatnih azila, a zatim i deinstitucionalizacija koja je uslijedila u drugoj polovini 20. stoljeća, svakako predstavlja reorganizaciju psihijatrijske prakse u pravcu koji može manje naštetiti pacijetima nego što je to bio slučaj u “slavnim danima” liječenja lobotomijom, induciranom inzulinskom komom, metrazolom itd. Ipak, reorganizacija psihijatrijske prakse proizašla iz kumulativnog razvoja biomedicinskog znanja, širenja upotrebe psihofarmaka i kontinuiranih promjena u sustavima javnog zdravstva i socijalne skrbi nije imala onaj smjer djelovanja koji bi Foucaultovu matricu znanja i moći učinio izlišnom ili prevladanom, upravo suprotno. Najjednostavnije rečeno, na relaciji psihijatrijskog znanja i pripadajućih oblika moći još je uvijek moguće promatrati nastojanja oko normiranja psihičkih poremećaja i široku lepezu diskursa formiranih oko onog psihijatrijskog, bilo u funkciji opozicije ili u funkciji pratnje, odnosno benevolentne dopune.

O benevolentnoj pratnji psihijatrijskog diskursa pokušali su pisati Robert Castel i suradnici, istražujući promjene u američkom društvu tokom 20. stoljeća promatrajući ga kroz prizmu psihijatrizacije, dakle vodeći se idejom kako je svakodnevni život u kasnom kapitalizmu dosegao točku zasićenosti interpretacijama oslonjenim na diskurs psihijatrije i medicinske psihologije. U tom se kontekstu javlja svojevrsno partnerstvo privatnih terapijskih organizacija i ordinacija koje žive od psihijatrizacije društva čak i kada se predstavljaju kao alternativa dominantnom psihijatrijskom diskursu. Castel i suradnici, između ostalog, prate profesionalizaciju terapeutskih zajednica i pravaca te monetizaciju modela “terapije za normalne” za koji drže da postaje važan dio osiguravanja funkcionalnosti pojedinaca u liberalnom kapitalističkom poretku (Castel et al., 1982). Nešto slično, kao što ćemo vidjeti, ponavlja i Foucault. U svakom slučaju, nepouzdanost psihijatrijskih dijagnoza, dapače borba oko dijagnostičke terminologije, ambivalentni učinci takozvane revolucije lijekova, neuspjeh da se psihijatrijski diskurs nedvosmisleno utemelji u neurologiji, odnosno da progovori isključivo biomedicinskim idiomom, širenje tržišta različitih terapeutskih praksi itd., čine elemente koji omogućuju upotrebu Foucaultovog teorijskog aparata, to jest vokabulara kao prvenstveno alternativu anti-psihijatriji i sociologiji medikalizacije

koje također ciljaju na kritiku psihijatrijskog diskursa i pripadajućih mehanizama moći, ali u ponešto drugačijem teorijskom okviru. Prije nego što pogledamo o čemu je konkretno riječ, potrebno se osvrnuti na manjkavosti Foucaultovog pristupa, te pogledati njegove pokušaje ispravaka ili preusmjeravanja rasprave u predavanjima održanim na *Collège de France* od 1973. do 1975. godine.

2. Foucaultove stanputice

Zacijelo nije potrebno još jednom detaljno ponoviti dobro poznate kritike iznesene na račun *Povijesti ludila u doba klasicizma*. Nakon negativnih reakcija povjesničara prvenstveno na račun empirijske utemeljenosti Foucaultovih tvrdnji i objašnjenja, otvorila se polemika koja, ponešto začuđujuće, još uvijek traje, iako su prošla desetljeća od prvog francuskog izdanja.⁰² Za ovaj kontekst možda je najznačajnije prigovore iznio H. C. E. Midelfort, posebice u pogledu pripovijesti o takozvanom velikom zatvaranju (*grand renfermement*), kako ujedno glasi i naslov poglavlja u *Povijesti ludila*. Midelfort pokazuje, navodeći povijesna istraživanja utemeljena u dokumentima i službenim izvještajima, kako Foucault sasvim proizvoljno smješta veliko zatvaranje luđaka u 17. i 18. stoljeće, iako baš svi materijali govore u prilog tezi da je pravo veliko zatvaranje započeto tokom 19. stoljeća te se nastavilo u prvim desetljećima 20. stoljeća. U Engleskoj dramatični porast zatvaranja umobolnih unutar zidova institucije događa se početkom 19. stoljeća, a isto vrijedi za Francusku, Sjedinjene Države, navodi Midelfort, dodajući kako je izgledno da se pojavom azila proširuje definicija ludila koja zatim ne uključuje samo luđake nego i po različitim osnovama neprilagođene osobe (Midelfort, 1980: 257). Roy Porter se pridružio kritičkom preispitivanju po istoj liniji, navodeći da je u Engleskoj za vrijeme dinastije Stuart zatvaranje bilo razmjerno rijetka iznimka, a ako bi se i dogodilo, radilo se o zatvaranju u granice okruga ili župe (Porter, 1992: 119). Institucionalne prakse zatvaranja i isključivanja u doba klasicizma bile su "postupne, lokalne i pojedinačne" prije nego sveobuhvatne i kolektivne, kako sugerira Foucault (ibid., 120). Porter će reći da je, barem što se tiče Engleske, opća tendencija išla u smjeru razdvajanja umobolnih od drugih neprilagođenih ili opasnih grupa: primjerice, u radionicama umobolni uglavnom nisu bili dobrodošli

02 Vidi primjerice zbornik radova *Rewriting the History of Madness. Studies in 'Histoire de la folie'* objavljen 1992. godine (ur. Arthur Still i Irving Velody).

budući da su predstavljali prijetnju redu i izvršavanju radnih zadataka (ibid., 121).

Nadalje, Midelfort također ukazuje na “neodrživu premisu” da su reformatori 18. stoljeća, primjerice Pinel u Francuskoj ili William Tuke u Engleskoj, “izmislili” duševnu bolest koju su postavili na mjesto gdje je prije naprosto stajala bezumnost koja se ogledala u animalnom ponašanju ludaka (Midelfort, 1980: 251). To je, po njegovom mišljenju, razlog zašto su različite inačice anti-psihijatrije brzo prihvatile Foucaulta kao saveznika. Iako posljednja tvrdnja, koja stavlja znak jednakosti između Foucaultove analize i anti-psihijatrije, zanemaruje bitne razlike, o čemu će još biti riječi, nesumnjivo je da empirijske pogreške u karakterizaciji povijesti ludila — a dotakli smo se tek jedne — traže nova objašnjenja poznatih teorijskih tema: kada točno zatvaranje postaje dominantni oblik isključivanja i disciplinarno-medicinskog tretiranja ludila, odnosno duševnih bolesti? Kako tumačiti pojam isključivanja? Da li je zatvaranje umobolnih izraz nove buržoaske racionalnosti već u razdoblju klasicizma, ili je riječ, kako sugerira Porter, riječ o dva različita modaliteta postupanja — jednom koji se tiče fenomena siromaštva, skitničarenja i nezaposlenosti i drugom koji se odnosi na psihološke poremećaje? Nadalje, ako proto-psihijatrija 19. stoljeća uglavnom nije zatekla umobolne u radionicama, prihvatilištima i samostanima, pretvorenim u domove za umobolne, pitanje je što se točno događalo u razdoblju klasicizma prije stvarnog velikog zatvaranja u 19. stoljeću?

Ovdje treba dodati da se Foucaultov historijsko-epistemološki prikaz ne tiče samo stvarnog postupanja ili institucionalno ovjerenih prakse, već reprezentacije i objašnjenja reprezentacijā igraju važnu ulogu u mjeri u kojoj se pretpostavlja preklapanje različitih registara i ispreplitanje diskursa u jedan, manje ili više koherentan, okvir gdje ekonomija razmjene susreće moralnu ekonomiju. Naime, kada (pogrešno) smješta zatvaranje u 17. stoljeće, onda uz ekonomske razloge — suzbijanje nezaposlenosti i pojeftinjenje proizvoda, veli Foucault — imamo i dodatnu dimenziju moralne prosudbe i osude, dakle skopčanost ekonomskog i etičkog registra:

“Od doba klasicizma počev, i po prvi put, ludilo se opaža kroz etičku osudu nerada i u društvenoj imanentnosti koja obezbeđuje zajednica rada. Ta zajednica poprima etičku moć podele koja joj omogućuje da, kao u drugom nekom svetu, odbaci sve oblike nekorisnosti... U stvari, odnos između prakse zatvaranja i zahteva da

se radi nije potpuno, ni izdaleka, određen stanjem ekonomije. U osnovi mu leži i životom ga nadahnjuje jedno moralno opažanje.” (Foucault, 1980: 67)

Tako je govorio Foucault. No, ako znamo da cijelo obrazloženje velikog zatvaranja u doba klasicizma pati od neutemeljenosti u dostupnoj historijskog građi, onda problem međugre ekonomskih motiva i moralnih imperativa traži drugačije odgovore. Scull nas izvještava da je Francuska početkom 18. stoljeća imala privatne ludnice, takozvane *maisons de santé*, koje su služile da se zaštiti obiteljska imovina i čast od poremećenih članova obitelji koji su po sili zakona ili putem *lettres de cachet* bili, bez pristanka i pitanja, zatvarani u takve privatne domove za umobolne (Scull, 2018: 145). U Engleskoj je situacija bila donekle slična:

“Od pacijenata su počele dolaziti ogorčene pritužbe da su ih zatvorili članovi obitelji u savezu s korumpiranim čuvarima. Ako je Francuze brinula zloupotreba zloglasnih *lettres de cachet*, njihovi britanski pandani ozlojeđeno su govorili o gaženju prava građana koji su bili rođeni kao slobodni ljudi.” (Ibid., 155)

Ispostavlja se, dakle, da ekonomska funkcija zatvaranja umobolnih ima više veze s financijskom pozicijom kućanstva nego sa stanjem u državnoj riznici, a disciplinarna dimenzija, koja je nedvojbeno prisutna u postupcima zatvaranja, imala je umjesto moralnih doktrina u pozadini praktične imperativne zauzdavanja mahnitosti i ovladavanja ponašanjem bolesnika, veoma često uz pomoć metoda koje su prelazile granice okrutnosti. Poslušajmo, recimo, Benjamina Rusha, jednu od vodećih figura američkog prosvjetiteljstva i izumitelja takozvanog *trankvilizatora*:

“Domislio sam se tipu stolice koji sam uveo u našu bolnicu kako bih pomogao u liječenju ludila. Ona sputava i ograničava kretanje dijelova tijela. Držeći trup uspravnim, smanjuje uzgon krvi prema mozgu. Sprečavajući mišiće da djeluju, ona smanjuje snagu i frekvenciju bila, a položaj glave i stopala pogoduje lakoj primjeni hladne vode ili leda na glavu i tople vode na potonja. Njeni me učinci doista ushićuju. Djeluje kao sedativ za jezik i raspoloženje kao i za krvne stanice.” (Prema Scull, 2018: 165.)

Ne moramo navoditi primjere dalje. S ovime što je dosad rečeno nismo iscrpili probleme empirijskih nedostataka *Povijesti ludila*, ali je

rečeno dovoljno da možemo ustvrditi kako Foucaultov ogled treba uzeti sa značajnom dozom opreza, kako u pogledu navođenja običnih empirijskih tvrdnji tako i kad je riječ o objašnjenima teorijski postavljenih poveznica. Pitanje kojem se sada okrećemo, a već smo ga najavili ranije, tiče se naprije Foucaultove dodatne rasprave iznesene više od deset godina nakon objave *Povijesti ludila* i razloga zbog kojih njegova analitička matrica na osi znanja i moći zadržava upotrebljivost čak i u svjetlu značajnih historiografskih propusta. U predavanjima na *Collège de France* održanim najprije krajem 1973. i početkom 1974., objavljenim kasnije pod naslovom *Psihijatrijska moć*, te predavanjima iz 1975. godine objavljenim pod naslovom *Abnormalno*, nalazimo ponovnu obradu problema preobrazbe ludila u duševnu bolest, odnosno mentalni poremećaj, ali ovaj put pod okriljem istraživanja genealogije disciplinarne moći oslonjenog na prepoznatljivu analitičku os znanja i moći. Ona će široj javnosti biti predstavljena 1975. godine u poznatoj studiji *Nadzor i kazna: rođenje zatvora*, no za našu je raspravu važnije da materijali iz predavanja donose suženi fokus na 19. i 20. stoljeće i, shodno tome, razgovjetnije obrazloženje mehanizama moći.

3. Mehanizmi moći od panoptikona do azila

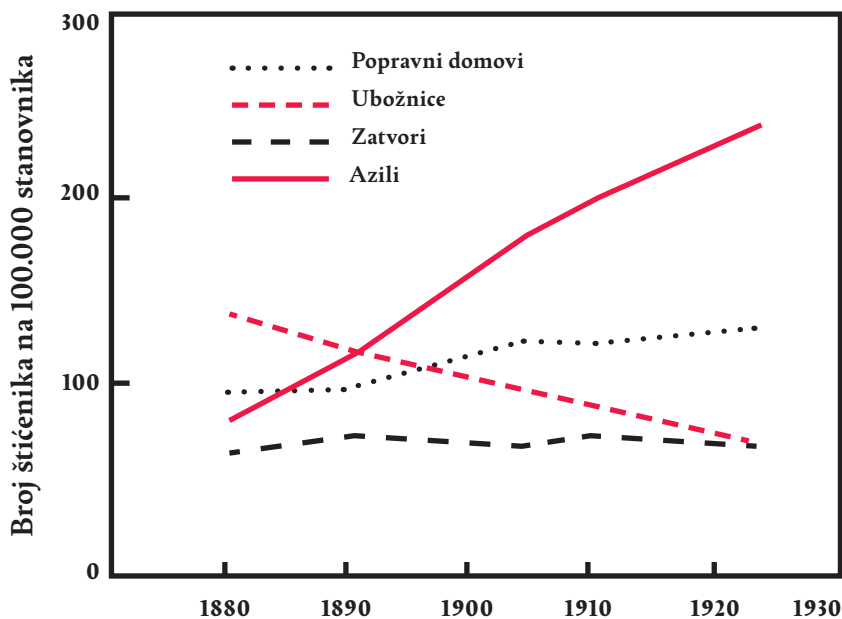
U predavanju od 15. siječnja 1975. nalazimo formulaciju *pozitivne* teorije moći izvedene na pozadini kritike marksizma, ili, bolje rečeno, onoga što Foucault uzima kao marksističko razumijevanje moći. U prvom određenju, dakle, moć se ne može razumjeti kao supstanca ili element prisutan isključivo u sferi nadgradnje. Pogrešno je, govori Foucault, misliti da je moć smještena u sferi nadgradnje i da je njezina primarna funkcija očuvanje proizvodnih odnosa ili omogućavanje reprodukcije proizvodnih odnosa (Foucault, 2004: 50). Povezano s tim, pogrešno je, nastavlja Foucault, misliti da moć donosi samo funkcije zabrane, sprečavanja i izolacije — ukratko, moć nije samo jamstvo reprodukcije društvenih odnosa koji su se uspostavili nasiljem ili imaju izvor u latentnoj logici povijesnog razvoja. U 18. stoljeću konačno se pojavljuje *pozitivni* mehanizam moći, kroz disciplinu i normalizaciju, to jest dolazimo do moći koja djeluje produktivno u smislu da oblikuje odnose i na razini proizvodnje i na drugim razinama, te ih usmjerava i preoblikuje oslanjajući se na znanje, ili preciznije rečeno, tvrdnje kojima je pripisan status znanja (ibid., 51). Središnja točka je ovo: disciplina i normalizacija ne mogu djelovati nasumično, ne mogu biti slijepi, već se za njih znanje pojavljuje istovremeno kao uvjet i učinak. Ove rečenice, koje nakon toliko ponavljanja zvuče kao

da su izvučene iz jednog od mnogobrojnih priručnika o Foucaultu, razvijene su početkom 1970ih s fokusom na sasvim konkretan problem, naime problem statusa psihijatrijskog diskursa, te postupaka discipline i normalizacije koji su od 18. stoljeća kroz njega provučeni i oblikovani. Foucault taj aspekt pojašnjava u radio intervjuu iz 1975. u kojem, između ostalog, navodi:

“Rekao bih da sam kroz azil prvotno postao svjestan problema koji me i danas progoni, mislim na problem moći. Nije istina da znanje može funkcionirati ili da možemo otkriti istinu, stvarnost, objektivnu stvarnost, bez uvođenja određenih oblika moći, dominacije i potčinjavanja. Znati i potčiniti, znati i naređivati, to su neposredno povezane stvari koje sam u najčišćem obliku našao na primjeru azila gdje je medicinsko znanje, odnosno prividno stabilno i spekulativno znanje psihijatra, neodvojivo od izrazito pedantne, pronicljive hijerarhije moći koja je djelatna u azilu, koja jest azil.” (Foucault, 1996: 138)

Dakako, stvari su ponešto složenije postavljene u samim predavanjima. Što se tiče azila, Foucaultova će analiza prikazati psihijatrijsku moć pomoću termina koji nisu ekskluzivno smješteni u azilu ili psihijatrijskoj bolnici jer njihovo funkcioniranje ne ovisi samo o unutrašnjoj, to jest institucionaliziranoj hijerarhiji, već i o internalizaciji disciplinarnih matrice izvan institucije, ponajprije u obitelji. Prije nego što se osvrnemo na neke od ključnih točaka, iznesenih tokom dvogodišnjeg bloka predavanja, podsjetimo na nekoliko stiliziranih činjenica o usponu azila tokom 19. stoljeća.

Populacija azila, naravno, ne bi mogla dramatično rasti da nisu diljem Europe i u Sjedinjenim Državama provedene reforme sustava skrbi i liječenja duševnih bolesnika ili, kako su još tada nazivani, luđaka. Engleska je 1845. donijela dva zakona — *Zakon o luđaštvu* (*The Lunacy Act*) i *Zakon o okružnim azilima* (*County Asylums Act*) — kojima je počelo stvaranje mreže azila za duševne bolesnike i postupci njihovog premještanja iz zatvora i ubožnica kako bi mogli dobiti potreban psihijatrijski tretman. U Francuskoj je u ljeto 1838. donesen zakon o kojem Foucault u više navrata raspravlja, a njime je uređeno javno financiranje azila, kao i profesionalizacija psihijatrijske struke. U ovom je kontekstu također značajna analiza Johna Suttona koja pokušava ukazati na razloge strelovitog rasta broja pacijenata, odnosno štíćenika u američkim azilima na prijelazu 19. u 20. stoljeće.



SLIKA 1 (PREMA SUTTON, 1991)

Rast broja štićenika azila prikazan na slici 1. samo se dijelom može, tvrdi Sutton, objasniti opadanjem broja ubožnica i premještanjem ljudi iz jedne ustanove u drugu, iz ubožnice u azil. Ostali važni faktori su razne teškoće oko definiranja duševnih bolesti koje su pak vodile do “elastičnog” statusa duševne bolesti, primjenjivog i na one osobe čiji su glavni problemi siromaštvo, beskućništvo, pa i fizička invalidnost (Sutton, 1991: 667). Nadalje — točka na koju ćemo se još vratiti — uza sve poteškoće proizašle iz neuvjerljivih etiologijā, promašenih dijagnoza, te okrutnih i po zdravlje štetnih postupaka, alternativa uspostavljenoj mreži, dodatno poduprtoj profesionalizacijom azilskog osoblja, nije postojala u drugoj polovini 19. stoljeća niti će se oblikovati, u Americi ili drugdje, do sredine 20. stoljeća (ibid., 668). Naravno, Suttonova analiza — donekle sažeta na slici 1. — bavi se drugom polovinom 19. stoljeća kada se doista bilježi najveći rast populacije u azilima, ne samo u Sjedinjenim Državama, ali kada također nastupa ono što je Charles Rosenberg nazvao “krizom legitimiteta psihijatrije” (Rosenberg, 1975). Zbog toga je važno ispratiti pripovijest o azilu od početka 19. stoljeća, dakle od početaka velikog zatvaranja, kako bismo vidjeli da je širenje azila, uz institucionalizaciju koja ga je pratila, rođeno iz mješavine humanitarizma, moralističke kritike suvremenog društva i

početno čvrstog uvjerenja u izlječivost ludila. Ako ostanemo zakratko na američkom tlu, možemo svratiti pogled na ključnu studiju Davida Rothmana, objavljenu 1971. pod naslovom *Otkriće azila* (*The Discovery of Asylum*). Poput sličnih istraživačkih projekata, Rothman također nastoji smjestiti uspon azila u društveno-politički kontekst — a to su prva desetljeća 19. stoljeća ili takozvana džeksonovska era — u kojem pojava azila ima svoj manifestni i latentni sadržaj utoliko što se ne radi samo o suočavanju s problemom duševne bolesti, nego i o usvajanju programa, procedura i mjera koje impliciraju stabilnost, red i progres nasuprot osjećaja dezorganizacije i pucanja društvenih veza. Nasuprot percepciji kriminala, delikvencije i ludila koju je, kako piše Rothman, džeksonovska Amerika vidjela svuda oko sebe, azil se pojavljuje kao institucionalno rješenje koje će, zatvarajući umobolne, istovremeno pomoći u rješavanju problema siromaštva i kriminala, te će tako postaviti model reforme za širu zajednicu (Rothman, 1971: xxxiv). Taj pokušaj preslikavanja unutrašnjosti azila — rutine, točnosti, radišnosti itd. — na izvanjskost azila, to jest na cijelo društvo, nije ništa drugo do Foucaultova tema normalizacije, odnosno poopćavanje iskustva azila. Ono što Rothmanova studija jako dobro bilježi jesu proturječnosti i neujednačenosti u shvaćanju duševnih bolesti, kao i činjenica da isprepletenost različitih, veoma često neusklađenih diskursa o duševnim bolestima, nije bila prepreka širenju azila.

Konkretno, gotovo svi reformatori i liječnici tokom *antebellum* ere 19. stoljeća vjerovali su da je ludilo zapravo bolest mozga te da bi valjana autopsija razotkrila organske lezije ili druge fizičke nedostatke mozga svake umobolne osobe (ibid., 110). Međutim, to vjerovanje nije vodilo ka anatomskim ili neurološkim istraživanjima etiologije bolesti, jer se istovremeno držalo da je fundamentalni uzrok oboljenja društvene naravi, odnosno da potječe od bolesne civilizacije koja stvara psihički bolesne ljude (ibid., 111). Harvardski liječnik Edward Jarvis, jedan od Rothmanovih “sugovornika”, koji je i sam obnašao funkciju nadstojnika azila, lapidarno je ustvrdio kako je “ludilo cijena koju plaćamo za civilizaciju”, a to je bio konsensualni stav medicinske zajednice i reformatora tog vremena, uključujući Dorotheu Dix, vjerojatno najznačajniju zagovornicu azila u Americi. Kao što loši higijenski uvjeti, nebriga za zdravlje i neuhranjenost uslijed siromaštva mogu naštetiti tijelu, tako novo društvo natopljeno profesionalnim stremljenjima, težnjama za bogatstvom, modernim porocima i raspadom obitelji neminovno proizvodi bolest uma. Taj diskurs društvene degeneracije, koja se ogleda u specifično duševnim oboljenjima, imao

je na početku posve optimističan ton budući da je drugi konsenzus bio vezan uz stav kako je ludilo, unutar prikladnog institucionalnog okružja, izlječivo. “Kult azila”, kako ga naziva Rothman, nije nastao iz očaja ni iz straha zajednice koja nije znala kako da se nosi s fenomenom ludila, nego, suprotno, iz nezadovoljstva tadašnjim poretkom i čvrstog uvjerenja liječnika, psihijatarata i reformatora da se ludilo može liječiti i to temeljitije nego uobičajene bolesti tijela (ibid., 131). Slična uvjerenja možemo također naći kod europskih psihijatarata i reformatora — Pinela i Jean-Ettiena Esquirola u Francuskoj, Johna Conollyja u Engleskoj itd. — u njihovom zagovaranju moralnog tretmana i potrebi da se strukturirano upravlja sebstvom bolesnika ukoliko se želi postići potpuno izlječenje. Goleme ambicije i javno izrečena obećanja zagovornika azila veoma su se brzo preobratile u gotovo posvemašnje razočarenje koje se nije moglo odagnati krivotvorenjem podataka o izlječenjima u kakva su se mnogobrojni nadstojnici upuštali, ni prikrivanjem sve lošijih uvjeta boravka u azilima.

Jaz između reformističkog humanitarnog diskursa i stvarnosti azila do sredine 19. stoljeća postaje predmet javnog interesa. U Engleskoj je 1845. osnovana zagovaračka grupa *Alleged Lunatics' Friend Society* s ciljem poboljšanja zakonske zaštite bolesnika i sprečavanja zloupotrebe azilskog zatvaranja. Još važnije, u epistemološkom registru dolazi do spomenute krize legitimiteta čija će prva žrtva biti inačica psihijatrije oslonjena na moralni tretman i humanitarni diskurs. To je ujedno točka od koje možemo pratiti konačno izbacivanje moralnog liječenja iz psihijatrije te napore da psihijatrija postane legitimni dio znanstveno utemeljene medicinske prakse. Nije pretjerano ustvrditi da je pristup Emila Kraepelina — velikog pape psihijatrije, kako ga je sarkastično nazvao Freud — predstavljao najznačajniji pokušaj poznanstvljenja psihijatrije na prijelazu stoljeća kroz povezivanje s biologijom i genetikom, upotrebu induktivne kliničke metode i novu klasifikaciju (nosologiju) poremećaja. Kraepelinovska psihijatrija dolazi, bez obzira kako je vrednovali, kao izraz barem privremenog poraza pinelovske moralne psihijatrije i difuznih kulturno-medicinskih diskursa kojima je obilježen uspon azila tokom 19. stoljeća. Ova kratka skica omogućuje nam da se usredotočimo na tri ključne točke Foucaultovih predavanja iz godine 1973./74. posvećenih psihijatrijskom diskursu. To su, redom, azil kao učinak i mjesto reprodukcije psihijatrijske moći, epistemički aspekt psihijatrijska moći te na koncu depsihijatrizacija u smislu odbijanja ili zamjenjivanja psihijatrije nečim drugim.

4. Azil kao disciplinarni mehanizam i psihijatrizacija obitelji

Foucaultova fascinacija moralnim tretmanom zasigurno proizlazi iz specifično zacrtanog odnosa liječnika i pacijenta koji se, barem naizgled, sastoji u tome da se pacijent privede stvarnosti. U predavanju održanom 1980. godine, objavljenom pod naslovom *Subjektivnost i istina*, Foucault se vraća jednom od slučajeva koje opisuje François Leuret u kojem pacijent biva podvrgnut tretmanu ispitivanja i tuširanja ledenom vodom do točke u kojoj priznaje vlastito ludilo (Foucault, 2007: 148). Pacijent je prisiljen na govor, na ispovijed u kojoj će potvrditi da su glasovi koje je čuo i neprijatelji koje je vidio nestvarni — spasenje je moguće, veli Foucault, tek kada osoba kaže tko je, i to ne sama sebi, nego drugim osobama (ibid., 148). Poveznica prema sudnici i ispo-vjedaonici nameće se sama od sebe, međutim Foucault u tom predavanju izostavlja kontekst Leuretove prakse koja polazi od uvjerenja da je odnos pacijenta i liječnika ključan za uspješnu terapiju, barem u slučajevima u kojima uzrok ludila leži u afektima, fiks-idejama i deluzijama koje onemogućuju korekciju mišljenja (Brown, 2018: 41). U predavanjima *Psihijatrijska moć* Foucault također kreće od Pinela i moralnog tretmana — François Leuret je, dakako, učenik Pinela i Esquirola — dakle, od konceptualizacije terapije kao umijeća, i to “umijeća podvrgavanja i kroćenja luđaka čineći ga striktno ovisnim o čovjeku čije fizičke i moralne kvalitete omogućuju vršenje neumoljivog utjecaja i prekidanje poročnog kruga njegovih ideja” (Pinel prema Foucault, 2006: 8). Nadalje, umijeće moralne terapije se, ukratko rečeno, ne može događati izvan institucije azila, ali ne u smislu da najprije postoji institucija s izgrađenom strukturom i standardnim procedura-ma, a zatim iz toga proizlaze odnosi moći, već obratno, azil je učinak disciplinarne matrice. Obrtanjem uzročnosti, Foucault se želi riješiti institucionalne analize pod pretpostavkom da su, ako se već mora govoriti u terminima uzročnosti, azil i postupak liječenja, kakav se u njemu provodi u prvoj polovini 19. stoljeća, učinak diskursā o ludilu i prethodno uspostavljenih odnosa prema devijantnosti. Dakle, prva točka analize psihijatrijske moći, koja će nakon objavljivanja *Nadzora i kazne* postati gotovo intelektualni klišej, je ovo:

“Ono važno nisu institucionalne pravilnosti već prije praktičke dispozicije moći, karakteristične mreže, struje, releji, oslonci i razlike koje karakteriziraju oblik moći, a imaju konstitutivno značenje za pojedinca i grupu. Čini mi se da je moć utoliko postupak individualizacije, pojedinac je samo učinak moći.” (Foucault, 2007: 15)

Disciplinarni aparati su, prema Foucaultu, imali određenu funkcionalnu ulogu u feudalnim, odnosno monarhijskim porecima, no bez obzira na to, disciplinarni se mehanizmi moći svejedno određuju u razlici spram suverene moći. U predavanju od 21. studenog 1973. Foucault nudi kao hipotezu ideju da disciplinarna moć postoji u suvremenom društvu, da funkcionira kapilarno, da se radi o modalitetu moći koji u konačnici dolazi do tijela i preuzima ga kroz određivanje djelovanja, ponašanja, navika i govora (ibid., 40). Prije nego što je knjiga *Nadzor i kazna* objavljena, u predavanjima od 21. i zatim 28. studenog 1973., Benthamov je panoptikon uzet za primjer najopćenitije političke i tehničke formule disciplinarne moći (ibid., 41). Onkraj suverene moći, njezine juridičke domene unutar koje je konstituiran subjekt prava, pojavljuje se disciplinarna moć koja, kako sugerira model panoptikona, funkcionira kao moć bez materijalnosti, barem utoliko što u njezinim rukama nisu ni mač ni žezlo već kontinuirano i sveobuhvatno promatranje, to jest nadziranje koje ima prije anonimni i strukturni nego utjelovljeni karakter kao u slučaju suverene moći (ibid., 71ff).

Gdje nas ova dobro poznata određenja ostavljaju u pogledu azila kao mjesta reprodukcije psihijatrijske moći i zatim njezinog odnosa prema nizu znanje, istina i stvarnost? Prvi se problem tiče obitelji, određenja i smještanja obitelji u ovu široku i shematsku podjelu suverene i disciplinarne moći. Ako azil, škola, kasarna i tvornica mogu biti relativno neproblematično podvedene pod mehanizam disciplinarne moći — anonimnog nadgledanja koje istovremeno implicira opažanje, klasifikaciju i zaključivanje, te zatim preciznu intervenciju na osnovu sabranog znanja — kakav je, u svjetlu toga, status obitelji? Njezina je uloga za Foucaulta ključna u onoj mjeri u kojoj obitelj predstavlja podršku, svojevrsnu dodatnu domenu koja se nadovezuje na prethodno identificirana mjesta pojavljivanja disciplinarne moći. Naime, očito je da se tradicionalno pojmljena obitelj pojavljuje kao inačica suverene moći s figurom patrijarha koja donekle preslikava figuru suverena. Odnosi unutar obitelji, čak kada uključuju nadgledanje, usmjeravanje, pa i kažnjavanje, nisu iste vrste kao u slučaju disciplinarnih aparata azila, škole ili tvornice.

Međutim, daleko od toga da naprosto uzima obitelj kao repliku ili rudimentarni oblik suverene moći, Foucaultova analiza kreće od pretpostavke da obitelj funkcionira kao korelat disciplinarne moći. Preciznije rečeno, obitelj se početno pojavljuje kao suprotnost azilu, kao okružje koje mora biti isključeno i koje se *de facto* isključuje kroz djelovanje azila, ali onda se od druge polovine 19. stoljeća — kao učinak

normalizacije i psihijatrizacije — obitelj pojavljuje u funkciji umetka i, utoliko, upotpunjenja mehanizma disciplinarne moći. Najprije treba reći da je porijeklo opozicije obitelji i azila upisano u ishodište proto-psihijatrije na prijelazu u 19. stoljeće. Kako objašnjava Scull, “poput svojih engleskih pandana, Pinel je ustrajavao na tome da se poremećeni bolesnici teško mogu ikada izliječiti u krilu svoje obitelji” budući da sama prisutnost bliskih rođaka povećava nemir i potiče neukrotivost karaktera (Scull, 2018: 218).

Teorijska pretpostavka o obitelji kao izvoru duševnog poremećaja nema u diskursu moralnog tretmana ni približno istu uzročnost kakvu će kasnije donijeti psihoanaliza. Radi se prije o stavljanju naglaska na ulogu liječnika, odnosno psihijatra u procesu liječenja. Riječima Jean-Etienne Esquirola:

“Doktor u neku ruku mora biti princip života u bolnici za duševno poremećene. Sve mora započinjati njime. On mora ravnati svim postupcima i pozvan je da bude regulator svih misli.” (Prema: Scull, 2018: 220)

Prema tome, izolacija štićenika od obitelji bila je, ne samo u Francuskoj, sastavni dio psihijatrijske terapije. U tom smislu Foucault tumači francuski zakon o azilima iz 1838. koji omogućuje da se bolesnik izmjesti iz obiteljskog miljea, poznatog okružja koje može uključivati emocije, brige, materijalnu depriviranost i druge okidače ludila (Foucault, 2007: 98-99). Dakle, štićenik azila je izmješten iz obiteljskog miljea, čime je ujedno zaštićen od nadriliječnika i privatnih poduzetnika koji su se tradicionalno koristili duševnim bolesnicima u svrhu vlastite promocije i zarade. Profesionalizacija psihijatrije i izolacija od obiteljskog okružja jesu lice i naličje jednog te istog procesa formiranja azila, odnosno bolnice za duševne bolesnike.

Foucault jedva da radi nešto više od ponavljanja formulacija zagovornika moralnog tretmana u psihijatriji kada opisuje azil, odnosno bolnicu kao stroj za liječenje (ibid., 102). Naime, njegov odgovor na pitanje kako bolnica liječi glasi:

“Ako bolnica liječi, to je zato što upošljava sve one elemente za koje sam vam htio pokazati da su formalizirani u Benthamovom modelu; ona liječi jer je bolnica panoptički stroj... Bolnica je u stvari stroj za vršenje moći, za induciranje, distribuciju i primjenu moći prema Benthamovoj shemi čak i kada su, bjelodano, specifična arhitektonska obilježja Benthamovog dizajna modificirana” (ibid., 102).

Riječ je, međutim, samo o upotrebi metafore “velikog moralnog stroja” škotskog psihijatra Williama Browna, čiji je zadatak osigurati da “biljeg autoriteta nikad ne iščezne, nego da bude otisnut na svakoj transakciji” (prema Scull, 2018: 221). Slične tvrdnje i odgovarajuće razumijevanje unutrašnje regulacije azila već smo mogli vidjeti kod Pinela uz karakterističnu minucioznu razradu. U svakom slučaju, azil donosi odvajanje od obitelji s jedne, te superviziju i kontinuirano vrednovanje postupaka šticećenika, s druge strane. No, time nije sve rečeno o obitelji čije funkcioniranje — bez obzira na prvotno određenje u terminima modela suvereniteta — Foucault shvaća dinamično te provizorno navodi sredinu 19. stoljeća kao trenutak obiteljske internalizacije discipline, odnosno potpunijeg uklapanja obitelji u disciplinarni poredak (Foucault, 2007: 114). Za Foucaulta je u prvom redu riječ o učinku normalizacije koji se ogleda u prepoznavanju abnormalnog. Dakle, s jedne strane, imamo obitelj s uobičajenim odnosima hijerarhije, poslušnosti, pravima nasljeđivanja i logikom očuvanja obiteljskog imena, a s druge strane, mreža diskursa i praksi vezanih uz psihijatrijski diskurs, mreža koja donosi opoziciju zdravog i bolesnog stanja, a zatim još nijansiranije razlikovanje normalnog i abnormalnog. Pritom disciplinarni imperativ upućen obitelji zvuči ovako:

“Mislim da možemo reći da će, na temelju disciplinarnih sistema, obiteljska suverenost biti podvrgnuta sljedećem zahtjevu: Morate za nas pronaći lude, slaboumne, problematične i perverzne, i to morate učiniti sami kroz disciplinarnu kontrolu unutar obiteljske suverenosti. I kada pronađete lude, slaboumne, problematične i perverzne, mi ćemo ih, vele disciplinarni sistemi, provući kroz filter aparata normalizacije i vratiti ih vama, obitelji, za poboljšanje vaše funkcionalnosti” (ibid.).

Internalizacija disciplinarnog imperativa, na što je usredotočeno predavanje od 5. prosinca, biva neminovna od trenutka kada život i zdravlje djece postaje predmet psihologizacije, to jest psihijatrizacije. Tek kada dječje ponašanje i ponajprije dječja seksualnost — a Foucaultov središnji primjer toga je patologizacija i pokušaj kontrole masturbacije — postaju predmet disciplinarno proizvedenog znanja može se historijski utemeljeno govoriti o psihijatrizaciji u smislu proširenja disciplinarnih moći onkraj azila, škole i tvornice. U tom pogledu ostaje otvoreno pitanje koliko je čitava rasprava o psihijatrizaciji, to jest o ambivalentnoj poziciji obitelji u relaciji prema psihijatrijskoj praksi

unutar azila relevantna prije pojave razvojne psihologije, s jedne, te psihoanalize, s druge strane.

U svakom slučaju, Foucault se u predavanju od 16. siječnja vraća na temu psihijatrizacije s tezom da psihijatrizacija djeteta ne započinje s uspostavom konstitutivne veze između djetinjstva i ludila, nego kroz istraživanje mentalne retardacije kod djece čim se koncem 18. stoljeća ustanovilo razlikovanje različitih oblika imbecilnosti, idiotizma i ludila (ibid., 203). To je važna točka argumentacije jer se, bez obzira na nosološku neuređenost, uvodi gradacija mentalne zaostalosti, te umjesto još uvijek diskretne razlike duševnog zdravlja i ludila nastupa kontinuum normalnog i abnormalnog. Foucault to tumači u terminima širenja psihijatrijske moći, dapače tvrdi da je “obrazovanje idiota i abnormalnih psihijatrijska moć u najčišćem stanju” (ibid., 215), referirajući se na rad Édouarda Séguina, jednog od značajnijih zagovornika moralnog tretmana i autora pionirske studije *Traitment morale, hygiène et education des idiots* iz 1846. u kojoj ne nudi samo klasifikaciju oblika mentalne retardacije nego i postupke onoga što je nazvao *obrazovanjem idiota*. Tu opet dolazimo, u skladu s premisama moralnog tretmana, do problema nalaženja najboljeg načina upravljanja šticenikom ili, preciznije, voljom šticenika, budući da je upravo “defekt volje ključna karakteristika fiziološkog [Séguinovog koncepta, op. M. Ž.] koncepta idiotizma; izravna je posljedica takvog tumačenja važnost volje liječnika koja djeluje kao zamjenski autoritet nad tijelom idiota” (Simpson, 1999: 232).

Iako Foucaultova poveznica prema formiranju razlikovanja normalnosti i abnormalnosti, počevši od Séguinovih studija i njegove prakse u klinici Bicêtre, nije beznačajna, ipak složeni proces psihijatrizacije obitelji, odnosno internalizacije discipline, nije ni približno dostatno zahvaćen. Dijelom je prepreka tome sama složenost procesa, s neprestanim i višestrukim pomicanjima koja se događaju u različitim znanstvenim i izvan-znanstvenim registrima. Ali tu su također i prepreke upisane u sam foucaultovski pristup, s posljedicama koje su možda uočljivije kod sljedbenika nego kod učitelja. Ispod plašta koncepta normalizacije lako izlaze posve funkcionalistička objašnjenja, pa će tako Jacques Donzelot u studiji *La Police des familles* iz 1977., posvećenoj analizi normalizirajućih učinaka onoga što naziva upravljanjem kroz obitelj (*le gouvernement par la famille*), zaključiti da Freudova psihoanaliza konteksta suvremenih liberalnih društava obavlja (možda nesvjesno) onaj posao u domeni psihijatrizacije koji je Keynesova teorija obavila u domeni ekonomije, naime posao nor-

malizacije i spašavanja poretka od inherentnih disfunkcionalnosti. Ono što nedostaje Foucaultovoj pripovijesti o rođenju azila i psihijatrizaciji obitelji je, prvo, sveobuhvatnija analiza liberalizma kao tehnologije upravljanja, čemu će se posvetiti u kasnijim predavanjima, te marksistički intoniran uvid na kojem inzistira primjerice Scull: rast disciplinarnih aparata, diferencijacija devijantnosti i posljedično širenje psihijatrijske moći usko su povezani s rastom industrijskog kapitalizma u 19. stoljeću (Scull, 1980). Sljedeća točka, to jest točka Foucaultove analize, tiče se, kako smo već naveli, epistemičkog aspekta psihijatrijske moći i usko je povezana s trećom i posljednjom točkom kojom ćemo se baviti — depsihiatrizacijom.

5. Istina o ludilu i psihijatrijski realizam

Treća je točka važna zbog nekoliko razloga: prvo, Foucault ne izriče tvrdnju da ludilo ne postoji, da je riječ o takozvanom društvenom konstrukt koji bi nestao kada bi nestali interesi i institucije koje ga održavaju. To je točka razlikovanja Foucaultove analize i anti-psihijatrijskog poimanja kakvo nalazimo, primjerice, kod Thomasa Szasza. Ne slučajno, Szaszova glavna knjiga iz 1960. *Mentalna bolest kao mit* počinje s citatom Karla Poppera — “Znanost mora početi s mitovima i s kritikom mitova” (Szasz, 1974: 1). Umjesto neposrednog negiranja fenomena u ime prave znanosti (nasuprot pseudoznanosti), kako to čini Szasz, kod Foucaulta nalazimo nešto sasvim drugo: ludilo kao gust fenomen koji s obzirom na uvjete formiranja diskursa može biti sagledan i tumačen kroz estetičku, političku ili medicinsku prizmu. Umjesto odbijanja psihijatrije i psihoanalize kao zabluda utemeljenih oko iluzornog pokušaja da se etički problemi tretiraju na medicinski način (Szasz, 1974: 9), kod Foucaulta je riječ o epistemičkim pragovima, koje disciplinarno istraživanje prelazi ili ne prelazi, te o odnosu kako god stečenog znanja u mehanizima moći. U intervjuu iz 1976. Foucault nudi sljedeće obrazloženje:

“Postavimo li znanostima kao što su teorijska fizika i organska kemija pitanje o njihovim odnosima spram političkih i ekonomskih struktura društva, nismo li postavili suviše složen problem? Ako uzmemo jedno znanje kao što je psihijatrija, problem neće biti puno lakše rješiv, s obzirom na to da je njen epistemološki profil tanan, a praktična je psihijatrija vezana za čitav niz institucija, neposrednih ekonomskih zahtjeva, političkih prioriteta, socijalnih regulacija. U slučaju jedne tako ‘sumnjive’ znanosti kao što je

psihijatrija ne bismo mogli na pouzdaniji način razriješiti splet učinaka moći i znanja.” (Foucault, 1994: 143)

Radi se, prema tome, o diskursima znanja pomoću kojih se prerađuje iskustvo ludila, odnosno duševne bolesti, a čiji najtrajniji učinci vezivanja s aparatima moći dolaze upravo onda kada nije riječ naprosto o mitu ili pseudoznanosti. Dovoljno se prisjetiti da je Lisenkova biologija bila kratkog daha, počela je kopniti u trenutku Staljinove smrti da bi na koncu u potpunosti nestala iz znanstvenog diskursa (osim, dakako, sociologije znanosti). Možemo se složiti s formulacijom koju nudi John Iliopoulos: psihijatrijski je diskurs ujedno politički diskurs u mjeri u kojoj predstavlja legitiman znanstveni odgovor na društvena potraživanja istine o statusu ludila, odnosno duševne bolesti, te je jednako tako etički diskurs u mjeri u kojoj znanstveni iskazi neminovno proizvode isključivanja, zabrane i druge upute za djelovanje u onoj mjeri u kojoj se ne radi tek o teorijskim projekcijama (Iliopoulos, 2017: 50). Činjenica da se značenje legitimnosti u znanosti mijenja gotovo jednako brzo kao društvena potraživanja istinā tiče se teškoća svojstvenih istraživanjima u području društvenog. Drugim riječima, relativizam ne dolazi po inerciji iz trivijalne činjenice kontingentnosti institucija, obrazaca, praksi itd. Da bi zaključci i nalazi zadobili relativistički karakter, potrebno je dodatno usmjeravanje i posve drugačiji, dodatni skup pretpostavki. (Usp. Barnes et al., 1996.)

Ako je početna pretpostavka da postoji istina o ludilu, štoviše, da postoji veći broj istina o ludilu, već prema tome na koji smo aspekt usredotočeni, nije bespredmetno pitati o postupcima razotkrivanja ili dolaska do istine u kontekstu funkcioniranja azila. Foucault navodi tri postupka koji se historijski pojavljuju s azilom. To su, kao što smo već vidjeli kod Leureta, praksa ispitivanja i ispovijedi, zatim procedure podvrgavanja hipnozi i postupci magnetizma, te na koncu upotreba širokog spektra lijekova i opojnih sredstava poput laudanuma ili kanabisa. Riječ je o postupcima koji u smislu historijske epistemologije označavaju “frakturu disciplinarnog sustava, točku u kojoj se medicinsko znanje suočava s potrebom da govori, ne više samo u terminima moći nego u terminima istine” (Foucault, 2007: 235). Napori usmjereni prema saznanju istine o ludilu, postupci oblikovani s ciljem da ono bezumno samo od sebe progovori, otvaraju pitanje o samom statusu istine u znanstvenom diskursu. Foucault se tog pitanja dotiče u predavanju od 23. siječnja 1974. kroz sljedeću diferencijaciju. Tradicionalno

pojmljeni diskurs znanosti pretpostavlja istinu, dapače mnogobrojne istine, i “nema ničega dovoljno malog, trivijalnog, efemernog ili povremenog, ničeg suviše udaljenog ili previše na dohvata ruke, a da mu ne bismo mogli postaviti pitanje: što si ti, uistinu?” Sveprisutnost istine, skrivene ili razotkrivene, u zapadnom je znanstveno-filozofskom okviru povezana s postupkom demonstracije istine, odnosno tehnologija demonstracije istine povezana je s načinom na koji znanost operira (ibid., 236). U striktnom smislu, Foucaultov je navod posve pogrešan i to se, ironično, možda najbolje vidi kod foucaultovski orijentiranih autora, poput Iana Hackinga koji obrazlaže razloge i okolnosti odustajanja od ideala deduktivne demonstracije i okretanja prema indukciji i probabilizmu u novovjekovnoj znanosti (Hacking, 2006). No, da ne prekidamo Foucaulta u izlaganju, prihvatimo da koristi riječ demonstracija neobveznom i širokom značenju “dolaska do istine”. Nasuprot sveprisutnosti istine i njezine demonstracije u znanostima, što se pojavljuje s druge strane? Tamo nalazimo, tvrdi Foucault, istinu-događaj, dakle istinu koja nije uvijek prisutna, koja ne čeka zrelost znanstvenog diskursa da bi u konačnici bila razotkrivena, to je istina koja mora biti “isprovocirana ritualima, uhvaćena trikovima, zarobljena prema danim okolnostima” (ibid., 237). Nasuprot tome, istina-događaj povezana je kroz povijest medicinske prakse s pojmom krize u starom značenju momenta procjene i donošenja odluke liječnika. Ostavljajući po strani Foucaultovu detaljnu elaboraciju, reći ćemo samo da ona vodi prema zaključku da kriza i istina-događaj kao njezin epistemološki pandan ispadaju iz medicinskog diskursa i prakse s razvojem medicinskih znanosti, kliničkih ispitivanja i pomoćnih disciplina medicinske statistike i epidemiologije koje omogućuju kontinuirani nadzor i praćenje, ne samo individualnih tijela nego cijele populacije.

Ukratko, tehnologija opservacije i demonstracije čini krizu i istinu, koja se s njom trenutno pojavljuje, izlišnima (ibid. 248). Nadalje, ono što vrijedi za medicinu, vrijedi i za psihijatriju. Čak i kod proto-psihijatrije možemo vidjeti težnju ka znanstvenosti, traženje kliničkih i empirijskih znakova duševne bolesti, razradu nosologije i etiologije na način koji odgovara standardima medicinskih znanosti. “Ne samo da nije potrebna — govori dalje Foucault — kriza nije ni željena jer može biti opasna, kriza lunatika može značiti smrt za drugu osobu. Ona nije potrebna, anatomska patologija ju je već odbacila i režim reda i discipline znači da kriza nije poželjna” (ibid., 250). Međutim, s moralnim tretmanom i proto-psihijatrijom 19. stoljeća javlja se unutar tog istog sklopa suprotna tendencija utoliko što ni “disciplinarni režim,

ni obavezna smirenost nametnuta luđaku, ni anatomska patologija” ne mogu omogućiti da se psihijatrijsko znanje utemelji kao istinito (ibid., 250). Iza ovih ponešto dramatičnih rečenica krije se nekoliko tema. Prva, možda najočitija, odnosi se na tenziju koja postoji između htijenja da se stvori racionalni, štovišie znanstveni diskurs o ludilu i činjenice da se ludilo po svojoj naravi opire analizi — duševni bolesnik nije kao drugi bolesnici već na razini opisa vlastitog stanja, nabranjanja simptoma itd. Na toj razini možemo reći da imamo posla s poteškoćom promatranja ludila i razvijanja racionalne analize na osnovi promatranja, prikupljanja podataka i oslanjanja na govor pacijenta. Taj bi aspekt trebao biti bjelodan i, skraćeno rečeno, neokraepelinska psihijatrija želi ga ukloniti tako da ga u potpunosti zaobiđe. No, to je upravo ono što pinelovska proto-psihijatrija nije mogla učiniti bez prihvaćanja za nju posve heterogenih pretpostavki i *de facto* samoukidanja.

U Foucaultovom izvođenju riječ je o temi koja predstavlja samo hodnik do fundamentalne poteškoće za psihijatrijski diskurs — problema simulacije. Zašto je simulacija fundamentalan problem za psihijatrijski diskurs? Odgovor izgleda očit: tamo gdje postoji simulacija, nema karakterizacije bolesti, nema objektivnog stanja koje omogućuje psihijatriju zasnovanu na dokazima, forenzičku analizu, statističko dokumentiranje i eksperimentalna istraživanja (Iliopoulos, 2017: 103). U predavanju od 12. prosinca 1973., gdje se prvi put spominje simulacija, Foucault je dovoljno oprezan da odmah otkloni ideju kako pod simulacijom ne misli na situaciju u kojoj se zdrava osoba pretvara da je duševni bolesnik, te tako zavara psihijatra. Dakle, ne radi se o eksperimentu Davida Rosenhana, čiji su nalazi objavljeni 1973. u prestižnom časopisu *Science*, u članku “On being sane in insane places”, koji je odmah uzbunio anti-psihijatrijsku zajednicu.

Simulacija o kojoj pak Foucault govori interna je s obzirom na sam fenomen ludila, radi se o historijskom problemu psihijatrije 19. i početka 20. stoljeća koji poznajemo pod nazivom histerija. Iako je naziv postepeno nestao iz upotrebe — Micale tvrdi da se ne radi toliko o nestajanju, koliko o nosološkoj rekonceptualizaciji (Micale, 1993) — problem tumačenja simptoma histerije važan je za Foucaultov argument. Naime, slijedeći Sculla možemo vidjeti da je histerija posebna vrsta bolesti,

“kameleonska bolest koja je, čini se, pored emocionalnog meteža koji bi jednako obuzeo onu koja je od nje patila i one koji su joj svjedočili, mogla podražavati simptome gotovo bilo koje druge

bolesti te se, izgleda nekako ukalupila u kulturu u kojoj se pojavila... Bila je to etiketa koju su često odbacivali mnogi koji bi dobili tu dijagnozu i stanje koje je mnogima izgledalo bliže simuliranju i zavaravanju nego pravoj patologiji.” (Scull, 2018: 109)

Ovdje, naravno, ne možemo ulaziti u rasprave o značenju i povijesti histerije (usp. Scull, 2009), dovoljno je, s obzirom na prethodnu karakterizaciju, naglasiti njezin značaj za epistemički status psihijatrijskog diskursa. U Foucaultovom čitanju ona predstavlja interni problem za psihijatrijsko znanje budući da, ako se može reći istina o histeriji, onda to zasigurno neće biti istina proizašla iz demonstracije; ako ju je moguće klinički odrediti, model istine-događaja čini se prikladnijim od istine proizašle iz demonstracije.

Foucaultova shema, prema tome, izgleda ovako: s jedne se strane pojavljuje zahtjev znanstvenosti, odnosno zahtjev da se psihijatrijsko znanje gradi prema već ustanovljenom modelu medicinskog znanja koje ima potporanj u kliničkom opažanju, anatomske patologiji, neurološkim istraživanjima itd. To je projekt psihijatrijskog znanja koje se pojavljuje kao neokraepelinska psihijatrija čija se kriza legitimiteta možda najzornije očituje u tekućim raspravama oko upotrebe *Dijagnostičko-statističkog priručnika za duševne poremećaje*. S druge strane, proto-psihijatrija, izgrađena oko moralnog tretmana i doktrine o mentalnoj alijenaciji, nije krenula (isključivo) putem ukla-panja u biomedicinski model — dapače, Pinel ga je odbacivao — te je zadržala nešto od paraznanstvenog koncepta istine-događaja. Potvrdu potonjeg Foucault nesumnjivo nalazi u azilu, to jest praksama nadzora i usmjeravanja štćenika, dakle u svim onim postupcima ispitivanja, kažnjavanja, nagrađivanja itd., izvedenim pod pretpostavkom da će bolesnik u jednom trenutku reći istinu o simptomima, ako već neće priznati sam svoje ludilo. Režim istine proto-psihijatrije očito je drugačiji, u zadanom okviru, od režima psihijatrije koja se pokušava smjestiti u biomedicinski model. Naravno, razlika se ne sastoji samo u poimanju istine, nego i u razumijevanju funkcije velikog disciplinarnog mehanizma azila, odnosno duševne bolnice te uloge psihijatra, odnosno liječnika. No, za Foucaultovo je tumačenje ključna je srodnost proto-psihijatrije i starije medicinske prakse na tragu Hipokrata i Galena, te njihovog pojma istine o bolesti koja nastupa u trenutku krize, kao događaj vezan uz specifično tijelo i specifične okolnosti. Iliopoulos iz ovog suprotstavljanja izvodi stav da je proto-psihijatrija 19. stoljeća bila, na neki način, uspješnija ili

bolje pozicionirana da dohvati istinu o ludilu. “Prostor azila, prema Iliopoulosu, je bio u prvom redu mjesto gdje se kriza delirija mogla promatrati u sirovom obliku kao točka puknuća i prevrata pacijentove svijesti i ponašanja. Implementacija istine-krize ponudila je izlaz iz opasnosti simulacije jer se opirala tipičnim pravilima kliničke dijagnoze” (Iliopoulos, 2017: 106). Iako se može prihvatiti teza da je proto-psihijatrija funkcionirala u okviru režima istine drugačijem od posve institucionalizirane psihijatrije 20. stoljeća — što je mnogo puta pokazano — historijski gledano, ona ne samo da nije ponudila izlaz iz opasnosti simulacije nego je veoma često bila nemoćna ili nemušta čak i pred epistemički jednostavnijim opasnostima zloupotrebe zatvaranja i podvrgavanja štićenika štetnim tretmanima. To je, uostalom, jedan od razloga dokumentirane krize legitimiteta koja se pojavljuje već sredinom 19. stoljeća.

Nadalje, Foucault ne suprotstavlja različite režime istine kako bi mogao reći koji je bliže istini. Cijela rasprava o istini-događaju nasuprot istini demonstracije — ostavljamo po strani mnogobrojne probleme takve “teorije istine” — ima tek svrhu da omogući konstataciju da stari medicinski model krize postepeno nestaje kako se razvijaju različite grane patologije, ali taj proces ne donosi odgovarajući učinak u polju psihijatrije (Foucault, 2007: 266). Razlozi za to su dani u predavanju od 30. siječnja 1974. i svode se na sljedeće: prvo, psihijatrija, kako se uspostavila početkom 19. stoljeća, predstavlja “medicinu u kojoj je tijelo odsutno” (ibid., 266). Drugo, pitanje diferencijalne dijagnoze — da li je riječ o ovoj ili onoj vrsti poremećaja — za psihijatriju je sekundarno pitanje, ona primarno nije usredotočena na diferencijalnu, nego na apsolutnu dijagnozu, a to znači na pitanje da li se radi o ludilu ili ne. Apsolutna dijagnoza znači da je u domeni psihijatrije “jedino pravo pitanje postavljeno u formi da ili ne” (ibid., 266). Apsolutna dijagnoza je točka u kojoj Foucault uvodi ono što bismo mogli nazvati psihijatrijski realizam: psihijatar mora na neki način, preko nekog čitanja simptoma i ponašanja, preko neke klasifikacije, odlučiti da li se radi o duševnoj bolesti. Psihijatrijsko se znanje u prvom i ključnom koraku ispostavlja kao arbitraža ili procjena udaljenosti između (navodnih) simptoma i ponašanja pacijenta i — budući da je tijelo odsutno — stvarnosti. Foucault na mnogo mjesta inzistira na ovoj točki: naime, da gusti fenomen ludila dobiva svoju artikulaciju kroz psihijatrijski diskurs te da stvarnost služi psihijatriji kao pozadina na temelju koje izriče procjene duševnih poremećaja. Formulacija glasi ovako:

“Budući da nije bilo polja unutar kojeg bi psihijatrija mogla utvrditi istinu, morala je ustanoviti i zamijeniti stari klasični model medicinske krize s nečim drugim što je, baš kao i stara medicinska kriza, test — ali ne test istine, nego radije test stvarnosti... U psihijatriji, ključan trenutak koji punktira, organizira i istovremeno raspodjeljuje polje disciplinarne moći o kojoj sam govorio, jest taj test stvarnosti koji ima dvostruku funkciju.” (Ibid., 268)

Ta dvostruka funkcija, spomenuta na kraju, odnosi se na nadovezivanje disciplinarne matrice na psihijatrijsko znanje budući da, čim je arbitraža obavljena, slijedi daljnja odluka o sudbini pacijenta, njegovom psihijatrijskom profilu, njegovom zatvaranju, načinu liječenja itd. Istovremeno, psihijatrijska arbitraža uspostavlja medicinski, odnosno profesionalni autoritet psihijatrije. Profesionalni autoritet omogućuje djelovanje psihijatrijskog diskursa u prostoru azila, odnosno duševne bolnice, ali također donosi daljnje, nipošto trivijalne ekstenzije, primjerice u polju kaznenog prava. Foucault, dakle, dolazi na kraju do točke na kojoj može pokazati, unutar vlastitog istraživačkog okvira, kako “epistemološki tanana disciplina poput psihijatrije” može napraviti pun krug od proizvodnje znanje do institucionalizacije disciplinarnog režima u azilu koji zatim povratno ovjerava profesionalni autoritet i omogućuje upotrebu psihijatrijske ekspertize u drugim društvenim domenama. On to čini, ili barem nastoji činiti, bez geste spektakularnog prokazivanja karakteristične za anti-psihijatriju, što nas dovodi do depshijatrizacije, posljednje točke na koju ćemo se kratko osvrnuti.

6. Depshijatrizacija?

Decizionističku interpretaciju psihijatrijske prakse, koju smo maločas vidjeli, treba uzeti sa zrnom soli. Čak i ako ostanemo u Foucaultovom okviru, koncept apsolutne dijagnoze koja autoritativno govori postoji li ludilo stoji u tenziji s njegovom analizom normalizacije i distinkcijom normalnog i abnormalnog kojoj su posvećena predavanja iz 1975. godine. Daleko od toga da su normalno i abnormalno diskretne kategorije koje se međusobno isključuju, Foucault pokazuje da abnormalno treba razumjeti kao kontinuum, koji podjednako uključuje figuru čudovišta kao i mnogo važniju figuru pojedinca kojeg treba popraviti i kojeg popravljaju ustanovljeni disciplinarni mehanizmi u obitelji, školi, radionici, župi itd. (Foucault, 2004: 57). Međutim, područje duševnih bolesti i poremećaja također je interpretacijski bolje sagledati u terminima kontinuumu, s obzirom da 19. stoljeće ne poznaje samo

ludilo u teškom ili kroničnom obliku nego i ono što Scull naziva “granična područja umobolnosti” (Scull, 2018: 289). Radi se o neurozama, neurasteniji, pa zatim i hysteriji, poremećajima koji zasigurno pomiču osobu na zamišljenom kontinuumu normalnosti kojega je proizvela psihijatrijska klasifikacija, ali ne do te mjere da je osoba društveno disfunkcionalna. To je ujedno i moment, kako napominje Scull, koji je omogućio psihijatriji da izađe iz “mračne i izolirane ‘valpurgijske noći’ kakvu je predstavljao svijet azila” i zakorači u “nove izvanbolničke ili ambulantanne oblike liječenja, koji su se oslanjali na financijski unosnu, ali u terapijskom smislu frustrirajuću klijentelu što je patila od blažih oblika živčanih premećaja...” (ibid., 290).

Širenje psihijatrijskog diskursa izvan azila događalo se paralelno s krizom legitimacije koja se unutar intelektualnog polja pojavljuje kao depsihijatrizacija. Depsihijatrizacija, dakako, nije homogena te možemo izdvojiti barem dva kraka — anti-psihijatriju i psihoanalizu. Iako postoji mnoštvo literature posvećene analizi Foucaultog odnosa spram jednog i drugog, ostaje činjenica da on nije ponudio iole sveobuhvatnu obradu ni anti-psihijatrije ni psihoanalize te da tekstualno raspoložemo tek s kraćim odlomcima i opaskama u mnogobrojnim intervjuima⁰³.

U predavanju od 12. prosinca 1973. nalazimo pojam depsihijatrizacije vezan uz istraživanja hysterije Jean-Martin Charcota. Kao što je poznato, psihijatar, profesor anatomske patologije i vodeći neuroznanstvenik 19. stoljeća, održavao je javne predstave u klinici Salpêtrière koristeći mahom siromašne, hysterične pacijentice s odjela kojima je upravljao kao rekvizitima. Te opskurne predstave, na kojima se okupljao mondeni svijet i polusvijet Pariza, bile su popraćene fotografijama koje su stvarale iluziju objektivne slike poremećaja i tako stvarale dojam integriteta Charcotovih prezentacija. Nakon njegove smrti 1893. njegovi su najbliži suradnici i štićenici razotkrili te spektakularne prezentacije kao “inscenacije i krivotvorene konstrukcije” (Scull, 2018: 299). Štoviše, njegov najbliži suradnik Joseph Babinski veoma brzo odustaje od upotrebe samog naziva hysterija, dok će Joseph Déjerine, pariški neurolog, zaključiti da ono što se opisivalo kao hysterija (*la grande hystérie*) nije ništa drugo do dresura i imitacija (prema Scull, 2009: 129). Charcotov neuspjeh u podastiranju uvjerljivih dokaza da je hysterija stvaran somatski poremećaj, čije uzroke treba tražiti u živčanom sustavu, i

03 Za preglednu raspravu vidi Mark Kelly, 2020, “Foucault On Psychoanalysis: Missed Encounter or Gordian Knot?”.

njegovo (samo)zavaravanje u pogledu simptoma histerije Foucault uzima za historijsku početnu točku depsihijatrizacije. U predavanju od 12. prosinca 1973. navodi:

“Uz ozbiljnu krizu azilske psihijatrije koja je započela koncem 19. stoljeća, oko 1880., problem istine bio je nametnut psihijatriji od strane luđaka kada je ispred Charcota, velikog čudotvorca, postalo jasno da je sve simptome koje je proučavao izazvao on sam kroz simulaciju svojih pacijenata.” (Foucault, 2007: 136)

Histerici sa svojim nečitljivim simptomima proizvode subverziju psihijatrijskog diskursa i postaju na kraju predavanja od 23. siječnja 1974. “istinski militanti anti-psihijatrije” (ibid., 254). Na to se nadovezuje psihoanaliza za koju Foucault drži, kako se čini, da ima udjela u depsihijatrizaciji, odnosno da predstavlja prvo veliko povlačenje psihijatrije (ibid., 138). Nažalost, do kraja serije predavanja ne nalazimo razrade koncepta depsihijatrizacije, ni u smjeru psihoanalize ni u smjeru anti-psihijatrije. U pogledu psihoanalize, njezinog čudnovatog zaobilaženja nakon priznanja da nudi neku poveznicu prema depsihijatrizaciji, ostavljeni smo samo s raspravom u prvom tomu *Povijesti seksualnosti* (1978) koja se pak odnosi na sasvim drugu temu. Stoga je kod Foucaulta u stvari nemoguće rekonstruirati gdje je točno psihoanaliza smještena, to jest gdje bi trebala biti smještena unutar genealogije disciplinarne moći gdje nalazimo psihijatrijski diskurs. S anti-psihijatrijom stvari stoje nešto bolje jer se Foucault dotiče njezinog statusa u pisanom i naknadno objavljenom sažetku predavanja. Ključna razlika, uvedena *post festum*, između psihoanalize i anti-psihijatrije odnosi se na strategiju ove potonje, naime na inzistiranju da se ostane unutar azila i da se depsihijatrizacija vrši kroz kritiku institucije (ibid., 345). Dakako, potpuna subverzija ili ukidanje psihijatrije kao institucionaliziranog diskursa znači da u izostanku zatvaranja i nadgledanja, pojedinac biva prepušten sebi, slobodan da sam kaže istinu o (svom) ludilu ili da uđe u slobodni ugovorni odnos s terapeutom u kojem psihijatrijska moć navodno više ne važi. To je Foucaultov sažetak anti-psihijatrije, ili barem Szaszove inačice, koja cilja u prvom koraku na demedikalizaciju duševne bolesti, a u drugom na ukidanje opresivne poveznice između državnih aparata i psihijatrijske moći. U intervjuu iz 1976., koji nam donekle (ali ne u potpunosti) pomaže u nadopuni Foucaultove pozicije, nalazimo dvije važne opaske o psihoanalizi i anti-psihijatriji u kontekstu rasprave o ekstenzijama normalizacije. Što se tiče psihoanalize, Foucault na neuobičajeno nedvosmislen način konstatira

da bez psihoanalize kritika psihijatrije ne bi bila moguća (1996: 198), navodeći istovremeno da psihoanaliza u Sjedinjenim Državama, ali i u Francuskoj, funkcionira kao medicinska praksa, a to znači da je “dio mreže medicinske ‘kontrolne’ koja se posvuda uspostavlja. Ako je ranije imala kritičku ulogu, na jednoj sasvim drugoj razini, psihoanaliza djeluje u harmoniji s psihijatrijom” (ibid., 198). Anti-psihijatrija, s druge strane, nije nipošto bila u harmoničnom odnosu s psihijatrijom, ali je bolovala od specifične vrste iluzije, možda najvidljivije upravo kod Szasza. Vjerovala je da ukidanjem psihijatrije diskurs o ludilu postaje eventualni predmet slobodne razmjene, da se u liberalnom društvu ostvaruje ideal demedikalizacije. No, upozorava Foucault, Szasz je u “deluziji ako misli da je liberalna medicina oslobođena svega toga [učinaka psihijatrijske moći naslonjene na državni aparat, op. M.Ž.], kada je ona u stvari tek ekstenzija tih državnih struktura, njihova potpora i antena (ibid., 199)04.

Usprkos navedenim opaskama — a moguće je naći druge, slične, razbacane po Foucaultovim spisima — pitanje depshijatrizacije, koje je Foucault otvorio u predavanjima, ostaje uglavnom nerazrađeno. Dijelom je riječ o zaobilaženju analize mjesta psihoanalize u genealogiji psihijatrijske moći i protu-moći, mimo nekolicine sociološki intoniranih opaski⁰⁵, a dijelom je riječ o problemu subjektivnosti koji je Foucault također otvorio i pokušao zatvoriti u nekoliko navrata, započinjući na kraju s novim istraživačkim okvirom koji se u kasnijim predavanjima javlja u obliku povijesti upravljanja sobom i drugima. U tom ga je posljednjem pokušaju prekinula prerana smrt. Što se tiče statusa psihijatrijske moći, obrađenog u predavanjima nakon krivudanja i pogrešaka *Povijesti ludila*, možemo reći da bogatstvo izložene i analizirane građe koja bilježi promjene u načinu na koji je psihijatrija operirala tokom 19. stoljeća nesumnjivo predstavlja doprinos ranije započetoj izgradnji genealogije disciplinarnosti. Međutim, razlog konceptualne relevantnosti onoga što je izgovoreno prije gotovo pedeset godina treba ponajprije tražiti u neispunjenim obećanjima psihijatrije u registru znanja. ❏

-
- 04** Pregled razlika Foucaultove analize i anti-psihijatrije, točku po točku, nude Bracken i Thomas (2010) u tekstu “From Szasz to Foucault: On the role of critical psychiatry”.
- 05** Argument o funkcionalističkom tretiranju psihoanalize vidi Mauro Basaure, 2009, “Foucault and the Anti-Oedipus movement: psychoanalysis as disciplinary power”.

LITERATURA

- Barnes, B. et al. (1996). *Scientific Knowledge. Sociological Analysis*. Chicago: University of Chicago Press
- Basaure, M. (2009). "Foucault and the 'Anti-Oedipus movement': Psychoanalysis as Disciplinary Power". *History of Psychiatry*, 20(3), str. 340-359.
- Bracken, P., i Thomas, P. (2010). "From Szasz to Foucault: On the Role of Critical Psychiatry", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 17(3), str. 219-228.
- Bracken, P. et al. (2012). "Psychiatry beyond the current paradigm", *The British Journal of Psychiatry*, 201(6), 430-434.
- Brown, E.M. (2018). "François Leuret: The Last Moral Therapist", *History of Psychiatry*, 29(1), str. 38-48.
- Brown, T.E. (1994). "Dance of the dialectic? Some Reflections (Polemic and Otherwise) on the Present State of Nineteenth-century Asylum Studies", *Canadian Bulletin of Medical History*, 11(2), str. 267-295.
- Caron, L. (2015). "Thomas Willis, the restoration and the first works of neurology", *Medical history*, 59(4), str. 525-553.
- Castel, R. et al. (1982). *The Psychiatric Society*. New York: Columbia University Press
- Charland, L.C. (2010). "Science and morals in the affective psychopathology of Philippe Pinel", *History of Psychiatry*, 21(1), str. 38-53.
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis*. New York: Macmillan Publishing
- Donzelot, J. (1979). *Policing the Family*. New York: Pantheon Books
- Gutting, G. (2005). "Foucault and the History of Madness" u: *The Cambridge Companion to Foucault* (ur. Gary Gutting), Cambridge: Cambridge University Press, str. 49-73.
- Foucault, M. (1978). *History of Sexuality*, volume I. New York: Pantheon Books
- Foucault, M. (1980). *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus
- Foucault, M. (1996). *Foucault Live. Collected Interviews, 1961-1984*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Foucault, M. (2003). *Abnormal. Lectures at Collège de France 1974-75*. London: Verso
- Foucault, M. (2006). *Psychiatric Power. Lectures at Collège de France 1973-74*. Basinstoke: Palgrave Macmillan
- Foucault, M. (2007). *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e)
- Fulford, K.W.M. (1993). "Mental illness and the mind-brain problem: Delusion, belief and Searle's theory of intentionality", *Theoretical Medicine*, 14(2), str. 181-194.

- Gutting, G. (2005). "Foucault and the History of Madness" u: *The Cambridge Companion to Foucault* (ur. Gary Gutting), Cambridge: Cambridge University Press, str. 49-73.
- Hacking, I. (2006). *The Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge University Press
- Iliopoulos, J. (2017). *The History of Reason in the Age of Madness: Foucault's Enlightenment and a Radical Critique of Psychiatry*. London: Bloomsbury Publishing.
- Kelly, M.G. (2020). "Foucault On Psychoanalysis: Missed Encounter or Gordian Knot?". *Foucault Studies*, no. 28 September, str.96-119.
- Micale, M.S. (1993). "On the "disappearance" of hysteria: A study in the clinical deconstruction of a diagnosis". *Isis*, 84(3), str. 496-526.
- Midelfort, H.E. (2012). "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault" u: *After the Reformation* (ur. Barbara Malament), Philadelphia: Pennsylvania University Press, str. 247-267.
- Molnár, Z. (2004). "Thomas Willis (1621–1675), the founder of clinical neuroscience", *Nature Reviews Neuroscience*, 5(4), 329-335.
- Nesse, R.M. (2019). *Good reasons for bad feelings: insights from the frontier of evolutionary psychiatry*. London: Penguin.
- Ninnis, D. (2016). "Foucault and the Madness of Classifying Our Madness", *Foucault Studies*, 21 June, str. 117-137.
- Pinel, P. (2008). *Medico-Philosophical Treatise on Mental Alienation*. Second Edition (1809). Oxford: Wiley-Blackwell (prijevod: G. Hickish, D.Healy i L.C.Charland)
- Porter, R. (1992). "Foucault's Great Confinement" u: *Rewriting the History of Madness*, (ur. Arthur Still), London & New York: Routledge, str. 118-134.
- Rosenhan, D. (1973). "On being sane in insane places". *Science*, New Series, Vol. 179, No. 4070. (Jan. 19, 1973), str. 250-258.
- Rothman, D. (1971). *The Discovery of Asylum. Social Order and Disorder in the New Republic*. New York: de Gruyter
- Szasz, T.S. (1974). *The Myth of Mental Illness*. New York: Harper & Row Publishers
- Scull, A. (2009). *Hysteria. The Biography*. Oxford: Oxford University Press
- Scull, A. (2018). *Ludilo u civilizaciji*. Zagreb: Sandorf
- Scull, A. (2019). *Psychiatry and its Discontents*. Los Angeles: California University Press
- Simpson, M. (1999). "The Moral Government of Idiots: Moral Treatment in the Work of Seguin", *History of Psychiatry*, 10(38), str. 227-243.
- Sutton, J.R. (1991). "The political economy of madness: The expansion of the asylum in progressive America", *American Sociological Review*, str. 665-678.

IV.

Ethos nesvjesnog

Branimir Stojanović

Komunizam

i nesvesno.

**Hipoteza o Lacanu i
praxis filozofiji**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 255–263
EMAIL: tutunoberacite1@gmail.com

SAŽETAK

Izlaganje na tribini o *praxis* filozofiji (Dom omladine, Beograd, 2010.). Vidi Aktiv br. 3, *Novosti* (591), 16. 4. 2011. (<https://arhiva.portalnovosti.com/2011/04/jednim-udarcem-dve-muve/>).

Rad ocrta paralelizam između pretpostavki i implikacija Lacanovog povratka Freudu te povratka Marxu i ideji komunizma kao objekta filozofije u ranim delima dvojice pripadnika zagrebačke grupacije *praxis*, Milana Kangrga i Vanje Sutlića. Nesvesno i komunizam su dva objekta s hipotetičkim statusom koja na isti način probijaju horizont aktuelnih politika ortodoksije marksizma i psihoanalize ranih 1960-ih: kao što Lacan u svojim spisima i seminarima, kroz sam tok pisanja i govora, demonstrira logiku i učinke nesvesnog, tako Kangrga i Sutlić, uvođenjem komunizma kao filozofske kategorije, obavezuju svoj vlastiti diskurs da artikuliraju mesto sa kojeg politika komunizma govori u 'realno egzistirajuće' socijalističke države za koju je politika komunizma u aktualnosti horor po sebi i za sebe. Obe pozicije se danas prepoznaju u aktualnoj filozofiji komunizma Alaina Badioua koja predstavlja amalgam idejâ nesvesnog i komunizma u polju filozofije. ➤➤

ABSTRACT

Communism and the Unconscious. A Hypothesis of Lacan and the Praxis Philosophy

The paper sketches out the parallelism between the presuppositions and implications of Lacan's return to Freud and the return to Marx's idea of communism as object of philosophy in the early works of two members of the Zagreb *praxis* group, M. Kangrga and V. Sutlić. The notions of the unconscious and communism, both referring to hypothetical objects, break up in the same way the horizon of actual politics performed by marxist and psychoanalytic orthodoxy in the early 1960's: just as Jacques Lacan, in his writings and seminars, in the very act of writing and talking, demonstrates the logic and effects of the unconscious, so too Kangrga and Sutlić, by introducing communism as a philosophical category, oblige their own discourse to articulate a place from which the politics of communism speaks within the very actuality of a socialist state for which any politics of communism is horror in and for itself. Both positions can be recognized in Alan Badiou's philosophy of communism which is an amalgam of the ideas of the unconscious and communism in the field of philosophy. ➤➤

Kad mislimo o *praxis* filozofiji, moramo da postavimo sasvim jednostavna pitanja: Da li je postojala *praxis* filozofija? Ako jest, kada i gde je postojala? Ko su njeni protagonisti? I da damo tri jednostavna odgovora: *praxis* filozofija je postojala kao *filozofija komunizma* od 1950. do 1960. godine, u Zagrebu, imala je dvojicu protagonista: Vanju Sutlića i Milana Kangrgu.

Ovi jednostavni odgovori presecaju i preispituju široko rasprostranjen narativ da je *praxis* filozofija jedan oblik marksističke teorije, ali da nije i filozofija; da je trajala od 1960. do 1974. godine i da su postojala dva centra, Beograd i Zagreb, odnosno čitava zbirka od dvadesetak imena filozofskih pisaca koji su na ovaj ili onaj način bili protagonisti *praxis* filozofije.

Identifikacija *praxis* filozofije

Ova restriktivnost u odnosu na dominantni narativ ima trostruk cilj. Prvo, da napravi destilaciju i separaciju *praxis* filozofije od kulturnog fenomena *praxis*, prve disidentske filozofske kulture u istoriji socijalizma. Drugo, da razreši dilemu o postojanju dveju različitih i suprotstavljenih škola *praxis* filozofije, beogradske i zagrebačke, pošto beogradske *praxis* filozofije nije bilo: niko od tzv. beogradskih *praxis* filozofa nije se bavio onim što je sâmo središte filozofije *praxis*, a to je filozofska ideja komunizma ili komunizma kao objekta filozofije. Treće, da jasno ograniči vremensku sekvencu postojanja *praxis* filozofije: prema našoj tezi, ona završava upravo onda kada dominantni narativ vidi njen početak.

Čitav projekt *praxis* filozofije svodiv je na samo jednu ideju, a to je kako misliti komunizam kao objekat filozofije, odnosno kako je moguća filozofija komunizma kada su i filozofija i komunizam pedesetih godina na jako lošem glasu: na Zapadu, koji otpočinje propagandni rat protiv socijalizma nazivajući ga komunizmom, a socijalističke države komunističkim državama, i na socijalističkom Istoku, gde je komunizam proskribovan upravo od marksističke vulgate, koja već tada ne veruje u komunizam, odnosno insistira na antifilozofskom karakteru marksizma.

Drugim rečima, dva zagrebačka filozofa sasvim ozbiljno su uzela i filozofiju i komunizam, za razliku od filozofskih i marksističkih ciničara svog vremena, sasvim naivno su verovali u filozofiju i komunizam, odnosno da je moguća filozofija komunizma. Ova početna ideja, koja njih dvojicu drži skupa jedno vreme, do sredine pedesetih, nikad nije do kraja provedena kroz njihovo delo, ali je implicitna pretpostavka

njihovih filozofskih projekata i duboko je u raskoraku sa antifilozofijom, odnosno antikomunizmom njihovog vremena, filozofskom i političkom sekvencom koja je tada upravo na izdisaju.

Filozofski komunizam funkcionise kao operativna i strateška teza koja istovremeno stvara problem i marksistima i filozofima: nijedan marksista ne veruje u filozofiju kao što ni jedan filozof ne veruje u komunizam kao filozofsku ideju; štaviše, marksizam je čedo svoga vremena, duboko je antifilozofski i prosocijalistički i duboko anti-komunistički, kao što je filozofija toga, a i našeg vremena, duboko antifilozofska, odnosno antikomunistička.

Ideja filozofskog komunizma je hipoteza-aksiom koja je na različite načine distribuisana kroz delo Milana Kangrge i Vanje Sutlića i nepokretni je pokretač, aksiomatski pokretač diskursa *praxis* filozofije koji se realizuje kroz operaciju povratka Marxu, zaboravljenoj temi marksizma i filozofije, odnosno Marxovoj filozofiji, dakle konstrukciji nepostojeće filozofije koja bi odgovarala Marxovoj misaonoj revoluciji. Drugim rečima, ne postoji filozofija koja bi odgovarala ideji komunizma, sve dosadašnje filozofije su ili potpuno u funkciji zaborava ideje komunizma, dakle ideološke, predkomunističke filozofije, ili, ako i priznaju ideju komunizma, isključuju mogućnost da je ona stvar filozofije; ona je operativna kategorija ideoloških borbi socijalizma i kapitalizma, odnosno ideoloških borbi unutar samog socijalizma.

Nesvesno i komunizam

Kao što Jacques Lacan kasnih pedesetih i početkom šezdesetih dvadesetog veka, slično *praxis* filozofiji, nanovo za psihoanalitičku vulgatu vraća ideju nesvesnog i povratak Freudu, kao programski cilj psihoanalize, tako i filozofija komunizma vraća ideju komunizma kroz povratak Marxu, kao osnovni pokretač produkcije filozofije, u polje filozofske i marksističke vulgate svoga vremena. Nesvesno i komunizam su dva objekta koja na isti način probijaju horizont aktuelnih politika marksizma i psihoanalize: kao što Lacan u svojim spisima i seminarima, kroz sam tok pisanja i govora demonstrira logiku i učinke nesvesnog (dakle, ne isključuje samog sebe od učinaka nesvesnog i njegove logike, nego naprotiv, uvodi nesvesno kao obavezujući remetilački faktor vlastite teorije, uvodeći teoriju skupova i topologiju kao jedine nauke koje mogu da svedoče o učincima diskursa nesvesnog), tako Kangrga i Sutlić, uvođenjem kategorije komunizma kao filozofske kategorije, obavezuju svoj vlastiti diskurs da artikuliše mesto sa koga govori politika komunizma u aktualnosti

socijalističke države za koju je politika komunizma u aktualnosti horor po sebi i za sebe.

Filozofija komunizma postaje dakle operativna u dvostrukom smislu: njome se mere sve dosadašnje filozofije i ona postaje obavezujući horizont svake buduće filozofije, te iziskuje sasvim novu školu, nove medije distribucije ideje filozofije komunizma. Slično je i sa Lacanom: 1963. on biva izbačen iz IPA [International Psychoanalytic Association] upravo kad vraća ideju nesvesnog i Freuda u sam centar diskursa psihoanalize; i on je prinuđen da napravi pokret, novu školu i medije koji bi distribuirali ideju nesvesnog i psihoanalize.

Oba projekta, i *praxis* i lakanizam, traju do sredine sedamdesetih, kada pod pritiskom reakcionarnog talasa bivaju stavljeni van upotrebe: Lacan sâm zatvara svoju školu aktom o prestanku rada, a *praxis* grupa prestaje sa radom kada, prema službenoj verziji, radnici socijalističke štamparije odbijaju da štampaju njihovo glasilo *Praxis*. Zanimljivo je da i lakanizam i *praxis* filozofija otvaraju svoje istraživačko polje zapravo otkrićem konstitutivnog nedostatka-manjka u Marxovoj, odnosno Freudovoj teoriji — potpuno odsustvo etike. Lacan i Kangrga gotovo u isto vreme, 1959-60., svaki u svome polju, pokreću istraživanja u komplikacijama oko nedostatka etike kod Marxa i Freuda, čime otkrivaju ključne zaboravljene teme marksizma i psihoanalize: komunizam, odnosno nesvesno. *Etički problem u djelu Karla Marxa* Milana Kangrge i *Etika psihoanalize* Jacquesa Lacana mogu se čitati paralelno; i jedna i druga knjiga uzimaju za centralni analitički objekt Kantovu *Kritiku praktičkog uma*; i za jednog i za drugog to je zapravo rubna, zagonetna knjiga koja istovremeno dovodi etički problem do njegova epohalnog značaja, odnosno Kant istovremeno zatvara etički problem i dovodi ga do unutrašnje granice. Primat praktičkog uma u odnosu na teorijski, čisti um, centralna je tema i Kangrginog i Lacanovog diskursa šezdesetih, i može se reći da i Kangrga i Lacan, nakon sekvenci hegelijanstva iz pedesetih, kad još uživaju u optimizmu dijalektike apsolutnog znanja i njenih paradoksa, vraćaju se paradoksima kantovske etike. I jedan i drugi izvode iz toga radikalne zaključke: 'Na mestu kantovske etike biće komunizam', kaže Kangrga; odnosno: 'Na mestu kantovske etike biće nesvesno, odnosno njegov zastupnik u ljudskom svetu, užitak', kaže Lacan. Odnosno, od sada filozofija koja ne uvažava komunizam i nije filozofija, odnosno, filozofija koja ne uvažava nesvesno je predfilozofska ili predkantovska.

Psihoteični psihoanalitičar i proleterski filozof

Zanimljivo je da i Lacan i Kangrga eksperimentišu sa svojim vlastitim teorijskim stavovima, i jedan i drugi uzimaju sebe za taoce svog vlastitog etičkog stava: 'Naša etika (politika) je nesvesno', kaže Lacan, kao što je Kangrga rekao: 'Naša etika je komunizam'. Lacana zanima paradoks slobode u psihozi, a Kangrgu paradoks slobode u robovanju, odnosno i jedan i drugi smatraju da su psihoza i proleterstvo dva ishoda i konsekvence praktikovanja politike nesvesnog, odnosno komunizma, u aktualnosti: psihoteični psihoanalitičar, odnosno proleterski filozof.

Drugim rečima, i jedan i drugi postavljaju zahtev, pre svega pred sebe, da je nužno, slično pozicijama starih praktičkih filozofa, skeptika i stoika, da preuzmeš konsekvence onoga što zastupaš u teoriji, da praktikuješ svoju teoriju ili kako to Kangrga, citirajući Fichtea, kaže: "Biraš onakvu filozofiju kakav si čovjek!" Drugim rečima, filozofija, teorija, tvoj je simptom, na tebi je da izumeš način da ga praktično razrešiš.

I Kangrga i Lacan, dakle, ulaze u spor sa marksizmima i psihoanalizama svoga vremena. Oni ulaze u političku bitku oko pitanja odnosa ortodoksije i ortopraksisa, odnosno heterodoksije i heteropraksisa, i zanimljivo je da se i jedan i drugi pozicioniraju potpuno jednako: i jedan i drugi biraju ortodoksiju i heteropraksis. Dok dominantni hegemoni, Komunistička partija u polju marksizma i IPA u polju psihoanalize, zauzimaju sasvim suprotnu poziciju: heterodoksije i ortopraksis. I Komunistička partija i IPA imaju zahtev da se praksa ne menja, da postoji jedna ortopraksis svih marksizama (politika Partije), odnosno ortopraksis psihoanalize (seansa od 45 minuta, na koju je jedino okačen ceo administrativni aparat dogmatskog upravljanja psihoanalizom). Ali isto tako hegemoni agresivno zahtevaju heterodoksiju, tj. mnoštvo teorija koje stoje ravnodušno jedna u odnosu na drugu i vrše reviziju osnovnog postulata: na strani marksizma, reviziju ideje komunizma, na strani psihoanalize, reviziju ideje nesvesnog. Traže brisanje ideje komunizma u polju marksističkih teorija, odnosno, brisanje ideje nesvesnog iz polja psihoanalitičkih teorija.

Za razliku od Lacana, koji je umro neposredno nakon akta kojim je suspendovao školu i politiku psihoanalize kakvu je do kraja života zastupao, Kangrga je preživeo smrt političkog subjekta *praxis* filozofije i bio u prilici da još jednom, u knjizi *Spekulacija i filozofija*, koja se pojavila posthumno 2010. godine, rekapitulira i jasno iskaže ono što je izumeo pedeset godina ranije u prevratničkom delu *Etički problem u delu Karla Marxa*. Za razliku od Gaje Petrovića, nominalnog čuvara

praxis nasleđa, koji nam je u svom političkom testamentu, neposredno pred smrt početkom devedesetih, obznanio da *praxis* filozofija nikad ničemu drugom nije težila nego demokratiji i demokratskom parlamentarizmu, Milan Kangrga do kraja radikalizuje i ponovo prisvaja izgublenu i zaboravljenu istinu *praxis* filozofije — filozofiju komunizma ili spekulativnu poziciju, kako je naziva u svojoj testamentarnoj knjizi.

Za kraj treba reći da je aktualno prepoznatljiva filozofija komunizma Alaina Badioua zapravo amalgam idejâ nesvesnog i komunizma u polju filozofije. Naslov njegovog teksta *Komunistička hipoteza* najbolji je primer ukrštanja psihoanalize koja uvažava ideju nesvesnog, marksizma koji stavlja u središte ideju komunizma, i filozofije koja je unutrašnji presek ideje nesvesnog i ideje komunizma. Naime, tekst *Komunistička hipoteza* je zapravo taktička operacija kojom je na mesto ideje nesvesnog stavljena ideja komunizma. Badiou prećutno koristi Freudov aksiom koji kaže da je nesvesno hipoteza i da čitava njegova egzistencija ima status hipoteze, zapravo hoće da nam kaže da je nesvesno uvek već u statusu anticipacije svoje vlastite hipotetičke egzistencije, egzistencije koja se dešava u modusu 'bilo-bića', *bilosti*. Odnosno, nesvesno je bilo tako da će biti, drugim rečima: nesvesno je svoja vlastita anticipacija. Ili, ako hoćemo do kraja da dovedemo ovaj iskaz: ako nije u anticipaciji, nesvesnog ni nema niti ga je ikad bilo. Badiou jako vešto korisni status nesvesnog kao hipoteze da bi nam otkrio da komunizam ima status nesvesnog, odnosno da njegova hipotetičnost ima isti ontološki status kao i nesvesno. Dakle njegova egzistencija je apsolutno neegzistentna ili samo u statusu *bilosti*.

Drugim rečima, Badiou, ne znajući, ukršta ono što su bili odvojeni tokovi politike *praxisa* i politike lakanizma: obećanje da su nesvesno i komunizam dva objekta istog ontološkog statusa koje svako savremeno mišljenje mora da uzme za svoj vlastiti početak. ■

REFERENCE

- Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Paris: Nouvelle Édition Ligne, 2009.
(*The Communist Hypothesis*, London: Verso, 2016.)
- Milan Kangrga, *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*,
Zagreb: Naprijed, 1963; 2. izdanje, Nolit: Beograd, 1980.
- Milan Kangrga, *Spekulacija i filozofija. Od Fichtea do Marxa*, Beograd:
Službeni glasnik 2010.
- Immanuel Kant, *Kritika praktičkog uma*, prevod V. Sonnenfeld, Zagreb:
Naprijed, 3. izd. 1990.
- Jacques Lacan, *Éthique de la psychanalyse (Le séminaire de Jacques Lacan. Livre
VII 1959–1960)*, Paris: Édition du Seuil, 1986.
- Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost. S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*,
Sarajevo: Veselin Masleša (bibl. Logos), 1967.

Srđan Damnjanović

**Psihoanaliza
spekulacije i etika
psihoanalize**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 265–309
EMAIL: sergije3@gmail.com

SAŽETAK

U tekstu se tematizuje odnos spekulacije i Lacanove psihoanalize shodno pozivanju Milana Kangrga na Freudovo delo *Nelagoda u kulturi*. Kangrga vrši višestruku zamenu teze: pozivajući se na to “najspekulativnije” Freudovo delo, upućuje na Marcuseov promašaj u određenju pojma *spekulativno*. Ubrzo, Marcuse postaje zastupnik odsutnog Lacana kao što i kamuflira razloge Kangrginog nesporeda sa Althusserom. Reč je o svojevrsnoj komediji neprepoznavanja koja zamagljuje pogled na glavni problem. Napuštanje filozofije i njena zamena spekulacijom vodi kod Kangrga delimičnoj ili potpunoj suspenziji etike, ali se supstituti etičkog vraćaju na mala vrata. Prvo se argumentuje u prilog postojanja relativne i kreativne razlike koja se javlja između “spekulacije” kao forme imaginarne identifikacije i spekulacije kao privilegovane filozofske metode. Freud se kreće utabanom stazom pozitivističkog nipodaštavanja spekulacije, koristeći taj termin za ideje koje imaju “tek” teorijsku evidenciju. Psihoanaliza je shvatila spekulaciju pežorativno, kao što filozofija nije dovoljno tematizovala smisao psihoanalitičkog promašaja. U nastavku rada, pežorativno shvatanje spekulacije u psihoanalizi preokreće se u svojevrsnu psihonalizu spekulacije. Pojmovne koordinacije karakteristične za savremenu filozofiju (filozofija–antifilozofija, filozofija–spekulacija itd.) zapravo su simptom “zaborava spekulativnog”, kao i propuštanja prilike da filozofija kritički absorbuje obilje vlastitog nesvesnog. Kangrgino čitanje *Nelagode u kulturi* podržava njegovo primarno stanovište: etika je kompenzacija otuđenog života. Pritom, Kangrga nije do kraja konsekventan, kao ni Lacan: pored suspenzije etičkog, kod obojice se favorizuju supstituti onoga što je kritika uništila. ➤➤

SUMMARY

Psychoanalysis of Speculation and Ethics of Psychoanalysis

The paper analyzes the relationship between speculation and Lacan's psychoanalysis with regard to Milan Kangrga's references to Sigmund Freud's work *Civilization and its Discontents*. Kangrga makes a multiple *ignoratio elenchi*: referring to Freud's "most speculative" work he simultaneously refers to Marcuse's misinterpretation of the concept of *the speculative*. Soon enough, Marcuse becomes a representative of absent Lacan, disguising at the same time the reasons for Kangrga's misunderstandings with Althusser. It is a kind of *comedy of errors* that obscures the main problem. Replacing philosophy with speculation leads to partial or complete suspension of ethics, but the substitutes of the ethical come back through the side door. We first argue in favour of relative and creative difference between "speculation" as a form of imaginary identification and speculation as a privileged philosophical method. Freud treads the beaten path of positivist defiance of speculation, using the term for the ideas that have "merely" theoretical confirmation. Speculation has been taken pejoratively by psychoanalysis, while philosophy hasn't given enough attention to this psychoanalytic misinterpretation. We then reverse the pejorative interpretation of speculation in psychoanalysis and turn it into a kind of psychoanalysis of speculation. Conceptual pairs characteristic for contemporary philosophy (philosophy–antiphilosophy, philosophy–speculation, etc.) are actually symptoms of the "oblivion of the speculative" and of the failure of philosophy to acquire the abundance of its own subconscious. Kangrga's reading of *Civilization and its Discontents* emphasizes his primary standpoint: ethics is a compensation for alienated life. Nevertheless, he is not entirely consistent. Both in Kangrga's and Lacan's works, the ethical is suspended, and the substitutes of what the critique has destroyed are favored. ➤➤

I. Niko ne prepoznaje tlo na koje je stupio

U kompleksu problema vezanih za spekulaciju i etiku, Milan Kangrga i Jacques Lacan pozivaju se na Freudovo delo *Nelagoda u kulturi*. Pri tome nisu jedini, a eksplikativna snaga *nelagode* motivisaće različite pristupe u formulisanju pojmovnih distinkcija, koje se inače mogu smatrati prenaplašeno epohalnim. Jedna strana u *spekulaciji* nalazi opasan vid konfuznog mišljenja koje treba napustiti, a druga, upravo u *spekulaciji* i/ili antifilozofiji nalazi spasonosni izlaz iz krize ili eventualnog kraja filozofskog mišljenja. Verujem da je odnos između različitih kritičkih pozicija produktivan, kao i da nije tek način parazitiranja filozofije na sopstvenoj smrti. U najkraćem, to su pretpostavke na osnovu kojih otvaramo ožiljke naslovljenih pojmova.

Boetije za grčki izraz *theoria* upotrebljava latinski termin *speculatio*. Kod Augustina, sholastičara i mistika, termin je izveden od latinske reči *speculum*, što znači ogledalo. Bilo da se spekulacija definiše kao saznanje koje seže preko iskustva, usmereno na ono duhovno i natčulno,⁰¹ ili da označava delovanje duha okrenuto *gledanju* ili posmatranju istine, nasuprot praktičnom delovanju ili proizvođenju,⁰² spekulaciju prati zla kob. *Spekulacija* postaje sinonim za svaku konfuznu ili proizvoljnu misaonu delatnosti. Kant u *Logici* bliže povezuje značenja *filozofskog* i *spekulativnog* — spekulativna upotreba razuma je *de facto* filozofija — da bi konačno u *Kritici čistog uma* spekulaciju vezao za teorijsko saznanje koje prevazilazi iskustvo. Hegel napušta i minira tradicionalnu upotrebu pojma, uz karakterističnu duhovitost: jedan učeni profesor filozofije se celoga života može baviti izučavanjem spekulativne filozofije, a da pojma nema o tome šta je spekulacija.⁰³ Ovu Hegelovu misao Kangrga uzima veoma ozbiljno, zato što spekulacija postoji i u “neozbiljnoj” ravni, kao što postaje trivijalna ukoliko njeni zagovornici potonu u narcističku gordost i teorijsku hiperprodukciju.⁰⁴ Spekulacija

01 Rečnik filozofskih pojmova (2004).

02 Rječnik filozofskih pojmova (internet).

03 G.W.F. Hegel (1983), *Istorija filozofije* I, 95.

04 “Bedna je ona šala koja nije supstancijalna” (*Istorija filozofije* II, 74). — Hegelova izreka je spekulativna: šala sadrži zbiljsku protivrečnost, koja je povezana misaonom proizvodnjom i specifičnom radnjom. Fichteovo “činodejstvovanje” deluje, i to grohotom! Ne samo da smeh rasterećuje, nego je i sam čin. Zato je kod smeha uvek reč o onome supstancijalnom, pa i kada šala izneveri. Praznina stvorena odsustvom smeha upozorava na promašenu radnju.

je prisutna i kod onih koji nipodaštavaju značaj spekulativnog mišljenja, neopravdano sužavajući značenje termina na ono što je u filozofiji navodno besplodno i suvišno. Premda najčešće nesvesna, spekulacija “rije” dobrim delom istorije filozofije, gde filozofi, zato što su filozofi, odvajaju proizvod od proizvodnje, ispuštajući sintetičku aktivnost pojmovnog mišljenja i to u trenutku kada su do njega dospeli. U tom postupku završen proizvod okreće se protiv svoga tvorca, a Marx je dodao i “kao slepa sila”. Tada filozofija postaje besplodno nagađanje i izvor nezadovoljstva. U skladu sa misaonom tradicijom kojoj pripada Milan Kangrga, lako je formulisati početnu hipotezu: nespekulativna filozofija postoji kao jedan od oblika otuđenih delatnosti u simfonijском оркестру *nelagode u kulturi*. Ali, već sada možemo formulisati upozorenje. Upravo zbog nesvesnog prisustva spekulativnog načela, filozofija ni kao otuđena delatnost nije za potcenjivanje. Naprotiv.

Pre nego što tematizujemo Freudovu formulaciju “dalekosežna spekulacija”, neophodno je obrazložiti rešenja vezana za terminološke dileme *kultura* i/ili *civilizacija*, *nelagoda* i/ili *nelagodnost*. Delo Sigmunda Freuda publikovano je pod naslovom *Das Unbehagen in der Kultur*. Naziv prvog izdanja na francuskom glasi *Malaise dans la civilisation*, prev. Charles Odier, da bi se 1995. Pierre Cotet, René Lainé i Johanna Stute-Cadiot priklonili izvornijoj opciji: *La Malaise dans la culture*, premda postoje i recentniji prevodi koji zadržavaju termin *civilisation*. Engleski prevod Joan Riviere iz 1930. naslovljen je *Civilization and its Discontents*, a James Strachey je 1961. ponovio isto terminološko rešenje. Prevod na srpski Đorđa Bogičevića iz 1979. glasi *Nelagodnost u kulturi*, premda nam se čini pogodnije oblik *nelagoda* (kao što je sugerisano u pozivu ovog skupa). Doduše, oblik je u srpskom ređi od *nelagodnost*, ali razlika koja se javlja između *nelagode* i *nelagodnosti*, sačuvana je i češća u redu sinonima kao što su *teskoba/teskobnost*, *nemir/nemirnost*, *nespokoj/nespokojstvo...* itsl.

Za dilemu *kultura* i/ili *civilizacija* nije teško pronaći obrazloženje. Kultura je i za Freuda borba ljudske vrste za život i to putem obuzdavanja agresivnosti. Kada je autoritet interiorizovan (super-ego) krivica je potisnuta i nesvesna, a javlja se kao prigušen protest, *nespokoj*, ili kako je glasila Freudova prva varijanta: *nesreća (Unglück)*. Bez te naoko nevažne zamene ni naša tema ne bi bila moguća: u kontekstu *nelagode*, sreća leži u kontinuiranom odricanju od želje! *Nelagoda* pogađa konkretnije i poseduje specifične efekte kao i nijansirano značenje. Sama *kultura* je borba i to unutar sebe, gde je *nelagoda* rezultat dinamičke ravnoteže, kao ceh koji se plaća radi života u udobnosti kulture. Sem

te umirujuće funkcije *nelagoda u kulturi* poseduje još jednu, znatno dinamičniju. *Nelagoda* je detektovana kao kamen spoticanja, kao ono što silom inercije izbacuje iz pravolinijskog kretanja, kao prigušeni, ali konstantni remetilački faktor.

Doduše, ideologemi *borbe i kulture* već 1930. zvuče zlokobno, a Freud se pojavljuje u Janusovom liku, jer u isti mah slavi i osporava kulturu i njena dostignuća. Istovremeno, termin dobija još jednu, znatno tamniju nijansu. Francuski prevodioci odlučili su se za *civilisation*, kako bi izbegli auru nacističke propagande i još neke konotacije. Naime, kako to formuliše klasik arhi-fašizma, Oswald Spengler, kultura je organska tvorevina koja poseduje svoje “mirise i boje”, dok je civilizacija apstraktni proizvod moći novca, čiji duh rastače i “prožima istorijske oblike narodnog bića”.⁰⁵ Freudovo delo je putem engleskog prevoda takođe prevalilo put od *kulture* do *civilizacije*. Promena značenja je motivisana koliko Freudovom ambivalentnom pozicijom toliko i brigom prevodilaca da sačuvaju Freuda od mogućeg nesporazuma. Naime, Freud je sebe posmatrao unutar *kulture*, a sama kultura ga je “istisnula” u *civilizaciju* kao strano telo. Freudove sestre ubijene su u koncentracionim logorima kao žrtve genocida koje je sprovela upravo ona *Kultur* u čiju se dinamiku uzdao. U notornom govoru “Komunizam bez maske” (1935), Joseph Goebbels je opisao Jevreje kao vođe “internacionale podljudi”, suprotstavljene kulturi.⁰⁶ Freud je, iz perspektive zagovornika te *Kultur* višestruko kriv — i kao mislilac koji “minira” zdanje kulture i kao promoter civilizacije (apstraktnog racionaliteta) i kao Jevrejin, dakle “potčovek”. Sa druge strane, ni *civilizacija* nije izbegla sličnu sudbinu. Početkom nezadrživog napredovanja Crvene armije, termin *civilizacija* postaje prihvatljiv i za nacionalsocijaliste i to u varijacijama na temu: “Zapadna civilizacija suočava se sa jude-boljševičkom pretnjom”. Premda je termin prvi put afirmativno upotrebljen, kako se čini, u Goebbelsovim govorima tokom Španskog građanskog rata, kada se nacionalistička strana predstavlja kao *Zapadno ljudstvo* i stub civilizacije. Ipak, dihotomija *Jevrejin/Arijevac* odgovara *Zivilisation/Kultur*. Od Spenglera pa do Wenera Sombarta učvršćene su dihotomije *mudrost/inteligencija*, *agon/sport*, *heroj/trgovac*, a sve su na liniji *kultura/civilizacija*.⁰⁷ Sledeći civilizacijsko-prosvetiteljske ideje, Freud podriva mit o neupitnosti kulture, kao što sebe izlaže višestrukoj

05 O. Špengler (1989), *Propast Zapada*, 77.

06 E. Traverso (2003), *The Origin of Nazi Violence*, 74.

07 Ibid. 142.

opasnosti. Umesto da “prekopaju” kulturu kapitala i identiteta, nacisti se zadovoljavaju time da “ubiju krticu”. Kada favorizuje kulturu, Freud to čini sa mesta analize koje su zauzeli francuski prosvetitelji, pozivajući se na civilizacijski princip razuma, a nasuprot feudalnom poretku stvari. U kontekstu pojmovne aparature Milana Kangrga, za Freuda je u kulturi važno ono *povesno*, civilizacijski novo i apstraktno, dok druga strana dihotomije ostaje na onom puko istorijskom ili još gore, vraća se na nivo onog subhumanog kao predistorijskog. Zato se i *nelagoda* javlja u dvostrukom smislu. Uprkos različitih nijansama dihotomija *kultura/civilizacija* može se dovesti u vezi sa Kangrginom razlikom *istorija/povest*.

No, *nelagoda* u kontekstu recentnijih rasprava zadobija i spekulativnu nijansu. Ann Kaplan u predgovoru zborniku posvećenom *nelagodi postmoderne*, tematizuje potiskivanje tenzije izazvane raskidom na relaciji moderna-postmoderna. Kaplan insistira — kao što svedoči naslov zbornika (*Postmodernism and Its Discontents*), predgovor, kao i njen prilog “Feminism/Oedipus/Postmodernism: The Case of MTV” — na teorijskoj snazi i eksplikativnoj moći Freudovog koncepta *nelagode*.⁰⁸ Uprkos izazovnoj temi, ostali učesnici nisu u dovoljnoj meri eksploatisali Freudov koncept. Zato pada u oči sledeći moment: na osnovu spekulativnog koncepta Milana Kangrga *nelagoda* može biti razrešena ne paušalnim odbacivanjem postmoderne, nego povratkom aporijama moderne i to na osnovu dostignuća (koliko i promašaja) onoga *post*. Čini se da Kangrgini osvrti na *nelagodu* predstavljaju tačno onaj kamenčić koji nedostaje u navedenom *Zborniku*, a u kontekstu recentnijih polemika i Kangrga se može opisati kao nedostajući sagovornik.

Sumirajući dostignuća “jugoslovenske filozofije praksisa”, Gajo Sekulić formuliše tezu da osećaj nelagode Kangrga deli sa Marxom, Nietzscheom, Heideggerom, koji formulišu različite projekte prevladavanja, dok u nelagodi “plivaju” Bernard-Henri Lévy, Peter Sloterdijk i Slavoj Žižek. Detektovanje nelagode izaziva različite koncepcije izlaska iz filozofije kao metafizike. Za Sekulića, Jürgen Habermas je u privilegovanom položaju, kao onaj koji potvrđuje da je Kangrga “zadržao impuls koji pokreće”. Saglasno sa Sekulićem: zabava elektronske komunikacije i svetlost virtuelne pozornice beskonačno su daleko od spekulativnog smeha. Bedna je ona zabava koja nije supstancijalna, nego je zasnovana na odricanju, potiskivanju i načelnoj proneveri. Doduše,

08 A. Kaplan (1988), “Introduction”, u: *Postmodernism and Its Discontents*, 1-9.

u Sekulićevoj interpretaciji, filozofija je opet svedena na metafiziku, a izlaz je u opštoj teoriji društva koja je srodna Marxovom projektu. Izuzetno je zanimljivo Sekulićevo ukazivanje na Habermasovu najslabiju tačku, to jest na raspad modernog jedinstvenog istorijskog procesa na dve polovine: “svet sistema” i “svet života” (*Lebenssystem* i *Lebenswelt*), kao na neprevladanu disocijaciju kulture i ekonomije.⁰⁹ Na kraju, samosputavanje spekulacije uz favorizovanje fetiša komunikacije može se pripisati i Habermasu. U tom slučaju reč je samo o još jednoj varijanti nelagode.

Freud naizgled sledi utabanu “nehegelijansku stazu” i upotrebljava termin “dalekosežna spekulacija”¹⁰ kako bi opisao teorijski pokušaj konsekventnog izvođenja ideja, kojoj su bliska “matapsihološka nagađanja”¹¹, kao i “uplovljavanje u luku filozofije”.¹² Reč je o metodi gde naučnik (kako to za sebe misli Freud) nevoljno sledi “mig pesnika-filozofa”.¹³ Ali, Freudova upotreba termina ‘spekulacija’ nije jednodimenzionalna i u nizu značajnih mesta Freud upotrebljava ovaj termin — na spekulativan način. Kao da je i sam Freud bio svestan činjenice da je stupio na tlo spekulacije, ali ni izdaleka nije bio voljan da tu “tajnu” podeli sa svojim savremenikima. Hipoteza je sasvim u skladu sa prethodno potvrđenom. Osnivač psihoanalize je češće prećutao uticaj filozofije na svoja bazična stanovišta nego što je bio spreman da to javno prizna. Zato samo donekle iznenađuje Freudova upotreba *spekulativnog* u afirmativnom smislu, pogotovo što je upotreba termina veoma konkretna. Dakle, ona je svesna i osmišljena. Na primer:

“Analitička opservacija omogućava nam da prepoznamo ili naslutimo ove veze između faličke organizacije, Edipovog kompleksa, pretnje kastracijom, formiranja super-ega i perioda latencije. Te veze opravdavaju tvrdnju da uništavanje Edipovog kompleksa dovodi do pretnje kastracijom. Ali ovo ne rešava problem; ima mesta za teorijske spekulacije koja bi mogla poremetiti rezultate do kojih smo došli ili ih postaviti u novom svetlu.”¹⁴

09 G. Sekulić (2010), “Pogovor. Nelagoda u filozofiji” u: *Spekulacija i filozofija*, 421-468.

10 S. Freud (1986), “S onu stranu načela ugone”, u: *Budućnost jedne iluzije*, 151.

11 Ibid. 157.

12 Ibid. 177.

13 Ibid. 185.

14 S. Freud (1961), “Dissolution of the Oedipus Complex”, SE 19, 177.

Za spekulaciju ne samo da “ima mesta”, nego je “remetilački faktor”, ne samo u organizaciji i izalaganju znanja koje je obezbeđeno “uzornom” metodom, nego i u nečemu značajnijem. Spekulacija može da “poremeti” te rezultate, ali i više od toga, spekulacija se nalazi u samom srcu psihoanalitičkog rada:

“Nedavno sam, na spekulativnoj liniji, došao do pretpostavke da je suštinska razlika između neuroze i psihoze u tome što u prvoj *ego*, u službi stvarnosti, potiskuje delić *ida*, dok u psihozi dopušta da bude izazvan od *ida*, da se odvoji od stvarnosti. Kasnije sam se još jednom vratio na ovu temu.”¹⁵

U nizu primera može se demonstrirati Freudov provokativan i višeznačan odnos prema spekulaciji.¹⁶ Dosečka je spekulativna, spekulativan je san, pa i nesvesno kao takvo. Bilo da ono funkcioniše na liniji potiskivanja, bilo afirmisanja. Neurotično ili psihotično, nesvesno uvek radi spekulativno! Dok je za Hegela *bedna ona šala koja nije supstancijalna*, Freudu se može pripisati sledeća formulacija: *bedna je ona dosečka koja nije spekulativna* — bez sažimanja, pomeranja i humornog uživanja, bez — doslovno uzeto — *špekulacije*, ne postoji komunikacija. Navedeni oblici su uspeli kada efektno “švercuju” nesvesno. Na osnovu “šverca” i špekulacije, komunikacija ostvaruje svoj cilj. Već na nivou primera stvar postaje očigledna. Freudovo delo *Dosečka i njen odnos prema nesvesnom* vrvi od značenja koja se uspostavljaju *špekulativno*, bilo da su junaci dosečke Rotšild, poslovično škrt Jevrejin, bogati skorojević, ili je reč o štednji na koju se pozivaju Shakespeareovi junaci: “Pogledajte samo”, reče Soulié Heineu, “kako se tamo devetnaesti vek klanja zlatnom teletu”. Heine, bacivši pogled na predmet poštovanja, odgovori tako reči ispravljajući ga: “Oh, taj mora da je već stariji”.¹⁷

Uživanje u dosečki proizlazi iz uštedene energije kočenja, uživanje

(Prevod S.D.)

15 S. Freud (1961), “Fetishism”, SE 21, 155 n

16 Revalorizacija Freudovog odnosa prema spekulaciji na ovom mestu razvijena je na osnovu upozorenja B. Mikulića u privatnoj korespondenciji. Reč je o tome da model odnosa koji je sam Freud otkrio u “S onu stranu načela ugođe” nije jedini, a ni odlučujući, već da su u opusu Sigmunda Freuda sadržana i znatno bogatija i pozitivna određenja spekulativnog. Ovde su navedena samo ona mesta koja doprinose rešenjima koja interpretiramo i branimo.

17 S. Freud (1979), “Dosečka i njen odnos prema nesvesnom”, u: *Odabrana dela Sigmunda Freuda* 3, 48.

u komici iz uštedene energije zamišljanja (investiranja), a uživanje u humoru iz uštedene energije osećanja.¹⁸ Izmeštanje, sažimanje, ušteda nesvesnog, konstantna š/spukulacija, proizvodnja koja, u slučaju dosetke izaziva smeh, sve se to može podvesti pod domen spekulacije. Ono što je Freud navodno ostavio pred ulazak u hram nauke, upravo je ono spekulativno, koje ga je do tog hrama i dovelo. Time Freud skače u svoj stomak, a između ostalog, razdvajajući vlastito delovanje od konačnog dela. Kada dovodi u pitanje značaj spekulativnog, tako što ga svodi na teorijsko nagađanje, Freud prikriva svoje tragove i odriče se vlastitog rada. U tom smislu je i Freud “špekulant”, jer ostaje slep upravo za ono što je doslovno izneo, a to je spekulativni, dvostruki karakter vrednosti: špekulacije–spekulacije, istorije–povesti, otuđenog delovanja–prakse.¹⁹

Iz tih razloga sumnju treba proširiti i na ona mesta gde Freud odbacuje sadržajnu vezu između filozofije i psihoanalize (*Ego i Id*). Freud veruje da je ljudima sa filozofskim obrazovanjem neprihvatljiva i apsurdna ideja da postoji nešto u psihičkom svetu što nije svesno! Doduše, za jednog ljubitelja Shakespearea, kakav je bio otac psihoanalize, ta navodna odbojnost filozofije je davno obznanjena. Ali i ta negacije sadrži svoju negaciju, tj. afirmaciju. Navodno, filozofija redovno ostaje slepa za vlastito “nadzemlje” i “podzemlje”, za ono o čemu sanja.²⁰ Kod Freuda je upravo taj spekulativni impuls, kada se filozofija obrušava na samu sebe, pao na plodno tlo! Ono što svaki

18 Ibid. 242.

19 Kangrga se terminološki najviše približio a pojmovno udaljio od spekulativnog principa u delu najspekulativnijeg naslova: *Šverceri vlastitog života* (Beograd, 2001). “Švercovanje” ideje koje prethodi “švercovanju ljudskih glava” izrazio je moralističkom deskripcijom, premda je naveo i jedan od svojih najspekulativnijih (inače zabranjenih) tekstova. Naime, sasvim u drugom planu je metod upotrebljen u tekstu “Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslovenske srednje klase” (*Praxis*, 3-4/71, 425-446), koji se bez zadržke može nazvati spekulativnim. Zapanjuje Kangrgina skica budućnosti socijalističke Jugoslavije: građanska, tj. srednja klasa poseduje svoju istorijsku istinu, premda je sama protivrečna i logično — sklona mistifikacijama. Njena “velika igra”, koja izgleda spolja kao “prostitucija”, omogućila je njenim ideolozima da ujedine klasni mozaik nasuprot jedne klase, radničke, upravo tzv. “nacionalnim pitanjem”. Dakle, švercerski nacionalizam nije pao sa nebesa, on je proizveden.

20 “Ima mnogo stvari na nebu i zemlji, o kojima vaša filozofija i ne sanja, moj Horacije”, *Hamlet* (1.5.167-8).

Ljubitelj Shakespearea zna, to je da se u dramama nalaze jasni znakovi koji upućuju na Shakespeareovu sasvim pristojnu upućenost u filozofske probleme, pored već legendarne parodijske kritike sholastičkog mišljenja. Freuda je u Shakespeareovom delu dodatno općinila mogućnost da konkretno dokumentuje svest umetnika o ulozi nesvesnog. Elementi za sledeću tezu su već tu: pronicanje u ono o čemu filozofija sanja, zadatak je psihoanalize, baš kao što se zadatak filozofije sastoji u sagledavanju spekulativne dimenzije nesvesnog. Dakle, zašto se o spekulaciji u filozofiji sanja, zašto je ona data u kompromisnim i delimičnim formama?

Život u kulturi ima svoju cenu i to u vidu “rđave savesti”, čina posebnog potiskivanja spekulacije ili eventualno, iznuđenog polu-priznanje njenog uticaja. Zato je neprepoznavanje same spekulacije, koje Kangrga pripisuje Marcuseu, redovna i očekivana pojava! Ali ne treba prevideti da je reč i o retroaktivnom objavljivanju vlastitog hamletovskog slepila. Uostalom, i Hamlet je u filozofskoj poziciji da zna ono o čemu njegov sagovornik i ne sanja da zna, ali sam se ne može osloboditi okova samosabotaže. Oklevanje i traganje za zaobilaznim rešnjima postaje fatalno. Ukoliko se insistira na privilegovanoj poziciji samosvesti kao dominantnoj osobini moderne filozofije, od Descartesa do Husserla, samosvest osigurava svoje postojanje pre predstave. Zato je pojava psihoanalize za filozofiju, opet navodno skandalozna: u snovima, simptomima i transferu događa se nešto van mog predstavljanja, na “drugoj sceni koja izmiče”.²¹ Međutim, Freud se očigledno preračunao, filozofsko slepilo nije potpuno, uostalom sam Freud je iskoristio dostignuća spekulacije. Odnos je znatno složeniji. Psihoanaliza će ponuditi spasonosan izlaz iz samonametnutih blokada filozofije, ali se, suočena sa vlastitim granicama, neće pozvati na *spekulaciju* do koje je sama dospela. Filozofi su u hamletovskoj situaciji, kao da ne mogu prihvatiti pomoć koja im dolazi sa neočekivane strane, kao što, sa druge strane, spas stiže prekasno.

Problematizujući Freudovo negiranje kartezijskog metoda, Lacan nalazi da ni filozofija ni psihoanaliza nisu kod svoje kuće — ja mislim tamo gde nisam, ja sam tamo gde ne mislim! Uz dilemu oko podeljenog subjekta konfuziju potencira mračni termin *nesvesno*: nesvesno je nesvesno svesne reprezentacije, naime *previd*, a u ovom slučaju, *previd* zamene mesta. Zato se Kangrga javlja kao Freudov, Marcuseov,

21 M. Borch-Jacobsen, (1994), “The alibis of the subject. Lacan and Philosophy” u: *Speculations after Freud*, 81.

pa i Lacanov psihoterapeut u pogledu položaja nesvesnog, kao što se zauzvrat, Lacan i Althusser javljaju kao Kangrgini kritičari. Lacanova teza, kako je formuliše Borch-Jacobsen, glasi: Lacanovo nesvesno je nesvesno filozofije; naša hipoteza je tek modifikacija prethodne: spekulacija pogađa zajedničko nesvesno filozofije i psihoanalize.

Ukoliko je hegelijanska pretpostavka o delovanju nesvesnog načela opravdana, možemo pretpostaviti da je i Freud potkopao vlastitu poziciju. Freud spekulaciju priznaje kao svoj neizbežan greh, pravdajući se pred super-egom pozitivne nauke. Sličnu grešku će ponoviti i Marcuse. A Kangrga neće prepoznati da je za ljubav spekulacije prerano napustio poziciju podeljenog subjekta, odnosno diferenciju povesti i istorije. Premda će tu diferenciju upotrebiti i u svojim poznim delima, ona je svedena na pomoćnu analogiju. U sveopštoj konfuziji koja vlada odnosom psihoanalize i filozofije, svi se nalaze tamo gde ne misle da jesu.

Doduše, u optčaju su i druga vrednovanja pojma spekulacije, daleko spekulativnija, ali “uža” u odnosu na veličinu i dostignuća početnog promašaja, koji je učinjen u trenutku kada se verovalo da je cilj markiran. Alfred N. Whitehead pod terminom “spekulativna filozofija” misli na napor da se uokviri koherentan, logički nužan sistem opštih ideja u terminima čiji svi elementi sistema mogu biti interpretirani.²² Premda bi se iz spekulativne perspektive moralo zaključiti sasvim suprotno: spekulacija je uvek suočena sa nemišljivim ostatkom i razlikom koja se nadoknađuje — *praksom*. *Ali, svet se može promeniti samo ukoliko ga filozofi tumače.*

Za nas je trenutno značajniji jedan drugi zaokret, onaj Althusserov, koji nije van matice dominante tradicije, a opet je nadilazi, takođe obuzet specifičnim neprepoznavanjem. Obračunavajući se sa vlastitim idejama, Althusser ocenjuje da je glavna tendencija dela *Za Marxa* i *Čitati Kapital* bila pravilna, međutim, njihova sekundarna tendencija nije, bila je *racionalističko-spekulativna*. U činu “posipanja pepelom”, Althusser nalazi da svaki, pa i njegov teorizam znači “primat teorije nad praksom; jednostrano insistiranje na teoriji; ali još preciznije: *spekulativni racionalizam*”.²³ Na toj i takvoj “racionalističko spekulativnoj pozadini”, primećuje Althusser, “borba klasa praktično nije bila prisutna.”²⁴ Iz perspektive spekulativne koncepcije Milana Kangrge

²² A. N. Whitehead (1929), *Process and Reality*, 4.

²³ L. Althusser (1975), *Elementi samokritike*, 47.

²⁴ Ibid. 6.

i Althusseru se može uputiti prigovor srodan onom koji je upućen Freudu i Marcuseu. Ni Althusser nije bio svestan činjenice da je stupio na nov kontinent ili bar na neotkriveno poluostrvo. Upravo je Althusser očistio spekulaciju od svakog prisustva carstva svrha, smisla i “zakonitog razvoja” i obezbedio joj teren za borbu bez pravila koja onemogućavaju samu borbu (politička korektnost socijaldemokratije Druge internacionale i evrokomunizma). U recentnijim tekstovima Jodi Dean termin *spekulativno* poprima praktično obeležje i uključuje upravo ono što je Althusser verovao da je u spekulaciji isključeno. Metod spekulativnog slaganja (*speculative-compositive*), ne samo da raskida s udobnom linearnošću istorijskog materijalizma (razvijenog posebno u mejnstrimu Druge internacionale), a načelo borbe nalazi se u prvom planu spekulacije.²⁵ Pojam *spekulativnog* sada označava odsustvo vere u linearni progres, a razrada pozicije servira niz emancipatornih akcija koje oslobađaju od determinizma kapitalističke produkcije.²⁶ Da li se filozofija oslobađa hamletovskog oklevanja?

Uzbudljiva istorija pojma spekulacije razvija se u različitim pravcima. Na skupu održanom na Univerzitetu Goldsmit 2007, formulirani su principi tzv. spekulativnog realizma, koji mire kontinentalnu i analitičku tradiciju, tematizujući materijalistički apsolut i nužnost kontigencije. Kako je Kangrgina vizija spekulacije istorizovana i donekle apriorizovana, izgleda da nije moguće te koncepcije neposredno dovesti u vezu. Jer, ukoliko bi se Kangrgina vizija spekulativnog do kraja oslobodila konstrukta “carstva svrha”, da li bi uopšte bila moguća? Ostaje da se vidi u kom pravcu će spekulacija krčiti ili blokirati sebi put, kao i da li će “kratak spoj” na liniji Kangrga-Althusser, obogaćen otkrivenim dimenzijama, dovesti do novih plodova.

Milan Kangrga u jednom od završnih razmatranja distinkcije spekulacije i filozofije, dovodi Fichteov osnovni spekulativni stav “delovanje i delo ujedno” u vezu sa Marxovim “dvostrukim karakterom robnog oblika”: upotrebne i razmenske vrednosti. Upotrebna vrednost je proizvedena vrednost, ali je isporučena kao stvar koja se uzima samorazumljivo i “bitno neupitno”. U razmenskoj vrednosti nalazi se “sama krv”: istorija eksploatacije, ratova, pljački, ugnjetavanja svih oblika — ona je ta koja razotkriva scenu iza zavese.²⁷ Ta razlika

25 O tome detaljnije u: D. Suvin, “O knjizi ‘Drugovi’ Džodi Din: Ljudski lik neophodne discipline” (internet).

26 J. Dean (2017) *Four Theses on the Comrade* (internet).

27 M. Kangrga (2010), *Spekulacija i filozofija*, 346-349.

je neočekivano zaživela prilikom pandemije kovida-19. Simon Mayer tematizuje spekulativni pristup shodno razlici vrednosti. Spekulacija, kako je oni vidi, moguća je na osnovu razvijanja razlike između upotrebne i razmenske vrednosti. Javljanje “podnošljive” nelagode, umesto “krvi i znoja”, samo je trenutak simptomske strukture koja će se u sledećem trenutku raspasti. Razmenska vrednost — to je element u političkoj ekonomiji koji čini “nelagodu” civilizacije, a sada i nelagodu ekonomije koju je razotkrila pandemija kovida-19. Majr argumentuje u prilog postojanja različitih budućnosti, gde je varvarstvo mogućnost koja nastaje usled favorizovanja razmenske vrednosti kao vodećeg principa “razvojnih ekonomija”.²⁸ Protivno tome, u galimatijasu upotrebne i razmenske vrednosti, Žižek argumentuje u prilog tezi o spekulativnoj prirodi kapitalizma. Proizvođenje viška je ključni element kapitala: što više imaš, to više osećaš manjak — reč je o paradoksu superega (što više slediš naređenja, to si više kriv). Spekulativni kapitalizam ruši dijalektički par višak-manjak, a kapitalizam može to da uradi zato što je inkorporirao najdublje iskustvo modernog sveta — samoproizvođenje krize. Ne samo da je time Žižek opravdao isti taj kapitalizam i svoje mesto u njemu²⁹, već je preokrenuo naglavce smisao spekulativnog — niveliravši ga u dato, natrag u metafiziku. Tako je *spekulativno* ponovo “iskliznulo”.

Na kraju ovog uvodnog osvrtu navedimo još jednu “kaskadu”. Borislav Mikulić u razgovorima sa Kangrgom insistira na stanovištu da Kangrga zadržava stari, zrcalni ili odrazni model razumevanja *spekulacije* (*speculum*, ogledalo), ali mu pripisuje nov sadržaj, dajući mu karakter proizvodnje, što stvara tenziju u konceptu spekulacije. Argumentujući u prilog postojanja “špekulantskog na spekulaciji” kao konceptualnog viška do koga se ne može doći iz refleksije nego “zaskakanjem” refleksije, sa tačke koju je omogućila sama refleksija tako da se okreće protiv same sebe, a to je moć subjekta za spontanost po kojoj praktično i teorijsko postaju stvarni modus delovanja, Mikulić *nolens volens* upućuje na samu granicu Marxovog učenja. Reč je i o legendarnom mestu u *Kapitalu* (legendarnost izmiče tematizaciji), gde *carstvo slobode cveta na carstvu nužnosti kao svojoj osnovici*, a ne na maštarijama i kakvim god bilo — konstrukcijama. Baš zahvaljujući tome što “spekulacija i u njemačkom i u svim drugim jezicima ima u obi-

28 S. Majr (2020), “Korona virus: Kako će Kovid-19 virus promeniti svet” (internet).

29 S. Žižek (2020), *Kao lopov u noći. Kako misliti kapital*, 45-80.

noj jezičkoj upotrebi jaku negativnu konotaciju: mozganje, smišljanje, konstruiranje i varanje, dakle, spekulacija kao špekulacija, špekulant i itsl.”³⁰, upravo to negativno značenje nosi i nešto pozitivno, ideju viška, moment ili težnju za preskokom u odnosu na ono što je dano, a da Kangrga previđa taj “špekulativni momenat u samoj spekulaciji”.³¹ Da bi zaokružio vlastitu spekulativnu koncepciju, Kangrgi nedostaje upravo Freud, premda je do njega došao!

Konačno, iako u ovom kontekstu nipošto poslednje, Branimir Stojanović, ocenjujući dostignuća *praksis* filozofije, povlači paralelu između kategorije *komunizma* i *nesvesnog*. Nesvesno i komunizam su dva objekta koja na isti način probijaju horizont marksizma i psihoanalize, gde je nesvesno remetilački faktor vlastite teorije, baš kao što i kategorija komunizma artikuliše mesto praksisovske kritike. Uz cenu sužavanja obima praksis filozofije (na Kangrgu i Sutlića), Stojanović definiše važan element teze koju smo razvili: *Etički problem u djelu Karla Marxa* Milana Kangrga i *Etika psihoanalize* Jacquesa Lacana mogu se čitati paralelno, pošto za centralni analitički objekt imaju Kantovu *Kritiku praktičkog uma* koja je i za jednog i za drugog rubna knjiga, koja “istovremeno dovodi etički problem do njegove epohalnog značaja i njegove unutrašnje granice”.³² Ali, sa druge strane, ovaj pristup pretili da saglasno tradiciji svede spekulaciju na puku teoriju, kao i da *antifilozofiju* sagleda pežorativno, udaljivši je od *spekulacijom* “razrađene” filozofije. Kao što su sve dosadašnje filozofije, kako to vidi Stojanović, ideološke filozofije u funkciji zaborava nesvesnog, tako su, u mojoj preformulaciji, i današnje filozofije u funkciji “zaborava” spekulativnog i afirmisanja duha etičkog. No, posebno je intrigantno Stojanovićevo insistiranje na medijaciji lakanizma i filozofije prakse kod Alaina Badioua. Ukoliko je nesvesno u statusu anticipacije svoje vlastite hipotetične egzistencije, već sada možemo reći, nesvesno je važan, ako ne i *presudan* element u Kangrginom određenju spekulativnog, ma koliko on sam, sve pozivajući se na Freuda i Marcusea, toga (ni)je bio svestan.

Na toj pozadini ispitujem odnos spekulacije kao imanentno filozofske metode i Lacanove psihoanalize gde sledim ton Kangrginog upućivanja na Freudovo delo *Nelagoda u kulturi*.³³ To je tačka ukrštanja

30 B. Mikulić, “‘Drveno željezo’ i srodne ‘špotancije’” u: *Nauk neznanja*, 248.

31 Ibid. 246.

32 B. Stojanović (2011), “Jednim udarcem dve muve”.

33 Problemom odnosa psihoanalize i filozofske tradicije bavio sam se u

mimo svih razlika. Počevši od poznih dela *Klasični nemački idealizam* (2008), *Filozofija i spekulacija* (2010), kao i u razgovorima sa B. Mikulićem, publikovanim u *Nauk neznanja* (2014), pa unatrag do “obračuna” sa Marcuseovom pozicijom u *Praksa, vrijeme, svijet* (1984), Kangrga se poziva na *Nelagodu u kulturi*. Posrednik u pozivanju na Freuda je redovno Herbert Marcuse, Lacan je upadljivo izostavljen, dok pada u oči Kangrgina kritika Althussera.³⁴ Ništa manje nije intrigantno Kangrgino dovođenje u vezu Marcusea i spekulativnog principa u *Etici* (2004)³⁵. Ideje koje je Kangrga crpeo iz *Nelagode u kulturi* dovele su do pomnije elaboracije njegovih shvatanja, a *spekulativna koncepcija* je, kako misli Kangrga, prerasla filozofske okvire.³⁶ Pozivanje na *Nelagodu u kulturi* postaje sve značajnije, pogotovo kada Kangrga precizira ulogu *spekulacije*:

“Jer upravo tu, u tom djelu *Eros i civilizacija*, gdje Marcuse prvoklasno dovodi u vezu Freuda i Marxa, naročito s poznatom Freudovom raspravom *Nelagoda u kulturi*, ali, evo, čak ni kod njega pojam spekulacije ne fungira kao pravi, bitni, upravo najznačajniji moment — ne samo pojam, nego i čitava pozicija.”³⁷

U završnoj fazi Kangrginog “stvaralaštva” ugaoni pojmovi prakse, povesnosti i revolucije zamenjeni su pojmovnim parom spekulacija-filozofija, što nam se čini logičnom menom u putanji zapadnog marksizma.³⁸ Kada je referentni događaj revolucije zakazao, od obraćanja Marxu, Kangrga se fokusira na kritiku filozofskog “diskursa” kao

više navrata, ali opširnije u “Jubileji i godišnjice (uticaj psihoanalitičkih koncepcija na pojmovne distinkcije Milana Kangrga)”, *Agrafa* 3-2014 (165-177), kao i u prilogu “Psihoanaliza u srpskoj filozofiji života”, *Istorija srpske filozofije* 3, 424-445. Navedeni radovi se nalaze i u publikaciji *Rehabilitacija budućnosti* (2020).

- 34** B. Mikulić (2014), “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. Maja 2007”, u: *Nauk neznanja*, 169.
- 35** M. Kangrga (2004), *Etika*, 257.
- 36** Počevši od toga da danas rečnici fiksiraju uglavnom značenja kao što su “znanje sazdano na pretpostavkama više nego na istraživanju”, pa do “visokorizična investicija”.
- 37** M. Kangrga (2008), *Klasični njemački idealizam*, 148.
- 38** O tome detaljnije: R. Raunić (2015), “Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o praksi, povijesnosti i revoluciji”, u: *Aspekti praxisa: Refleksije uz 50. Obljetnicu*.

“diskursa nelagode”. Kao da je reč o “približnom udaljavanju”. Događaj čija značenja postaju sve difuznija, u teoriji se višestruko izoštrava zauzimanjem jednog gotovo metafilozofskog stanovišta. Istovremeno, identifikacija sa drugim filozofskim uporištem postaje neizbežna (orientacija ka Fichteu). Preliminarna hipoteza u istraživanju, s obzirom na promenu optike, vodi jasnoj liniji: što više spekulacije, to manje etike, a što više etike, to više i nelagode.

Konkretnije, trasa našeg istraživanja polazi od problematizacije Kangrginog pozivanja na *Nelagodu u kulturi*, ka ispitivanju kompatibilnosti njegove suspenzije etike sa Lacanovom etikom “vernosti želji”. Problem je inicirao sam Kangrga, pozivanjem na mogućnost koju je Marcuse propustio, ocrtavši prazno mesto u kome štrči izostavljanje Lacanove argumentacije u suspenziji etičkog.³⁹ Problematizujući dalje *spekulaciju* kao formu “sećanja na budućnost”, uvodimo razliku koja se javlja između “spekulacije” kao forme imaginarne identifikacije sa određenim tipom mišljenja, i *spekulacije* kao posebne i privilegovane filozofske metode, koju je Kangrga definisao kao jedinstvo proizvoda i proizvodnje. Time je problem spekulacije, nelagode i etike, dotaknut ali ne razmršen.

II. Kangrga vs Marcuse vs Lacan

Izgleda da spekulativni princip nije do kraja potisnut, nego je već tu, u širokoj, premda neosvešćenosti upotrebi. Na primer, kada Anthony Giddens demonstrira sociološki pogled na svet na jednom prozaičnom primeru kao što je ispijanje šoljice kafe. “Subjekt” se podučava da u činu ispijanja kafe prepozna njenu simboličku vrednost, zatim da je ona stimulatívno sredstvo kao i da taj trenutak tematizuje kao rezultat duge istorije kolonizacije. Proizvodnja, transport i distribucija kafe podrazumevaju poslovne transakcije među ljudima udaljenim hiljadama kilometara, a masovna konzumacija kafe počinje u toku osvajačkih i kolonizatorskih pohoda zapadnih država pre oko jedno i po veka.⁴⁰ Ovaj “blaži oblik” spekulacije se bezbojno imenuje kao “sociološka mašta” (W. Mills). Na sličan način se primer može razviti u tzv. “filozofiju za decu”. Dete koje redovno konzumira belgijsku čokoladu, ne razmišlja o činjenici da ona sadrži istoriju kolo-

39 B. Mikulić (2014), “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije, u povodu njegova 84. rođendana, 1. maja 2007”, u: *Nauk neznanja*, 168.

40 E. Gidens (2003), *Sociologija*, 3.

nijalizma i da sa kockicom čokolade konzumiramo — ljude, ušuškani u sopstvenu nelagodu, koja uspešno blokira svaku reakciju. Ovi primeri spekulacije dosežu do praga Kangrgine interpretacije, ali ga ne prelaze, jer ostaju bez krune — koncepta *prakse* koji je u spekulaciji sačuvan u prurušenom obliku, kao i bez tematizacije dvojstva vrednosti. Ove polovične koncepcije vaze da budu nadograđene aktuelnim etikama i “psihologijama”. U svojoj polovičnosti spekulacija postaje nametljivo prisutna, ali u formi nelagode. A to nije bez razloga. Kao što smo već naveli, spekulativni stavovi ostaju nedešifrovani kao spekulativni.

U svome testamentarnom delu *Filozofija i spekulacija* Milan Kangrga navodi da Marcuse “dolazi do prvoklasnih spekulativnih stavova”, kako bi potkrepio spekulativnu paradigmu, a koja sa Marcuseove strane nije “dešifrirana kao spekulativna”. Kao što je Kolumbo umro u uverenju da je otkrio prečicu do Indije, tako i Marcuse nije bio svestan da se nalazi na novom kontinentu. Za Kangrgu je reč o “vrištećem tekstu”, jer je reč o nesvesnom heurističkom momentu. Marcuse nije svestan vlastitog otkrića premda se o njega sapliće. Nije reč o slučajnom propustu, koji je vezan za sâmo tumačenje *spekulativnog*, nego o trenutku kada se može argumentovati razlika koja vlada između filozofskog i spekulativnog. U igri je sama mogućnost razgraničenja između spekulacije i filozofije. I zato ocena o značaju tog mesta mora biti udvostručena. Kangrgina kritika Marcusea postaje “vrišteći tekst vrištećeg teksta”, jer sve ono što se zbiva u Kangrginom komentaru Marcuseovog promašaja zapravo pogađa samog Kangrgu — niz zamena (*ignorati elenchi*) preokreće celu situaciju i “servira” nov filozofski problem i to u trenutku kada se učinilo da je problem apsolviran.

Tematizujući odnos filozofije i spekulacije, Kangrga demonstrira karakterističan niz pojmovnih koordinacija kao što su rad-stvaralaštvo, delatnost-samodelatnost, itd. Kangrga u *stvaralaštvu* nalazi spasonosan termin koji označava razotuđen rad, ali se termin javlja i kao simptom potisnutog duha etičkog.⁴¹ Sa nastankom klasnog društva, nastavlja Kangrga, dolazi do pretvaranja samodelatnosti u rad kao osnovni oblik, u kome se kroz celu istoriju čovek potvrđuje u svim oblicima otuđenja, a u najnovije vreme i postvarenja. Tako smo došli i do samog čvora:

41 Uzbudljivu istorija termina stvaralaštvo, koja vodi od Fichtea, preko Berđajeva i međuratne filozofije života ne možemo razviti ovom prilikom, jer bi to zahtevalo poseban tekst. Tema je otvorena u S. Damjanović (2020), *Rehabilitacija budućnosti*.

“Time se približujemo onome problemu što ga je u svojoj psihoanalitičkoj teoriji postavio i elaborirao Sigmund Freud (1856-1939), a koju je na svoj način reinterpreterao Herbert Marcuse (1898-1979), i to u poznataom djelu *Eros i Civilizacija*. U ovom djelu, tumačeći Freudovu teoriju, Marcuse dolazi do prvoklasnih spekulativnih stavova upravo u vezi s temom “podrijetla svijeta”, ali u kontekstu koji s Marcuseove strane još nije “dešifriran” kao bitno spekulativan. Čak štoviše, Marcuse kao hegelovsko-marksovski orijentirani filozof čini promašaje, što ih je “naslijedio” od te tradicije, tako da koristi pojmove, koji dobivaju upravo *suprotno* značenje i smisao.”⁴²

Marcuseova kolokvijalna upotreba termina, kao što su *apstraktno*, *utopijsko* i *spekulativno*, anulira istinski spekulativni napor u tumačenju Freudovih dostignuća, kao i spekulativni karakter same psihoanalize, veruje Kangrga. Zatim Kangrga prelazi na Marcuseov pasus iz dela *Eros i civilizacija*, za koji je ubeđen da predstavlja “samu srž spekulacije”, njenu “presliku”, jer prvi akt samosvesti nije bio slobodan nego besvestan. Ponovo je reč o medijaciji: Kangrga se poziva na Schellingove ideje, dislocirajući problemski sklop kritičke teorije na teren nemačke klasične filozofije. Međutim, koliko god da je “transcendentalni filozof” bio na dobrom tragu, ispuštena je “realizacija mašte”, kao što je prvobitni spekulativac “kapitulirao pred metafizikom” zadovoljivši se “gotovim proizvodom”. Spekulacija je suočena sa dvostrukom kapitulacijom. Prvi put na početku istorije, čime je istorija zapravo počela, a drugi put na pragu realizacije same istorije. Reč je o dvostrukoj sputanosti koju Kangrga razrešava u vlastitom shvatanju spekulacije. U razvijenoj drami neprepoznavanja “prvobitni spekulativac” je nesvestan toga da je spekulativan, dok su Marcuse i Freud nesvesni toga da su došli do spekulacije, da su ponovo stupili na novi kontinent. Odbacivši konfuznu metafiziku pod nazivom *spekulacija*, Marcuse i Freud su se, prema Kangrgi, nesvesno vratili na pusto ostrvo metafizike, a da su već bili na tlu spekulativnog. Međutim, mora im se odati puno priznanje. Bez njih scena za razrešenje drame ne bi bila postavljena:

“Prema Freudovoj koncepciji, *izjednačenje slobode i sreće*, koje je tabu za ono *svjesno*, podržava ono *nesvjesno*. Istina o njemu, iako je svijest *odbacuje*, produžava da uznemirava duh; ona čuva *sjećanje na prošla razdoblja individualna razvoja*, u kojima se postizava *integralno zadovoljenje*. A *budućnost* produžava da postavlja zahtjev

42 M. Kangrga (2010), *Spekulacija i filozofija*, 75.

prošlosti, dovodi do želje da se 'raj' ponovo stvori na temelju dostignuća civilizacija.”⁴³

Zašto je ovaj pasus od vanrednog značaja za Kangrgu? Prvo, ovde smo suočeni sa jednim specifičnim određenjem spekulativnog. Drugo, to specifično određenje spekulativnog Marcuse je tek “okrznuo”, a Freud naslutio (ali je ostao unutar terminološke zbrke). Treće, u tom određenju Kangrga je sumirao vlastitu koncepciju, definišući svoj odnos prema psihoanalizi. Zato je tu na delu onaj karakteristični filozofski zahvat koji ne može izdržati banalnu logičku analizu. Problem se sagledava iz perspektive vlastitog učenja i onda se “izveštava” kako nema problema jer je stvar rešena tek u filozofiji koja referiše o problemu. Ipak, sam postupak nije besplodan, pogotovo kada otkriva *novum* do koga je Kangrgi stalo. Najpre, ne postoji integralna ili autentična satisfakcija, pogotovo ne u prošlosti, problem ne može biti naprosto apsolviran povratkom u prošlost. Pretpostavka idilične prošlosti je fantazmatskog karaktera, spekulativna funkcija sećanja ne može se sastojati u fiksiranju nekog traumatičnog doživljaja da bi se on kroz seriju povrataka perpetuirao, modifikovao, pomerao i sl. Naprotiv, veruje Kangrga, funkcija sećanja je budućnosnog karaktera. Sećanje sada treba da sačuva “nade i mogućnosti” na ono bitno, spekulativno-početno, pri čemu bi sada sva “jednodimenzionalnost” metafizike, kao i sva druga dostignuća (ali i civilizacijski padovi), postali sredstvo povratka, odnosno pripadali bi povratnom procesu pretvaranja filozofije u spekulaciju, nužnosti u slobodu, kao vraćanju u “istinski smisleni čovjekov život”.⁴⁴ To je sada nešto sasvim drugo od plime trivijalne literature o tome kako postići “smislen život”. Četvrto, kritika koju je Kangrga priredio Marcuseu, sa zadržkom se može primeniti na filozofiju prakse, koja od svog fetiša, kritike staljinizma, ne može konvergirati sa bliskim filozofskim tokovima. Zato ni sam Kangrga ne vidi tlo na koje je stupio.

Potrebno je fiksirati formu i sadržaj Kangrginog argumenta. Reč je o naizgled klasičnom slučaju *ignoratio elenchi*. Međutim, pomeranje od Freuda prema Marcuseu do Lacanovog praznog mesta, nikako nije banalan previd koji bi se mogao karakterisati kao ogrešenje o pravila mišljenja, nego je u igri sam topos Kangrgine filozofije, način na koji

⁴³ H. Marcuse (1985), *Eros i civilizacija*, 29; M. Kangrga (2010), *Spekulacija i filozofija*, 74.

⁴⁴ M. Kangrga (2010), *Spekulacija i filozofija*, 337.

gradi i argumentuje vlastito stanovište. Pođimo od početka, od prikaza filozofske scene. Freud nalazi da se kultura sastoji u uspostavljanju tehničke nadmoći nad prirodom, u svetu ideja i umetnosti kao i u definisanim društvenim odnosima, a njena suština je u ograničavanju nagona, odricanju i sublimaciji, dok su glavna sredstva borbe *krivica i savest!* Cena koju čovečanstvo plaća za sigurnost i uređenost kulture je — neuroza. Među neurotičarima dominiraju oni koje svoje osećanje krivice ne opažaju neposredno, nego ga češće osećaju u vidu nelagode.⁴⁵ Upravo zbog neprepoznavanja vlastite spekulativnosti, Freud ostaje na stanovištu građanske kulture i zajedno sa njom živi u nelagodi.

Herbert Marcuse je u delu *Eros i civilizacija* (1962) takođe pošao od *Nelagode*, ali je sukob načela zadovoljstva i načela stvarnosti, nagona i društva, dešifrovao na osnovu kritičko-istorijskog aspekta. Nepomirljivost sukobljenih principa izražava kroz “istorijsku činjenicu da je civilizacija napredovala kao organizovana dominacija”. Ono što je za Freuda bila gorka uteha, postaje predmet tematizacije i još jednog razočarenja. Zato se scena u međuvremeno komplikuje, a glasovi koji Kangrgu upozoravaju na odsustvo tematizacije etičko-teorijske pozicije, kakvu Lacan razvija u *Etici psihoanalize* iz 1960, ostaju bez prave reakcije. Na upozorenje o postojanju upadljivog praznog mesta, Kangrga se poziva na rukopis o spekulaciji gde je čitavo poglavlje posvetio odnosu Marxa i Freuda, i to s obzirom na Freudovu raspravu *Nelagoda u kulturi*, jer se tu “Freud sasvim približio bitnim Marxovim kritičkim stavovima koji su zajedno sa Freudom *par excellence* — spekulativni”.⁴⁶

Kangrga drži da se Freud približio Marxu zahvaljujući svojim spekulativnim stavovima, ali da vlastitu spekulativnost nije iskoristio, nego je, u skladu sa metafizičko-pozitivističkom tradicijom, uspeo da je potisne. Sa druge strane, Kangrgu i Lacana povezuje delimična suspenzija etičkog, bilo kroz praksu ili spekulaciju, bilo kroz “etiku psihoanalize”. Lacan ne propušta da naglasi da “Veliko drugo ne postoji”, kao ni “Drugog Drugog”⁴⁷, dakle metajezik povesnog nad istorijskim nije moguć; štaviše, on je zaprečen, jer Veliko drugo i postoji na osnovu naših dela i uverenja, a ne pre njih. Zato se ova Lacanova

45 S. Freud (1979), *Nelagodnost u kulturi*, u: *Odabrana dela Sigmunda Freuda* 5, 346.

46 B. Mikulić (2014), “Čamac na Stiksu: razgovor s Milanom Kangrgom o odnosu filozofije i spekulacije”, u: *Nauk neznanja*, 168.

47 Ž. Lacan (1983), “Prevrat subjekta i dijalektika želje u Freudovskom nesvesnom”, *Spisi*, 291.

formulacija, pretpostavljamo, ne može neposredno upotrebiti protiv Kangrgine koncepcije povjesnosti, a kasnije i spekulacije. Naprotiv, ona je dodatno ojačava i ide u prilog favorizovanju kategorije prakse, s kojom na kraju Kangrga kao da ne zna šta da čini, uvodeći spekulaciju. Zaključak je opet paradoksalan. Ono što je Kangrga zanemario uvodeći koncept spekulacije, zahteva ponovo svoju tematizaciju. A to je *praksa!*

Kangrgino pozivanje na *Nelagodu u kulturi*, dvadeset četiri godine nakon publikovanja *Praksa, vrijeme, svijet 1984.*, određeno je u većoj meri stanovištem koje naš filozof imenuje *spekulativnim*. Kangrga veruje da je Kant jedan od glavnih krivaca za to što je Marcuse poistovetio spekulaciju sa teorijom, premda i Kant “skače sebi u usta već samim pojmom primata praktičkog uma”. Time što poistovećuje spekulaciju s teorijom, Herbert Marcuse samo nastavlja Kantovim kolotragom, kao uostalom i Sigmund Freud. Sve u svemu, Marcuse je do grla u *nelagodi*: premda je nizom prvoklasnih uvida već stupio na tlo spekulacije, to nije primetio jer se oslonio na petrifikovanu pojmovnu nomenklaturu. Drugim rečima, veličina njegovog promašaja je u tome što je pogodio takoreći van mete, ali u centar, što je sasvim u skladu sa Lacanovom interpretacijom delovanja nagona.⁴⁸ Dakle, potrebno je otići dalje od Marcusea u interpretaciji nelagode, kako se ne bi našli na startnoj poziciji ispod Freuda.

I Lacan i Kangrga određuju svoj odnos prema Freudu preko *Nelagode u kulturi*, a Lacan je koristi kao svoju odskočnu dasku: “*Nelagoda u kulturi* je nezaobilazno delo, nenadoknadivo za razumevaje Freudove misli i sumiranje njegovog iskustva.”⁴⁹ U poređenju sa Lacanom, za Freuda se može potvrditi da ostaje unutar granica kulture. Čamac u kome plovimo ne treba ljuljati. Kultura predstavlja, pa i u vidu nelagode, ultimativnu utehu, pogotovo u trenutku ceremonijalnog spaljivanja knjiga marta 1933: “Kakav napredak ostvarujemo. U Srednjem veku oni bi spalili mene, a danas se zadovoljavaju time da spale moje knjige.”⁵⁰ Ova ironija sudbine nije slučajna, ona sama po sebi dosta govori o statusu kulture u Freudovom delu. Lacan problematizuje samu kulturu, ne uzima zdravo za gotovo zamenu nelagodu za agresiju, ali insistira na realnoj dimenziji krivice. Kultura, koja je Freudu bila slamka spasa i poslednja uteha, na kraju se obušila i na samog Freuda. Kultura, gledano iz Lacanove perspektive, zaista se

48 J. Lacan (1986), *XI seminar. Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 190.

49 J. Lacan (1997), *The Ethics of Psychoanalysis*, 7.

50 E. Džouns (1985), *Život i delo Sigmunda Freuda 2*, 360.

sastoji u činu spaljivanja knjige! Krivica je realna. Kultura zasnovana na potiskivanju proizvodi nelagodu, a jedna od njenih nuspojava je etika. Tradicionalna etika usmerava se na “služenje Dobru” i “radi na sigurno”, tako što redovno ostavlja “želju na čekanju”. Ta sasvim “etička” zamena postaje pravilo u različitim narativima: jednakost postaje “jednaka šansa za sve”, razotuđenje “vladavina prava” i seže sve do famoznog žargona političke korektnosti. Lacan jasno uočava da psihoanalitička etika mora izaći iz kruga nelagode, tako što navodi subjekta da se konfrontira sa provalijom između dela i želje u medijaciji sadašnjosti, umesto da se subjekt podredi različitim učiteljima želje, pa bili oni umetnici ili teoretičari lakanovske provenijencije, koji nužno ostavljaju želju “na čekanju”. Lacan je učitelj delovanja u skladu sa željom. Jedan spekulativni filozof u svom delu može imati mnoštvo nespekulativnih sudova i ideja i time ostaviti želju na čekanju. Freud i Marcuse su u ovom kontekstu promašili metu, jer pojam spekulativnog, kako je to video Kangrga, primenjuju kolokvijalno, u skladu sa metafizičko-pozitivističkom praksom, ali su pogodili cilj, makar i nehotično. Freud i Marcuse su vlastitim promašajem osvetlili dinamiku nesvesnog i posredno doveli do mogućnosti konkretnijeg određenja spekulativnog. Lacan uvodi još jedan u svakom pogledu spekulativan pojam, pojam alijenacije, koji postaje strukturni uslov subjektivnosti. Subjekt postoji kao otuđen, kao predmet uživanja Drugog. Time je u velikoj meri pojam spekulacije zadržao svoj karakter, kako je već bio izgrađen na relaciji Hegel-Marx.⁵¹

Ne samo da su teoretičari pogodili cilj tek kada su promašili metu, nego redovno nisu bili svesni tla na koje su stupili. Tek je onaj drugi mogao da sagleda prirodu njihovog samootuđenja i, eventualno, da uživa u predstavi.

III. Antifilozofija i spekulacija na psihoanalitičkoj kuri

Jedna od Lacanovih zagonetnih izjava je i ona da nesvesno ima status etičkog. *Treba da nesvesnog*⁵² je svojevrstan nalog tumačenja stvarnih nastojanja filozofije i nauke. Zadatak se, između ostalog, sastoji u zau-

⁵¹ Teško je prećutati činjenicu da su u “bivšoj Jugoslaviji” hiljade bibliografskih jedinica bile posvećene problemu otuđenja. Kada je alijenacija zakucala i na naša vrata, i to u školskoj formulaciji kao otuđenje proizvoda od proizvođača, otuđenje rada, otuđenje čoveka, itd., za taj fenomen je potpuno iščezao teorijski interes.

⁵² J. Lacan (1986), XI seminar. *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 39.

zimanje mesta odakle je moguće sagledati većinu manifestacija nesvesnog. Na sceni istorije filozofije, nesvesno nije zapretno ili potisnuto, negde u mraku, nego je maskirano scenskim efektima koji odvrćaju pogled od samog čina — eksploatacije znanja kao pojmovne “razmen-ske vrednosti” u vremenu.

Jedan od načina postojanja filozofije je ekstrakcija, odnosno “alhemijski” postupak transmutacije znanja roba u dominaciju gospodara. U tom hokus-pokus postupku nalazi se svima dostupan izvor filozofskih blokada kao karakterističnog neprepoznavanja ili zakonitog promašaja. Lacan nalazi izlaz iz “nelagode u filozofiji” u anti-filozofiji (kako je tu “metodu” nazvao Alain Badiou), dok analogija antifilozofije i spekulacije, obezbeđuje još jednu saznavnu polugu. Ne samo što spekulaciju možemo položiti na psihoanalitički kauč, nego i psihoanalizu sameriti spekulativnim aršinom, kao što je to učinio Milan Kangrga.

Sada možemo nastaviti glavnim pravcem: Lacan je obilatno koristio filozofske izvore, smelo je teoretizovao psihoanalitičke koncepte, a uz činjenicu da je očima psihoanalitičara posmatrao Jean-Paul Sartrea i Althussera, filozofiju je interpretirao zahvaljujući njenoj “drugoj sceni”, mestu gde ona izmiče vlastitoj samorefleksiji. Psihoanaliza, pogotovo Lacanova, iz temelja je potresla zgradu filozofskog mišljenja, nagoveštavajući otrežnjujuća buđenja iz različitih sublimnih fantazija, vraćajući pitanje o *episteme* na liniju borbe i razotkrivanja prevare:

“Reč je o tome da se shvati da taj drugi sloj, artikulisani aparat, može da se prenese, što znači da se prenese iz džepa roba u džep gospodara — ukoliko je u to doba bilo džepova. U tome je ceo napor izdvajanja onoga što se zove *episteme* (...) To je vid ismevanja ličnosti koja je bespomoćna. Tu se pokazuje da ono što je ozbiljno, ono na šta se smeri, jeste da se vidi da rob zna, ali se to priznaje samo zaobilazno kroz podsmeš, ono što se skriva jeste da je reč samo o tome da se otme robu njegova funkcija na nivou znanja.”⁵³

Prvo, Lacan upućuje na Sokratove analogije sa zanatskim veštinama. Filozofija počinje kao što u većoj meri zadržava model ropskog znanja, kao što je i terapijski metod izveden iz medicinskog umeća. U 17. *Seminaru* Lacan podiže na nivo centralne scene “kvarenje” koje obeležava rođenje filozofije. Vođen Sokratovim pitanjima, rob evocira

53 Ž. Lakan (2009), “Proizvodnja četiri diskursa”, *Treći program* br. 141–142, 309; J. Lacan (2007), *The Other Side of Psychoanalysis*, 21–22.

matematičko znanje za koje nije znao da ga poseduje: “Ovaj pomak od praktičnog znanja do vrste teorijske episteme koja će na kraju preoblikovati čak i ropske zanate jedan je od delova Lacanove tvrdnje da je filozofija u stanju da ‘pokvari’ i radno znanje robova.”⁵⁴ Zatim, Lacan dolazi do stanovišta da filozofija artikuliše diskurs gospodara, a da u svojoj evoluciji pokazuje krađu, otmicu i oduzimanje znanja operacijom gospodara. Rob je prvo lišen znanja, a kada mu se to znanje vrati, to je sada već nešto drugo, znanje gospodara. Ono što čini pravu strukturu diskursa gospodara jeste ono što sada najbolje zna rob; to je ono što gospodar hoće. Da gospodar zna šta hoće, ne bi bio gospodar. Ovo preokretanje Hegela naglavce je ključno za Lacanovu misao: za Hegela je sluga mesto nevažne, nesupstancijalne, partikularne perspektive (komorni sluga iz *Filozofije istorije*)⁵⁵, dok je za Lacana ono što gospodar zna moguće zato što je sluga — sluga.

Kangrga, pozivajući se na Freuda i Marcusea, filozofiju vidi kao važan element represivne kulture. Filozofija je i sredstvo učvršćivanja nelagode koliko i njena posledica. U marksističkoj notaciji: filozofija je sredstvo klasne represije, ne samo zato što je kadra da opojmi postojeće, da ga učini normalnim i razumljivim, podižući ga na nivo opštosti, nego zato što je po svojoj suštini odomaćena “u otuđenju kao jedinoj pravoj istini (Marx)”.⁵⁶ Filozofija, ukoliko se sagleda iz perspektive potiskivanja i nelagode, više nije moguća kao filozofija, nego kao spekulacija ili/i antifilozofija, ukoliko ikako želi da se emancipuje od svoje samonametnute uloge sluškinje: *philosophia est ancilla theologiae*. Njena služba nikada nije dovoljno tematizovana. Tako se i pitanje etike psihoanalize može preformulisati u sledeće: u čemu se sastoji služba etike? Da li spekulacija i antifilozofski manevar izbegavaju samonametnuto sužanjstvo ili ga bar mogu tematizovati?

Tipično badiouovsko pitanje “nije li i najveći među našim pokojnicima, Lacan, bio ‘antifilozof’”, tretiraćemo kao spasonosni manevar u rasvetljavanju gornjeg pitanja.⁵⁷ Stavljajući termin *antifilozof* pod

54 M. Sharpe (2015), “Killing the father, Parmenides: On Lacan’s anti-philosophy” in: *Continental Philosophy Review*, 59.

55 “Da za osobnoga slugu nema junaka, poznata je poslovice. Ja sam dodao — a Goethe je to deset godina kasnije ponovio — ali ne zato što potonji nije junak, nego zato što je onaj osobni sluga”. G.W.F. Hegel (1951), *Filozofija povijesti*, 46.

56 M. Kangrga (2010), *Filozofija i spekulacija*, 77.

57 A. Badiou (2001), *Manifest za filozofiju*, 8.

navodne znake Badiou *nolens volens* priznaje elementarnu pojmovnu protivrečnost i razotkriva svoju nameru. Ne samo da bi filozofiju trebalo misliti što bliže antifilozofiji, nego budući nacrt filozofije mora da izdrži “antifilozofsku kritiku” kao i da podnese “psihoanalitički tretman”. Antifilozofija sadrži jednu vrstu prezira prema filozofskoj mudrosti i zasniva se na aktivnom događaju koji objavljuje. Naprotiv, suštinska kategorija filozofije je *sophia*, čije glavno oružje je retorička nadmoć. No, da li je to dovoljno da se filozofija emancipuje i da ujedno preživi, kao i da se oslobodi od svoje navodne nadmoći!? U prvi mah se može učiniti da je antifilozofija ili/i spekulacija nemoćnija od filozofije. One u sebi sadrže konstitutivni manjak, prazninu zaleta, upućuju na delovanje, praksu koja se vezuje oko centralnog događaja, ali sam događaj je zakazao i izneverio. Nisu važni znakovi moći, niti primeran život, nego ono za šta je neko uverenje sposobno.⁵⁸ A sam događaj mora da izneveri kako bi se spekulativno razvio. Da li je uteha koju sada nudi spekulacija isuviše slaba?

Tematizacija mističkog diskursa obezbediće nam bliži pogled na odnos filozofije, spekulacije i psihoanalize, kao i još jednu, verujem, dragocenu perspektivu. Pored jevrejskog, grčkog, hrišćanskog diskursa, Badiou pripisuje apostolu Pavlu četvrti diskurs — mistički. Upozoravam na odnos grčkog i mističkog diskursa zato što je blizak odnosu filozofije i spekulacije. Grčki diskurs u subjektivnom liku obrazuje paradigmatičnog mudraca koji se prilagođava utvrđenom poretku sveta.⁵⁹ Grčki diskurs je kozmički zato što uspostavlja subjekt u umu prirodnog totaliteta, učvršćujući zajednicu u nekom obliku pokoravanja (kosmosu, Carstvu, Bogu ili Zakonu). Jevrejski i grčki diskurs su partikularni, bez mogućnosti zasnivanja univerzalnog bivstvovanja. Tek diskurs sina utelovljuje univerzalnost i egalitarnost, suprotstavljajući se institucionalnoj logici:

“Lik sina je, očevidno, oduševljavao Freuda, kao što je osnova Pazolinijevog poistovećivanja s apostolom. Za Freuda, s obzirom na jevrejski monoteizam, čija je osnivačka decentrirana figura bio Mojsije (poreklom Egipćanin kao *drugi*), hrišćanstvo postavlja pitanje odnosa sinova i Zakona, sa simboličkim ubistvom oca, u pozadini. Za Pazolinija, moć mišljenja, svojstvena homoseksualnoj

⁵⁸ A. Badiou (2010), *Sveti Pavle*, 49-55.

⁵⁹ Ibid. 73.

želji, usmerava se prema nastajanju egalitarnog čovečanstva u kojem nagodba sinova, u korist majčine ljubavi, poništava ubitačnu simboliku očevâ koji se utelovljuju u institucije (Crkve, ili Komunističke partije).⁶⁰

Pasolinijev sv. Pavle, kako to vidi Badiou, podeljen je između svetosti sinova i ideala moći oca, a ta podeljenost vodi stvaranju prinudnog aparata. Za našu temu je važnije da apostolsko “neznanje” nadilazi filozofsku argumentaciju, ali da nudi i izlaz iz sistema moći. Objaviti događaj znači postati sin tog događaja, a sebe locirati u nasleđeni kontekst. U tom trenutku sin je osuđen na “neznanje”, na delovanje bez gotovih formula i programa. Sin tada mora izboriti vlastito rođenje. Filozofija, sa svoje strane, poznaje samo učenike koji su od drugog rođeni. Filozofsko znanje, samo po sebi, predstavlja formu ropstva, a apostol (u Badiouovoj notaciji), objavljujući događaj, preokreće i obesmišljava metafizičku istoriju. Malo vulgarne psihoanalize nam ovde može biti od pomoći. Referentni događaj nije, kao što to događaj nikada nije — jednokratani. Reč je o “revoluciji koja teče” i koja mora nužno da zakaže. Sin se nakadno “obračunava” sa različitim aspektima događaja: birokratija, staljinizam, nacionalizam. Ukoliko je filozofija diskurs oca, kako je to formulisao Badiou, spekulacija je u Kangrginoj formi, nekonzekventan izlazak iz kruga ocebustava! Ona uspeva da “izvuče samu sebe” tek kad zaprimi vlastito nesvesno. Mistična funkcija nalazi se u objavi mogućnosti koja nije još sagledana, u odustajanju od *filozofske službe*, od odbijanja izvršenja ekstrakcije i transmutacije, do prihvatanja apostolskog neznanja i fiksiranja trajnog gubitka:

“Primetiću sklad sa nekim lakanovskim temama koje se odnose na etiku analitičara: ovaj isto tako, na kraju lečenja, mora pristati, da bi analizand izdržao nekakav susret sa svojim realnim, da zasedne položaj gubitnika. Tako se, primećuje Lacan, on približava svetosti.”⁶¹

U tom smislu je Kangrgina ideja o diferenciji filozofije i spekulacije nedvosmisleno antifilozofska i “gubitnička”. Kangrga je blizak ideji o samoobnovi filozofije kroz ono “anti”, ali sa druge strane, povremeno je “spekulativan” i filozofičan, u smislu istrajavanja na gotovosti mišljenja. Pogotovo kada upada u komediju zasnovanu na argumen-

⁶⁰ Ibid. 76.

⁶¹ Ibid. 97.

tativnom *error in persona*, kao što se pozicionira u istoriji filozofije kao umišljeni otac. Dok sam nije dospao do mesta *drugog*, Kangrga je skromno sebe svrstao u “učenike”, gde drugi poseduju uživanje i znanje: Schelling filozofiju naziva *oponašanjem* produktivne delatnosti, dakle ona je sama mimesis, Fichte govori o *pokvarenosti* filozofa, a na kraju Kangrga pribegava naizgled blažoj formuli *ideološkog zamagljivanja*.⁶² U sledećem koraku, Kangrga obrazlaže Fichteov spekulativni stav i uvodi ga u vlastitu koncepciju: povezujući “delovanje i delo” Kangrga odslikava Marxovu teoriju dvostrukog karaktera robnog oblika. Kangrga opet proširuje optužbu iz perspektive buntovnog sina. Filozofi nisu samo licencirani proizvođači nelagode koja se javlja u kontaktu sa sjajem fasada glavnog toka civilizacijske matice, nego, kao proizvođači gotovih predmeta, kriju muku sopstvene proizvodnje “kao zmija noge”. Filozofi se izdaju za one koji uživaju u radosti stvaralaštva, tako da je *nelagoda* sasvim prihvatljiva cena koju plaćaju za svoj “zločin”, zločin pristojnog i umerenog života u kulturi. Kada Kangrga deluje kao oceubica, nastoji da ne zauzme očevo mesto, ali u tom poduhvatu postiže delimičan uspeh.

Spekulacija se javlja kao “maglovito nagađanje” redovno kada ne može da “svari” sopstveno nesvesno, a u njemu ona i samo može da prebiva! Spekulativno “obraditi” ne znači katalogizirati gotova određenja, nego proći kroz muku i rad generacija, ili bar kroz očvrslu ožiljke istih, kao što je to mislio Adorno. Posle oceubistva, spekulacija zahteva da ubica odustane od mesta smaknutog oca, kao i da bude svoj vlastiti sin koji je priznao oca. U tome se Kangrgi mora odati puno priznanje! Milan Kangrga izražava spekulativnu poziciju u razlici prema filozofskoj upravo Hegelovim, kako sam naglašava, filozofskim jezikom, jer koji nam drugi jezik preostaje kada je reč o spekulaciji: “onda bismo s Hegelom spekulativnu poziciju izrazili njegovim određenjem (pojma) *bitka kao proizvodnju i proizvode* (ujedno), dok filozofijska pozicija ostaje i zastaje samo na ovome drugome: *proizvodu*, apstrahirajući (ili “preskaćući”) — proces proizvodnje”.⁶³ Naravno, iz ovog određenja projevava Kangrgino trajno nadahnuće, odnosno simbolizovanje filozofije pojmom *prakse*, koji je po svojoj vokaciji opet filozofski pojam, čije aristotelovsko poreklo Kangrga oplemenjuje dostignućima moderne filozofije. Na kraju, Kangrga postaje suočen sa frekventnim probijanjem razlike između filozofije i spekulacije, a pošto za nju postaje edipov-

⁶² M. Kangrga, *Spekulacija i filozofija*, 330.

⁶³ Ibid. 305.

ski slep, svrstava se u dugu kolonu istorije filozofije — ali u tome je pre njegova veličina nego nedostatak. Naravno, jedinstvo proizvoda i proizvodnje, kao i sam izbor Hegelovog određenja spekulativnog, nije u Kangrginoj koncepciji nešto odlučno novo, nego je nastavak tradicije koju kritikuje i razvija. Ceo postupak je u skladu sa pretpostavkom da *Fenomenologija duha* ne samo da razotkriva strukturu uma kao strukturu dominacije, nego u spekulativnoj šifri, prevladava logiku dominacije. Propali pokušaji i stranputice u mišljenju od neobične su važnosti za spekulativnu misao, odnosno za dimenziju vremena u kojoj se “obračunavaju” ne samo generacije filozofa, nego i ona dvojca s početka priče, gospodar i rob.

Spekulacija nadilazi filozofiju patricida kada rob prepozna sebe kao tvorevinu i tvorca, ali i kao subjektivo ostvarivanje u odnosu prema budućnosti. Uz karakterističan, prosvetiteljski obrt: jedinka koja shvata da je istorija ljudska tvorevina više nije prosta tvorevina istorije.⁶⁴ Ali, ni ovim “prosvetiteljskim tumačenjem” nismo do kraja zadovoljni, pogotovo kada insistiramo na razlici između naivno-prosvetiteljske paradigme (*Ja dolazi na mesto Onog*) i paradigme realnosti nesvesnog (*Ja crpi mogućnosti nesvesnog obilja*). Suočena sa realnošću vlastitog nesvesnog, spekulacija mora da reši još jedan problem. Rob ne samo da mora da se pobuni protiv dobronamernog tutora, koji sa instance razrešava probleme u dinamici nesvesnog “pacijenta”, nego mora s prezirom da mu okrene leđa. Kada govori u ime roba, tutor se poziva na apstrakcije i “mutna nagađanja”. Iz tih razloga je psihoanaliza suočena sa problemom vlastite spekulativnosti.

Eventualnu konkluziju terapije spekulativnog i kritike psihoanalitičkog, možemo ukratko svesti na sumiranje Lacanovih interpretacija Freudovog *Wo Es war...* Prvo, Lacan kao radikalni prosvetitelj odustaje od plitke kolonizacije koju ego treba da sprovede nad nesvesnim. Usled tog nadobudnog i nespretnog zahvata prosvetiteljski projekti redovno bankrotiraju. Oblast nesvesnog nije teren koji treba kolonizovati niti podvrći starateljstvu ega, nego je pre izvor neslućenog obilja. Nesvesno je pravo mesto za subjekta. Ja postaje subjekt tek kada prihvati pluralne strukture nesvesnog.⁶⁵ Dakle, spekulacija u punom smislu ne koristi transfer kako bi se sin domogao vlasti oca, time što je osvestio argumentaciju oca koja je postala unutrašnja, nego osvešćenje očeve argumentacije vodi uspostavljanju vlastite, kao pro-

64 E. S. Kejsi, V. Melvin (1988), “Hegel, Hajdeger, Lacan”, u: *Treći program*, 362.

65 Vidi: M. Bouvi (2019), “Žak Lakan”, u: *Uvod u delo Žaka Lakana*, 73.

zvodnja koja obrazlaže vlastiti proizvod. Kada sam čin detronizacije patricidom ne svrgava princip dominacije, nego uspostavlja vlast nove škole i novih neproblematizovanih pretpostavki, reč je o ponovnom padu u “spekulativno” kao apstraktno i konfuzno. I Marcuse je tu nedvosmislen, iza takvog “oslobođenja”, oslobođenja oceubistvom, stoji samo bolja dominacija.⁶⁶

Puna operativnost Kangrginog shvatanja spekulacije nalazi se u prihvatanju upravo onoga što je Kangrga otpisao, a to je nesvesno vlastite filozofije! U čemu se ona sastoji? Između ostalog, u osveščivanju niza filozofskih “oceubistava” koje je izvršio sam Kangrga, poštedevši na kraju svog opusa Marxa i Schellinga, a ustoličivši na počasnom mestu Fichtea. Stupivši u obračun upravo sa onima koji su mu trebali biti najverniji saveznici, Kangrga zadire u nesvesno vlastite filozofije. Ironično, Badiou stoji između onih koje je Kangrga prvo otpisao, a to su Althusser i Lacan, dok Marcuse postaje zastupnik odsutnog Lacana: “Kao što je u interpretaciji Hegela naglasio Herbert Marcuse, kako se iza činjenica *ne vidi* (tj. metafizički i pozitivistički *ispušta*) ono što leži u samom pojmu, naime: *činitelj* koji stoji iza te činjenice kao njezin nužni proizvođač, da bi do te činjenice kao tzv. *puke danosti* uopće moglo doći.”⁶⁷ U tom “obračunu” počinitelj ostaje sakriven, odnosno sam Milan Kangrga koji se rešava vlastitih saveznika.

Uprkos tom začuđujućem, a zapravo logičnom filozofskom previdu, Kangrga stoji rame uz rame sa bliskim saborcima u antifilozofskoj i spekulativnoj kritici filozofije. U činu polovične ili neadekvatne kritike zamenom mesta, Kangrga smešta sebe upravo u red onih koje kritikuje. Ponavljam ocenu: usled ove protivrečne pozicije u kojoj se nalazi, njegovo mesto je osigurano upravo u koloni od koje je nastojao da odmakne, u — istoriji filozofije, i to najvišeg reda.

IV. Etika je opijum — za srednju klasu

Kangrgino stanovište u kritici etike možemo uporediti sa efektom ispijanja morske vode. Morska voda izaziva još veću žeđ, intenzivira dehidraciju uz simptome konfuzije i letargije. Pozivajući se na *Nelagodu u kulturi*, Lacan nalazi da isti efekat izaziva i moral: što se više žrtvujemo zahtevu super-ega, veći su i njegovi zahtevi.⁶⁸ Da je sa etikom tako, svedoči današnja inflacija tzv. etičkih kodeksa. Ukoliko su

⁶⁶ H. Marcuse (1985), *Eros i civilizacija*, 67.

⁶⁷ M. Kangrga (2004), *Etika*, 257.

⁶⁸ J. Lacan (1992), *The Ethics of Psychoanalysis*, 302.

kodeksi napisani, pa još postoji i spoljašnja sankcija, bilo eksplicitna ili implicitna, o nikakvoj etici tu ne može biti reči, hiperprodukcija samo izaziva konfuziju i letargiju. A pozivanje na odredbe kodeksa često se pretvara u sadističko mrcvarenje nadobudnih tehnokrata. Kao što je Marx svojevremeno opisao dejstvo religije kao *opijuma naroda*, tako je ova pomama za etikom nova vrsta opijuma za srednju klasu. Čin stvaranja novog, kao ono što Kangrga postavlja na mesto etike, nikako se ne može opravdati ili osporiti etički — to je pretpostavka do koje je Kangrgi naročito stalo. A pozivanje na kodekse postaje samo još jedan element u beskonačnim raspravama. Etika, kao i pozivanje na etiku, vodi konzerviranju otuđenog stanja i beskonačnom perpetuiranju vlastite potrebe za etikom:

“Ako etika, i to etika u svom klasičnom i najkonsekventnijem obliku, kao što je to Kantova (sa svim implikacijama što dolaze do svog punog izražaja u cjelini klasične filozofije na čelu s Hegelom) ne preraste u zbiljsko i najdublje revolucionarno događanje, a tu leži granična linija i za bitno samorazumijevanje naše epohe, i za samorazumijevanje i pronalaženje bitnog smisla našeg opstanka (pa čak i golog samoodržanja u dogledno vrijeme), onda s jedne strane etika biva ne samo hipostazirana, i to svagda po svojim lošijim momentima, nego i u liku puke kompenzacije ljudskoga, što iščezava iz srži samoga života, biva sve ‘potrebnija’ i ‘urgentnija’ poput slamke za koju se želim uhvatiti da ne bismo sasvim potonuli. S druge pak strane, što onda postaje vrlo simptomatično, život sve više ‘treba’ tu i takvu etiku, postaje ujedno sve besmisleniji i odvija se u posvemašnjem vacuumu ljudskoga i duhovnoga (idejnoga) i obratno, jer njegovo revolucioniranje nije na djelu.”⁶⁹

Summa summarum: etika je kompenzacija neljudskog života! Takođe i Lacan: život u nelagodi zahteva takvu etiku kao *buržujski san*⁷⁰. Vratimo se još jednom samom čvoru, Freudovom delu *Nelagoda u kulturi*. U *Nelagodi* Freud obrazlaže moć i potrebu etičkog pozivajući se na ulogu krivice: “Cena kulturnog napretka plaćena je gubitkom uživanja sreće zbog jačanja osećanja krivice.”⁷¹ Freud upozorava da je tadašnje vaspitanje pogrešno, a da su etičke postavke “zloupotrebljene”, jer se, između ostalog, unapred pretpostavlja njihovo kršenje i krivica. Čovek

⁶⁹ M. Kangrga (1983), *Etika ili revolucija*, 14.

⁷⁰ J. Lacan (1992), *The Ethics of Psychoanalysis*, 303.

⁷¹ S. Freud (1979), *Nelagodnost u kulturi*, 345.

zarobljen u nelagodi etičkog grize svoj sopstveni rep uhvaćen u klopki krivice. Nagoni su pokretači ličnosti, krivica je pokretač kulture, a što se više bavi etikom, čovek je tim više — konfliktno kriv. Naknadno uklapanje Freuda u Kangrginu kritiku etike više je nego očekivano, kao i Lacanovo razvijanje iste teme. Lacan je Freuda uzeo ozbiljnije nego što je Freud uzeo samoga sebe.

Pre nego što se vratimo Lacanovoj etici psihoanalize, pozvaćemo se na još jednu konkretizaciju krivice kao na spekulativnu “nelagodu u finansijama”. Reč je o svojevrsnom dugu igri *spekulacija-spekulacija!* Walter Benjamin u kapitalizmu vidi čist religiozni kult i to sa neprekidnim trajanjem. Osećanje krivice ne može dostići iskupljenje u religioznom kultu, već se osećanje krivice čini opštim. Freudova teorija ostaje teorija zaogrnuta nelagodom, a otac psihoanalize je sveštenik kulta u kome grešnoj mašti (kapital), pakao nesvesnog mora plaćati — kamatu.⁷² Ova, naizgled gruba analogija u tek nešto razvijenijem obliku reafirmiše poziciju istorijskog materijalizma nasuprot liberalnom ekonomizmu. Otkrivanje ove nelagode u političkoj ekonomiji osvetljava čudovišnu mistiku ekonomije, tj. da je “nadgradnja” njena nesvesna baza. Dakle, *Nelagoda u kulturi* postaje višestruko čvorište, mesto sa koga se dovode u pitanje različite forme reprodukcije društva. U radikalnijem odnosu prema *nelagodi* je etika psihoanalize jer i ona polazi od konkretizacije krivice.

Lacanova etika uzima zaozbiljno ono što je Freud ustanovio “napipavanjem” u *Nelagodi u kulturi*, a to je krivica. Lacan, slično Freudu, nalazi da etika mora biti u središtu interesa analitičara,⁷³ a da u toku kure suprotstavljene krivice konvergiraju. Na strani analiziranog je problem krivice i pataloška priroda života u kulturi, a na strani analitičara je nužnost suočavanja sa patogenim moralom, nesvesnom krivicom analiziranog kao i sa etičkim problemom koji nastaje u lečenju. Analizirani se oseća krivim — zato što je odustao od svoje želje, dok se etička pozicija analitičara otkriva kroz način na koji je formulisan cilj kure. Ego-psihologija favorizuje normativnu etiku u postupku prilagođavanja ega stvarnosti, a Lacan formuliše etiku koja povezuju radnju sa željom: “Da li ste delovali saglasno sa željom koja je u vama.”⁷⁴ Kako se tradicionalna etika koncentrisala oko pitanja vrhovnog dobra, a dobro je prepreka želji, tradicionalna etika proizvodi

72 W. Benjamin (2014), “Kapitalizam kao religija” (internet)

73 J. Lacan (1992), *The Ethics of Psychoanalysis*, 38.

74 Ibid. 314.

nelagodu, sve povezujući dobro sa odlaganjem. Tradicionalna etika, kako sledi, odvrća od delovanja, promene i dosledne terapije! Lacan ne prihvata ni hedonističko rešenje, kao ni narcisičku permissivnost. Psihoanalitičko iskustvo, na koje se poziva, otkrilo je dvostrukost uživanja: ukoliko se prestupi granica uživanja, nastaje bol, *jouissance*, paradoksalno zadovoljstvo, kao što je i satisfakcija koju subjekt izvodi iz simptoma, isto tako paradoksalna.

Lacanova etika psihoanalize pozicionirana je sa druge strane etike mere, sredine, komunikacije, zajedništva, itsl., odnosno van pojmovnog aparata svake “etike nelagode” i insistira na antagonizmu i nenadoknadivom lomu. Usprkos tendenciji da se pojam antagonizma izbriše iz političkog diskursa, kao i da se ukine svaka društvena praksa struktuirana oko podela (tako se ukida sfera političkog), Yannis Stavrakakis se poziva na autore koji veruju da je Lacanova etika psihoanalize odličan fundament za postojanje demokratije, i to kao etika disharmonije.⁷⁵ Držimo da je ta teza prihvatljiva, ali u određenoj meri. Ukoliko se ispusti ono što donosi razlika spekulativnog i “spekulativnog”, a to je suspenzija etike kao alijenirane ili imaginarne svesti, onda se vrši karakterističko pomeranje Lacanove etike psihoanalize (*vernost želji* u višedimenzionalnosti nesvesnog) u etiku “dobrog funkcionisanja”.

Teza koju zastupamo je razvijena u drugom pravcu, a zasnovana je na Lacanovoj tvrdnji da psihoanalitičar dobro zna da on ne samo da ne poseduje to “Vrhovno Dobro koje se od njega traži, već zna da ono ni ne postoji”,⁷⁶ te da etika psihoanalize, ukoliko uključuje elemente spekulacije, i to u Kangrginom smislu, suspenduje ukupnu sferu “klasične etike”. Ne može više biti reči o etici dobra koja se razvija u smeru hedonističke problematike. Lacan veruje da je Freud radikalno negirao mogućnost Dobra, koje je kao objekt incesta (majka) nužno i zabranjeno Dobro. Taj momenat utvrđivanja nepostojanja Vrhovnog dobra i Velikog drugog, nalazi se i u većini projekata redefinisanja filozofije — pogotovo kod Althussera, a odražava se u Kangrginom favorizovanju spekulacije, upravo kada su projekti zasnovani na prihvatanju Cilja i Svrhe propali.

Vratimo se našoj liniji: ukoliko etika dobra nije moguća, zašto bi bila moguća etika demokratskog konflikta? Ukoliko je moguća, moguća je samo kao etika nelagode. Zato ćemo radikalizovati Sta-

⁷⁵ Y. Stavrakakis (1999), *Lacan and the Political*, 127 i drugde.

⁷⁶ J. Lacan (1992), *The Ethics of Psychoanalysis*, 300.

vrakakisovo stanovište. Subjekt ne može dostići oni šta želi (sklad, smisao, harmoniju) kada se podredi etičkom zakonu, pa ni etičkoj disharmoniji. Ideja dobra ne može premostiti taj jaz, ali zato može proizvesti istoriju etike. Opet, ukoliko se bezrezervno složimo sa hipotezom o mogućnosti zasnivanja “etike za naše vreme”, u smislu etike demokratije, etike umetnosti i sl., onda, shodno pretpostavkama od kojih polazimo, ostajemo u krugu nelagode u kulturi ili “spekulacije” (mutnog nagađanja, mitološkog mišljenja).⁷⁷ U tom slučaju, Lacana možemo svrstati u dugu kolonu učitelja, umetnika, performerera i drugih kulturnjaka koji nas podučavaju “kako treba živeti” u skladu sa dominantnim trendovima.

Dok je Kangrga počeo da tematizuje upadljivo odsustvo psihoanalize u vlastitom stvaralaštvu, na drugoj strani postoji analogna praznina — odsustvo samotematizacije etike psihoanalize. Verujem da eventualno ustoličenje etike psihoanalize na presto tradicionalne etike narušava konzistentnost lakanovske pozicije, kao i da u tom slučaju sama psihoanaliza zanemaruje domašaj onog anti-filozofskog. Neophodno je insistirati na povratnoj sprezi, krenuti od psihoanalize spekulacije ka spekulativnom tumačenju etike psihoanalize. Spekulativna optika nas obavezuje da odbacimo svaku pomisao na mogućnost etike kao neke “lebdeće” i “neutralne” instance. Naprotiv, *etički neutralna pozicija ne postoji*, između ostalog zato što se već nalazimo u kulturi i opterećeni krivicom — a to je kontekst koji obezbeđuje bujanje etike, jer kultura nudi “dobro izbalansirane” kočnice i uhodane kanale sublimacije, uz previsoku cenu. Kultura nije neutralna, ona nas baca čas na jednu, čas na drugi stranu. U trenucima mirne vožnje, najmanje što nas može pogoditi je plaćanje računa nelagodnom. Kultura, prema ocu psihoanalize, dominira nad željom za agresivnošću, time što je slabi i kontroliše na osnovu jedne unutrašnje instance: “Napon između strogog Nad-ja i pokorenog Ja nazivam osećanjem krivice; ono se ispoljava kao potreba za kaznom.”⁷⁸ Freud ističe dva korena osećanja krivice: strah od autoriteta i kasnije nastali strah od Nad-ja.⁷⁹ Lacan, sa druge strane, nije sklon da *krivicu* sagleda kao nusprodukt jedne od “mutnih spekulacija”, niti tek kao neurotičnu iluziju; naprotiv, analitičar mora ozbiljno uzeti u obzir osećaj krivice analiziranog, koji se javlja kada ovaj odustane od svoje želje. Ali, i odustajanje od

⁷⁷ J. Rajchman, (1986), “Lacan and the Ethics of modernity”, 42-56 .

⁷⁸ S. Freud (1979), *Nelagodnost u kulturi*, 333.

⁷⁹ Ibid. 336.

svoje želje i buđenje krivice ima svoju dvostrukost — cena nelagode mora biti plaćena, ali ne i preplaćena! O čemu je reč? Raj kao vrt u kome se živi bez krivice je mesto u kome mogu živeti samo životinje, koje su za razliku od čoveka vazda nevine, a samo čovek mora snositi krivicu za svoje činoe. Hegel “hvata Bibliju za reč” redovno u svojim glavnim delima: *Filozofija prava*, *Filozofija povesti*, *Filozofija religije*.⁸⁰ Dovoljno je navesti dva mesta: “Glavna predstava je predstava jedinstva božanske i ljudske prirode: bog je postao čovekom. To jedinstvo prvo je samo ono po-sebi, ali kao to da večno biva proizvedeno, i to proivođenje je oslobođenje”⁸¹ kao i da *istočni greh* jeste ono što treba biti, tj. da je prihvatanje krivice “povest slobode”⁸²

Reč je o spekulativnoj filozofiji religije. A to znači: rajsko stanje se ostvaruje na osnovu prihvatanja krivice, i to radom i borbom generacijâ. Spekulativno ne znači samo, kao što to na bezbroj mesta naglašava “otac Hegel”, rastvoriti nešto zbiljsko i to suprotstaviti tako da su razlike kao misaona određenja suprotstavljena, već i da se sam predmet shvati kao njihovo jedinstvo. Reč o “opevanom” jedinstvu razvoja i strukture, *in nuce*, što će biti omiljena tema kod izvođenja razlike između “strukturalizma” i Lacanovog “postrukturalizma”. Lacan izlaz iz stanja nelagode kao stanja apstraktne krivice nalazi u konkretizaciji krivice. Manje je važno pitanje da li to Lacan čini uz pomoć Hegela ili nezavisno od njega. Konkretizacijom krivice u kontestu nelagode u kulturi, Lacan i “oca Hegela” uzima za ozbiljno. Suvišno je podsetiti da su ova citirana mesta iz *Filozofije religije* saobrazna mestima iz opusa Milana Kangrga — koja smo već naveli.

Trilemu da analitičar mora pomoći analizantu da se oslobodi moralnih ograničenja ili da prihvati ograničenja ili da se prikloni fantaziji o etički neutralnoj poziciji — moramo napustiti. Lacan pledira za svojevrsnu analitičku etiku koja dovodi u relaciju akciju i želju, odnosno krivica bi bila odlučujuća instanca: “Da li ste delovali u skladu sa željom koja je u vama?”⁸³ Ne samo da se subjekt oseća krivim, nego “ono jedino za šta možemo biti krivi, barem u analitičkom smislu, jest to da smo ustuknuli u pogledu svoje želje.”⁸⁴ Naravno, želja nije

80 M. Kangrga (2004), *Etika*, 479.

81 G.W.F. Hegel (2009), *Predavanja o filozofiji religije II*, 155.

82 Ibid, *Predavanja o filozofiji religije I*, 212.

83 J. Lacan (1992), *The Ethics of Psychoanalysis*, 312.

84 Ibid. 319. [Navod prema engleskom tekstu: “In the last analysis, what a subject really feels guilty about when he manifests guilt at bottom

zapretani plamičak autentičnog, nego je konstrukt, “želja Drugog”. Analitičar mora da otkrije i verbalizuje razliku između *malog drugog* i *velikog Drugog*, tako da se može postaviti na mesto Drugog (i time ostvariti ono što ćemo uslovno nazvati *spekulativnim zaokretom* ili *produktivnom razlikom* između imaginarnog i simboličkog registra).

Milan Kangrga u prevazilaženju antinomija etičke svesti zagovara jedan drugi “povratak”, *povratak Fichteu!* Spekulativni zadatak Fichteove filozofije, uveren je Kangrga, nalazi se u nastojanju da se teorijska i praktična filozofija postave pod jedinstveno gledište, ali taj “spekulativni spoj” vraća se Kangrgi kao bumerang — pogotovo kada žargonizuje stvaralaštvo. Da li Kangrgu pogađa prigovor imaginarnih identifikacija ili magnetska privlačnost onoga što je zapravo nastojao da ukine, kao što je to slučaj sa famoznom etikom? Formulisući spekulaciju kao vid binarne opozicije filozofiji, Kangrga upravo sebe svrstava u dugu filozofsku tradiciju i pojavljuje nam se kao filozof sa svim avetima etičkog, premda je upravo to pokušao da izbegne. Shodno preseku spekulacije i etike možemo formulisati aporetiku moralne svesti koja se kreće od krivice do nelagode i obratno, a završava u “paradoksu”: što više nelagode u kulturi, to više i etike, a manje spekulacije.

Lacanove refleksije o etici vode redefinisaniu uloge same etike i njenog karaktera. Opšte mesto zauzima tvrdnja da, u lakanovskoj teoriji subjekta, podeljenost umesto jedinstvene duševnosti ne dopušta da se rukovodimo bilo kojim oblikom prethodne etike. Etika psihoanalize ne obezbeđuje niti mudrost, niti tematizuje polje dužnosti, nego se više bavi osvetljavanjem esencijalizujućih pretpostavki na kojima tzv. praktična mudrost počiva, kao i ulogom nesvesnog osećanja krivice u moralnosti, takođe i apstraktnim pojmovima dužnosti i savesti. Etička misao zasnovana na pojmu duše nema šta da traži kraj etike podeljenog subjekta, kao što na prvom mestu ona prekida sa filozofskom tradicijom potrage za smislom ili suštinom. Kamen mudrosti ne postoji.⁸⁵ Način na koji je duša konstituisana u prethodnim etič-

always has to do with — whether or not it is admissible for a director of conscience — the extent to which he has given ground relative to his desire.” Dod. ur.]

85 J. Rajchman (1986), “Lacan and the Ethics of modernity”, 43. No i “Fichteanski marksista” koji načelno odbija da progovori o smislu i vrednosti života kako to čine sadašnji new age gurui u moru trivijalnih publikacija, ne može ostati indiferentan na stanje nelagode u kome se nalazi i mora pružiti odgovor, naravno u obliku kompromisne formacije — da je pitanje o smislu života zahtev ne samo da svet bude

kim sistemima nije više moguć u teoriji koja računa na postojanje podeljenog subjekta. A prethodni oblici “duševnosti” nisu mogli koegzistirati sa naučnim diskursom, niti sa drugim oblicima modernosti. Moderni subjekt podrazumeva poštovanje naučnog diskursa i nije moguć na pretpostavkama antičke duševnosti.⁸⁶ Između ostalog, u tome se i sastojala nelagoda Freudove nelagode. Naučnik po meri kraja 19. veka klizi na poziciju spekulativca po meri početka 19. veka, koji susreće sebe u 20. veku.

Čvor etičkog Lacan razrešava u nekoliko karakterističnih poteza: Drugi nije tek suprotstavljeni ego nego podeljeni subjekt, “patologija” se ne nalazi u egoizmu i sebičnosti, nego u savesti i dužnosti; mazo-histička nagrada se iscrpljuje u darežljivosti i praštanju, a sadistička u sažaljenju koliko i u nanošenju bola i štete. Subjekt po pravilu ne zna šta želi i ne želi ono za čime oseća strast. Lacan prihvata Kantovo oslobođenje moralnog zakona od znanja dobra i poznavanja ljudske sreće, ali Lacan ne nalazi slobodu u poštovanju moralnog zakona, nego u sposobnosti subjekta da pronađe individualnu putanj. Kako se subjekt konstituiše posle konstituisanja etičkog dobra, a ne pre, Lacan odvaja etiku psihoanalize od Kantove ideje republike koja je carstvo svrha (ostvareno građansko društvo). Prema Rajhmanovoj, sada ubedljivoj interpretaciji, Lacan argumentuje u prilog Freudovom pesimizmu: “Ne postoji socijalni aranžman koji će svima odgovarati; nelagoda postoji u svakoj *Kultur*.”⁸⁷ Nelagoda i kultura su dva kraja istog štapa. Na taj način je stvoreno novo etičko pitanje koje je Charles Baudelaire ranije imenovao kao *la modernité*. Naime, Baudelaire čuva kantijansku i sadovsku sliku libertarijanskog subjekta koji se slobodno konstituiše van nečega što bismo mogli nazvati “prirodom”. Zato Lacan formuliše etičko pitanje kao *savoir-faire* nesvesnog.

Međutim, interpretacija postaje previše ubedljiva ukoliko se ispusti ono što naglašava Rajchman, tj. da Lacan vrši terminološki savršenu deskripciju postojeće, implicitne “etike”, odnosno da njegov zadatak nije — niti može biti — normativnog karaktera. Lacanova teorija formira i snabdeva jedan izuzetan vokabular na osnovu koga opisu-jemo kako moderni umetnici i pisci zamenjuju klasične protagoniste

drugačiji, nego da se promeni i on sam koji pita. Vidi o tome detaljnije u Milan Kangrga, “Smisao i vrednost života”, *Filosofija*, 1968/1-2, 5-17.

86 J. Lacan (1999), *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, 86.

87 J. Rajchman (1986), “Lacan and the Ethics of modernity”, 53.

moralne instance u društvu (školu i crkvu, na primer). Moderan pisac je onaj ko ima Edipov kompleks sa vlastitim jezikom, a “stvaralački eros” se transformiše u ono što Roland Barthes naziva “zadovoljstvo teksta”. Pisac ne zauzima poziciju moralnog autoriteta, niti konstruiše identitet koristeći se zajedničkim narativom, a neguje strast za onim što izostaje iz naracije, što nije ispričano, što nije transparentno u navodno bliskom svetu.⁸⁸ Taj preokret registruje etička teorija koja opisuje kako kultura stvara određene etičke veze među subjektima, ali i relacije unutar rascepljenog subjekta, obezbeđujući određeni tip društvenosti: “Kultura koja je različita od društva ne postoji. Kultura je činjenica koja nas drži u šaci.”⁸⁹

Čini nam se da je reč o interpretaciji koja ostaje u krugu nelagode, ali koja razotkriva mehanizam funkcionisanja etike. Ona polazi od Lacanovih pretpostavki, ali ih ne razvija do kraja. Insistiranje na etici psihoanalize mora se osloboditi od svake etike, pa i etike psihoanalize. Zapravo, za ovu poziciju je karakterističan schelerovski izgovor: znak ne ide u prcu koji pokazuje! Ipak, i praksis filozofija i lakanovska psihoanaliza zajedno poručuju: ostanite verni svojoj želji.

Nešto od Kangrginih ideja koje su vezane za jubilej *Nelagode u kulturi* možemo primeniti na nas same u pogledu vernosti želji. *Sećanje na budućnost* potisnuto je obeležavanjem jubileja i godišnjica, na način koji favorizuje istorijsku jednodimenzionalnost. Jubileji i godišnjice predstavljaju simptom izdaje želje. Zlo pulsira u svakom povratku u predistoriju čovečanstva: “U tom kontekstu s jedne etičke pozicije taj povratak (bi se) mogao nazvati *elementom zla u društvu*.”⁹⁰ Zaključujemo: *spekulacija* nastaje na tlu filozofije kao rezultat njene vlastite izgubljenosti i jednodimenzionalnosti, ali i sposobnosti da se ponovo regeneriše posredstvom misaonog rada generacija, dok se suspenzija etike pokazuje kao polovična, jer joj je u vidu supstituta stvaralaštvo ili u vidu etike za naše vreme pronađen funkcionalni surogat. Sada termin “stvaralaštvo”⁹¹ postaje univerzalna moneta koja se uvek može upotrebiti kada duh etike pobegne iz boce.

88 Ibid, 54

89 J. Lacan (1999), *On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*, 86.

90 M. Kangrga, *Etika*, 491.

91 “Stvaralaštvo” kao simptom potiskivanja etičkog u praksis filozofiji tema je koja prevazilazi okvire jedne fusnote, a otvara pravi ponor: od uticaja ruske religiozne filozofije, koja privileguje teurgijsku formu stvaralaštva, ali je nadahnuta Fichteom i nemačkim misticizmom, kao i Plotinom.

Krajem osamdesetih godina prošlog veka recepcija Milana Kangrge u Srbiji razvijala se posredstvom kritike moralne svesti i kritike nacionalizma, da bi ta dva toka bila krunisana publikovanjem njegovih dela *Nacionalizam i demokracija* (2002) i *Šverceri vlastitog života* (2001). Na taj način je otvoren put “korektnoj percepciji” dela Milana Kangrge. Istovremeno, ispušteno je ono što je u Kangrginom delu “epohalno” i što čini “bit savremenosti”, a to je spekulativna optika u kritici društva. Eventualnu krivicu pripisujemo Kangrginim sledbenicima, uključujući i autora ovog teksta, jer su svojevremeno propustili priliku da samere Milana Kangrgu prema izazovnim ličnostima epohe, a razumeli su ga u pitkom i plitkom kontekstu, pre svega, kao kritičara nacionalizma i zagovornika demokratije (ma šta to značilo).

U epohalnom smislu Kangrgini hipotetički sagovornici danas žive svoju renesansu, pa i veoma blizak Luis Buñuel⁹². Zašto Buñuel? Zato što je uprizorio anatomiju buržoaskog društva u kanonu lakanovske etike, posebno u filmovima *Anđeo uništenja* (1962), *Diskretni šarm buržoazije* (1972) i *Taj mračni predmet želje* (1977). U *Anđelu uništenja* grupa pripadnika više klase nakon pozorišne predstave pokušava da uživa u ritualu večere, ali iz nekog neobjašnjivog razloga ne može da napusti prostoriju u kojoj se nalazi. Paradoksalno, članovi grupe preduzimaju niz domišljatih radnji kako bi preživeli, ali ne uspevaju ono što je najcelishodnije — da jednostavo napuste salon. Mogu učiniti sve, sem onoga što žele. Tema filma je, kako vidi Buñuel, “nemogućnost ispunjavanja jednostavne želje”, ili kako niz samoblokada upućuje na izvršenje prave želje.⁹³ Suvišno je podsetiti — predmet psihoanalize je nesvesna želja, subjekt je kriv i za svoju nesvesnu intenciju. Legalističko čitanje odgovornosti kao svesnog čina subjekta

92 Premda nisam siguran da je Kangrga uopšte upoznat sa Buñuelovim filmskim opusom, fenomen stvaralaštva je konkretnije tematizovao pozivajući se na “filmsko vreme”: najintenzivnije događanje je ono u kome se ništa ne događa, jer do zgusnutosti događanja dolazi kada “sve stoji”. Kangrga nije prepoznao stvaralaštvo u filmovima koji potiču iz tzv. “nerazvijenih zemalja”, nego je osudio “kretanje uprazno” kao nedostatak povesnog i stvaralačkog, a da je “statiku” prethodno glorifikovao kao stvaralaštvo u kinematografiji razvijenih društava. Shodno argumentima samog Kangrge, “kretanje uprazno” je ono “delatno zgušnjavanje prostora” i “pukotina vremena” koje sve revolucionise (dovodi u pitanje). Ovo neprepoznavanje filmskog jezika nije slučajno. Sam Buñuel se poslužio “besmislenim kretanjem” u više svojih filmova. Vidi M. Kangrga (1984), *Praksa, vrijeme, svijet*, 297-301.

93 L. Bunjuel (1983), *Moj poslednji uzdah*, 198.

ne oslobađa odgovornosti pred sudom lakanovske psihoanalitičke etike. Subjekt je odgovoran i za vlastitu nemogućnost! U *Diskretnom šarmu buržoazije* Buñuel razvija sličan paradoks. Ritualnu večeru “probranog” društva opstruiše niz fantastičnih samoblokada. Protagonistima ove crnohumorne komedije san priskače u pomoć, ali to nije dovoljno, već se “odmotava” cela spirala: san u snu se razvija u novi san. U nizu apsurdnih prodora realnog najbolje im polazi izvođenje autodestruktivnog čina. U filmu *Taj mračni predmet želje* Buñuel parodira opsesiju sredovečnog muškarca sobaricom-teroristkinjom, kao i njegov sudar sa neuspehom vlastite želje. Eventualno zadovoljenje želje događa se paralelno sa aktiviranjem eksplozivne naprave koju su postavili teroristi. Ostvarenje želje izaziva pakao, “najsrećniji” smo u kulturi upravo onda kada zamalo izbegnemo želju, sve na liniji dinamične ravnoteže *Unglück/Glück* koju zahteva *nelagoda*! Kada je ostvarenje blizu, tu je tradicionalna etika da želju ostavi na čekanju, blokirajući katastrofu promene, proboj granice i eksploziju uživanja (*jouissance*).⁹⁴

Buñuel je filmskim jezikom identifikovao etiku nelagode ili liniju potrebe suspenzije etičkog! U zatvorenom salonu, koga vremenom ispunjava otužni miris raspadanja (*Anđeo uništenja*), uz malo domišljatosti, može se ostvariti privilegovana “komunikaciona zajednica”. Ukoliko je ostvarenje želje pakao, “najsrećniji” smo kada izneverimo svoju želju i nastavimo život u *nelagodi*. Jer etika, ne samo da je kompenzacija “neljudskog života”, života u alijenaciji, kako bi se to formulisalo na “staromodan način”, nego je važan element izgradnje takvog života. Važno je biti *diskretan*, ili se praviti da onaj otužni miris zapravo ne postoji. Život u nelagodi znači život u etici vlastitog neuspeha — poručuju nam sve udaljeniji glasovi Lacana, Buñuela i Kangrga. Sa Kangrgom u kinoteku, ukoliko kinoteka još postoji!

Na kraju, vratimo se na početak, na dramatičnu i višestruko dinamičnu *error in persona*. Kangrga u već navedenom razgovoru odbacuje Althussera — kao staljinistu, a ostaje slep za svoju bliskost sa Lacanovom kritikom etike i filozofije. Zaista, Althusser preporučuje ono što je za jednog praksisovca sušta jeres, čitanje Staljinovih tekstova. To mahanje crvenom maramom Kangrga jednostavno ne može da “svari”, makar se radilo i o problemu redefinisanja dijalektike u pravcu

94 Stihove iz pesme Strepnja Desanke Maksimović u Srbiji poznaje svaki osnovac: “Jer sreća je lepa samo dok se čeka/dok od sebe samo nagoveštaj da”.

prihvatanja odgovornosti subjekta. Dosta je bilo sa ostavljanjem želje na čekanju, jer će navodno “carstvo svrha” odratiti svoje. Kangrga u zreloj fazi svoga “stvaralaštva” detronizuje dijalektiku, a na njeno mesto postavlja spekulaciju (premda između njih ne spaljuje sve mostove). U Kangrginom postavljanju “spekulativne filozofije” na noge, Althusser bi mogao da sagleda tek jedan od zakasnelih izdanaka Feuerbachove idealističke antropologije, kao što bi se u tom krugu našla Freudova psihoanaliza. Povratak “mladom Marxu”, Fichteu, a na kraju Hegelu, bio bi povratak “dogmatskom dremežu” humanizma, koji je kroz kritiku staljinizma širom otvorio vrata različitim građanskim reinterpretacijama marksizma. Kada kamufira dijalektiku, odbacuje etiku i privileguje spekulaciju, Kangrgi se javlja kao avet upravo ono što navodno prevazilazi: humanističko-etička pozicija sa menažerijom građanskog sveta.⁹⁵

Avet etičkog, koja se pojavila kod Kangrge, simptom je nedostatka subjektivnosti u teoriji povesnog. U marksističkoj notaciji reč je o klasnoj borbi, konkretnije, o njenom ispuštanju, koje se delimično nadoknađuje u spekulativnoj koncepciji jedinstva proizvoda i proizvedenog. Sa druge strane, i Kangrgi se mora dati za pravo. Althusserov “staljinizam”, ma kako bio revolucionaran u odnosu na korumpiranu dijalektiku zvaničnih komunističkih partija, borbenog Althussera baca u naručje zajedničkom neprijatelju — konzervativizmu Martina Heideggera.⁹⁶

Kangrga i Lacan su na stanovštu relativne suspenziju etičkog. Naš filozof razvija povesno-spekulativnu koncepciju, a Lacan formuliše načela, kako to problematično zaključuje jedan komentator, “etike za naše vreme”. Njihovi poduhvati nisu paralelni, ali moguće su bliže analogije koje ih povezuju ili — presecaju. *Etika psihoanalize* koja nadilazi dubiozu etičkog i spekulacija koja nadilazi lavirint imaginarnih identifikacija, predstavljaju tek najuočljivije meandre u tom inače nepreglednom terenu ukrštanja filozofije i psihoanalize. A dovođenje u vezu spekulacije i etike obznanjuje svu problematičnu inflatornost etike (“pravna”, “bio-”, “primenjena”, “poslovna”, “porodična”, “dečija”) kao i njen konstitutivni deficit. Naravno, reč je o sagledavanju pro-

⁹⁵ L. Althusser (1971), *Za Marxa*, 87-114.

⁹⁶ Ova teza će usled nedostatka prostora i iscrpljenosti teme referata ostati netematizovanom. Za sada upućujem na Althusserovo čitanje Heideggera u poznim spisima: L. Althusser (2006), *Philosophy of the Encounter. Later Writings*, 1978-87.

blema iz Kangrgine perspektive. Ali i Kangrginu suspenziju etičkog treba shvatiti uslovno, jer Kangrga uvodi nedovoljno tematizovan koncept stvaralaštva, a Lacan opet kompromisnu formaciju — etiku psihoanalize.

Ukoliko se osvrnemo na ranije Kangrgino delo, pada u oči da pojam stvaralaštva nije tematizovan do kraja. Zato je mogao da posluži kao poštapalica, a zapravo je važniji za našu temu od glasovite *prakse*. Imajući na umu Kangrgina obrazloženja iz vremena *Praksa, vrijeme, svijet* (1984), verujem da se problem odnosa etike i spekulacije može plodotvornije otvoriti iz perspektive *uobrazilje*, a da niz koncepcija “praksa je stvaralaštvo”, “stvaralačke prakse”, “umjetničke prakse”, opet pretpostavljaju hegelijansko rešenje. Čovek je praktično biće shodno tome što je “već određen svrhom”.⁹⁷ Insistiranje na *stvaralaštvu* postavlja u prvi plan vezu spekulativne koncepcije Milana Kangrge i nasleđa nemačke klasične filozofije, a post-pozicije sa kojima je ovde sameren (Lacan, Badiou, Althusser), gube na značaju. Doduše, verujemo da je jedna od glavnih hipoteza teksta ostala neuzdrmana. Konsekventno sleđenje logike spekulacije osporava i pretpostavku “etike psihoanalize”, pogotovo u redu argumentacija koje Lacanovu poziciju posmatraju kao “etiku umetnosti”, “etiku savremenog života” itsl. ❏

⁹⁷ M. Kangrga (1984) *Praksa, vrijeme, svijet*, 87-91.

LITERATURA

- Altiser, Luj (1971), *Za Marxa*, Beograd: Nolit
- Altiser, Luj (1975), *Elementi samokritike*, Beograd: Bigz
- Althusser, Louis (2006), *Philosophy of the Encounter. Leter Writings, 1978-87*, London. New York: Verso
- Badiou, Alain (2001), *Manifest za filozofiju*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk
- Badiju, Alen (2010), *Sveti Pavle*, Beograd: Albatros. Plus
- Benjamin, Walter (2014), "Kapitalizam kao religija", <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija>
- Borch-Jacobsen, Mikkel (1994), "The alibis of the subject. Lacan and Philosophy" u: Munchow, Michael and Sonu Shamdasani eds. (1994), *Speculations after Freud*, London. New York: Routledge, 77-96.
- Bovui, Malkolm (2019), "Žak Lacan", u: *Uvod u delo Žaka Lacana* (prir. D. Aničić), Loznica: Karpos, 47-86.
- Bunjuel, Luis (1983), *Moj poslednji uzdah*, Beograd: Institut za film
- Coady, David (2012), *What to believe now: applying epistemology to contemporary issues*, Malden, Massachusetts: Wiley-Blackwel
- Dean, Jodi (2017), *Four Theses on the Comrade* (<https://www.e-flux.com/journal/86/160585/four-theses-on-the-comrade/>)
- Damnjanović, Srđan (2020), *Rehabilitacija budućnosti*, Novi Sad: Kulturni centar Vojvodine
- Džouns, Ernst (1985), *Život i delo Sigmunda Freuda 1-2*, Novi Sad: Matica Srpska
- Freud, Sigmund (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1930), *Civilization and its Discontents*, London: Leonard & Virginia Woolf at The Hogarth Press, and the Institute of Psychoanalysis.
- Freud, Sigmund (1934), *Malaise dans la civilisation*, Paris: Denoël & Steele
- Freud, Sigmund (1995), *La Malaise dans la culture*, Paris: PUF.
- Freud, Sigmund (1961), *Civilization and its Discontents*, New York: W.W. Norton
- Freud, Sigmund (1953-1974), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press
- Freud, Sigmund (1986), *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed
- Freud, Sigmund (1960), *The Ego and the Id*, New York. London: W. W. Norton & Company
- Frojd, Sigmund (1979), "Nelagodnost u kulturi", *Odabrana dela Sigmunda Frojda 5*, prev. Đ. Bogićević, Novi Sad: Matica Srpska.
- Gidens, Entoni (2003), *Sociologija*, Beograd: Ekonomski fakultet
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1951), *Filozofija povijesti*, Zagreb: Kultura

- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1986), *Fenomenologija duha*, Beograd: Bigz
- Hegel, Georg Vilhelm Fridrih (1983), *Istorija filozofije I-III*, Beograd: Bigz
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009), *Predavanja o filozofiji religije I-II*, Zagreb: Naklada breza
- Kangrga, Milan (1968), "Značenje pitanja o smislu života", *Filosofija* 1-2/'68, Beograd: Jugoslovensko udruženje za filosofiju, 5-17
- Kangrga, Milan (1971), "Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslovenske srednje klase", *Praxis*, 3-4/71, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 425-446
- Kangrga, Milan (1983), *Etika ili revolucija*, Beograd: Nolit
- Kangrga, Milan (2001), *Šverceri vlastitog života*, Beograd: Republika
- Kangrga, Milan (2002), *Nacionalizam i demokratija*, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića
- Kangrga, Milan (2004), *Etika*, Zagreb: Golden Marketing – Tehnička knjiga
- Kangrga, Milan (2008), *Klasični nemački idealizam (predavanja)*, Zagreb: FF press.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija*, Beograd: Službeni glasnik
- Kant, Imanuel (1976), *Logika*, Beograd: Grafos
- Kaplan, Ann (1988), "Introduction" in *Postmodernism and Its Discontents*, (edited by E.A. Kaplan), London. New York: Verso
- Kejsi, S. Edvard i Vudi, Melvil (1988), "Hegel, Hajdeger, Lacan" u *Treći program* br. 79, 4-1988, Beograd: Radio Beograd, 362-380
- Lacan, Jacques (1991), *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique*, edited by J-A. Miller, Cambridge: Norton
- Lacan, Jacques (1992), *The Seminar. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, edited by J-A. Miller, New York: Norton
- Lacan, Jacques (1999), *The Seminar. Book XX: On Fiminine Sexuality. The Limits of Love an Knowledge. Encore 1972-1973*, edited by Jacques-Alain Miller, New York: Norton
- Lacan, Jacques (2007), *The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII*, edited by Jacques-Alain Miller, New York: Norton
- Lacan, Jacques (1986), *XI seminar. Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed
- Lakan, Žak (1983), "Freudovska stvar", *Spisi*, Prosveta, Beograd
- Lakan, Žak (2009), "Proizvodnja četiri diskursa", *Treći program* br. 141-142, I-II/ 2009, 299-232
- Majr, Sajmon (2020). "Korona virus: Kako će Kovid-19 virus promeniti svet" <https://www.bbc.com/serbian/lat/svet-52415178>
- Marcuse, Herbert (1985), *Eros i civilizacija*, Zagreb: Naprijed
- Marcuse, Herbert (1989), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša

- Mikulić, Borislav (2014), *Nauk neznanja. Retrospekcije o Kangrgi i nasljeđu praxisa*, Zagreb: Arkzin
- Rajchman, John (1986), "Lacan and the Ethics of modernity", *Representations* 15, 42-56
- Raunić, Raul (2015), "Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", *Aspekti praxisa: Refleksije uz 50. Obljetnicu*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 160-182
- Rečnik filozofskih pojmova (2004), prir. A. Regenbogen i U. Majer, Beograd: Bigz
- Rječnik filozofskih pojmova, Udruga za promicanje filozofije Filozofija.org
<https://www.filozofija.org/rjecnik-filozofskih-pojmova/>
- Sekulić, Gajo (2010), "Pogovor. Nelagoda u filozofiji" u: *Spekulacija i filozofija*, 421-468.
- Stavrakakis, Yannis (1999), *Lacan and the Political*, London. New York: Routledge
- Stojanović, Branimir (2011), "Jednim udarcem dve muve. O praxis filozofiji i njenim komitetima". Predavanje održano na tribini 'O praxis filozofiji', Dom omladine Beograd, 2010. Aktiv br. 3, Novosti 16. 4. 2011; dostupno na <https://www.portalnovosti.com/aktiv-br-3-jednim-udarcem-dve-muve>
- Sharpe, Matthew (2015), "Killing the father, Parmenides: On Lacan's anti-philosophy" in: *Continental Philosophy Review*, August 2015, 51-74
- Suvin, Darko (2021), "O knjizi "Drugovi" Džodi Din: Ljudski lik neophodne discipline" <https://www.masina.rs/darko-suvin-o-knjizi-drugovi-dzodi-din-ljudski-lik-neophodne-discipline/>
- Spekulativni realizam, *Treći program* (2013) br. 157, 9-165, temat prir. A. Matković.
- Špengler, Oswald (1989), *Propast Zapada I-IV*, Beograd: Književne novine.
- Traverso, Enzo (2003), *The Origin of Nazi Violence*, New York. London: The New Press
- Whitehead, Alfred North (1929), *Process and Reality*, New York: Macmillan
- Žižek, Slavoj (2020), *Kao lopov u noći. Kako misliti kapital*, Novi Sad: Akademska knjiga

FILMSKE REFERENCE

- Buñuel, Luis (1962), *El ángel exterminador*, scenario L. Buñuel, prema priči L. Alcoriza
- Buñuel, Luis (1972), *Le charme discret de la bourgeoisie*, scenario L. Buñuel, Jean-Claude Carrière
- Buñuel, Luis (1977), *Cet obscur objet du désir*, scenario L. Buñuel, Jean-Claude Carrière

Nebojša Jovanović

**‘U podsvijesti,
u bunaru’:
Branko Ćopić,
postizmi i kulturno
nesvjesno Jugoslavije**

Psihoanaliza i njezine sudbine, ur. B. Mikulić, M. Žitko i S. Damnjanović,
Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021, str. 311–341
EMAIL: nebojsa.jovanovic@asu.unsa.ba

SAŽETAK

Branko Ćopić, jugoslavenski revolucionar i književnik, egzemplarna je žrtva postjugoslavenskog društvenog zaborava: protjeran je iz novih nacionalnih književnih kanona i školske lektire upravo zbog svojih atributa komunista, partizana (pripadnika Narodno-oslobodilačkog pokreta u Drugom svjetskom ratu), te najpopularnijeg i najtiražnijeg pisca socijalističke Jugoslavije. Rad polazi od lijeve kulturne kritike takvog brisanja Ćopića od strane književnih šovinista, te razvija tezu da je taj postupak samo završni dio dugotrajnijeg potiskivanja pisca koji seže još od sedamdesetih godina u Jugoslaviji. Nova generacija pisaca, književnih kritičara i teoretičara, fascinirana postmodernizmom i poststrukturalizmom, propustila je prepoznati značaj Ćopića. Ignorirajući ga kao anakronog i 'neanalizabilnog', *post-isti* su skrivali njegovu prvu simboličku smrt, koja će utrti put njegovom postsocijalističkom brisanju. U radu se magistralni put za lijevi povratak Ćopiću nalazi u psihoanalizi, kao teoriji koja imanentno izaziva "povratak potisnutog", i to posebno u njezinom spoju s marksizmom. Za središnji objekt analize uzeta je dominantna *doxa* o Ćopiću kao "humorističnom dječjem piscu", čije najbolje stranice, navodno lišene politike i historije, opisuju svojevrsnu pastoralnu arkadiju djetinjstva. Čitajući Ćopića i njegove interprete kroz prizmu psihoanalitičkih pojmova (nelagoda, sram, Freudovo *Das Unheimliche*, Lacanovo Simboličko i Realno), rad odbacuje predodžbu pisca kao tvorca bezazlenog, toplog i skladnog svijeta. Umjesto toga, Ćopićev opus je prepoznat kao književni svijet u kome protuslovlja i antagonizmi Politike i Historije, kao i svjesnog i nesvjesnog, oblikuju i naizgled najnevinije i najtoplije stranice. ➤➤

ABSTRACT

'In the Subconscious, in the Well'. Branko Ćopić, Postisms, and the Cultural Unconscious of Yugoslavia

Branko Ćopić, Yugoslav revolutionary and author, is an exemplary victim of the post-Yugoslav social amnesia: he is expelled from the new national literary canons and curriculum precisely for being a communist, partisan (member of the People's Liberation Movement in the World War II), and the most popular and best-selling author in the socialist Yugoslavia. After addressing the leftist cultural critique of erasing Ćopić by the chauvinists in the literary field, the paper argues that the very erasure is just a final stage of a long repression of the author's work. Already in the 1970s in Yugoslavia, a new generation of writers, literary critics and theorists, fascinated by postmodernism and post-structuralism, failed to acknowledge the importance of Ćopić. By ignoring him as anachronistic and non-analysable, the Yugoslav *post-ists* became responsible for his first, symbolical death, paving the way to his final, post-socialist erasure. The paper argues that the magisterial path to a leftist return to Ćopić is provided by psychoanalysis as the theory that immanently entices "the return of the repressed", and particularly in its connection with Marxism. The central object of our analysis is the dominant *doxa* about Ćopić as "humoristic children's author" whose best pages, allegedly devoid of Politics and History, picture a pastoral Arcadia of childhood of sorts. By reading Ćopić and his interpreters through the conceptual prism of psychoanalysis (discontent, shame, Freud's *Das Unheimliche*, Lacan's Symbolic and Real), the papers dismisses the notion of the author as creator of a harmless, cosy, and harmonious universe. Instead, Ćopić's oeuvre is acknowledged as a literary universe where contradictions and antagonisms of Politics and History, as well as of the conscious and unconscious, shape even seemingly the most innocent and cosiest pages. ➤➤

Knjiga brisanih

Pretrajujući različite aspekte postjugoslavenskog društvenog zaborava, Dubravka Ugrešić je u eseju “Konfiskacija pamćenja” iz 1996. kao ekstremni primjer te amnezije navela slučaj književnika i revolucionara Branka Ćopića: “Danas je Branko Ćopić zaboravljen pisac. Svoje će mjesto, jednoga dana kad se uklone ruševine, već prema svojoj krvnoj grupi, naći u povijesti srpske književnosti. Možda i bosanske, zavisi od velikodušnosti trenutka. U Hrvatskoj Branko Ćopić više ne postoji”.⁰¹

Da bismo shvatili koliko je truda moralo biti uloženo u postjugoslavensko potiskivanje Ćopića iz kulturnog i društvenog imaginarija, dovoljno je prisjetiti se njegovog statusa najpopularnijeg jugoslavenskog pisca, koji je dugovao naslovima poput *Pod Grmečom*, *Bojovnici i bjegunci*, *Planinci*, *U svijetu medvjeda i leptirova*, *Ognjeno rađanje domovine*, *Priče partizanke*, *Pjesme pionirke*, *Rosa na bajonetima*, *Sveti magarac*, *Doživljaji mačka Toše*, *Ratnikovo proljeće*, *Armija odbrana tvoja*, *Mrvica brani komandanta*, *Živjeće ovaj narod*, *Surova škola*, *Ježeva kućica*, *Ljudi s repom*, *Major Bauk*, *Veliki prijatelj hromog dječaka*, *Prolom*, *Ljubav i smrt*, *Priče ispod zmajevih krila*, *Stari nevjernik*, *Dječak prati zmaja*, *Doživljaji Nikolettine Bursaća*, *Bosonogo djetinjstvo*, *Orlovi rano lete*, *Glupi barut*, *Ne tuguj bronzana stražo*, *Gorki med*, *Magareće godine*, *Slavno vojevanje*, *Bitka u zlatnoj dolini*, *Krava s drvenom nogom*, *Priče zanesenog dječaka*, *Osma ofanziva*, *Bašta sljezove boje*, *Glava u klancu noge na vrancu*, *Delije na Bihaću*, *Golubija vremena*, i *Odumiranje medveda*. Iako ovaj niz zbirki priča i poezije, romana, drama i filmskih scenarija, nastalih od kasnih 1930-ih do ranih 1980-ih i publiciranih u velikom broju izdanja, nipošto nije iscrpna bibliografija pisca, on svejedno upućuje na Ćopića kao fenomen u književnom i širem kulturnom polju Jugoslavije. Ako su književni šovinisti tako uspješno izbrisali *de facto* najomiljenijeg i najtiražnijeg jugoslavenskog pisca, to je uistinu vrhunska ilustracija moći *antijugoslavenstva* kao temeljnog ideološkog imperativa post-Jugoslavije.⁰²

01 Ugrešić (1996), *Kultura laži*, 236.

02 Barem usputno treba istaknuti da pod brisanjem i potiskivanjem ne podrazumijevam samo potpuno prešućivanje pisca, nego i interpretacije kojima ga se pokušava kooptirati s desna. U tom su pogledu ilustrativni romani Vuleta Žurića (*Republika Ćopić*, *Godina pacova*), te akademski radovi koji Ćopića za potrebe ‘diskursa univerziteta’ — naravno, nacionalnog — dekodiraju kao Srbina, prije i poslije svega.

Čini se da je od rezignirane konstatacije kako je Ćopić potisnut kao jugoslavenski pisac *par excellence* moralo proći petnaestak godina da napravimo novi iskorak prema njegovom stvaralaštvu. U eseju “Branko Ćopić, jugoslavenski pisac” Dinko Kreho (2014) polazi od uvida Dubravke Ugrešić (štoviše, on naprijed navedeni citat uzima za epigram), ali kao da dodaje: od književne desnice nismo ni mogli očekivati ništa drugo osim potiskivanja, brisanja i zaborava. No, pisca interesira pitanje, kako sa Ćopićem stojimo mi, postjugoslavenska književna ljevica, te nas podsjeća da mjera društvenog zaborava ovisi i o nama.

Koliko je taj povratak potisnutom Ćopiću u lijevom rakursu zapravo neizvjestan i nestabilan, Kreho ilustrira nelagodnom spisateljice Jovane Gligorijević koja se 2011. godine, po prvi put nakon djetinjstva, vratila romanu *Magareće godine* i u njegovom autoru prepoznala Srbina koji ismijava karikaturalne muslimane. Kao što je demonstrirala tekstom “Brankelja, izvini”, nelagoda se i u ovom slučaju pokazala kritički poticajnom:

“Šta sad? (...) Odreći se *Magarećih godina*? Proglasiti Ćopića za pritajenog nacionalistu, ustvrditi da se indoktrinacija nacionalnim mitovima odvijala decenijama pre nego što će podivljati, perfidno prikriivena u nevinoj dečjoj literaturi? Ne, nego se pogledati u ogledalo i reći sebi: meni je mozak ispran. Dvadeset godina čitalačkog iskustva na amplitudama govora mržnje i političke korektnosti moralo je da ostavi posledice.”⁰³

Otud i upozorenje Dinka Krehe da “kritički povratak Ćopiću ne bi smio biti ‘samo’ analiza Ćopićevog teksta (...), nego i analiza nas kao kritičara, tj. optika u kojima iznova čitamo Ćopića”.⁰⁴ Intelektualnoj senzibilnosti i književničkoj odgovornosti Dubravke Ugrešić dugujemo to da već “Konfiskacija pamćenja” pruža građu za upravo takvo autorefleksivno čitanje. Naime, ispod eksplicitne kritike književnih šovinista koji su izbrisali Ćopića, njezin esej simptomatično ukazuje da su nevolje sa Ćopićem počele i prije kraja Jugoslavije. Kao po pravilu, kod Ugrešić opet imamo posla sa sasvim intimnom nelagodnom. Autorica se prisjeća kako se jednom zatekla u društvu Amerikanaca koji su razgovarali o dječjim knjigama kao njihovom zajedničkom kulturnom nasljeđu: “A moja je omiljena knjiga bio *Winnie the Pooh*...

03 Gligorijević (2012), “Brankelja, izvini”.

04 Kreho (2014), “Branko Ćopić, jugoslavenski pisac”, 580.

— rekla sam, slagavši u tom trenutku”.⁰⁵ Nekoliko stranica kasnije, Ugrešić otkriva istinu:

“Moja omiljena dječja knjiga bila je, naime, *Ježeva kućica*. Mala, topla, bezazlena knjiga postala je svojinom generacijâ djece koja su se rađala u Jugoslaviji. Njezin autor je Branko Ćopić. Zнала sam krug zagrebačkih studenata, koji su marljivo studirali Lacana, Foucaulta i Derridu, ali su ‘glupu’ i dragu *Ježevu kućicu* proglasili svojom kulturnom knjigom i zabavljali se recitirajući stihove napamet. Bila je to slobodna nostalgичna gesta, mali test iz generacijskog pamćenja.”⁰⁶

Izreći pred američkim znancima da vam je omiljena dječja knjiga *Ježeva kućica*, bilo bi istinito, no taj bi “pravi odgovor zahtijevao i suviše pojašnjavajućih fusnota i na kraju ostao neprevodiv”.⁰⁷ Sasvim razumljivo — uostalom svi smo nekad pokušali preživjeti *small talk*. Pa ipak, prisjećanje na mali interkulturalni nesporazum ukazuje da je određena nelagoda oko Ćopića postojala i unutar jugoslavenskog kulturnog polja. Tu je od ključne važnosti referenca na studente koji su marljivo čitali suvremenu kritičku teoriju (‘Lacan, Foucault i Derrida’), ali je nisu primijenili na samog pisca. Otud, njihov dirljivi odnos prema *Ježevoj kućici* ima vrijednost simptoma: riječ je o svojevrsnom vicu kojim je neobuzdani, razuđeni opus, koji je trebalo teorijski zahvatiti, sveden — tek uz malo srama ili razdraganosti — na nešto malo, bezazleno, drago i “glupo”.

Podgrmečke kokoši i svjetski papagaji

U eseju “Opasne veze” Ugrešić (2009) dodatno opisuje kontekst u kome je došlo do ove deaktivacije Ćopića. Povod su Upton Sinclair i njegov roman *Oil!*, koji je u Jugoslaviji bio preveden kao *Petrolej* te se našao u biblioteci njezinih roditelja sa sve “sorealističkim” dizajnom korica.

“Ne sjećam se jesam li *Petrolej* ikad pročitala. Vjerojatno nisam, ali i da jesam, time se u studentskim danima — kao nadobudna studentica komparativne književnosti — ne bih glasno hvalila. Naime, u to vrijeme obrana ‘autonomije književnog teksta’ bila je sveti zavjet svakog studenta komparativne književnosti, a sebe sam, dakako, vidjela na prvoj liniji obrane. U mojim studentskim

05 Ugrešić (1996), 231.

06 Ibid., 236.

07 Ibid.

danima ‘književna autonomija’ bila je usko povezana s vrednovanjem i književnim ukusom. Uprošćeno rečeno, smatrali smo da se dobri pisci ne bave politikom i — suviše stvarnim životom. To što se tada ‘nosilo’ bila je — ‘literarnost’ literature, ‘književstvenost’ književnosti.”⁰⁸

Bilo bi krajnje pogrešno i nepravедno svesti ovo viđenje na miopiju studentsko-komparativističkog kruga. Naprosto, Jugoslavija je otkrila Nabokova i Borgesa otprilike kad i ostatak svijeta; tektonska promjena paradigme zahvatila je sve, od nadobudne studentarije do prvih ešalona jugoslavenske književne scene. Pretencizno, mogli bismo je krstiti ‘jugoslavenskim postmodernim obratom’. Iz te optike, Ćopić je bio oličenje onog staromodnog i anakronog u književnosti. “Zadatak je svake prave književnosti da oplemenuje čovjeka i da mu život učini ljepšim i sadržajnijim. Ona je pozvana da čovjeka nadahnjuje i podstiče na velika djela i herojske podvige”⁰⁹: dovoljno je usporediti ove Ćopićeve stavove s onima o “literarnosti” literature. Uostalom, u svim ključnim obračunima u jugoslavenskoj književnosti, Ćopić je s pozicija tradicionalnog realizma napadao moderniste kao “povukodlačeno, proširano izdanje nadrealista” i “derviše-moderniše”; štoviše, njegove izjave ruskim novinarima da su realistički pisci u Jugoslaviji potisnuti te da je Jugoslavija, s obzirom na dominaciju modernizma, kulturna provincija Zapada, bile su kap koja je prelila čak i kompartijsku čašu — tim je povodom isključen iz Partije 1960. godine.¹⁰

Kakve je, dakle, šanse mogao taj i takav Branko Ćopić imati kod postmodernista? Kao autora, diskreditira ga već temeljna teza Danila Kiša — koga ovdje taktički uzimam kao glasnogovornika ‘postista’ u Jugoslaviji — da je “mopasanovsko-čehovljevska-o’henrijevsko (sic)

08 Ugrešić (2010), *Napad na minibar*, 260. Naravno, ne zaboravimo da Dubravka Ugrešić kao spisateljica nije nadobudna studentica Dubravka Ugrešić — upravo suprotno. Već se *Štefica Cvek u raljama života* čita i kao razigrana posveta Ćopiću. Rekao bih da njegova pjesma “Mala moja iz Bosanske Krupe”, kao i mnogi ženski likovi, odzvanjaju u polifoniji *patchwork* romana, kroz famoznu tetku iz Bosanske Krupe i njezinu razoružavajuću neposrednost i rasprisanost.

09 Ćopić (1978f), *Pionirska trilogija*, 8.

10 Nekoliko dragocjenih dokumenata o tome donosi i izbor intervju a i arhivskih dokumenata u O. Krsić Marjanović, ur. (2018), *Branko Ćopić: “Kujem svoju žicu”*, 18–23. Za pregled glavnih književnih sporova u poratnoj Jugoslaviji v. R. Peković (1986), *Ni rat ni mir: Panorama književnih polemika, 1945–1965*.

pripovedanje, koje je težilo detalju i koje je stvaralo svoje polje mitologema indukcijom” iscrpljeno tokom 20. stoljeća.¹¹ S tim su pod ruku išli i drugačiji tematski prioriteti:

“Uzalud moje divljenje za, recimo, Šolohova, za *Tihi Don*, kad postoji apsolutna tematska nepodudarnost između nas, i meni njegova iskustva ne mogu biti ni od kakve koristi, upravo zbog te apsolutne nepodudarnosti. Za njegov svet, svet donskih kozaka (sic), njegovi su prosedei, epski, ne samo krajnje funkcionalni nego i idealno usklađeni, primereni, krajnje koherentni, ključem svoje epske, klasične tehnike on može da otključa sva vrata, ali s tim istim ključevima ja u svoju kuću ne mogu ući.”¹²

Sve je ovo Kiš jednom zgodom varirao manje blagoglagoljivo, ali zato iskrenije: “Ne mogu čitati knjigu u kojoj se glavni junak zove Živorad”.¹³ Čopić i njegovi Krajišnici doživjeli su sudbinu Šolohova i njegovih Kozaka — ni nadobudni studenti književnosti, ni njihovi profesori, a ni književnici, nisu više mogli čitati knjige s likovima koji se zovu Jovandeka i Todorija. Pisac je mogao intimno obožavati *Don Quijotea* i često ga slaviti kao jednog od svojih glavnih uzora, ali kakva korist kad to nije radio na način Borgesa — umjesto Pierrea Ménarda stvorio je Nikoletinu Bursaća. Za nove generacije književnika i čitatelja to naprosto nije bilo književno *sexy*, ni teorijski *cool*.

Ironično, da su *postisti* čitali Čopića, znali bi da je on situacije poput ove lucidno opisao i ismijao u svojoj prozi. U priči “Kokoš”, dojučerašnji partizan izlazi na ispit iz zoologije; nakon što je naučio sve o slonovima, lavovima, krokodilima i ostalim egzotičnim vrstama, komisija traži da kaže nešto o — kokoši. Ispitanik je duboko uvrijeđen jer pitanje o nečemu tako običnom i trivijalnom direktno udara na njegovu čast:

“Ćerajte vi sprdnju sa svojim ćaćom, a nećete s Ilijom Drljaćom iz Četvrte krajiške. Kokoš! Zar ja to od četrdeset prve do danas izjedoh toliku vatru pa da me sad provjeravaju na kokošima, je li?”¹⁴

Pisac varira scenu i u romanu *Glava u klancu noge na vrancu*. Kada im učiteljica najavi da će učiti o jednoj životinji, podgrmečki osnovci

¹¹ Kiš (1978), *Čas anatomije*, 52.

¹² Kiš (1991), *Gorki talog iskustva*, 48.

¹³ Cit. prema: Kovač (2006), “Kao svinje u blatu”, 460.

¹⁴ Čopić (1978e), *Odumiranje mededa*, 246–247.

maštaju da će to biti lav, slon ili noj; saznajući da je riječ o ovci,

“Čitavim razredom zaori se smijeh. Kakvoj sad ovci kad se o njoj nema šta učiti? Pa ovca samo pase i bleji, ništa drugo! Šta ima da učiš kad se o njoj sve zna!

— Pa kako se može učiti o ovci kad to nije ni kralj, ni slon, ni vazduh, ni račun? (...) Ovca nije ništa.”¹⁵

Kao što Ćopićevi junaci ne uviđaju da su kokoš i ovca u zoološkoj optici vrijedni objekti znanstvenog interesa, baš poput lava, tigra ili bilo koje druge životinjske vrste, ni naše postmoderne ‘Drljače’ nisu prepoznale Ćopića kao objekt vrijedan književnoteorijske analize. Međutim, oni koji ne pročitaju Ćopića, pretvore se u njegove likove: ‘Kakav sad Ćopić!? Pa on samo kokodače i bleji. Hoćemo Flaubertovu papigu, ne Ćopićeve kokoši i ovce! Ćopić je *književstveno* ništa!’

Blago rečeno, ovo je omalovažavanje otvorilo put postjugoslavenskom *otpisivanju* Ćopića. Nešto oštrije, pisca je ubila upravo jugoslavenska književna teorija, ignorirajući ga kao ‘neanalizabilnog’ spisatelja, nedostojnog teorijskog interesa; književni šovinisti su kasnije samo uklonili truplo. I Ugrešić je primijetila da je riječ o dvije faze jednog te istog procesa: nakon raspada Jugoslavije upravo oni profesori i teoretičari književnosti koji su “najglasnije zagovarali autonomiju književnosti i umjetnosti najbrže su ponudili svoje intelektualne usluge i podršku novim vlastima”.¹⁶ Priznati tu prvu, simboličku smrt Branka Ćopića neizostavan je prvi korak u autorefleksivnom povratku književne ljevice piscu. Umjesto da nastavimo vješati zvono na zle nacionaliste, koji su Ćopića protjerali iz lektire, posegnimo konačno za “Lacanom, Foucaultom i Derridom”, kojima se kunemo, i primijemo ih na Ćopićevo djelo.

Pero, zec kojeg nema

Potiskivanje, nelagoda, sram — te nas konceptualne mrvice vode do susreta Ćopića i psihoanalitičke teorije. Ipak, ovdje neću iscrpno razmatrati neposredni odnos pisca sa psihoanalizom. Na prvi pogled, čini se da je bio kritičan prema njoj, ako je suditi po preziru kakav je pokazivao prema nadrealizmu koji se pozivao na psihoanalitičke uvide. Tako je i u notornoj pjesmi “Zbor derviša-moderniša” (1952.), ismijao poziv modernističkih pjesnika na kreativno poniranje u nesvjesno, na

15 Ćopić (1978a), *Bašta sljezove boje* — Glava u klancu noge na vrancu, 289.

16 Ugrešić (2021), *Crvena škola*, 35–36.

liniji frojdovskog ‘*Acheronta movebo*’:

“Građanine novog svijeta,
hajde s nama
traži,
leti,
izvan svijeta i pameti,
altamirsku mudrost staru
U podsvijesti,
u bunaru!”¹⁷

Pa ipak, mora se primijetiti, barem usputno, da je psihoanaliza nedvojbeno utjecala na Ćopića, posebno kada je riječ o motivaciji njegovih likova. Nakon što određene likove predstavi u prezentu, Ćopić nas u *flashbackovima* vodi u njihovo djetinjstvo, gdje otkriva određenu traumu ili neki drugi psihički ključ za razumijevanje njihovih postupaka u zrelim godinama. Tako, u romanu *Prolom*, ponižen i ismijan u školi kao “divlji vučić”, Todor se kasnije zaista osamljuje poput kurjaka; protagonist romana *Gluvi barut*, u reakciji na sličnu traumu u djetinjstvu kada je nosio nadimak Zeko, odrasta u neustrašivog revolucionara Tigra; u istom romanu, Janja sanja o odlasku iz sela, identificirajući se s ocem koji je napustio rodni kraj “trbuhom za kruhom” još dok je ona bila djevojčica; reagirajući na traumu očeve kazne, komesar Vlado razvija fanatični klasni resentiman i pretvara se u komunističkog zelota. Osim toga, Ćopić itekako prepoznaje važnost simptoma. Na primjer, priču “Istorija majke Drine” otvara detaljnim opisom jedne paraprakse — naslovna protagonistkinja ima nevolje s oslovljavanjem svojih zečeva:

“nikad otprve ne može da pogodi ime dotičnog zeca i uvijek se saplete o tri imena: Stevo, Pero, Mile. Istina, ona ima svega dva zeca,

17 Cit. prema Krsić Marjanović (2018), 20–21. Ipak, neke Ćopićeve izjave sugeriraju da meta njegove kritike nije toliko modernizam po sebi koliko preuzimanje modernističkih konvencija i klišeja u jugoslavenski književni kontekst koje je prepoznao kao pomodno, forsirano i nekritičko. Drugim riječima, i u modernizmu Ćopić prepoznaje unutrašnje protuslovlje: “Po mome mišljenju, modernizam je jedan od istinskih izraza našeg vremena u umetnosti i, u isto vreme, jedna od nužnih bolesti našeg vremena. Kao i u svemu to zavisi od date doze. (...) Modernizam je veoma osetljivo ubojito oružje, koje u rukama majstora probija i otvara nove puteve, a u šakama bezveznjakovića načini čudo i pokor i poruši i ono što čovek već ima i poseduje” (ibid., 68).

crnog Stevu i sivog Milu, ali se odnekud među njih pomiješa i ono treće ime, Pero, a trećeg zeca Drina nikad nije ni imala, a kamoli da se tako zvao. Treće ime izleti tako upola, samo od sebe, nikada dokraja izrečeno, pa se čini kao da stara žena na neki osobit način zamuckuje i brka svakodnevne, nimalo teške riječi.”¹⁸

Priča o starici Drini nastavlja se kao mala studija slučaja, otkrivajući nam šta stoji iza ovog simptoma. Stevo i Mile su Drinini sinovi koji su poginuli u ratu, kao partizani, dok je Pero preživio rat, ali ne živi s majkom. No, iako je Pero živ i po njemu se ne zove nijedan zec, njegovo je ime svejedno uključeno u staričino zamuckivanje “Pe-Mi-Stevo” i “Ste-Pe-Mile”. Ključ paraprakse leži u majčinoj krivnji. Naime, Drina osjeća da je Peru od svih sinova najmanje mazila, uskrativši mu ljubav: “sve je odlazilo i dijelilo se između Steve i Mile, a srednji sin ostajao je po strani kao tuđinac”.¹⁹ Ovdje je ključno da ne promašimo poantu: kroz parapraksu starica *ne ispravlja* nepravdu prema sinu — štoviše, ona je ponavlja time što njegovo ime nikad ne izgovori u cijelosti: “isto kao i nekad, i ovdje se pored najstarijeg i najmlađeg skoro sasvim gubi onaj srednji, treći, gubi se Pero. Majka ga je uvijek najmanje milovala i pominjala, nepravedna je bila prema njemu, pa vidiš i sad...”²⁰ Parapraksu majke Drine moramo vidjeti kao prvorazredni lakanovski *sinthome*, a ne standardnu frojdovsku omašku.

Uopće, Ćopićev opus nudi sasvim dovoljno građe za studiju koju bismo mogli koncipirati i nasloviti žižekovski: “Sve što ste htjeli znati o psihoanalizi (a niste se usudili pitati Ćopića)”. Ipak, u nastavku teksta krenut ću drugim smjerom, analizirajući pisca kroz kratki spoj psihoanalize i marksizma, koji i dan-danas najbolje sažima lucidni taktički koncept Fredrica Jamesona “političko nesvjesno”. Drugim riječima, ocrtat ću Ćopićevo djelo kao društveni simbolički čin, indikativan za političko nesvjesno socijalističke Jugoslavije. S obzirom na stepen društvenog zaborava Ćopića, čini mi se instruktivnim krenuti u analizu preispitujući neke od mehanizama tog potiskivanja.

Krenimo od već opisanih problema jugoslavenskih *postista* sa piscem “s čijim ključevima ne mogu ući u svoju kuću” (D. Kiš). Oni su, slijedeći Šklovskog, inzistirali na *ostranjenju*, oneobičavanju, očučavanju, kao temeljnom postupku suvremene književnosti. Frojdov-

¹⁸ Ćopić (1978e), *Ljubav i smrt*, 430.

¹⁹ Ibid., 433.

²⁰ Ibid., 438–439.

ski rečeno, radi se o pretvaranju onog književnog *heimlich* (domaćeg, ugodnog, poznatog, običnog) u *das Unheimliche* (strano, neobično, nelagodno, uznemirujuće, začudno). *Ježeva kućica* je i na tom nivou nenadmašna sinegdoha. Već naslovom ona upućuje da su za *postiste* Ćopić i njegovo djelo bili odveć *heimlich*, previše domaći i prisni, te stoga lišeni svakog iznenađenja i uzbuđenja. Od svih jugoslavenskih pisaca, upravo Ćopić je slovio za najzavičajnijeg. Kod drugih pisaca književni su zavičajni često bili etnografski krajolici u kojima uživajte sa sigurne distance. Ne i kod Ćopića. S njim ste naprosto *bili tamo*: u njegovom kraju, pod Grmečom, pored rijeke Japre, na Vranovini, u klancu, u Zlatnoj dolini, na Bihaću, na Petrovačkoj cesti, u Bosanskoj Krupi... Štoviše, s obzirom na njegovu posvećenost dječijoj publici, brojne Jugoslavenke i Jugoslaveni odrasli su kao čitateljice i čitatelji upravo u tom kraju. Možemo spekulirati i o pogubnom paradoksu: šta ako je upravo ta uspjela čitalačka identifikacija doprinijela potiskivanju Ćopića? Pisca smo prvo voljeli, jer je svoj zavičaj tako lako napravio i *našim*, a zatim smo ga odbacili jer je taj zavičaj postao i *previše naš*, sa svime što ide s tim viškom bliskosti i uživljanja. Postao nam je odveć poznat — do nelagode.

Freud nas podsjeća da su *heimlich* i *unheimlich*, samo na prvi pogled međusobno suprotstavljeni i isključivi pojmovi. U analogiji sa odnosom između svjesnog i nesvjesnog, odnos između ugodnog i nelagodnog možemo opisati kao ambivalentan i dijalektički. Otud i njegov izriječ, koji ostaje zarobljen u neprevodivosti njemačkih izraza:

“*heimlich* je riječ čije se značenje razvija u smjeru ambivalencije, dok se konačno ne poklopi sa svojom suprotnošću, *unheimlich*. *Unheimlich* je na ovaj ili onaj način podvrsta *heimlich*”.²¹

Drugim riječima, nema potrebe da Ćopića ‘očuđavamo’, ‘oneobičavamo’ — njegova običnost, familijarnost, bliskost, u sebi već sadrži ono neobično, nepoznato, nelagodno i traumatično.

Vrhunski primjer takve ćopićevske *Unheimlichkeit* nalazimo u proslovu *Bašte sljezove boje* iz 1970., zbirke pripovjedaka koja je neposredno po svom obavljanju prepoznata kao jedno od ključnih i najuspjelijih Ćopićevih djela. Proslov zbirke sročjen je kao pismo te već svojom formom ulazi u niz pisama koja kruže Ćopićevim opusom, nedvosmisleno ukazujući na njegove, rečeno Lacanovim terminima, simboličke koordinate. Od svih je najpoznatije, naravno,

²¹ Freud (1955), “The ‘Uncanny’”, 226.

Lijino pismo Ježurki u *Ježevoj kućici*; izvanredno je važno i “Pismo Soje Čubrilo ve”, Čopićeva rana, autobiografski obojena priča u kojoj podgrmečka majka šalje pismo sinu, mladom piscu u velikom gradu, zaklinjući ga da javno piše o čemeru života koji je ostavio iza sebe, u zavičaju; Soja Čubrilo va potpisuje još jedno pismo u istom ciklusu (“Pekišino pismo”); tu je i urnebesna “Prepiska oko krave” između brata partizana i brata četnika; u priči “Proljeće, smrt i nada”, majka i otac istodobno i očekuju i poriču pismo o pogibiji sina koji se nije vratio iz rata; siže bajkolike priče “Čudnovat svjetski putnik” kao da je doslovna ilustracija lakanovskog izrije ka da ‘pismo uvijek dolazi na svoju adresu’: unuk pošalje pismo s adresom “Mome dobrom djedu” te ono putuje cijelim svijetom jer svi do kojih dođe misle da je riječ o njihovom dobrom djedu — pa ipak, pismo naposljetku dolazi do pravog djeda.

Pa ipak, nijedno od tih pisama nema adresata kao ono koje otvara *Baštu sljezove boje*. Adresat je mrtav čovjek — Zijo Dizdarević, književnik i komunist ubijen u logoru Jasenovac 1942., pišćev prijatelj iz mladosti kojem je zbirka i posvećena. Čopić piše pismo u gluho doba noći (“kada se razgovara samo s duhovima i uspom enama”), skoro trideset godina nakon Dizdarevićevog pogubljenja:

“U svojim noćima s najviše mjesečine, ti si naslutio (...) apokaliptičnu neman s kosom smr ti i progovorio si o njoj kroz usta svog junaka Brke. Jednog dana ti si je i vidio, realnu, ovozemaljsku, ostvario se tvoj strašan san, tvoja mora.

Tih istih godina ja sam, slučajem, izbjegao tvoju sudbinu, ali, evo, ima neko doba kako me, za mojim radnim stolom, osvoji crna slutnja: vidim neku noć, prohladnu sa zvijezdama od leda, kroz koju me odvo de neznano kud. Ko su ti tamni dželati u ljudskom liku? Jesu li slični onima koji su tebe odveli? Ili braća onih pred kojima je otišao Goran? Zar to nisu tamne Kikićeve ubice?

(...) ‘Crni su im konji, crne potkovice.’

(...) Osjećam samo kako se umnožavaju i rote u ovome stiješnjem svijetu, slutim ih po hladnoj jezi, koja im je prethodnica, i još malo, čini se, pa će zakucati na vrata.”²²

22 Čopić (1978a), 9–10. Vrijedno je primijetiti da i ovo jezovito pismo slijedi logiku ‘pisma koje neizbježno dolazi na pravu adresu’: “Znam da pišem pismo koje ne može stići svom adresantu (sic), ali se tješim time da će ga pročitati barem onaj koji voli nas obojicu.”

Sublunarni tekst prepun košmara i tjeskobe, pismo Ziji, jezovita je potisnuta istina male, tople i bezazlene *Ježeve kućice*, sablasno naličje književnog svijeta koji obično doživljavamo kao sunčan i vedar, prisan i domaći.²³ Ono nam donosi i prvo interpretativno iskušenje kome trebamo odoljeti: Ćopićev život i književnost ne bismo trebali artikulirati kroz određeni *telos* koji ih nadodređuje ili predodređuje. Naime, nakon svih ovih godina, tekst kakav je “Dragi moj Zijo” nudi se čitanju poput kakvog nepogrešivog predviđanja. Ta, zar Ćopić u njemu nije sasvim jasno naslikao kraj Jugoslavije? Nije li u njemu nedvosmisleno identificirao njezine nacionalističke dželate: braću ustaša koji su ubili Dizdarevića i četnika koji su ubili Ivana Gorana Kovačića i Hasana Kikića? Uopće, zar se Ćopićeva jezovita tjeskoba može čitati na bilo koji drugi način osim kao okrutno precizno proročanstvo? *Telos* ratnog raspada Jugoslavije — pretpostavka da se Jugoslavija morala raspasti upravo kroz genocidni rat — tako postaje Prokrustova postelja u koju guramo Ćopića.²⁴

Kako ne analizirati Ćopića

Krvavi kraj Jugoslavije nije jedini *telos* koji falsificira Ćopića. Tu je i onaj na koji nas može — posegnemo li za njom neoprezno — uputiti i sama psihoanaliza. U pitanju je *telos* Ćopićeve psihopatologije: povedemo li se za psihobiografskim pristupom, jednim od metoda frejdotske vulgate, tada ćemo Ćopićevu književost svesti na indeks njegove duševne patnje i psihičkih problema. Za ovaj psihopatološki *telos* samoubojstvo pisca skokom sa Savskog mosta u Beogradu 1984. godine ima strukturno isti status koji ratovi 1990-ih imaju za *telos* krvavog

23 U tekstu “Branko Ćopić: Raspeti mjesečar” Momčilo Đorgović (2014) lucidno sažima: “Branko Ćopić je priznao mesec kao centralnu silu duševnog života”, čime subvertira uobičajenu ‘sunčanu’ sliku o Ćopiću i njegovom djelu. Đorgovićev tekst, koji mi ranije nije bio poznat, predfigurira neke argumente i teze u ovom tekstu. (Dragocjenu referencu na dva Đorgovićeva teksta o Ćopiću dugujem Srđanu Damnjanoviću.)

24 U pitanju je isti strukturni problem kome smo skoro bili svjedoci u procesu postjugoslavenske reafirmacije tzv. crnog vala: filmovi Želimiria Žilnika et al. prepoznati su kao proročanstva o kraju Jugoslavije. Pogled iz postsocijalističkog prezenta u socijalističku prošlost kao da u svemu traži znake i čuda koji su najavili ratni raspad države kao jugoslavenski fatum. Ukazati na depolitizirajuću prirodu ovog pogleda — i “proročanstava” koje sâm kreira posvuda po jugoslavenskoj socijalističkoj prošlosti — ostaje minimalna gesta lijeve kritike antijugoslavenske “totalitarne paradigme”.

kraja Jugoslavije. Štoviše, upravo sama činjenica Ćopićevog suicida kao da nas obavezuje da psihobiografiju uzmemo kao glavni metod.

Kao ključni argument u prilog ovoj tezi neki će interpreti uzeti činjenicu da je Ćopić još 1957. napisao pripovjetku “Samoubistvo”, satiru o metastazi birokracije (tzv. birokratizam). Protagonist priče je “jedan naš isuviše tipičan činovnik” koji se odluči na samoubojstvo; no, prilikom planiranja samoubojstva ispoljili su se “jasni znaci činovnikove deformacije: upao je siromah u birokratizam, a kao što je poznato iz iskustva (...), na birokratski način teško se živi, pa, prema tome, isto tako sporo i umire”.²⁵ Činovnik razmatra različite tehnike samoubojstva, što Ćopiću omogućuje da satiričke žaoke pošalje na više adresa. Na primjer, činovnik odbacuje “samoubistvo hranjenjem u menzi” kao previše sporo (“na liniji gastronomskih ubistava još bi najbolje bilo kupiti neku našu konzervu s neoznačenim datumom, seljačku rakiju na ‘buvljoj’ pijaci ili staru čokoladu ‘Veseli mališan’”);²⁶ također, žali što se nije na vrijeme sjetio prisustvovati kakvoj podužoj konferenciji na kojoj bi ga udarila kap, ili se upisati u “neku ekstremnu književnu grupu gdje bi mogao poginuti u principijelnoj diskusiji s protivnicima”.²⁷ Teško da će djelovati kao *spoiler* ako kažem da od samoubojstva u takvoj priči nema ništa. U trenutku kad se činovnik konačno odluči da digne ruku na sebe, u tome ga sprečavaju — njegovi bankovni žiranti: “Mòre, nemoj tu da mi izvodiš! Ja ti potpisao mjenicu za kredit, a ti tako: hoćeš da se strmoglaviš u vodu, a ti, ludi Petre, plaćaj za drugoga!”²⁸

Psihobiografsko čitanje bi Ćopićevu satiru moglo svesti na svojevrsnu zaštitnu tvorbu od suicidalnog poriva koji je već tada bio prisutan u piscu. U prilog tome kao da ide i činjenica da se činovnik naposljetku odlučio upravo na skok s istog onog mosta s kojeg će i pisac Ćopić otići u smrt: “U Savu, u Savu! — veselo je kliknuo činovnik i pravo iz kancelarije, deset minuta prije završetka radnog vremena, krenuo na predviđenu akciju”.²⁹ Nije li, dakle, priča “Samoubistvo” svojevrsni suicidalni manifest ili vapaj za pomoć? Nije li njezina tanka satirička glazura tek *abreakcija*, koja je pažljivijim čitateljima, a posebno osobama koje su bolje poznavale Ćopića, morala dati signal o njegovom

²⁵ Ćopić (1978e), 210.

²⁶ Ibid., 211.

²⁷ Ibid., 212.

²⁸ Ibid., 213.

²⁹ Ibid., 212.

progresivnom psihičkom rastrojstvu i smjeru u kojem to rastrojstvo ide? Ukratko, nije li sve ovo neporecivi argument da je cijeli Ćopićev život bio samo jedan *put ka mostu*?³⁰

Iako se na prvi pogled čini da je Ćopić uhvaćen između čekića i nakovnja, kraja Jugoslavije i suicidalne psihopatologije, bolje je reći da oba *telosa* u tumačenju Ćopića imaju strukturu Moebiusove trake. Dva prividno odvojena i različita narativa zapravo su jedan te isti, antijugoslavenski narativ: pretpostavka o socijalističkoj Jugoslaviji kao “neprirodnom” političkom, društvenom i kulturnom projektu. Ona se artikulira u dva supstancijalno neodvojiva plana: na makroplanu, ta pretpostavka svoju vrhunsku potvrdu nalazi u genocidnom ratu kao očiglednom dokazu da drugačije nije moglo biti; na mikroplanu, kardinalnu potvrdu nalazi u Ćopićevom samoubojstvu, kao konačnom izrazu njegovog razočaranja jugoslavenskim socijalističkim projektom. Prema toj verziji, nakon što je u mladosti iskazao bezrezervnu vjeru u socijalističku Jugoslaviju te učestvovao u Revoluciji, pisac je vremenom postajao sve više svjestan njezine “neprirodne” prirode: njezine farsičnosti, toksičnosti i, konačno, njezine neodrživosti. Ukratko, u toj optici, Ćopića su u smrt otjerali jugoslavenstvo i socijalizam, zablude kojih je postao prekasno svjestan.

Ista optika daje i svojevrsno objašnjenje za ono što se po pravilu uzima kao Ćopićev književni *trademark*: to je proza o “bosonogom djetinjstvu” pod Grmečom, nadahnuta odrastanjem samog pisca s dobrodušnim djedom i stricem u čarobnoj, bajkolikoj pastorali koja je u okvirima jugoslavenske književnosti postala vrhunska, nenadmašna slika djetinjstva — Djetinjstvo, s velikim D. Dakle, nije li to Ćopićevo opetovano vraćanje “bosonogom djetinjstvu” još jedna, možda i ključna, intimna i književna potvrda njegovog razočaranja svim onim što je došlo nakon djetinjstva: odrastanje i sazrijevanje kroz politiku, rat, napuštanje rodnog kraja, u mrtvouzicama novog režima i novog vremena — uklatko, kroz modernost općenito? Nikad sasvim prilagođen životu u gradu, napadan od komunističke nomenklature, konačno i istjeran iz Partije³¹ — nije li zbog svega toga Ćopić bježao u književnu

30 Nije, dakako, slučajno da naslov Ćopićeve biografije glasi *Knjiga o Ćopiću ili put do mosta*. Vidi R. Popović (1994).

31 U tom pogledu je paradigmataska afera s “Jeretičkom pričom” 1950. godine. Za detaljni pregled afere v. Vladimir Bunjac (1984), *Jeretički Branko Ćopić*. O aferi u širem kontekstu političkih i kulturnih previranja 1950-ih v. Branislav Dimitrijević (2016), *Potrošeni socijalizam: Kultura, konzumerizam i društvena imaginacija u Jugoslaviji (1950–1974)*, poglavlje 2.

utopiju *Djetinjstva*, u bajkoliku pastoralu u kojoj je sve bilo čarobno, toplo i nevino? Ukratko, nije li Ćopić nakon traumatičnog sudara s modernošću, kroz fantaziju i književnu kreaciju, počeo slaviti predmoderne običaje i vrijednosti? Odnosno, nije li Ćopić antimodernist i izvan uskih književnih okvira? Pristanemo li na potvrdni odgovor, tada se i same književne polemike razotkrivaju kao tek jedno polje više na kojem je erumpirao Ćopićev otpor prema modernosti, kao piščev najdublji, intimni, “egzistencijalni” stav.

Antimodernističko čitanje

Najekstremnija varijanta ovog argumenta uobličena je još u Jugoslaviji, u eseju Milovana Danojlića (1971) “Najbolji Ćopić”, napisanim povodom *Bašte sljezove boje*. Prema Danojliću, *Bašta* je već “samom svojom kompozicijom, i nehotice (...) povukla jasnu crtu kroz celokupno stvaralaštvo ovog značajnog pisca.”³² Naime, prvi dio zbirke “Jutra plavog sljeza” donosi trinaest priča u prvom licu, o pripovjedaču i njegovom djetinjstvu u periodu između dvaju svjetskih ratova, pod okriljem dobrodušnog djeda Rade, dok drugi dio, “Dani crvenog sljeza”, s dvadeset i jednom pričom, prelazi u rat, a zatim i u socijalistički prezent; neke od crvenih priča ispričovijedane su u prvom, neke i u trećem licu. Postojanje ovih dvaju ciklusa unutar jedne te iste zbirke omogućuje Danojlićev gambit. U prvom potezu, Ćopića rasijeca na dvojicu pisaca — na Ćopića koji je prije rata, u svojim prvim zbirkama priča (*Pod Grmečom, Planinci, Životi u magli*), opisivao život seljaka u svom zavičaju, te na drugog Ćopića, koji je u ratu počeo, a nakon rata i nastavio, pisati o ratu i socijalizmu (*Prolom, Gluvi barut, Ne tuguj bronzana stražo, Osmo ofanziva, Doživljaje Nikoletine Bursaća*, romani za djecu koji čine tzv. *Pionirsku trilogiju: Orlovi rano lete, Slavno vojevanje, Bitka u Zlatnoj dolini*, itd.). U drugom potezu, Danojlić proglašava predratnog Ćopića superiornim ratnom i poratnom Ćopiću. Za svoj ključni argument uzima samu zbirku *Bašta sljezove boje*, tvrdeći da u njoj:

“prelazak iz prvog u drugi ciklus čitalac oseti kao buđenje iz opojnog sna u neku sputanu i nedosegnutu javu, gde je sve samo to što jeste, gde reči odjekuju kratko i tupo, a povremeni, stidljivi zakoračaji prema svetu detinjstva i sećanja, osvežavajući naraciju, ne uspevaju da je prevuku onim čudesnim amalgamom, kroz koji predmeti

32 Danojlić (1978), “Najbolji Ćopić”, 377.

izgledaju nestvarni, a njihove senke stvarne. Isti je to pisac, ista ruka, ista sintaksa fraze i isti ritam pevušavih opisa, ali... kao da je materijal koji se obrađuje lišen milošte i duhovnosti. (...) Duboka i mutna muzika onog večnijeg smisla zamrla je, prekinula se.”³³

Nakon što uspostavi definitivnu kvalitativnu razliku između prvog (predratnog) i drugog (revolucionarnog) ciklusa unutar iste zbirke, Danojlić pravi analognu generalizaciju za cijeli Ćopićev opus: “Onih šezdesetak kratkih priča napisanih pred sam rat, kojima se, prvim delom, priključuje i ova knjiga, bacaju u zasenak, katkad nepravedno, mnogo štošta od onoga što je ovaj plodan pisac u međuvremenu stvorio.”³⁴ Ključni razlog superiornosti predratnih pripovjedaka u odnosu na sve što je Ćopić kasnije pisao, po Danojliću je taj što one donose svojevrsnu arkadiju djetinjstva kao privilegirani period u našim životima:

“Bilo je jedno vrijeme u životu ovog pesnika, u životu svakog od nas, koje se više neće vratiti, postojao je, i još se pamti, izgubljeni raj nekoga skoro predživota, i, kako godine prolaze, to blago podneblje biva sve čudesnije i sve nedostižnije. Pesnik je ovde samo poslednji svedok postojanja jedne divne mogućnosti života, preostali žitelj maglene i sve neodredljivije pokrajine sreće. Sve veliko i sve značajno naslutili smo u ta davna, skoro nestvarna dečja vremena; tamo i tada, naznačena nam je punoća i lepota života; nova zbivanja, osim što nas udaljuju od tog prvog, blaženog iskustva sa bićima i sa stvarima, donose nam jedno sivilo ispražnjenih godina i zamornu izvesnost umiranja.”³⁵

Iako može zvučati uvjerljiv, Danojlićev je argument netočan na nivou osnovne faktografije. Ćopićeve predratne priče ne samo da ne prikazuju nikakve podgrmečke Jelisejske poljane, nego samu njihovu suprotnost. Kritika je na to upozorila već u vrijeme kada su te priče nastale. Uzmimo, na primjer, esej Sime Pandurovića “Mladi pesnik i pripovedač Bosne”, iz 1939. godine, nakon što je Ćopić za svoju prvu zbirku pripovjedaka *Pod Grmečom* već dobio i prve nagrade. Ustvrdivši da Ćopićeve priče donose “stranice života i ljudi [podgrmečkog] kraja”, Pandurović nastavlja:

33 Ibid., 379.

34 Ibid., 378.

35 Ibid.

“Taj život je, kao i bosanski pejzaž, prilično jednolik, siv, sumoran. (...) Planine, slične jedna drugoj, i šume nalik jedna na drugu, uvek pomalo maglovite, kao vlažne, melanholične. Vidici jednobojni, uski ili zatvoreni. Teren slabo obrađen, jako eksploatisan. Kuće siromašne, poklopljene visokim krovovima od pocrnelih dasaka (šindre’); seljaci u crnim, nekako tužnim gunjevima. Monotonija, siromaštvo, rezignacija.”³⁶

I zaista — prva priča u zbirci *Pod Grmečom* završava se slikom seljaka koji pada na prašnjavi put, pored svojih onemoćalih volova: “Nešto gorko i teško počeo da ga steže u grlu kao da se u tome istom trenutku na nj navalila pa ga kida i guši sva njegova golema bijeda i ljuta sirotinja”.³⁷ Nekoliko stranica dalje, *sljepčovođa* (sic) u jednoj drugoj priči upozorava: “Svako dijete, bilo muško ili žensko, rođeno u ovim selima pod Grmečom, doživjeće patnju; (...) Golemo će biti stradanje njegovo, a niko to neće ni čuti ni znati, ni razumjeti”.³⁸ U nekoj trećoj starac Đuro pravi poražavajući saldo siromašnog, bezvrijednog života: “Nije se vrijedilo roditi”.³⁹ Uopće, kako sve priče u zbirci variraju ovaj trenutak okrutnog uvida u “Muku krvavu” (jedan od naslova iz zbirke) podgrmečkog seoskog života, postavlja se pitanje, gdje je u svemu ovome bilo moguće vidjeti “jednu divnu mogućnost života” i “pokrajinu sreće”?

Nepodudarnost između Ćopićeve predratnih priča i Danojlićevih fantazija o njima još je dramatičnija s obzirom na djetinjstvo kao motiv koji Danojlić privilegira u tim pripovijetkama: “One (...) Ćopića čine najvećim lirskim pesnikom detinjstva koga je srpska književnost ikad imala”.⁴⁰ Pa ipak, još je Pandurović primjetio da je svijet Ćopićevih ranih radova zapravo svijet zrelosti i starosti:

“Karakteristično je, izgleda mi, da su junaci u pripovetkama ovog mladog pisca po pravilu zreli ljudi, ili starci. Možda je to otuda što on ume da posmatra i voli da misli. A na posmatranje i mišljenje ne podstiče mladost, već (...) starost, bolest, smrt.”⁴¹

36 Pandurović (1978), “Mladi pesnik i pripovedač Bosne”, 254.

37 Ćopić (1978b), 16.

38 Ibid., 32–33.

39 Ibid., 49.

40 Danojlić (1978), 378.

41 Pandurović (1978), 255.

Suprotno od onoga što Danojlić naziva “beskrajno toplom i neuništivom vizijom detinjstva”,⁴² Ćopićeve predratne pripovijetke opisuju upravo ‘sivilo ispražnjenih godina i zamornu izvjesnost umiranja’ — dakle, ono čega u njima nema, kako Danojlić eksplicitno tvrdi. Kada se djeca i pojave u ponekoj priči, njihovo prisustvo samo potcrtava sveopći jad i čemer. Tako, priču “Otac siromašne dječice” zatvara slika sirotog djeteta koje teško da će preživjeti zimsku noć, u kojoj se mrzne dok prosi od vrata do vrata: “utopljenička nada za koju se dijete grčevito hvatalo već poluonesvjeslo od gladi i zime”.⁴³

Da bismo izbjegli nespornost, treba reći da je Ćopić prije rata (1940.) objavio jednu zbirku dječje proze, *U carstvu leptirova i medveda*. No, priče u njoj su bajke i basne čiji su glavni junaci životinje i prirodne pojave: Proljeće, vjetar Jugo, povjetarac Noćnik, medvjedić Bucko, ris Usamljenik, Vidra Vidrić, Jež Ježić, krtica Dvapat Dva Jeste Pet, gavran Stogodišnjak i mnogi drugi; jedan od rijetkih ljudskih likova je mlinar Triša, vlasnik lijenog mačka koji je u ovoj zbirci bezimen, no kome će se Ćopić vratiti nakon rata, dati mu ime i posvetiti mu cijelu zbirku *Doživljaji mačka Toše*. Drugim riječima, *U carstvu leptira i medveda* sasvim sigurno nije Ćopićeva pseudo-autobiografska proza o “bosonogom djetinjstvu” pod okriljem djeda Rade, koju Danojlić ima na umu kada slavi predratnog Ćopića. Suprotno Danojlićevoj tvrdnji, taj je prozni ciklus najvećim dijelom nastao nakon rata. Tražeći “bosonogo djetinjstvo” kod predratnog Ćopića, našao sam samo priču “U svijetu mog djeda” koja je datirana 1939. godine. U pitanju je svojevrsni zametak ciklusa: već njegov naslov je, takoreći, programski, a i napisan je u prvom licu, što stvara dojam autobiografskog iskaza. Pa ipak, indikativne su i razlike u odnosu na priče o “bosonogom djetinjstvu” koje će nastati nakon rata. Prvo, pripovijetka ne sadrži imena: djed još uvijek nije djed Rade, a ni pripovjedač nema ime ili nadimak koje bi ga odredilo kao Ćopićev dječjački avatar.⁴⁴ Osim

42 Danojlić (1978), 380.

43 Ćopić (1978b), 16.

44 Imenovanje je najčešći motiv Ćopićevog svijeta i ujedno njegov temeljni mehanizam: dodijeliti nekome ili nečemu ime, znači dati im ključni atribut, definirati ih, odrediti njihov položaj u svijetu. Iz brojnih primjera, izdvojimo tek dva, u kojima životinje dobivaju ljudska imena: u priči “Kako sam krstio majmuna”, popularnog dječjeg pisca pozovu da bude kum bebi orangutana, te joj je on naposljetku prisiljen dati svoje vlastito ime. U “Marijani”, djed Rade daje to ime tek oždrebljenoj kobilici ne bi li stric Nidžo prestao maštati i pjevati o djevojci tog imena.

toga, to je priča o mrtvom djedu, točnije o trenutku u kojem dječak saznaje da mu je djed mrtav te se odlučuje da će poreći njegovu smrt maštanjem.⁴⁵

Danojličeva analiza, ukratko, ne govori toliko o Ćopiću koliko o samom Danojliću. “Najbolji Ćopić” je fantazmatski ekran na koji pisac projicira vlastite estetske i ideološke stavove i vrijednosti koji su nam ovdje važni jedino u mjeri u kojoj su postali svojevrsna *doxa* o Ćopiću. Da bi učvrstio tezu o podgrmečkoj utopiji djetinjstva predratnog Ćopića, Danojlić mora pojam djetinjstva — kakvog u tim pričama nema ili ga nalazimo tek u tragovima, lišeno bajkovitosti i utopijske kvalitete — neraskidivo povezati s nečim čega kod Ćopića nesumnjivo ima u izobilju: zavičaj. Predratne priče nisu samo priče iz djetinjstva, nego “iz djetinjstva i iz zavičaja”.⁴⁶ Pritom, zavičaj tu nije naprosto geografski ili prostorni pojam. Ono što je za njega specifično i što ga ujedno neraskidivo povezuje s djetinjstvom jeste nostalgična crta izgubljenosti i nepovratnosti — u djetinjstvo i zavičaj se nikad ne možemo istinski vratiti. Zato i predratni Ćopić za Danojlića stoji za “plemenitost dečijeg poimanja sveta, duševnost nepovratnih dana i zauvek izgubljene zemlje”.⁴⁷

Danojličeva teza se sada sasvim zaokružuje: što se Ćopić više tematski udaljavao od tih nepovratnih dana i te izgubljene zemlje, to je za njega bilo pogubnije:

“Čim napusti svog djeda Radu, čim ga izgubi iz vida, Ćopić ostaje bez dragocenog, nepogrešivog kompasa u razaznavanju dobra i zla, upada u moralnu indiferentnost; i to bi moglo biti jedno od objašnjenja zašto je drugi deo knjige [*Bašta slijezove boje*] onako izrazito suvlji, nezanimljiviji.”⁴⁸

Ostavimo li sad po strani i nedokazivost tvrdnje da je Ćopić u pričama smještenim u socijalizam izgubio moralni kompas, ona služi tek tome da pojača pretpostavku kako je taj nepogrešivi i ispravni

45 Ukratko, da bi nastao “djedov svijet”, djed prvo mora umrijeti. Psihoanalitički rečeno, ovo je dragocjena potvrda stava da je očinski autoritet uvijek već mrtav i da upravo iz toga crpi svoju moć. Ovo je još jedna ilustracija toga da je Ćopićev književni svijet *grosso modo* domena lakanovskog Simboličkog.

46 Danojlić (1978), 380.

47 Ibid., 379–380.

48 Ibid., 384.

kompas nekad zaista postojao. Bilo je to, naravno, u podgrmečkom Djetinjstvu-zavičajju, pod okriljem djeda Rade kojeg Danojlić apostrofirao kao utjelovljenje cijelog jednog neupitnog, vrhunskog sistema vrijednosti na kojem se temelji “najbolji Čopić”.⁴⁹ Prema Danojliću, Čopićev stvaralački intenzitet

“višestruko zavisi od određenog poretka vrednosti, i kad se taj poredak naruši, kad iščili, gubi se i ona snaga, ona vera, koja nas održava, koja nas greje. U najdaljem detinjstvu naš pisac je imao taj oslonac. Jedinstvo između čoveka, prirode i moralnih zakona, tada naslućeno, ostalo je kao nedosegnuti ideal punoće postojanja.”⁵⁰

Tako smo došli u samo središte Danojličeve ideološke fantazije. U pitanju nije ništa manje nego pretpostavka o “jedinstvu između čovjeka, prirode i moralnih zakona”, jedinstvu koje se može ostvariti jedino u predmodernoj zajednici kakvu Danojlić prepoznaje u seoskom životu pod Grmečom između dvaju svjetskih ratova. Eto istinskog sjevera na Danojličevom moralnom kompasu: skladna organska zajednica i njezine vrijednosti i običaji, utjelovljeni u seljaku, kojeg Danojlić opisuje u nekim od svojih najponesnijih i najfantastičnijih redaka:

“Čopićev čovek je čovek-težak, svim nitima vezan za rodno tle, sušta emanacija matere-zemlje; psihologija tog čoveka ponešto je pojednostavljena, ali dubine iz kojih on dolazi bezmerne su i nedokučive. Ti ljudi žive po ritmu godišnjih doba, u neposrednom dosluhu sa elementarnim silama koje upravljaju vidljivim i nevidljivim svetom, podložni surovom pulsiranju nebeskih i zemaljskih mena. Ovo čovečanstvo podseća na slamke i na lišće koje vetar vitla u svetli jesenji dan: sve je sa svime povezano, sve se u svemu sadrži, najluđi dečji snovi i gola svakodnevnica u bliskoj su vezi. Čopić poznaje težačku dušu, zapravo on poznaje večno stanje te duše, boju i ukus seljačkog življenja pod suncem.”⁵¹

“Čovek-seljak je određen sociološki fenomen, ali, istovremeno, i model čoveka uopšte, po meri, ukusu i talentu ovog lirskog pesnika. Taj se čovek nije odvojio od prirode; u tome je njegova snaga i

49 Danojlić (ibid.): “Moralni uzor ovog ciklusa je čestiti djed Rade, obrazac svih hrišćanskih pravednika, dobričina koji za sve ima razumevanja i praštanja.”

50 Ibid., 385.

51 Ibid., 380.

njegova potčinjenost, prividna jednostavnost, i drevna neuhvatljivost. (...) Čovek u izravnom dodiru sa zemljom je početak i kraj svekolike ljudske avanture, osnovna mera svih naših mogućnosti, zajednički imenitelj svega što činimo pod suncem.”⁵²

“U dodiru sa zemljacima, sa zavičajem, sa detinjstvom, Branko Ćopić postaje nežni slikar golog i drevnog pejzaža bivstvovanja, sačinjenog od zemlje i čoveka; ono uvišeno i spiritualno probija se, sopstvenom očiglednošću, sopstvenom snagom, iz viđenog i zapamćenog, nepojamnog, nezaboravnog.”⁵³

Ideološke koordinate ovog fantomskog seljaka-težaka kao modela čovjeka u izravnom kontaktu s prirodom, u nekakvom ahistorijskom, mitskom pejzažu ‘pod suncem’, dovoljno su jasne. Također, one razotkrivaju i komunizam kao glavnu metu Danojlićevog čitanja: upravo su komunistička ideja i Narodnooslobodilački rat kastrirali Ćopića.

Ove pretpostavke sasvim sigurno daju temelj za pokušaje desne apropijacije Ćopića. Pa ipak, čini mi se važnije upozoriti na njihovu blažu, razvodnjeniju verziju koja nije ograničena na desnicu nego je svojevrsna *doxa* o Ćopiću općenito: on je sjajan — “najbolji” — pisac upravo tamo gdje je jedno sa podgrmečkim seljakom, gdje progovara njegovim jezikom, usvaja njegov humor, pa još u određenoj djetinjoj optici, iz koje sve izgleda naivno jasno i istinito. Ako išta, lijevi povratak Ćopiću morao bi raskrstiti upravo s tim stavom da je mjera Ćopićeve vrijednosti njegova bliskost i poistovjećenost sa seljakom podgrmečke pastorage.

Promodernističko čitanje

Okrenimo se zato jednom drugom interpretu Ćopića za koga bismo mogli reći da je svojevrsni anti-Danojlić. Riječ je o Skenderu Kulenoviću, još jednom pjesniku i revolucionaru, Ćopićevom prijatelju i kritičaru, koji je u eseju “Na marginama Ćopićevog *Gluvog baruta*” iz 1963. istaknuo:

“Branko Ćopić po porijeklu je seljak, ali se ničim u njegovim tekstovima ne bi dalo dokazati da je to i u literaturi, kao što ni Turgenjevljeve i Tolstojeve slike seljaštva nisu grofovske slikovnice sa sela, nego literatura. On duhovno nije ostao u seljačkim pelenama,

⁵² Ibid., 381.

⁵³ Ibid., 385.

njegov pogled na svijet, i onda kada gleda preko nje, ne može da stane u seljačku lulu, i njegove su slike seljaštva i po svom uglu i po svom tkivu sasvim nešto drugo nego, na primjer, slike Miškinne i Generalića. (...) Seljaka uopšte on ne gleda seljački pristrasno ili seljački tijesno i ubogo, jedna jedina pristrasnost dade se kod njega utvrditi, pristrasnost prema ideji ljudskosti i oljuđivanja seljaka-poluvarvarina (...), a svijet njegove proze i dječjeg stiha, iako je sav u obrežju rodne planine i njenoj dubini, sa svojim tijesnim potplaninskim nebom stoji obasjan pod jednim širokim, neomeđenim nebom, nije zvijezda u seljakovu oku, nego seljak viđen sa jedne zvijezde.”⁵⁴

Zaista, ništa bolje ne sažima radikalnu, nesvedivu razliku između dvaju čitanja Ćopića od Kulenovićeve završne figure: tamo gdje Danojlićev Ćopić efektivno piše o zvijezdi u oku seljaka, Kulenovićev Ćopić promatra seljaka u perspektivi jedne zvijezde — nesumnjivo crvene. Sama činjenica da je Kulenović početkom 1960-ih našao za shodno da ovako zaoštreno artikulira svoju tezu, sugerira da je Ćopić već tada bio obilježen kao seljački pisac, apologet predmodernog i seoskog načina života — dakle, u perspektivi koju će, kako sam pokazao, desetak godina kasnije Danojlić dovesti do paroksizma i koja će preživjeti do danas kao ključna *doxa* o Ćopiću. Imamo li u vidu tadašnje, već spomenute književne polemike, jasno je da su Ćopićevi napadi na moderniste sasvim sigurno doprinijeli slici Ćopića kao utjelovljenja svega tradicionalnog i predmodernog. No, Kulenović pravilno izoštrava fokus: Ćopića ne zanima naprosto seljak, nego njegovo “oljuđivanje”. Tamo gdje Danojlić vidi nekakvog nepromjenjivog seljaka-težaka kao vrhunski model ljudskog postojanja, Ćopić vidi subjekt političke akcije i historijske promjene od kojih su privilegirane one komunističko-revolucionarne. U istoj optici Kulenović ingeniozno interpretira i Ćopićev humor. Nasuprot interpretacijama koja upravo u humoru vide najpouzdaniji dokaz Ćopićeve srođenosti sa seljaštvom (poslovični ‘seljački humor’), za Kulenovića je on

“najsigurniji znak distanciranosti prema predmetu, i Branko Ćopić nalijeće njime na svog seljaka kao obad, ne ostavlja ga se kao konjska muha, sačekuje ga iza svakog plota, plazi mu jezik i u njegovim mislima i ne da mu mira ni u krevetu. To što on svoga seljaka kao neko vražje začikasto dijete stalno pršće humorom, (...)

54 Kulenović (1978), “Na marginama Ćopićevog *Glavog baruta*”, 296–297.

dokaz je samo da seljaka, zapravo čovjeka u njemu, vidi upanjenog u njegovom prostoru i vremenu: ovo mu je, čini mi se, ponajprije i ponajviše od Gorkoga.”⁵⁵

Čopićev seljak nikad nije bio danojličevska utvara s onu stranu historije i politike, nekom metafizičkom pupkovinom povezan s ‘materom-zemljom’. Vrhunske ilustracije toga nalazimo upravo u ciklusu o “bosonogom djetinjstvu” — što samo dodatno pokazuje koliko je truda Danojlić morao uložiti u svoju krivotvorinu. Iako većina priča o “bosonogom djetinjstvu” razotkriva društvenu i političku historiju Grmeča, za potrebe ovog teksta zadržat ću se samo na jednoj.

U “Priči o Rimljanima”, pripovjedačev stric Nidžo na njivi nalazi grobnicu iz rimskog perioda. Materijalni artefakti antike — kao nedjeljivi podsjetnici *Historije* — nezaustavljivo isplivavaju u sadašnjost i počinju kružiti selom: “čobančići su počesto nalazili sitne pozelenjele bakarne rimske parice, a ponekad i krupniji novac na kome se još raspoznavalo pismo i lik vladara”.⁵⁶ No, Čopić ide i korak dalje: on opisuje kako i sam pojam ‘Rimljani’ počinje kružiti selom, razotkrivajući i intenzivirajući političke probleme seljana. Kada djed Rade odlazi popu Lazaru s prijedlogom da se ostatke Rimljana pokopa u posvećenu zemlju, ta epizoda nesumnjivo ima humoristički efekt — pop je užasnut time da Rade uopće vjeruje da bi Rimljani mogli biti “srpske vjere”: “Kukavče sinji, zar naše vjere rimske soldačine koje su razapele božijeg sina, Isusa Hrista!”⁵⁷ Pa ipak, imamo li na umu Kulenovićevu opasku da je humor sredstvo kritičke distance, brzo postaje jasno od čega se pisac ovdje distancira. Razlog nalazimo u logici koja je djeda Radu dovela do popa s bizarnim prijedlogom:

“Po njemu, svi su se ljudi dijelili samo na dvije vjere: našu, to jest srpsku, i tursku. Srpske vjere bili su Rusi, Grci, Bugari, a i svi ostali koji su se ‘porimili’ pa ne poste: Hrvati, Kranjci, Pemci, Amerikanci, a u tursku su spadali svakakvi naopaki narodi, od kojih je starac zapamtio samo Japance, jer je, devetsto pete, zbog njih čitav mjesec dana postio, ne bi li se bog umilostivio pa da ih Rusi nadbiju.

Džabe je, prema tome, bilo odvrćati djeda da ne ide popu, za njega su Rimljani bili srpska vjera i on bi smatrao smrtnim grijehom

⁵⁵ Ibid., 299.

⁵⁶ Čopić (1978g), 404.

⁵⁷ Ibid.

kad te kukavne ljude, nađene na svojoj njivi, ne bi premjestio na groblje ‘da se smire.’”⁵⁸

Ukratko, na meti Ćopićeve kritike je seljak koji će se prije sažaliti na mrtve Rimljane, jer ih doživljava kao svoje, “srpske”, nego što bi se ikad sažalio na žive muslimane, susjede iz kraja, koji će za njega zauvijek ostati “Turci”, radikalno neprijateljski drugi. Dominantni islamofobni resentiman pravoslavnih seljaka, Ćopić je kritički adresirao kroz cijeli svoj opus, u svim njegovim registrima. “Priča o Rimljanima” ga nudi u humorističkom ključu, po kojem je Ćopić inače bio slavan. No, da pisac nipošto nije trivijalizirao islamofobiju, pokazuje način na koji ju je tretirao u romanima *Prolom* i *Gluvi barut* — u realističkom, skoro naturalističkom ključu, to je svirepa, ubilačka mržnja koja kulminira u četničkim masakrima krajiških muslimana. Ćopićev tretman međunacionalnih sukoba u Drugom svjetskom ratu nesumnjivo zahtijeva zasebnu, odgovornu studiju; ipak, najsazetije kazano, ako bi onaj ćopićevski projekt “oljuđivanja” (podgrmečkih, pravoslavnih) seljaka trebali svesti na jedan jedini aspekt, to bi nedvojbeno bilo upravo suzbijanje i odbacivanje islamofobije, te prepoznavanje susjeda muslimana kao sebi ravnih i jednakopravnih, a ne kao neprijatelja.

Djedov posjet popu razotkriva još jednu mržnju kao suvremeni politički problem u selu: mržnju prema komunizmu i socijalizmu. Naime, saznajemo da pop Lazar od ranije mrzi strica Nidžu jer je ovaj glasao za socijaliste na prošlim izborima — zgoda kojoj je Ćopić posvetio zasebnu priču (“Bunar bez vode”).⁵⁹ Upravo će se taj sukob obnoviti i eskalirati u nastavku “Priče o Rimljanima” gdje zlobni pop denuncira Nidžu kao boljševika, pa ovog uhapse žandari: “Bogme ti, kume, odgudi u buvari čitavu sedmicu zbog tih tvojih Rimljana”, govori Nidži jedan kum, dok drugi stric pogađa u istinski politički problem: “Neka, neka, i treba novovjerce pritegnuti (...) Tako su od vas

⁵⁸ Ibid., 402.

⁵⁹ Dokazujući kako je Ćopić podrivao opća mjesta srpske nacionalističke ideologije, i po tome bio antipod Dobrice Ćosića, M. Đorgović (2014b), u tekstu “Ćosićevci i ćopićevci”, primjećuje: “U priči ne slučajno naslovljenoj ‘Bunar bez vode’ Ćopić razbija veliku mantru da je srpska vojska 1918. oslobodila na Balkanu sve što nije bila Srbija, a pre svega porobljeni srpski narod, koji je po današnjim beogradskim agitatorima i glorifikatorima rata (prekomanđovanih iz Hrvatske i Bosne čim su tamo počeli ratni sukobi devedesetih) ‘stenjao pod okupatorom.’”

i boljševici postali: čačkali, kopali i državu srušili”.⁶⁰ Iako naslovljena “Priča o Rimljanima”, priča tako nedvosmisleno otkriva dva vrhunska zla iz dominantne ideološke perspektive podgrmečkog pravoslavca u Kraljevini Jugoslaviji: “Turke” i boljševike.

“Priča o Rimljanima” i ostale priče o “bosonogom detinjstvu” spadaju u najbolje od Ćopića po mnogo čemu, ali ne po Danojlićevim kriterijima — ili prije, usprkos njima. Čak i dobri djed Rade — u kome Danojlić vidi čestit moralni uzor i obrazac kršćanskih pravедnika — razotkriven kao neznalica čiji je svjetonazor ograničen predrasudama i čije će dobre namjere ustuknuti pred moćnim, politički reakcionarnim autoritetom. O nekakvoj skladnoj, idiličnoj ahistorijskoj pastorali tu nema ni govora. Ćopićevo selo je dubinski prožeto *Historijom* i *Politikom* koje ne dozvoljavaju da se “ćopićevski zavičaj” zatvori kao organska zajednica s jasnim i neupitnim sistemom vrijednosti. Ako išta, Ćopićev ciklus o “bosonogom djetinjstvu” pokazuje da je svijet podgrmečkog seljaka bio takoreći kapilarno prožet protuslovljima i antagonizmima. Na primjer, jedan od njih je i onaj između Ličana i Bosanaca, koji isplivava usprkos pravoslavlju i srpstvu kao ideološkom nacionalnom vezivu. Ili, još kapilarniji, antagonizam unutar jedne te iste obitelji: dvojica prvih rođaka završavaju na dvije strane u Prvom svjetskom ratu, a nakon povratka kući nastavljaju se svađati kao zaraćeni vojnici. Štoviše, ista priča otkriva politički antagonizam već na ravni pojedinca: iako Srbin, djed Rade u austrougarskom carstvu vidi istinsku državu koja nije smjela biti uništena, te zamjera stricu Nidži kada se hvali da se borio protiv nje. Uostalom, već priča “Ženidbe moga strica” — koja otvara zbirku *Nesmireni ratnik* iz 1959., tu prvu pravu erupciju “bosonogog djetinjstva” — počinje emigracijom pripovjedačevog strica Nidže u Ameriku, u potpunoj subverziji Danojlićevog čovjeka-težaka koji je navodno svim nitima vezan za rodno tlo.⁶¹ Ćopićev seljak nije nikakav težak uhvaćen u kozmičke cikluse godišnjih doba i nebeskih mijena, nego moderni politički subjekt *par excellence*, određen društvenim, ekonomskim i političkim fenomenima izvan svog užeg okruženja. Isto tako, zavičaj kod Ćopića

60 Ibid., 405.

61 Ne iznenađuje da motiv ekonomske emigracije bosanskih seljaka nalazimo i u predratnom Ćopiću, na primjer u pričama “Hodalice” i “Životi u magli”, kao što ga neizbježno nalazimo i u prozi smještenoj u socijalizmu, poput “Zatočnika”, pripovjetke koja zatvara *Baštu sljezove boje*.

nikad nije bio izolirani pastoralni zakutak, nego samo jedan dio šire, u punom značenju globalne geopolitičke mape. Teško da ovoj raspravi o modernističkom čitanju Ćopića možemo naći podesniju završnicu od početka njegove priče “Trešnja s kraja rata”, gdje — i to opet onaj *unheimlich* Ćopić! — izvanserijskom lakoćom spaja ne samo globalno i lokalno, nego i političko i nesvjesno:

“Ustrajno i svemoćno selima je gospodarila španska groznica. Prodrla je svuda, do naudaljenijeg brdskog kućerka, i tako se odomaćila, da su je zvali jednostavno ‘španjolska’. Dugi i nerazumljivi rat približio je našim potplaninskim selima i tako daleke zemlje i krajeve za koje ranije jedva da smo i čuli. U svačiju kuću naseliše se snježni Karpati, kamenita brda oko Soče, mutne vode Pijave i crni mađarski Arad. U snovima neutješnih majki i ohlađenih žena nastaniše se strašni Kozaci, italijanski bersaljeri i srbijanske komite s noževima u zubima. Izokrenuše se i podivljaše i java i san, i u njima zagospodari tuđin bez duše i srca.”⁶²

Revolucija sljezove boje

Stoga nas povratak otpisanom, brisanom Ćopiću treba vratiti piscu koji iznad svega voli protuslovlja, a ne ideju sklada, koji traži antagonizme da ih potom pojača kroz svoju književnost. *Doxu* o Ćopiću kao piscu idiličnog pastoralnog djetinjstva kakvo su korumpirali Revolucija i zrelost, kao poslovični kraj nevinosti, nužno je zamijeniti interpretacijama koje Ćopića vide kao daleko pronicavijeg autora — pisca koji vrlo dobro zna da “bosonogo djetinjstvo” dolazi *nakon* Revolucije, kao njezin učinak, a nije nešto što se dogodilo prije nje, te koji nas najviše podsjeća da ni Revolucija u Jugoslaviji nije značila kraj protuslovljâ.

U *Bašti sljezove boje* pripovjedač se prisjeća svog djeda, čiji se spektakl boja svodio na četiri osnovne, “a ono ostalo — to nije ni postojalo ili se svodilo (...) na neki vrlo neodređen opis: ‘Žuto je, a kao i nije žuto, nego nešto onako — i jest i nije’”. Ipak, ova nesposobnost nije sprečavala djeda da propisuje šta je koje boje, pa bi tako i za crni sljez u svojoj bašti bespogovorno kazao da je plav — “sva se bašta modri kao čivit!” Pripovjedač komentira:

“Ono, istina, na sljezovu cvijetu jedva da je negdje i bilo tragova modre boje, ali ako je djed kazao da je modra, onda ima da bude

⁶² Ćopić (1978g), 303.

modra i kvit. Isto se tako moglo desiti da neke godine djed rekne za tu istu baštu da se crveni, i onda za tu godinu tako i važi: sljez mora ostati crven.”⁶³

No, spoj djedovog neupitnog autoriteta i još neupitnijeg neznanja do-
vodi do katastrofe. Starina pred unukom bubne da je vuk zelen, dječak
to ponovi u školi, učiteljica se sukobi s djedom, kojemu na kraju odrežu
sedam dana sreskog zatvora. Nakon svega, starac će zabraniti unuku
da prenosi ono što čuje od njega, a zatim će i sam ušutjeti, barem kada
je o bojama riječ. Šta je, dakle, sve ovo skupa? Naivna nostalgija za
boljim vremenima? Skica nepravednosti sudskog režima Kraljevine
Jugoslavije? Parabola o političkom autoritetu? *Bašta sljezove boje* je
sve to i, nesumnjivo, još ponešto, ali ono što omogućuje sva ta čitanja
jeste Ćopićevo nepogrešivo čulo za proturječnost. Na nju sljez upućuje
već samim svojim imenom: iako ga zovemo crnim, on je — ako me oči
ne varaju — ljubičast. Boje koje djed pripisuje svijetu samo dodatno
potcrtavaju to izvorno protuslovlje i pojačavaju zavrzlamu.

Ćopićev pripovjedač zna da je “na ovome našem šarenom svijetu
većina [stvari] obojena ‘i jest i nije’ bojom”.⁶⁴ A revolucionar i Jugoslaven
Branko Ćopić znao je da to vrijedi i za samu Revoluciju i Jugoslaviju.
Zato je horizont jugoslavenskog socijalizma i opisivao u različitim
bojama. Nekada mu je bio plav, nekad crven, a pismo Ziji pokazuje
da je strahovao od njegovog potpunog zacrnjenja: “Umnožavaju se
po svijetu crni konji i crni konjanici”.⁶⁵ Priznavši da ni dan-danas nije
siguran koje je zapravo boje sljez, pripovjedač dodaje: “Znam samo da
u proljeće iza naše potamnjele baštenske ograde prosine nešto ljupko,
prozračno i svijetlo pa ti se prosto plače, iako ne znaš ni šta te boli
ni šta si izgubio”.⁶⁶ Ćopićeva književnost upravo na taj način poima i
osjeća i Revoluciju i Jugoslaviju. Otud danas, s onu stranu svih boja,
Ćopićeva socijalistička Jugoslavija ne može biti ništa drugo do *Realno*
koje nastavlja da se vraća. ◀

63 Ćopić (1978a), 13.

64 Ibid.

65 Ibid., 10.

66 Ibid., 13.

BIBLIOGRAFIJA CITIRANIH RADOVA

- Bunjac, Vladimir (1984), *Jeretički Branko Ćopić*, Beograd: Narodna knjiga.
- Ćopić, Branko (1978a), *Bašta sljezove boje — Glava u klancu noge na vrancu*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978b), *Bojovnici i bjegunci: Pod Grmečom — Bojovnici i bjegunci — Planinci — Životi u magli*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978c), *Delije na Bihaću — Kritika o djelu Branka Ćopića*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978d), *Ljubav i smrt: Rosa na bajonetima — Surova škola — Ljubav i smrt*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978e), *Odumiranje međeda: Odumiranje međeda — Vuk Bubalo — Razgovori stari*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978f), *Pionirska trilogija: Orlovi rano lete — Slavno vojevanje — Bitka u Zlatnoj dolini*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Ćopić, Branko (1978g), *Stari nevjernik: Sveti magarac — Ljudi s repom — Gorki med — Nesmireni ratnik*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta.
- Danojlić, Milovan (1978), "Najbolji Ćopić", u: Ćopić (1978c), *Delije na Bihaću — Kritika o djelu Branka Ćopića*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta, 377–393.
- Dimitrijević, Branislav (2016), *Potrošeni socijalizam: Kultura, konzumerizam i društvena imaginacija u Jugoslaviji (1950–1974)*, Beograd: Fabrika knjiga, Pešćanik.
- Đorgović, Momčilo (2014a), "Branko Ćopić: Raspeti mjesecar", *Danas*, 19. 12. 2014. dostupno na <https://www.danas.rs/nedelja/branko-copic-raspeti-mjesecar/>.
- Đorgović, Momčilo (2014b), "Ćosićevci i ćopićevci", *Danas*, 26. 12. 2014. dostupno na <https://www.danas.rs/nedelja/cosicevci-i-copicevci/>.
- Freud, Sigmund (1955), "The 'Uncanny'", *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII, uredio i preveo James Strachey, London: Hogarth Press.
- Gligorijević, Jovana (2012), "Brankelja, izvini", *Vreme*, 26. 4. 2012. dostupno na <https://www.vreme.com/cms/view.php?id=1048645>
- Kiš, Danilo (1978), *Čas anatomije*, Beograd: Nolit.
- Kiš, Danilo (1991), *Gorki talog iskustva*, priredila Mirjana Miočinović, Beograd: BIGZ.

- Kovač, Mirko (2006), "Kao svinje u blatu", *Sarajevske sveske*, br. 13, 456–473.
- Krasić Marjanović, Olga (2018), *Branko Ćopić: "Kujem svoju žicu"*. *Intervjui i arhivski dokumenti*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kreho, Dinko (2014), "Branko Ćopić, jugoslavenski pisac", *Sarajevske sveske*, br. 43–44., 575–580.
- Kulenović, Skender (1978), "Na marginama Ćopićevog *Glavog baruta*", u: Ćopić (1978c), *Delije na Bihaću — Kritika o djelu Branka Ćopića*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta, 296–313.
- Pandurović, Sima (1978), "Mladi pesnik i pripovedač Bosne", u: Ćopić (1978c), *Delije na Bihaću — Kritika o djelu Branka Ćopića*, Sarajevo: Svjetlost, Veselin Masleša; Beograd: Prosveta, 253–257.
- Peković, Ratko (1986), *Ni rat ni mir: Panorama književnih polemika, 1945–1965*, Beograd: Filip Višnjić.
- Popović, Radovan (1994), *Knjiga o Ćopiću ili put do mosta*, Beograd: Srpska književna zadruga.
- Ugrešić, Dubravka (1996), *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin.
- Ugrešić, Dubravka (2010), *Napad na minibar*, Beograd: Fabrika knjiga.
- Ugrešić, Dubravka (2021), *Crvena škola*, Zagreb: Multimedijalni institut.

O autorima

Aleksandra Bulatović (1971.)

Znanstvena suradnica u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu gdje je članica Laboratorije za studije filantropije, solidarnosti i brige te Grupe za praktičnu filozofiju i socijalnu ontologiju. Područja istraživanja uključuju teme iz međunarodnih odnosa, sigurnosti i primjenjene etike.

NOVIJI RADOVI

Crna ekonomija i crno društvo [koautorstvo O. Pavićević], Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2021.

“Feministička kritika koncepta otpornosti: transformacija subverzivnog u normativno” [koautorstvo s O. Pavićević], *Sociologija*, 60(1), 2018: 127–141.

“Etika kao element profesionalne supkulture u obaveštajnom radu”, *Kultura polisa*, XIII(30) 2016: 351–362.

“Well-Being, Capabilities and Philosophical Practice”, *Filozofija i društvo*, XXV(4), 2014: 105–120.

Srđan Damjanović (1968.)

Izvanredni profesor na Pravnom fakultetu za privredu i pravosuđe u Novom Sadu. Područja istraživanja i predavanja obuhvaćaju pravnu etiku, kritičku teoriju društva, filozofiju psihoanalize, povijest zapadne filozofije i logiku. Objavljuje publicistiku od 1990.

NOVIJI RADOVI

Rehabilitacija budućnosti, Kulturni centar Vojvodine “Miloš Crnjanski”, Novi Sad, 2020.

“Pandemija u društvu slobode izbora”, u: *Zbornik radova 18. Međunarodnog naučnog skupa “Pravnički dani — prof. dr Slavko Carić”*, Novi Sad: Univerzitet Privredna akademija u Novom Sadu, Pravni fakultet u Novom Sadu, 2021, str. 76–83.

“Miloš N. Đurić: filozofija života vs. istorijski materijalizam”, u: *Zbornik Matice srpske za klasične studije*, Novi Sad: Matica srpska, 2020, 7–21.

“Maj ’68 u svjetlu Lacanove dijalektike perverzno: drama ponavljanja ili događaj redefinisivanja?” u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ’68. Radovi 4. okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Zagreb: Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu, 2019, 155–184.

Aleksandar Fatić (1967.)

Znanstveni savjetnik u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu. Područja istraživanja uključuju filozofsku praksu i odnos filozofije, psihoterapije i psihijatrije, primijenjenu etiku, političku filozofiju.

NOVIJI RADOVI

Philotherapy: An integration of psychotherapy, New York: Lexington Books, 2022. [u pripremi]

Integrativna psihoterapija, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Univerzitet u Beogradu, 2020.

Virtue as identity: Emotions and the moral personality, London: Rowman and Littlefield, 2016.

Ljiljana Filipović (1951.)

Vanjska suradnica na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta, dugogodišnja urednica za filozofiju na Trećem programu Hrvatskog radija i predavačica na Akademiji dramske umjetnosti. Autorica je filozofskih studija, eseja, romana i drama, prevoditeljica i nagrađivana književna spisateljica. U hrvatskim i inozemnim časopisima i zbornicima objavljuje znanstvene radove i eseje o temama na sjecištu filozofije, umjetnosti i psihoanalize.

NOVIJI RADOVI

Klub krivaca, Zagreb: Izdanja Antibarbarus 2017. [Nagrada Višnja Machiedo za najbolju esejističku knjigu.]

“Zagonetka za Perikla ili — Iza ovih vrata živi Mia”, *Kazalište. Časopis za kazališnu umjetnost*, Vol. XXIV No. 85/86, 2021.

“Umrijeti kao kraljica”, *Kazalište. Časopis za kazališnu umjetnost*, Vol. XXIII No. 81/82/83, 2020.

“Posuđeni glas”, u *Filozofija je ženskog roda. Zbornik radova u čast Nadeždi Čačinović*, ur. A. Čakardić, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2019.

Nebojša Jovanović (1973.)

Asistent na Odsjeku za produkciju Akademije scenskih umjetnosti u Sarajevu. Područja istraživanja obuhvaćaju teoriju i historiju filma (s fokusom na jugoslavenske kinematografije), feminističku i marksističku društvenu teoriju, teorijsku psihoanalizu. Prevodilac literature iz teorijske psihoanalize.

NOVIJI RADOVI

- (ur.) *Hajrudin Krvavac*, Sarajevo: Akademija scenskih umjetnosti, 2019.
- “Zazor od modernosti. Trauma ’68 i ‘sudar civilizacijâ’ u djelu Živojina Pavlovića”, u: *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe ’68*, ur. B. Mikulić/M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019, 188–221.
- “Queering Masculinity in Yugoslav Socialist Realist Films”, u: *The Cinematic Bodies of Eastern Europe and Russia: Between Pain and Pleasure*, ur. Ewa Mazierska, Matilda Mroz i Elzbieta Ostrowska, Edinburgh University Press, 2016.

Jelena Krpan (1996.)

Magistrirala psihologiju na Odsjeku za psihologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Pridružena urednica studentskog časopisa *Gyrus*. Područja istraživačkih interesa uključuju kritiku (neuro)psihologizacije, kritičku psihologiju, teorijsku psihoanalizu te političku teoriju.

DJELATNOST I PUBLIKACIJE

- Empirijska provjera Lacanovog sustava kolektivne identifikacije na primjeru nacionalnog identiteta* (diplomski rad), Filozofski fakultet u Zagrebu 2021. (<https://repozitorij.ffzg.unizg.hr/islandora/object/ffzg:5148>).
- Kreatorica i glavna organizatorica kongresa “Diskursi shizofrenije” u organizaciji studenata Medicinskog, Filozofskog i Prirodoslovno-matematičkog fakulteta te Akademije dramskih umjetnosti, 6.-8. ožujka 2020. (<http://ssn.hiim.hr/>).
- “Što su emocije? — Suvremene neuroznanstvene teorije”. *Socijalna psihijatrija*, Vol. 48 (2020) No. 1, 50–71 (koautor M. Čorlukić).

Krunoslav Lučić (1981.)

Docent na Katedri za filmologiju pri Odsjeku za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta u Zagrebu te vanjski suradnik na Akademiji dramske umjetnosti gdje predaje teoriju montaže. Područja istraživanja i proučavanja uključuju teoriju filma, povijest filmskih teorija, filmsku stilistiku, filmsku naratologiju te hrvatski film.

NOVIJI RADOVI

Filmski stil: teorijski pristup i stilistika hrvatskog igranog filma, Zagreb: Hrvatski filmski savez, 2017.

“Filozofija pokretnih slika” (I.), *Filozofska istraživanja*, 3 (2020), 159; 433-437; “Filozofija pokretnih slika” (II.), *Filozofska istraživanja*, 4 (2020), 160; 659–663.

“Razumijevanje medija u ranoj i klasičnoj teoriji filma”, *In medias res*, 8 (2019), 14; 2231–2246.

“Autobiofilmografski dokumentarizam i intertekstualnost u filmu *Dobro jutro Ante Babaje*”, u: *Fiction in Central and Eastern European Film Theory and Practice* (ed. by J. Alexander Bareis and Mario Sluga). Special Issue of *Apparatus. Film, Media and Digital Cultures in Central and Eastern Europe*, br. 8, 2019.

“Kognitivni temelji razumijevanja filmskoga stila”, *In Medias Res*, 7 (2018), 12; 1891–1912.

Željka Matijašević (1968.)

Redovita profesorica na Odsjeku za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Temeljni znanstveni interesi: teorijska i primijenjena psihoanaliza, utjecaj psihoanalize na književnost, film i kulturalne i društvene teorije; odnos psihoanalize i filozofije; politička psihologija/psihoanaliza. Ostala znanstvena područja uključuju kontrakturni pokret šezdesetih i antipsihijatrijski pokret.

NOVIJI RADOVI

The Borderline Culture: Intensity, Jouissance, and Death. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2021.

Drama, drama, Zagreb: Disput, 2020.

“Fragmentation vs. Integration in Dostoevsky’s *Crime and Punishment*”, *The Dostoevsky Journal*, 21, 2020, 64–84.

“Političnost’ konstrukta ženske emocionalne inteligencije”, u: *Filozofija je ženskog roda*, Zbornik radova u čast Nadeždi Čaćinović, ur. Anka Čakardić, Zagreb: Filozofski fakultet, 2019, 195–208.

“The Good Intense ‘Loves’ the Bad Intense: Intensity and the Death Drive” (u koautorstvu s Dejanom Durićem), [sic] — *a journal of literature, culture and literary translation*, 9 (2), 2019, 1–24.

Borislav Mikulić (1957.)

Redovni profesor na Katedri za teoriju spoznaje pri Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Područja istraživanja, poučavanja i spisateljstva obuhvaćaju epistemologiju znanja, jezika i diskursa, povijest filozofskih ideja (antičke, moderne i suvremene te indijske filozofije), analizu i kritiku ideologije i javnih diskursâ. Prevodilac filozofske literature i publicist.

NOVIJI RADOVI

Čovjek, ali najbolji. Tri studije o antihumanizmu i jedan postskriptum, Zagreb: FF press, 2021.

Diskursi znanja. Istraživanja iz historijske epistemologije spoznaje, jezika i medija, Zagreb: FF press, 2017.

“Lazareti metafizofije: metafizika i metoda u autoterapijskim diskursima filozofije”, u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije. Radovi petog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, 2020, 15–81.

Damir Smiljanić (1972.)

Redovni profesor na Odseku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu. Područja istraživanja i nastavnog rada: filozofska metodologija, metafizofija, teorija spoznaje, filozofija uma, filozofija jezika, filozofija medija.

NOVIJI RADOVI

Biće od trske. Antropologija u sinestetičkom pogledu, Novi Sad: Adresa, 2020.

“Die desillusionierte Lust. Zur Metaphysik der Geschlechtsliebe in Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewussten”, u: Damir Smiljanić (Hrsg.), *Das desillusionierte Bewusstsein. Eduard von Hartmanns Philosophie des Unbewussten im Spiegel ihrer Rezeption und Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2020, 139–155.

“Neue Phänomenologie — ein Schritt auf dem Weg zur Versöhnung von Lebensphilosophie und Phänomenologie?“, *Synthesis philosophica* 66, 2018, 475–488.

Branimir Stojanović (1958.)

Teoretičar i umjetnik. Član Centra za psihoanalizu, Beograd, i Slovenskog društva za lakanovsko psihoanalizo, Ljubljana. Osnivač i predavač Škole za istoriju i teoriju slike, osnivač i član platforme Učitelj neznanica i njegovi komiteti. Platforma samoobrazovanja: Arhiv tekstova, periodike i knjiga jugoslovenske humanistike. Član i suosnivač Grupe spomenik, jugoslovenske teorijsko-umetničke grupe.

Područje rada obuhvaća prakse pisanja i konceptualno-političke intervencije u institucionalne kontekste filozofije, umjetnosti i psihoanalize. Od 1980. objavljuje tekstove i eseje iz područja filozofije, teorijske psihoanalize, kritike ideologije i teorije umjetnosti.


RADOVI/INTERVENCIJE

- “Das Unheimliche: Šugar i psihoanaliza u Jugoslaviji” (<https://novi.uciteljneznanica.org/index.php/arhiva-autora?id=668>)
- “Svi govore” (2009), rad izlagan u okviru Oktobarskog salona 2009. (<https://www.oktobarskisalon.org/sr/kolekcija-umetnik/branimir-stojanovic/>)
- “Sentimentalno vaspitanje. Logika jedne biografije”, *up&underground* 23–24, 2013, 203–225.

Mislav Žitko (1982.)

Poslijedoktorand na Katedri za teoriju spoznaje pri Odsjeku za filozofiju. Područje znanstvenog istraživanja, spisateljstva i predavanja obuhvaća epistemologiju, posebno socijalnu epistemologiju, filozofiju i sociologiju znanosti te političku ekonomiju.

NOVIJI RADOVI

- The Political Economy of Digital Monopolies* [koautori P. Bilić i T. Prug], Bristol: Bristol University Press, 2021.
- “Prekarni život: od političke do moralne ekonomije” u: *Transformacija rada: narativi, prakse, režimi*, ur. R. Senjković i O. Biti, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku 2021.
- “Upravljanje sobom i drugima: O ‘slobodnom govoru’ u kasnim predavanjima Michela Foucaulta” u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*. Radovi petog okruglog stola Odsjeka za filozofiju, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu 2020. 



ILUSTRACIJE: Simetrične mrlje od tinte tzv. Rorschachovog testa za ispitivanje nesvjesnih dijelova ličnosti i “poremećaja mišljenja”, nazvanog prema autoru, švicarskom psihijatru i psihoanalitičaru Hermannu Rorschachu (1884–1922.)

Indeks imena i naziva

A.

Adorno, Theodor W. 44 • 74–75
• 290
Alighieri, Dante 106
Alkibijad 69
Althusser, Louis 21 • 264–265 •
274–275 • 278 • 286 • 292 • 295 •
302–304
Američka Psihijatrijska
Asocijacija 204 • 214
Anderson, Mitchell 192–193
Andreas-Salomé, Lou 82
Ansermet, François 146–147 •
151–152
anti-psihijatrija 226 • 228 • 240 •
243 • 246–249
Arijevac 268
Arnheim, Rudolf 163
Artemidor 119
Augé, Marc 102–104
Augustin, Aurelije 19 • 121 • 266

B.

Babiak, Paul 192
Babinski, Joseph 247
Badiou, Alain 254–255 • 260 • 277
• 286–289 • 292 • 304
Balmory, Marie 37 • 44 • 82 • 101
Barthes, Roland 300
Baudelaire, Charles 299
Bayesov stroj 149
Benthamov panopticum 236 • 237
Benjamin, Walter 294
Berlinski psihoanalitički
institut 41 • 45
Betlheim, Stjepan 45–46
Biblija 297
Boddy, Clive 192–193
Boetije (Boethius) 266
Bogićević, Đorđe 105 • 267

Bolonjska reforma 21
Boltanski, Christian 105
Bonaparte, Marie 74 • 78 • 81
Borch-Jacobsen, Mikkel 37 • 41 •
43–44 • 48 • 82 • 98
Bordwell, David 160–161 •
175–177
Borges, Jorge Luis 315–316
Bouveresse, Jacques 18 • 117 • 122
• 141
Bracken, Thomas E. 225
Brankelja 313
Breivik, Anders 196
Bresson, Robert 169 • 172
Breuer, Josef 59–62 • 74 • 82–83
• 98
Brown, Joanne 16–17 • 29–30
Brown, William 238
Brücke, Ernst Wilhelm von 63 •
82
Bunjac, Vladimir 324
Buñuel, Luis 162 • 301–302

C.

Carroll, Noël 160–161 • 175 •
177–178
Castel, Robert 226
Charcot, Jean-Martin 47 • 247 •
248
Charland, Louis 214 • 223
Clair, René 162
Cleckley, Hervey M. 191
Cohen, Simon B. 191
Collège de France 220–221 • 227
• 230
Condillac, Étienne Bonnot de 223
Conolly, John 234
Cotet, Pierre 267
Covid-19 9 • 97
Creed, Barbara 162 • 165

Crick, Francis 224
Cromwell, Oliver 224
Crvena armija 268

Ć.

Ćopić, Branko 310–328 • 332 •
334–337
Ćosić, Dobrica 334

D.

Dalí, Salvador 162
Dall'Aglio 146–147 • 149 •
151–154
Damasio, Antonio 148 • 150
Danojlić, Milovan 325–333 • 335
Darwin, Charles 124
Davidson, Donald 42 • 133
da Vinci, Leonardo 194
Dayan, Daniel 160–161 • 165 •
171–173 • 175–176 • 179
Déjerine, Joseph 247
de Montaigne, Michel 70
Derrida, Jacques 314 • 317
Descartes, René 114–115 • 118 •
224 • 273
Dimitrijević, Branislav 324
dinastija Stuart 227
dirkemovska anomija 208
Dix, Dorothea 233
Dizdarević, Zijo 321–322
djed Rade 328–330 • 330–336
Don Quijote 316
Donzelot, Jacques 239
Dostojevski, Fjodor M. 194
Dutton, Kevin 191

Đ.

Đorgović, Momčilo 322 • 334

E.

Easthope, Antony 163 • 165
East London University 29 • 32
École Normale Supérieure 21
Eifermann, Rifka 16 • 30–31 • 46 •
54–55 • 57 • 70
Einstein, Albert 98 • 100
Eissler, Kurt R. 98–99
Eitingon, Max 96
Ejzenštejn, Sergej 163 • 166
Eros 76 • 78 • 186–190 • 194–195 •
197 • 278 • 281–283
Esquirol, Jean-Etienne 234–235
• 237

F.

Facebook 83 • 155
Faust 96 • 97 • 105
Ferenczi, Sándor 18 • 33 • 36 •
59–62 • 65–66 • 75 • 80–82 • 98
• 100
Feuerbach, Ludwig 303
Fichte, Johann G. 20 • 72 • 259 •
266 • 275 • 279 • 280 • 290 • 292
• 298 • 300 • 303
Fließ [Fliess], Wilhelm 16–18 •
36 • 61 • 74–76 • 78–82 • 97 • 99
• 101
Foucault, Michel 220–222 • 224 •
226–231 • 233–249 • 314 • 317
francuski ideolozi 223
Frankfurt, Harry G. 135–136
Frankfurtska škola 116 • 186
Freud, Anna 34 • 74 • 82 • 98
Freud, Clement 101
Freud, Sigmund 9–11 • 16–19 •
21–24 • 28 • 33–54 • 56 • 59–84
• 94–103 • 106 • 112–116 • 119 •
121–139 • 148–150 • 153 • 184–
198 • 215 • 234 • 239 • 254–258

- 260 • 264–273 • 275 • 277 •
281–284 • 287 • 291 • 293–296 •
299 • 310–311 • 319–320
 - *Autobiografija (Selbstdarstellung)*
38 • 73–74 • 100
 - *Dosetka i njen odnos prema
nesvesnom* 119
 - pisma W. Fließu 36 • 74–75 •
78–80
 - *Pitanje laičke analize* 34 • 52
 - *Predavanja za uvod u
psihoanalizu* 37 • 59 • 73 • 77
 - *Memorandum* 33–35 • 37–41 •
43 • 45 • 48–53
 - *Nelagoda u kulturi* 9–10 •
20 • 105 • 184–197 • 264–279 •
283–284 • 292–294 • 300
 - samoanaliza 36–39 • 41–44 •
46 • 71–74 • 79–83 • 101
 - *Tumačenje snova* 9–10 • 36 •
41 • 43 • 97 • 112–113 • 115 • 118
• 121–122 • 125 • 130 • 133–134 •
136 • 138
 - Freudov Arhiv (The Freud
Archives) 76 • 98–100 •
104–105
 - Fromm, Erich 194
- G.**
- Galen 244
 - Gestalt* 43
 - Giddens, Anthony 279
 - Glorigijević, Jovana 313
 - Goebbels, Joseph 268
 - Goethe, Wolfgang v. 94–98 •
105–106 • 287
 - Goldsmiths, University of
London 275
 - Green, André 188–189
 - Grmeč 324 • 327 • 330 • 333
- Guyénot, Laurent 100–101
- H.**
- Habermas, Jürgen 269–270
 - Hacking, Ian 242
 - Hamlet 104–106 • 273
 - Hare, Robert 191–192
 - Heath, Stephen 160–161 • 169 •
172 • 173
 - Hebrew University Jerusalem 30
 - Hegel, G.W.F. 20–21 • 51–52 • 70
• 75 • 258 • 266 • 270–271 • 274 •
281 • 285 • 287 • 290–293 • 297
• 303
 - Heidegger, Martin 104 • 269 •
303
 - Heine, Heinrich 271
 - Heraklit 72
 - Hipokrat 244
 - Hitchcock, Alfred 168 • 174
 - Horney, Karen 82
- I.**
- Ibsen, Henrik 127
 - Iliopoulos, John 241 • 243–245
 - Instagram 155
 - IPA (International Psychoanalytic
Association) 258–259
- J.**
- Jameson, Fredric 319
 - Jarvis, Edward 233
 - Jaspers, Karl 117
 - Jevrej 45 • 127 • 268 • 271 • 288
 - Johnston 146–147 • 149–150 • 152
• 154–155
 - Jones, Ernst 36 • 60–61 • 66 • 76
• 96
 - Jung, Carl G. 59 • 61 • 81–82 •
100 • 122 • 141

K.

- Kangrga, Milan 20 • 72 • 254–260
• 264–269 • 272–273 • 275–278
• 280–287 • 289–293 • 295–302
• 304
- Kant, Immanuel 20 • 115 • 258 •
266 • 277 • 284 • 293 • 299
- Kaplan, Ann 269
- Keynesova ekonomska teorija 239
- Kierkegaard, Søren 121
- Kikić, Hasan 322
- Kiš, Danilo 315–316 • 319
- Klajn, Hugo 29 • 45–46
- Klein, Melanie 28–29 • 82 • 188
- Klinika Bicêtre 222 • 239
- Klinika Salpêtrière 222 • 247
- Klinika Tavistock 29
- Kolumbo, Kristofor 280
- Komunistička partija 259 • 289
- Kongresna biblioteka (Library of
Congress) 96 • 99
- Kopernik, Nikola 124
- Kovačić, Ivan Goran 322
- Kracauer, Siegfried 74
- Kraepelin, Emil 205 • 210 • 213 •
234
- Kreho, Dinko 313
- Krüll, Marianne 37 • 44 • 101
- Kulenović, Skender 331 • 332

L.

- Lacan, Jacques 20–21 • 52 • 56 •
58 • 69–71 • 73 • 79–80 • 83 •
104 • 124 • 141 • 146–149 • 152
• 188 • 202–206 • 208–210 •
212 • 214–215 • 255 • 257–259 •
264–266 • 277 • 279 • 282–287 •
291–299 • 302–304 • 310–311 •
314 • 317 • 320
- Lainé, René 267

- Langer, Susan 163
- Laplanche, Jean i Pontalis, Jean-
Bertrand 41–42 • 54 • 100
- Lecter, Hannibal 192
- Leuret, François 235 • 241
- Lévy, Bernard-Henri 269
- Libet, Benjamin 129
- Lisenkova biologija 241
- Locke, John 223

M.

- MacCabe, Colin 166 • 171
- Magistretti, Pierre 146–147 •
151–152
- Malcolm, Janet 99
- Mann, Thomas 98 • 100
- Marcuse, Herbert 20 • 264–265 •
273 • 275 • 277–285 • 287 • 292
- Marinoff, Lou 209 • 211
- Marx, Karl 72 • 80 • 254–255 •
257–258 • 270 • 276 • 278 • 283 •
285 • 287 • 292–293 • 303
- Masson, Jeffrey Moussaieff 36–37
• 44 • 74–76 • 79–80 • 98–101
- Matačić, Stanislav i Okorn,
Igor 56
- Maupassant, Guy de 47
- Mayer, Simon 276
- Mefisto 73 • 95–97 • 106
- Merleau-Ponty, Maurice 43
- MeToo 25 • 27
- Metz, Christian 160–161 • 166–167
- Midelfort, H.C.E. 227 • 228
- Miller, Jacques-Alain 169
- Mills, Wright 279
- Mojsije 288
- Morin, Edgar 162
- Müller, Charles Louis 222
- Mulvey, Laura 160–161 • 165 •
167–168

Münsterberg, Hugo 160-161 •
163

N.

Nabokov, Vladimir 315
Nárkissos 83
Nesse, Randolph 225
Nietzsche, Friedrich 124 • 269
Nikoletina Bursać 316 • 325
No Touch Education 27

O.

Odier, Charles 267
Okorn, Igor i Matačić, Stanislav 56
Olomouc (Olmütz) 128
Oudart, Jean-Pierre 160-161 • 165
• 168-173 • 175-177

P.

Pandurović, Sima 326-327
Pasolini, Pier-Paolo 288-289
Pavle [Pavao] (apostol) 288-289
Pement, Jack 196
Petrović, Gajo 259
Pierre Ménard 316
Pfister, Oscar 97
Pinel, Philippe 206 • 209 • 215
• 222-224 • 228 • 234-235 •
237-238 • 244
Platon 56-57 • 69-70 • 81
Plotin 300
Pontalis, Jean-Bertrand i Laplanche,
Jean 41-42 • 54 • 100
Popper, Karl R. 42 • 140 • 240
Popović, Nikola M. 45
Porter, Roy 227
Praxis (časopis) 12 • 258 • 272
Price, Heather 29 • 30
Proust, Marcel 103
Prozak 208

R.

Rachman, Arnold W. 60 • 64
Ragain, Paul 162
Rancière, Jacques 102-103
Rank, Otto 42
Razinsky, Liran 16-17 • 47-54 •
60 • 70
Redmond, Jonathan 203-204 •
208-210 • 212
Ricoeur, Paul 19 • 131 • 197-198
Riviere, Joan 267
Robert-Fleury, Tony 222
Rosenberg, Charles 232
Rosenhan, David 243
Rothman, David 233-234
Rothman, William 160-161 •
175-176
Rousseau, Jean-Jacques 47
Rush, Benjamin 229

S.

Sartre, Jean-Paul 286
Saussure, Ferdinand de 215
Schelling, Friedrich J. 20 • 281 •
290 • 292
Schopenhauer, Arthur 46 • 124
Scull, Andrew 222 • 229 • 237-
238 • 240 • 243-244 • 247
Séguin, Édouard 239
Sekulić, Gajo 269-270
Shakespeare, William 101-102 •
105 • 271-273
Silverman, Kaja 160-161 •
173-174
Simpozij (Platonov dijalog) 69
Sinclair, Upton 314
Sjöström, Victor 162
Šklovski, Viktor 319
Sloterdijk, Peter 269
Sokrat 56-57 • 69-70 • 286

Sombart, Werner 268
Soulié, Melchior Frédéric 271
Spengler, Oswald 268
Staljin, Josif V. 241 • 302
Stavrakakis, Iannis 187 • 295
Stojanović, Branimir 20 • 277
Strachey, James 37 • 54 • 74 • 267
Stute-Cadiot, Johanna 267
Sutlić, Vanja 20 • 254–257 • 277
Sutton, John 231–232
Sveučilište Clark, Worcester 38
• 82
sv. Pavle 289
Swales, Peter 99
Szasz, Thomasa 240 • 248–249

Š.

Šugar, Nikola (Mikloš) 45–46 •
76
Šolohov, Mihail A. 316

T.

Tenon, Jacques 222
Thompson, Thomas H. 63
Tuke, William 228

U.

Ugrešić, Dubravka 312–315 • 317

V.

Verhaeghe, Paul 203–206 • 209
• 213

W.

Whitebook, Joel 186
Whitehead, Alfred N. 274
Willis, Thomas 224
Winnicott, Donald W. 188
Wittenberg, Isca 16–17 • 25–28 •
45 • 55 • 57

Wittgenstein, Ludwig 18–20 • 42
• 116 • 121–122 • 139–141
Wolf, Bogdan 204 • 206 • 208
WorldWideWeb 83

Y.

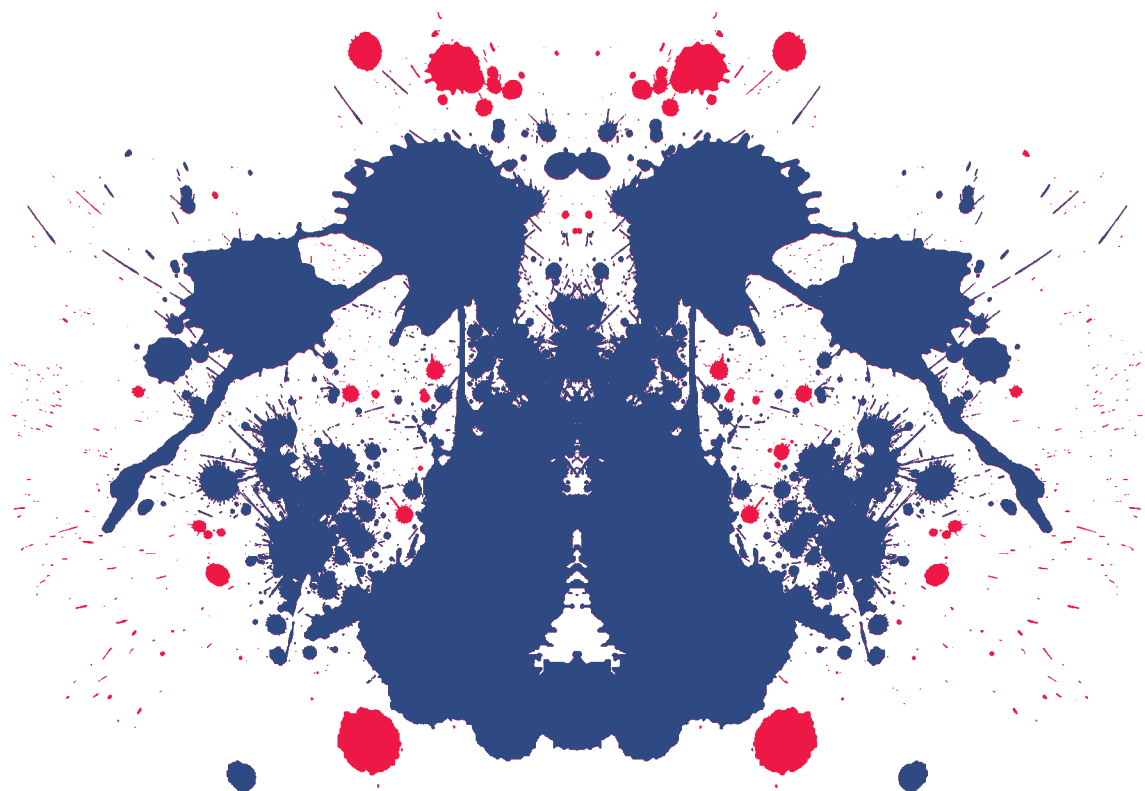
Yates, Candida 16–17 • 21 • 31–33 •
45–46 • 55 • 70 • 83

Z.

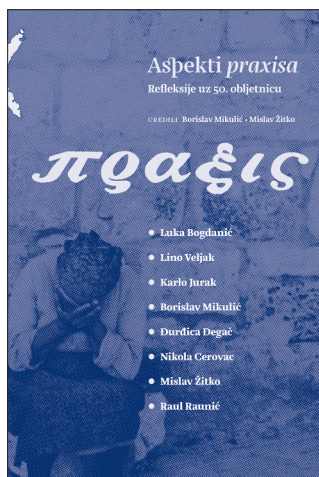
Zakon o ludaštvu (The Lunacy
Act) 231
Zakon o okružnim zatvorima
(County Asylums Act) 231
Zweig, Arnold 106

Ž.

Žilnik, Želimir 322
Žižek, Slavoj 84 • 104 • 124 • 151 •
269 • 276 • 319



Prethodni zbornici



Edicija **Radovi Odsjeka za filozofiju**, u izdanju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, donosi zbornike radova s tematskih okruglih stolova nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju te gostiju s drugih odsjekâ Fakulteta i institucija iz zemlje i inozemstva. Serija je započeta prvim okruglim stolom 13. prosinca 2014. godine, posvećenim 50. obljetnici pokretanja i 40. godišnjici obustave časopisa *Praxis* (1964.–1974.).

Izdavanje edicije omogućio je Odsjek za filozofiju iz vlastitih sredstava a realizirano je uz pomoć FF pressa.

Aspekti praxisa.
Refleksije uz 50. obljetnicu
KNJIGA #1 • 2015.

- **Luka Bogdanić**
Čemu praxis? Ili o historijskom porijeklu i mjestu Praxisa
- **Lino Veljak**
Tipologija kritike praxisa
- **Karlo Jurak**
Praxis u akademskom polju i proizvodnja znanja
- **Borislav Mikulić**
Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti
- **Đurđica Degač**
Rodna tematika u kontekstu praxisa
- **Nikola Cerovac**
*Praxisov 'stav filozofije'.
Može li marksizam biti znanstven?*
- **Mislav Žitko**
*Mišljenje i revolucija:
prilog kritici filozofije Gaje Petrovića*
- **Raul Raunić**
*Teorijski prekoračiti teoriju:
Kangrga o povijesnosti, praksi
i revoluciji* 



Inačice materijalizma

KNJIGA #2 • 2017.

● Nadežda Čaćinović

Neizbježni materijalizam estetike

● David Šporer

Materijalizam kulture

● Hrvoje Tutek

Formalistička estetika

i nacionalni identitet:

prilog materijalističkoj analizi

hrvatske humanistike u tranziciji

● Goran Kardaš

Naturalizam, empirizam i hedonizam

arhaiskog indijskog materijalizma

● Raul Raunić

Inačice materijalizma i

novovjekovna filozofija politike

● Karlo Jurak

Problem nužnosti i kontingencije u

materijalističkom shvaćanju povijesti

● Borislav Mikulić

Osjetilnost i jezik: Hegel, Feuerbach

i jezični materijalizam

● Mislav Žitko

Strogi program: forme relativizma

i funkcija materijalizma

● Ankica Čakardić

Radna teorija vrijednosti

u temeljima agrarnog kapitalizma:

socijalno-historijsko tumačenje

Lockeove teorije vlasništva

● Primož Krašovec

Materijalnost ideologije

kod kasnog Foucaulta i Marxa

● Lina Gonan

Operaizam i estetika u Negrijevoj

kritici postmoderne misli

● Luka Bogdanić

Bauk tijela i duh revolucije.

Tragom promišljanja Luciana

Parinetta o tjelesnosti



Filozofije revolucija

i ideje novih svjetova

KNJIGA #3 • 2018.

● Raul Raunić

Revolucije i legitimnost

● Nikola Tomašegović

Revolucija ili reforma?

Ili još jednom o pitanju:

'Što je prosvjetiteljstvo?'



- **Katarina Peović-Vuković**
Revolucija ili način postavljanja
"komunističke hipoteze"
- **Luka Bogdanić**
Oktobar 1917:
revolucija, diktatura proletarijata i
hegemonija u Lenjina i Gramscija
- **Alen Sućeska**
Prema post-revolucionarnom čovjeku:
koncept 'persone' Antonia Gramscija
- **Toni Bandov**
Pravne i državno-teorijske debate u
Sovjetskom Savezu nakon revolucije
- **Karlo Jurak**
Kontrarevolucije i njihov trajni obrazac
— 'Osamnaesti brumaire'
- **Aleksandar Matković**
Čuvari kontra-revolucije: Nacional-
socijalizam i potčinjavanje rada
- **Maja Breznik**,
Kapitalizam kao 'znojni sistem':
podnajamni rad i stvarna emancipacija
radništva iz druge ruke
- **Ankica Čakardić**
Kapital i kritika 'komercijalizacijskog
modela': o Marxovoj epistemološkoj
revoluciji danas
- **Borislav Mikulić**
Prerevolucioniranje Marxa ili kraj
emancipacije? O Sohn-Rethelovoj
'novčanoj formi mišljenja' u doba
'kognitarnog' kapitalizmu
- **Mislav Žitko**
Revolucije u povijesti ekonomske
analize: kuhnovska perspektiva ■



**Kriza i kritike racionalnosti.
Nasljeđe '68.**

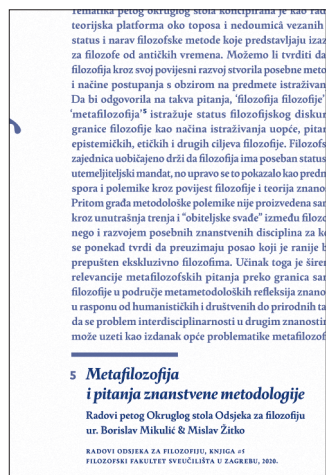
KNJIGA #4 • 2019.

- **Biljana Kašić**
Feministički izvidi i '68.
O pobuni, ženskom oslobođenju i
aporijama oko slobode
- **Luka Bogdanić**
Subverzivno nasljeđe 1968. i otvorena
pitanja filozofske antropologije
- **Lino Veljak**
'68. i kritika instrumentalne
racionalnosti
- **Branimir Janković**
'68. zamijenjena '71.
Hrvatska historiografija
i kriza historije
- **Lorena Drakula**
Konzervativizam jugoslavenskog
realsocijalizma: preraspodjela
političkih uloga nakon 1968.
- **Ante Andabak**
Stvarnost koja ne može
bez 'dobre nemogućnosti'.
Negativna dijalektika '68.

- **Srdan Damjanović**
Dijalektika perverzno
filozofski theatrum mundi.
'68. između Lacana i Kanta
- **Nebojša Jovanović**
Zazor od modernosti:
Trauma '68 i 'sudar civilizacijâ'
Živjina Pavlovića
- **Borislav Mikulić**
Humanistička kontroverza 60-ih
i prevrati antihumanizma.
Još jednom o 'racionalnosti' holokausta
- **Goran Pavlič**
Od praktičkog do obrazovnog obrata:
o proturječjima emancipatorske
metodologije u izvedbenim studijima
- **Hana Samaržija**
Prema socijalno angažiranoj
epistemologiji: socijalna epistemologija
nakon Foucaulta
- **Mislav Žitko**
Praxis nakon '68.
Marksistička filozofija i proturječja
jugoslavenskog socijalizma

**Metafilozofija
i pitanja znanstvene metodologije**
KNJIGA #5 • 2020.

- **Borislav Mikulić**
Lazareti metafilozofije:
metafizika i metoda u autoterapijskim
diskursima filozofije
- **Goran Kardaš**
Metafilozofske refleksije u klasičnoj
indijskoj filozofiji
- **Nadežda Čaćinović**
Varijante redukcionizma.
O nekim tipovima metafilozofijskog
pozicioniranja



- **Goran Rujević**
Filozofija u doba znanstvenog članka
- **Lino Veljak**
Metafilozofija i redukcionizam u
metodologiji društvenih istraživanja
- **Damjan Francetić**
Antirealizam i pitanje napretka
znanosti. O konceptualnom
relativizmu Thomasa Kuhna
- **Mislav Žitko**
Upravljanje sobom i drugima:
O 'slobodnom govoru' u kasnim
predavanjima Michela Foucaulta
- **Lada Čale Feldman**
Filozofija glume i njezine granice:
"Križa općenito i križa u životu glumice"
Sørenea Kierkegaarda
- **Borislav Mikulić**
Nijekanje metaznanja
i performativ subjektivnosti.
Još jednom o slučaju Sokrat

NASLOV	Psihoanaliza i njezine sudbine
PODNASLOV	Radovi šestog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju
IZDAVAČ	Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2021.
SERIJA	Radovi Odsjeka za filozofiju • knjiga #6
ZA IZDAVAČA	o.d. dekana Miljenko Jurković
UREDILI	Borislav Mikulić Mislav Žitko Srđan Damjanović
RECENZENTI	Nadežda Čaćinović, prof. emer. Tea Škokić Petar Bojanić
PRIPREMA TEKSTA	Borislav Mikulić
DIZAJN	Dejan Kršić
TIPOGRAFSKO PISMO	Bara [NIKOLA ĐUREK/ TYPONINE]
PAPIR	Holmen Book Cream 80 g • Keaykolour China White 300 g
TISAK	Tiskara Zelina d.d./ Sveti Ivan Zelina
NAKLADA	300
DATUM IZDANJA	studeni • 2021.
CIJENA	120 kn
ISBN	978-953-175-962-5
CIP	zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 001117348.

Zbornik radova *Psihoanaliza i njezine sudbine* dragocen je doprinos izučavanju nasleđa psihoanalitičkih teorija i ocrtavanju nekih od smerova njihovog mogućeg budućeg kretanja. Jedna od vrednosti zbornika je dobar balans između povratka izvornim Freudovim spisima i korišćenja sekundarne literature uz dosege postfreudovskih teorija. Uključeni prilozi pokreću saznanje i društveno relevantne teme, kao što su pitanje tajne Freudovog arhiva u Kongresnoj biblioteci u Washingtonu, dijalog psihoanalize sa filozofijom ("filozofijom uma" i kritičkom teorijom), filmologijom, mestom psihoanalitičkog diskursa na univerzitetima i dr. U radovima je interpretativni akcenat stavljen naročito na dva Freudova kapitalna dela, *Tumačenje snova* i *Nelagodnost u kulturi*, i to u svetlu njihovog vrednovanja sa vekom distance i iščitavanja s obzirom na aktuelnu društveno-povesnu situaciju. Otuda i sâm naslov zbornika *Psihoanaliza i njene sudbine* efektno pogađa obuhvaćene priloge.

— **Petar Bojanić** [INSTITUT ZA FILOZOFIJU I
DRUŠTVENU TEORIJU, BEOGRAD]



9 789531 759625

U proučavanju suvremenog značenja djela Sigmunda Freuda obično je prvi korak odabir stajališta — da li će težište biti na klinički-terapeutskoj praksi ili na teorijskom doprinosu najširim pitanjima kulture i povijesti? Ideja urednika zbornika da ovaj prilog raspravi o psihoanalizi uokviri datumima nastanka dviju Freudovih knjiga, u kojima su se uobličile te pozicije (120. obljetnica *Tumačenja snova* te 90. obljetnica *Nelagode u kulturi*), potpuno je uspjela. Usporedimo li ovaj zbornik s poznatim izdavačkim poduhvatima toga tipa, primjerice utjecajnim zbornikom *Whose Freud?* (UR. P. BROOKS & ALEX WOLOCH, 2000), on ne samo da ne zaostaje nego se jasno pokazuje suvremenijim. Uzimajući u obzir kontekst i mogućnosti, dvadeset godina razlike dobro je iskorišteno u korist preciznijeg i potankog raspravljanja o odabranim temama.

— Nadežda Čaćinović

[FILOZOFSKI FAKULTET U ZAGREBU]