
IZVORNI TRAUMATIZAM: LEVINAS I PSIHOANALIZA

SAJMON KRIČLI

S engleskog preveo Branko Romčević

*Es gibt gar keine anderen als moralische
Erlebnisse, selbst nicht im Bereich der
Sinneswahrnehmung*

Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*

P očeću prvom radnom hipotezom: uslov mogućnosti etičke relacije s drugim, odnosno, uslov mogućnosti etičke transcendencije, komunikacije i, iznad toga, pravde, politike i celokupnog polja treće strane sa specifičnim značenjima koja Levinas daje ovim izrazima, jeste koncepcija subjekta.¹ Stoga, samo zato što postoji *izvesna dispozicija ka drugosti unutar subjekta, kao struktura ili obrazac subjektivnosti*, može postojati i etička relacija. Levinas piše u “Zamenjivanju” (verziji iz 1968, kojoj ćemo imati više prilika da se vratimo):

Upravo je počev od subjektivnosti shvaćene kao sopstvo, od ispadanja i razvlašćivanja skupljanja, usled čega se Ego ne pojavljuje nego žrtvuje sebe samog, relacija s drugim moguća kao komunikacija i transcendencija.²

Ili, opet: “Kroz uslov bivanja taocem može postojati sažaljenje, saosećanje, praštanje i bliskost u svetu – ma koliko malo da ga je, čak i ono prosto ‘nakon vas gospodine’” (p. 91).

Dakle, da svoju tvrdnju učinim kristalno jasnom: Levinasovo objašnjenje etike, shvaćene kao relacija sa drugim koja je nesvodiva na razumevanje i stoga na ontologiju, ima svoj uslov mogućnosti u izvesnoj koncepciji subjekta. U kantovskim termini-

¹ Za jedno iscrpljujuće i iscrpno objašnjenje subjekta kod Levinasa vidi: Gérard Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, (PUF, Paris, 1994).

² “Substitution”, trans. Atterton, Noctor and Critchley in *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*, eds Peperzak, Critchley and Bernasconi (Indiana University Press, Bloomington, 1996), p. 92. Sledeće reference na ovu knjigu date su u samom tekstu.

ma, etička relacija sa drugim pretpostavlja prilično čudnu transcendentalnu dedukciju subjekta. Drugim rečima, isključivo zato što postoji dispozicija prema drugosti unutar subjekta – kakav god da bi izvor te dispozicije mogao biti, a koji je, kao što ćemo videti, stvar traume – tako da subjekt može biti zahtevan od strane drugog.

Levinas pokušava da zahvati tu dispoziciju prema drugosti unutar subjekta pomoću serije onoga što naziva “*termes éthiques*” ili čak “*un langage éthique*” (p. 92): optuživanje, proganjanje, opsesija, zamenjivanje, talac. Naravno – ovo je već ogromna tema – to nije ono što se inače zamišlja kao etički jezik. Druga radna hipoteza objavljuje se ovde: uslov mogućnosti etičke relacije leži u razvijanju ili artikulaciji određenog etičkog jezika. Ovo je već veoma čudno i zaslužilo bi odvojenu pažnju, naime: Levinas razvija jedan etički jezik koji smera da izrazi ono što on naziva “paradoksom u kome fenomenologija iznenada pronalazi sebe” (p. 92). Ovde je paradoks to što se ono što taj etički jezik treba da tematizuje, po definiciji, ne da tematizovati: to je koncepcija subjekta konstituisanog u relaciji prema drugosti koja je nesvodiva na ontologiju, a to znači nesvodiva na tematizaciju ili konceptualnost. Levinasov rad je *fenomenologija onoga što se ne može fenomenologizovati*, ili onoga što on naziva poretkom enigme u razlici prema poretku fenomena.

418 Naravno, tvrdnja da Levinas nudi fenomenologiju onoga što se ne može fenomenologizovati ne čini njegov rad jedinstvenim, i tu se pomišlja kako na pozni Hajdegerov opis vlastitog rada tokom njegovog završnog Zahrigen seminara iz 1973. kao pokušaja “fenomenologije nevidljivog”, tako i na važne tekuće debate koje je to podstaklo u Francuskoj u vezi navodnog teološkog obrta unutar francuske fenomenologije (Žaniko, Marion, Anri). Kao što je to Vitgenštajn mogao reći, etičnost mišljenja se otkriva u njegovom istrajnom nastojanju da ustrči ili nadvisi ograničenja jezika. Ono etičko može biti non-sens unutar granica smisla obeležnog *Tractatusom*, ali to je važan ili ozbiljan non-sens, i to je, moguće, nadahnjujuća namera Vitgenštajnovog ranijeg i kasnog rada.

Prema tome – ovde iznosim zajedno dve hipoteze – *dispozicija prema drugosti koja postoji unutar subjekta i koja je uslov mogućnosti etičke relacije prema drugom, izražena je lingvistički ili artikulisana filozofski putem pribegavanja jednom etičkom jeziku koji ima paradoksalnu relaciju sa onim što smera da tematizuje*. Kao što već često biva kod poznijeg Levinasa, to je pitanje pokušaja da se *izrekne* ono što ne može biti *izrečeno*, ili *propozicioniranje* onoga što ne može biti *propozicionalno izneto*, ili *objavljivanje* onoga što ne može biti *objavljeno*, a ono što treba da bude *izrečeno*, *izneto* ili *objavljeno* jeste sama subjektivnost.

U ovom eseju želim da razmotrim samo jedan termin tog etičkog jezika: *trauma* ili “*traumatisme*”. Levinas pokušava da tematizuje subjekt, a to je, po meni, uslov mogućnosti za etičku relaciju s pojmom traume. On promišlja subjekt kao

traumu – etika je traumatologija.³ Želeo bih da protumačim reč *trauma*, kao i s njom povezani etički jezik i koncepciju subjekta, u *ekonomskim* pre nego striktno filozofskim terminima; to će reći, u odnosu na metapsihologiju druge frejdske topografije razrađene prvo u *Some strange principles of satisfaction*. Za Frojda, ispoljavanje traumatske neuroze, koja je klinički evidentirana u ratnoj neurozi, čini neophodnim uvođenje prisile ponavljanja. Sada nagoni ili prisilni karakter ponavljanja nadjačava princip zadovoljstva i sugeriše postojanje dublje instinktivne funkcije nego što je to bilo sa ranijom distinkcijom između ega i seksualnih nagona. Tako, za Frojda, postoji direktna veza između analize traume i uvođenja spekulativne hipoteze o nagonu smrti; to je veza koju želim da istražim čitajući Levinasa.

Čime se opravdava to ekonomsko razumevanje Levinasa? Pa, uistinu, apsolutno ničim; sigurno je da ne postoji ništa u Levinasovim *namerama* što bi opravdalo tu vezu. Međutim, kao što to već biva sa Levinasom, njegov *tekst* je u najočiglednijem konfliktu s njegovim namerama. Jedino čitanjem *protiv* Levinasovih poricanja i otpora možemo steći neki uvid u to šta se dešava u njegovom tekstu: u njegove latentnosti, njegove mogućnosti, njegove radikalnosti. Iako Levinas u svoj etički jezik uključuje i takve termine kao što su opsesija, proganjanje i trauma – a da ne govorimo o tome da na jednom mestu priziva i “psihizam” (p. 102) i da o etičkom subjektu govori kao o “une conscience devenue folle” – on to čini uz specifično odbijanje i izrugivanje kategorijama psihoanalize. Na primer – a u vezi s tim ima i drugih primera – Levinas počinje konferencijsko izlaganje naslovljeno “La psychanalyse est-elle une histoire juive?” priznanjem: “Moja nelagoda dolazi iz činjenice da sam apsolutno izvan područja psihoanalitičkog istraživanja”.⁴ Za Levinasa, psihoanaliza je prosto deo i parcela anti-humanizma humanističkih nauka, koje, kritikujući suverenitet “Čoveka”, rizikuju da izgube uvid u svetost ljudskog (*la sainteté de l'humain*).⁵

419

I

Pre nego što preduzmem pažljivije čitanje Levinasa i pokušam da doprinesem mojim inicijalnim hipotezama o subjektu i etičkom jeziku, želim da primerom ilustrujem tenziju između Levinasove namere i njegovog teksta u vezi s psihoanalizom. U

³ S tim u vezi vidi: Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma* (Passagen Verlag, Vienna, 1990), i: Michel Haar, “L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme”, *Emmanuel Levinas* (L’Herne, Paris, 1991), pp. 444-53.

⁴ “Quelques réflexions talmudiques sur le rêve”, *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* (Seuil, Paris, 1981), p. 114.

⁵ O važnosti pojma *sainteté* kod Levinasa, vidi Deridine napomene u njegovoj knjizi *Adieu à Levinas* (Galilée, Paris, 1997), p. 15.

prvobitnoj verziji “Zamenjivanja”, Levinas pita (p. 82): “Da li se u svesnosti iscrpljuje pojam subjektivnosti?”, što će reći: da li je etički subjekt svesni subjekt? Odgovor je jedno gromoglasno “ne”. Celokupna Levinasova analiza subjekta počinje rigoroznim razdvajanjem između subjekta i svesnosti, ili između *le Soi* (sopstvo) i *le Moi* (ego). Levinasov rad, a to je isuviše malo zapaženo u većini prekomerno poučne ili fetišizirajuće sekundarne literature o Levinasu, polazi od rigoroznog razdvajanja svesnosti i subjektivnosti, u kome je to “une question de ramener le moi à soi”, pitanje o vraćanju ontološkog ega njegovoj meta-ontološkoj subjektivnosti. Za Levinasa, svođenje subjektivnosti na svesnost i poredak reprezentacije određuje modernu filozofiju i dominira njome. Neophodno je da se ta redukcija redukuje – to je, za Levinasa, smisao huserlovske intencionalne analize, u kojoj je važno preplavlivanje objektivističkog, naivnog mišljenja putem zaboravljenog iskustva od koga ono živi; to će reći, pre-svesnog iskustva subjekta, interlokutovanog drugim.⁶ Levinas prekida nit koja povezuje subjekta sa poretkom svesnosti, znanja, reprezentacije i prisustva. On daje ime “psihizam” tom subjektu koji konstituise i zadržava sebe u relaciji sa onim što izmiče reprezentaciji i prisustvu: subjekt traga, prošlosti koja nikad nije bila prisutna, memorijalno, anarhično itd. Ukratko, svest je odočneli *nachträglich* učinak subjekta kao traga, skrivajući učinak subjektivnog afekta. *Svest je učinak jednog afekta*, a taj afekt je trauma.

Naravno, frojdske rezonance u onome što sam dosad rekao već su očigledne, ali bilo koje moguće zbližavanje između levinasovske analize subjekta i frojdske psihoanalize je posebno i nasilno odbačeno od strane Levinasa u tekstu koji komentarišem. On piše (p. 83) u verziji “Zamenjivanja” iz 1968,

Ali govorenje o ovostranosti svesti nije okret ka nesvesnom. Nesvesno u svojoj tajnovitosti ponavlja igru koja je odigrana u svesti, naime, traženje značenja i istine kao traženja sopstva. Dok je to otvaranje na sopstvu izvesno zapušeno i potisnuto, psihoanaliza još uvek uspeva da probije i obnovi samo-svest. Iz toga sledi da naša studija neće slediti put nesvesnog.

Nema potrebe napominjati da je ovo prilično jadno razumevanje Frojda. Ali, prozivorno bi se mogle zapaziti dve stvari:

⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis (Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969), p. 28.

1. Ukoliko izgleda da Levinas veruje da psihoanaliza nastoji da obnovi samosvest, onda je interesantno primetiti da on kaže upravo suprotno – i ispravno – u jednom važnom tekstu iz 1954, “Le moi et la totalité”, tvrdeći da psihoanaliza “baca sumnju na najneporeciviju evidenciju samosvesti”.⁷

2. Iako je Frojd, moguće, uvek gajio terapeutsku ambiciju ka obnavljanju samosvesti, ambiciju koja je izražena čuvenom formulom *Wo Es war soll Ich werden*, trebalo bi primetiti da postoje i drugi načini da se vrati značenju Frojda, kao i drugi načini čitanja te formule, posebno onaj Lakanov, koji interpretira Frojdovo *Es* kao subjekta nesvesnog i vidi imperativ koji psihoanalizu vodi ka tome da stigne do mesta subjekta s onu stranu imaginarnog *méconnaissance* vesnog ega.⁸

Ipak, tenzija koja mene interesuje još uvek nije ustanovljena. Ono što je fascinantno i tipično za relaciju između Levinasovih namera i njegovog teksta u gorenavedenom pasazu o Levinasovom odbijanju psihoanalitičkog koncepta nesvesnog, jeste to da njegova izjava kako neće slediti put nesvesnog dobija izričitu kontradikciju u jednoj kasnijoj fusnoti (p. 183) u “Zamenjivanju” iz 1968, upravo nakon par ključnih referenci o traumi.

Proganjanje vodi ego nazad ka sopstvu, ka apsolutnom akuzativu u kome je Ego optužen za krivicu koju niti je želeo niti počinio, a koja remeti njegovu slobodu. Proganjanje je traumatizam – nasilje *par excellence*, bez upozorenja, bez a

421

7 “Le moi et la totalité”, in *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Grasset, Paris, 1991), pp. 36-7:

Ce n'est pas la parole seulement que démolissent ainsi la psychanalyse et l'histoire. Elles aboutissent en réalité à la destruction du *je* s'identifiant du dedans. La réflexion du cogito ne peut plus surgir pour assurer la certitude de ce que je suis et à peine pour assurer la certitude de mon existence même. Cette existence tributaire de la reconnaissance par autrui, sans laquelle, insignifiante, elle se saisit comme réalité sans réalité, devient purement phénoménale. La psychanalyse jette une suspicion foncière sur le témoignage le plus irrécusable de la conscience de soi. (...) Le *cogito* perd ainsi sa valeur de fondement. On ne peut plus reconstruire la réalité à partir d'éléments qui, indépendants de tout point de vue et indéformables par la conscience, permettent une connaissance philosophique.

8 Lacan, “La chose freudienne”, in *Écrits* (Seuil, Paris, 1966), pp. 416-18.

priori, bez mogućnosti odbrane, bez logosa. Proganjanje vodi nazad ka izmirenju bez pristanka i kao rezultat preseca noć nesvesnog. *To je značenje nesvesnog, noć u kojoj se ego vraća sopstvu pod traumatizmom proganjanja [nuit où se fait le retournement de moi à soi sous le traumatisme de la persécution]* – pasivnost pasivnija od svake pasivnosti, s ove strane identiteta, postajući odgovornost zamenjivanja [kurziv dodat].⁹

Paradoks (ili je to prosta kontradikcija?) se sastoji u sledećem: Levinas s jedne strane piše da neće slediti psihoanalitički put nesvesnog zato što on nastoji da obnovi samosvest. Ali, s druge strane, Levinas nam daje značenje nesvesnog shvaćenog kao noć u kojoj se ego vraća sopstvu pod traumatizmom proganjanja. Dakle, koncept nesvesnog, *pierre angulaire* psihoanalize, strateški je poreknut i zatim ponovo uveden uz *méconnaissance* koje je možda suviše lako shvaćeno unutar frejldovske logike *Verneinung*-a.

Moje pitanje Levinasu već je bilo obznanjeno, ali sada može biti oštrije formulisano: šta znači misliti značenje nesvesnog u terminima traumatizma proganjanja? Šta znači misliti subjekta – subjekta nesvesnog – kao traumatu?

II

422 Da bih pristupio tom pitanju, vratiću se svojoj prvoj hipotezi i pokušati da pokažem centralno mesto subjekta kod Levinasa kroz kratak pregled glavnog argumenta iz *Drukčije od bića ili s onu stranu suštine*.¹⁰ Levinas počinje svoje izlaganje opisujući kretanje od userlovske intencionalne svesti na nivo presvesnog, pre-refleksivnog, osećanja ili osećajnosti, kretanje koje je određeno u naslovu drugog poglavlja knjige, “De

9 Slična linija mišljenja izražena je u “La ruine de la représentation”, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, Paris, 1967), p. 130. Levinas piše:

Cette découverte de l'implicite qui n'est pas une simple 'déficience' ou 'chute' de l'explicite, apparaît comme monstruosité ou comme merveille dans une histoire des idées où le concept d'actualité coïncidait avec l'état de veille absolue, avec la lucidité de l'intellect. Que cette pensée se trouve tributaire d'une vie anonyme et obscure, de paysages oubliés qu'il faut restituer à l'objet même que la conscience croit pleinement tenir, voilà qui rejoint incontestablement les conceptions modernes de l'inconscient et des profondeurs. Mais, il en résulte non pas nouvelle psychologie seulement. Une nouvelle ontologie commence: l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue.

10 Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis (Nijhoff, The Hague, 1981). Dalje reference na ovaj rad date su u samom tekstu.

l'intentionalité au sentir". U gestu koji ostaje metodološki veran Hajdegerovom podriivanju teorijskog vladanja svetom (*Vorhandenheit*) i subjekt-objekt odnosa koji podržava epistemologiju i (po Levinasovom ranom čitanju u njegovoj doktorskoj disertaciji) huserlovsku fenomenologiju, kretanje od intencionalnosti ka osećanju, ili prema jeziku *Totaliteta i beskonačnog*, od reprezentacije ka uživanju, pokazuje se kako je intencionalna svest uslovljena životom (p. 56). Ali, protivno hajdegerovskoj *Sorge*, život za Levinasa nije *blosses Leben*. To je osećajnost, uživanje i ishrana; to je *jouissance* i *joie de vivre*. Život je ljubav za životom i ljubav za ono od čega život živi: čulni materijalni svet. Levinasov rad je redukovanje svesnog intencionalnog ega na pre-svesni osećajni subjekt *jouissance*. No, upravo taj osećajni subjekt uživanja je kadar da bude doveden u pitanje od strane drugog. Etička relacija se dešava, a to je važno, na nivou pre-refleksivne osećajnosti, a ne na nivou refleksivne svesti. Etički subjekt je osećajni subjekt, a ne svesni ego.

Dakle, za Levinasa, subjekt je subjekt, i oblik koji ta subjektivnost preuzima je oblik senzibilnosti ili osećajnosti. Na senzibilnost se Levinas često poziva kao na "put" moje subjekcije, ranjivosti i pasivnosti u odnosu na drugo. Celokupna argumentativna tendencija izlaganja u *Drukčije od bića...* jeste da se pokaže kako je subjektivnost zasnovana u senzibilnosti (poglavlje 2) i da se senzibilnost opiše kao blizina s drugim (poglavlje 3), blizina čiji je osnov nađen u zamenjivanju (poglavlje 4), koje predstavlja suštinski pojam *Drukčije od bića*. Dakle, ako je središte Levinasovog mišljenja njegova koncepcija subjekta, onda se središnje razmatranje subjekta dešava u poglavlju "Zamenjivanje" iz *Drukčije od bića*, razmatranje koje Levinas opisuje kao "la piece centrale" (p. ix) ili "le germe du présent ouvrage" (p. 125). Ipak – to je završna filološka odrednica – poglavlje "Zamenjivanje" bilo je originalno predstavljeno kao drugo od dva predavanja održana u Briselu u novembru 1967; prvo je bilo raniji nacrt "Jezika i blizine", teksta koji je bio odvojeno objavljen u drugom izdanju *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, a čiji su elementi bili prerađeni u trećem poglavlju *Drukčije od bića*. Originalna objavljena verzija "Zamenjivanja" pojavila se u *Revue Philosophique de Louvain* u oktobru 1968. Iako mnogo toga nedostaje u odnosu na prvu verziju ovog teksta, posebno Levinasovo ograničeno odobravanje Kantove etike, rekao bih da je ona filozofski usredsređenija i lakša za praćenje nego verzija iz 1974. Dakle, ako je koncept subjekta ključ za Levinasovo mišljenje, onda bi originalna verzija "Zamenjivanja" mogla da obezbedi ključ za taj ključ.

III

Sada ću pokušati da analiziram tu traumatsku logiku zamenjivanja – samorazdiruću, čak mazohističku logiku – po kojoj sam odgovoran za proganjanje koje tr-

pim, i po kojoj sam odgovoran čak i za mog progonitelja. Mene ne može niko da zameni, ali ja sam gotov da zamenim sebe za drugog, i čak umrem umesto njega ili nje.

U originalnoj verziji “Zamenjivanja”, prvo pominjanje traume dolazi nakon citiranja *Tužaljki*: “Tendre la joue à celui qui frappe et être rassasié de honte” (“Neka pruži obraz onome ko udara i neka se zasiti porugom” [p. 90]). Tako je subjekt onaj koji pati u rukama drugog i odgovoran je za patnju koju nije želeo. Ja sam odgovoran za proganjanje koje trpim, za uvredu koja mi je naneta. To je situacija subjekta koji je “apsolutno odgovoran za proganjanje koje trpi” (p. 90), koju Levinas opisuje frazom “le traumatisme originel”. Tako je subjekt konstituisan kao subjekt proganjanja, uvrede, patnje ili čega god, kroz jedan izvorni traumatizam prema kome je Ja potpuno pasivno. Sam taj pasaż i okružujući tekst su dramatično prošireni u “Zamenjivanje” iz 1974, pa Levinas dodaje (p. III):

424 Pasivnost čiji se aktivni izvor ne može tematizovati. Pasivnost traumatizma, ali traumatizma koji sprečava svoje vlastito predstavljanje, zaglušujućeg traumatizma, presecajući nit svesti koja bi trebalo da ga prihvati u svojoj sadašnjosti: pasivnost progonjenja. Ali pasivnost koja epitet potpunog i apsolutnog zaslužuje samo ako je progonjeni u stanju da odgovara za progonitelja.

Ovaj “traumatisme assourdissant”, taj zaglušujući traumatizam (koji, uzgredno, podseća na uvodne redove Bodlerove *A une passante*, “La rue assourdissante”, gde on ukazuje na traumatsku buku devetnaestovekovnog Pariza), jeste ono s čime se povezujem u pasivnosti koja nadmašuje reprezentaciju, tj. koja nadmašuje intencionalni akt svesti, koja se ne može iskusiti kao objekt, noematski korelat noeze. Trauma je “ne-intencionalna afektivnost”, ona raznosi moju subjektivnost kao eksplozija, kao bomba koja detonira bez upozorenja, kao metak koji me pogađa u mraku, ispaljen iz nevidljivog pištolja i od strane nepoznatog napadača.¹¹

Ta apsolutna pasivnost ka kojoj se premašuje reprezentacija, ne-relaciona relacija neadekvatne odgovornosti prema drugosti koja je iskušana kao proganjajuća mržnja, opisana je u verziji iz 1974 – vrlo ubedljivo što se mene tiče – kao *transferencija*: “Ce transfert... est la subjectivité mème” (“Ta transferencija... je subjektivnost sama” [p. III]). Tako bi izgledalo da je subjektivnost za Levinasa konsti-

¹¹ Vidi: Andrew Tallon, “Nonintentional Affectivity, Affective Intentionality, and the Ethical in Levinas's Philosophy”, in *Ethics as First Philosophy*, ed. Adriaan Peperzak (Routledge, London and New York, 1995), pp. 107-21.

tuisana u transferencijalnoj relaciji ka izvornoj traumi; to znači da je subjekt konstituisan – bez njegovog znanja, pre kognicije i rekognicije – u relaciji koja nadmašuje reprezentaciju, intencionalnost, simetriju, korespondenciju, koincidenciju, jednakost i recipročnost – sve do bilo koje forme ontologije, bilo to fenomenološke ili dijalektičke. Etička relacija bi mogla biti opisana kao pokušaj da se zamisli ne-dijalektički koncept transferencije, u kome je drugi neproziran, ne odražavajući ništa od sebe ka subjektu. Izgledalo bi, u lakanovskim terminima, da je subjekt artikulisan kroz relaciju sa realnim, kroz ne-intencionalni afekt *jouissance*, u kome je izvorni traumatizam drugog Stvar, *das Ding*. Jedino na osnovu takvog mehanizma traume može se govoriti o etici.¹²

Tako je subjekt konstituisan u heteroafekciji koja deli sopstvo i odbija svaku identifikaciju na nivou ega. Takav je rad traume, *die Trauma-Arbeit*, događaj jedne nezauzmljive prošlosti, izgubljenog vremena koje nikada ne može biti *retro-uvé*, ne-intencionalna afektivnost koja se dešava kao subjekcija za drugog, kao subjekt koji je subjektovan do tačke proganjanja.

Na ovom mestu je, u cilju kritičke elaboracije ovog koncepta subjekta kao traume, neophodno kratko skretanje ka Frojdu.

IV

425

Šta je trauma? Trauma je u Larusu etimološki definisana kao “blessure”, kao ranjavanje, kao “violence produite par un agent extérieur agissant mécaniquement”. Kao takva, trauma ima i fiziološko i psihološko značenje, denotirajući nasilje učinjeno od strane spoljnog uzročnika, koje može biti udarac u glavu ili lomljenje ruke, isto koliko i emocionalni šok žalosti. Za Frojda, trauma je jedan ekonomski koncept i odnosi se na masivni *cathexis* spoljašnjeg stimulusa koji probija zaštitni pojas opažajno-svesnog sistema ili ega. Trauma je šok ili potpuno iznenađenje. U terminima frojdovskog modela psihičkog aparata koji se upravlja po Fehnerovom principu konstantnosti, trauma je eksces uzrujanosti koji remeti psihički ekvilibrijum i stoga se iskušava kao ne-zadovoljavajuća. U lakanovskim terminima, trauma je subjektivni afekt kontakta s realnim. Ona je otvaranje ega ka spoljašnjosti koja lomi njegovo ekonomsko jedinstvo. Prisećajući se Levinasove aluzije na “zaglušujući tra-

¹² Imam u vidu Lakanovu formulu iz njegovog komentara o Sadu: “la jouissance est un mal. Freud là-dessus nous guide par la main – elle est un mal parce qu'elle comporte le mal du prochain.” [“Jouissance je patnja. Frojdnas vodi za ruku do tog mesta – ono je patnja zbog toga što uključuje ili nosi sebe ka patnji suseda”] (*L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986, p. 217).

umatizam”, možemo reći da je trauma poput eksplodirajuće bombe koja proizvodi brz i nasilan bol. S razdorom koji je u egu proizvela takva trauma, princip zadovoljstva je momentalno stavljen van snage. Ipak, ego odgovara na *cathexis* stimulisa proizvedenog traumom, jednim ekvivalentnim anti-*cathexisom*, odbrambenom strategijom koja nastoji da transformiše slobodnu ili pokretljivu energiju traume u vezanu, mirujuću energiju. Ukoliko odbrambena strategija uspe, onda je ekonomija ega obnovljena i princip zadovoljstva nastavlja svoju vladavinu.

Tako se javlja zagonetka traumatske neuroze. Traumatska neuroza je poremećaj koji nastaje nakon iskustva traume: automobilske nesreće, kontuzije ili terorističkog bombardovanja. U kliničkim terminima, neuroza se može manifestovati na brojne načine: u paroksizmu, u napadu anksioznosti, stanju duboke uznemirenosti (kompulzivno grčenje) ili očiglednoj mentalnoj konfuziji (kontuzija). Ono što karakteriše simptome traumatske neuroze, kao i simptome drugih neuroza, jeste kako njihov kompulzivni karakter – a kompulzija je jedna od glavnih osobina nesvesnog (*com-pulsare* = prinuda *pulzije*, nagona) – tako i njihova repetitivnost. U traumatskoj neurozi izvorna scena traume, njen zaglušujući šok, prisilno se ponavlja u noćnim morama, nesanici ili opsesivnoj (još jedan Levinasov izraz iz “Zamenjivanja”) refleksiji. Subjekt beskonačno pokušava da oživi kontakt sa realnim koje je bilo izvor traume, da ponovi to bolno *jouissance*. To znači da traumatizovani subjekt *želi* da pati, da oživi *jouissance* u onom realnom, da iznova kljuca krastu koja ga iritira.¹³

Tako san traumatskog neurotičara ponavlja izvor traume. Ovde se Frojdov veliki teoretski problem sastoji u sledećem: ako je to tako, odnosno, ako je

13 Frojd piše:

Das Studium des Traumes dürfen wir als den zuverlässigsten. Weg zur Erforschung der seelischen Tiefenvorgänge betrachten. Nun zeigt das Traumleben der traumatischen Neurose den Charakter, das es den Kranken immer wieder in die Situation seines Unfalles zurückführt, aus der er mit neuem Schrecken erwacht. Darüber verwundert man sich viel zuwenig. (*Psychologie des Unbewussten, Freud-Studienausgabe, Band 3, Fischer, Frankfurt am Main, 1975, p. 223*)

Proučavanje snova može se shvatiti kao najpoverljiviji metod istraživanja dubokih mentalnih procesa. Sada snovi koji se pojavljuju u traumatskoj neurozi imaju tu karakteristiku da pacijenta vraćaju u situaciju njegove nesreće, situaciju iz koje se budi s drugim strahom. To premalo začuđuje ljude. (*On Metapsychology, Penguin Freud Library, Vol. II, Penguin, Harmondsworth, 1984, p. 282*)

u traumatskoj neurozi na delu prisila koja ponavlja izvor traume, kako onda ta činjenica može biti konzistentna sa centralnom temom njegovog velikog dela, *Traumdeutung*, u kome se tvrdilo da su svi snovi ispunjavanje želja, i da se upravljaju prema principu zadovoljstva? *Ona to ne može biti*, i sa otkrivanjem prisile ponavljanja koja je pokazana u traumatskoj neurozi i sudbinskoj neurozi, celokupna sublimantna arhitektura *Traumdeutung*-a i prve frejdrovske topografije počinje da se raspada. Kretanje od prve do druge topografije jeste kretanje od *Traumdeutung*-a do *Trauma-Deutung*-a.

Snovi traumatskih neurotičara ne pokoravaju se, tako, principu zadovoljstva, nego prisili ponavljanja. A to ne stoji samo za traumatsku neurozu, već i za snove u kojima se vraćaju traume iz detinjstva – otuda važnost Fort/Da igre za Frojda, u kojoj dete pokušava da sublimira odsustvo majke igrom koja ponavlja traumu njenog odlaska. Zato izvorna funkcija snova nije rad sna (*die Traumarbeit*) koji dopušta spavaču da nastavi spavanje, već je to radije prekid spavanja, *die Trauma-Arbeit*, ono što stoji s onu stranu principa zadovoljstva. Nesanica je istina sna.¹⁴

U petom poglavlju *S one strane principa zadovoljstva* Frojd nastoji da ustanovi instinktivni ili “nagonski” (*Triebhaft*) karakter prisilnog ponavljanja i, *vice versa*, da ustanovi repetitivni karakter nagona. Frojd tvrdi da reprezentacije ili manifestacije prisilnog ponavljanja pokazuju u visokom stepenu *Triebhaft* karakter, budući da su van kontrole ega i da omogućuju pojavu “demonске” sile na delu – kakva je sudbinska neuroza. Kad je jednom ustanovio *Triebhaft* karakter prisilnog ponavljanja, Frojd se našao u poziciji da uvede svoju središnju spekulativnu hipotezu, da je nagon unutrašnja težnja i pritisak organskog života da se obnovi ranije stanje. To će reći da je

427

14 Frojd piše:

Aber die obenwärtigen Träume der Unfallsneurotiker lassen sich nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Wunscherfüllung bringen, und ebensowenig die in den Psychoanalysen vorkommenden Träume, die uns die Erinnerung der psychischen Traumen der Kindheit wiederbringen. Sie gehorchen vielmehr dem Wiederholungszwang, der in der Analyse allerdings durch den von der 'Suggestion' geförderten Wunsch, das Vergessene und Verdrängte heraufzubeschwören, unterstützt wird. (*op. cit.*, p. 242)

Ali nemoguće je klasifikovati kao ispunjenje želja one snove koje smo bili razmatrali a koji se pojavljuju u traumatskim neurozama, ili snove tokom psihoanaliza koji do sećanja dovode psihičke traume detinjstva. Oni nastaju, radije, u pokoravanju prisili ponavljanja, iako je tačno da je u analizi ta prisila podržana željom (koja je ohrabrena 'sugestijom') da se prizove ono što je bilo zaboravljeno i potisnuto. (trans., p. 304)

nagon izraz *Trägheit*, inercije, tromosti ili lenjosti organskog života. Ta spekulacija o fundamentalno konzervativnoj prirodi nagona – umotana u pseudo-biološki filogenetski mit o poreklu – donosi ekstreman (i ekstremno šopenhauerovski) zaključak *Š one strane principa zadovoljstva*: “Das Ziel alles Lebens ist der Tod [cilj sveg života je smrt]”.¹⁵ Stoga bi smrt bila predmet koji bi zadovoljio cilj nagona.

V

U zaključku ovog rada želim da iskoristim iznete Frojdove uvide kako bih osvetlio ono što izgleda da se dešava kod Levinasa. Kao što se nadam da mi je uspjelo da ustanovim, subjekt je ključni koncept Levinasovog rada. Afektivna dispozicija subjekta ka drugosti je uslov mogućnosti za etičku relaciju prema drugom. Etika se ne dešava na nivou svesti ili refleksije; ona se radije dešava na nivou senzibilnosti ili presvesne osećajnosti. Levinasovski etički subjekt je osećajno sopstvo (*un soi sentant*) pre nego što postane misleći ego (*un moi pensant*). Veza s drugim je afektivna.

Već smo videli tenziju koja oko toga postoji u Levinasovom delu. S jedne strane, on piše da njegova analiza neće slediti put nesvesnog zbog toga što psihanaliza nastoji da obnovi samosvest, ali, s druge strane, Levinas nam daje značenje nesvesnog kao “noći u kojoj se ego vraća sopstvu pod traumatizmom proganjanja”.
428 To znači da Levinas nastoji da promišlja subjekt na nivou nesvesnog u relaciji s jednim izvornim traumatizmom. Subjekt je konstituisan kroz ne-dijalektičku transferenciju ka izvornom traumatizmu. To izgleda kao dosta neobična tvrdnja, ali kladim se da ako ona ne prođe, onda je celokupan Levinasov projekt mrtav.

Kako Levinasova etička subjektivnost izgleda iz perspektive druge frojdske topografije? Verovatno ovako: pod učinkom traumatizma proganjanja, zaoglušujućim šokom ili nasiljem traume, subjekt postaje jedno iznutra podeljeno ili raspadnuto sopstvo, jedna unutrašnjost koja je radikalno ne-sa-sobom-podudarajuća, zjapeća rana koja neće zaceliti, subjekt rastrgnut kontaktom sa izvornim traumatizmom koji proizvodi zastrašenu unutrašnjost, nepristupačnu za svest i refleksiju, subjekt koji *želi* da prisilno ponovi izvor traume, subjekt koji postaje ono što Levinas naziva rekurencijom sopstva bez identifikacije, rekurencijom traume koja je otvorena ka smrti, ili – bolje – otvorena za pasivno kretanje samog umiranja (*le mourir même*), umiranja kao prvog otvaranja ka drugosti, kao nemogućnost mogućnosti, kao izuzetne mogućnosti etičkog subjekta.

Levinasovski subjekt je traumatizovano sopstvo, subjekt koji je konstituisan kroz samo-relaciju iskušanu kao nedostatak, u kojoj je sopstvo iskušano kao

¹⁵ Freud, *op. cit.*, p. 248; trans., p. 311.

nepretpostavljivi izvor onoga što nedostaje egu – subjekt melanholije, dakle. Ali, to je *dobra stvar*. Isključivo stoga što je subjekt konstituisan kroz traumu kontakta s realnim, mi možemo imati odvažnost da govorimo o dobroti, transcendenciji, saosećanju itd.; i, povrh toga, da izgovaramo te izraze u relaciji sa topologijom želje, a ne samo u terminima nekog pobožnog, reakcionarnog i krajnje nihilističkog željoispunjenija. Bez traume ne bi bilo etike u levinasovskom smislu reči.

U tom kontekstu, ova struktura bi se mogla generalizovati i otići tako daleko da se kaže (iako na provizoran i sasvim formalan način) da bez relacije sa traumom, ili barem bez relacije sa onim što zahteva, zove, poziva, prekida ili muči subjekta (bilo to Platonovo dobro s onu stranu bića, Kantov moralni zakon, ili Frojdova relacija sa *das Ding*), ne bi bilo etike, niti etike fenomenologije, niti etike psihoanalize. Bez relacije s onim što poziva i izaziva subjekta, s pozivom koji je iskušan kao relacija s Dobrim na način koji premašuje princip zadovoljstva i bilo koje obećanje sreće (bilo koji *eudaimonizam*), ne bi bilo etike. A bez takve relacije s etičkim iskustvom – iskustvom koje je striktno nepretpostavljivo i nemoguće, ali koje ipak heteronomno definiše autonomiju etičkog subjekta – ne bi se mogla zamisliti politika koja odbija kategoriju totaliteta. Prelazak na pravdu kod Levinasa – na treću stranu, zajednicu i politiku – prolazi kroz, ili preko teorijskog i istorijskog iskustva traume. Nema demokratije bez nagona smrti!

429

Izvornik: Simon Critchley, “The original traumatism: Levinas and psychoanalysis”, *Questioning Ethics (Contemporary Debates in Philosophy)*, ed. Richard Kearny and Mark Dooley, London and New York, 1999, Routledge, pp. 230-242.