

Бојан Благојевић<sup>1</sup>  
Универзитет у Нишу  
Филозофски факултет

УДК 141.31:159.964.  
Прегледни рад  
Примљен: 08. 11. 2011.

## ЛАКАНОВА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА ПОЈМОВА СТРЕПЊЕ И ПОНАВЉАЊА

*Сажетак:* У својим ранијим радовима Лакан своју интерпретацију појма стрепње директно супротставља Фројдовој, док у каснијим делима стрепњу повезује са Реалним, односно са жељом којој недостаје објекат. Лакан налази пример за тај однос у Кјеркегоровом приказу односа сопства и бога. Појму понављања Лакан такође посвећује велику пажњу убрајајући га у темељне појме психоанализе у свом једанаестом семинару (уз појмове несвесног, преноса и нагона). Користећи као пример фабулу Кјеркегоровог дела *Понављање*, Лакан показује смисао Фројдовог појма понављања као феномена који се не може објаснити принципом задовољства. У овом раду ћемо довести у питање Лаканову интерпретацију Кјеркегоровог појма понављања и покушати да покажемо везу између тог појма и појма стрепње коју је Лакан превидео.

*Кључне речи:* стрепња, субјект, слобода, ништа, имагинарно, симболичко, реално, жеља Другог, понављање, будућност

### 1. Увод

Лав Шестов (Шестов) говори о једној анегдоти која се десила новембра 1928. године у Фрајбургу; упознајући га са Хајдегером (Heidegger), Хусерл (Husserl) је натерао Шестова да обећа да ће читати Кјеркегора (Kierkegaard), о коме Шестов у то време није знао ништа. Руски филозоф испрва није разумео то Хусерлово инсистирање на Кјеркегору, да би касније записао да је Хусерл свакако желео да на тај начин Шестову омогући боље разумевање Хајдегера (Шестов, 2002: 228).

Подједнако необичном се може испрва чинити намера да се појмови стрепње и понављања које интерпретира један психоаналитичар – Жак Лакан (Jacques Lacan) – доводе у везу са употребом тих појмова од стране једног филозофа који најчешће бива препознат као егзистенцијалистички филозоф или претеча егзистенцијализма – овде је поново реч о Кјеркегору. Та необичност потиче из чињенице да егзистенцијализам и психоанализа никада нису били у претерано добрим односима, напротив. Ако се изузму каснији покушаји Бинсвангера (Binswanger) и Боса (Boss) да Фројдово (Freud) учење повежу са Хајдегером

<sup>1</sup> bojan.blagojevic@filfak.ni.ac.rs

феноменолошко-егзистенцијалном методом из *Битка и времена* у јединствену „дазајнсаналитичку теорију и психотерапију неуроза“<sup>2</sup> (Кондрау, 1999: 9–10), психоанализа је од егзистенцијалистичке филозофије могла очекивати само нападе и критике. Јасперс (Jaspers) је критиковао Фројдов каузални приступ, произвољност терапеутских метода, захтев за поседовањем тоталног знања о човеку итд. (Јасперс, „О критици психоанализе“ у О. Савић, 1987: 175–182). Још је познатија критика Фројдовога појма несвесног коју му Сартр (Sartre) упућује у свом делу *Биће и ништина*, која је имала значајан утицај на рецепцију психоанализе у Француској. Међутим, овде није реч о „стандардној“ верзији психоанализе. Упркос својој пароли „повратак Фројду“, Лакан је због неортодоксности своје аналитичке праксе (а Лакан је инсистирао да је пракса, тј. лечење основни циљ психоанализе) био приморан да напусти Париско психоаналитичко удружење. Један од главних узрока те неортодоксности био је утицај структуралне антропологије Леви-Строса (Levi-Strauss), и лингвистике Де Сосира (de Saussure) и Јакобсона (Jakobson), односно Лаканова лингвистичка интерпретација психоаналитичке симптоматологије, а нешто касније и читавог Фројдовога појмовника.

Језгро Лакановог дела чине семинари које је држао између 1953. и 1979. године. Много пријемчивији за филозофију од Фројда, Лакан је за предмет својих предавања узимао и многе филозофе: Платона (Plato), Аристотела (Aristoteles), Декарта (Descartes), Канта (Kant), Хегела (Hegel), Маркса (Marx), Хајдегера,.... Свакако једно од најзначајнијих места у овој мрежи референци заузима Кјеркегор, кога Лакан спомиње у великом броју својих семинара, а у XI семинару чак за њега каже да је „најоштрији испитивач душе“ пре Фројда (Лакан, 1986: 67). Кључни појмови (или једни од кључних) у делу ове двојице мислилаца (заиста се намеће велика тешкоћа у проналажењу појма којим бисмо могли описати обојицу а да барем једноме од њих тиме не учинимо неправду), појмови стрепње и понављања, биће предмет овог рада. Док код појма стрепње Лакан даје (по мишљењу писца ових редова) прилично убедљиву интерпретацију Кјеркегоровог појма, код појма понављања то није случај – и то делимично Кјеркегоровом кривицом. Реинтерпретација Кјеркегоровог појма понављања и показивање везе тог појма са појмом стрепње би могла да отвори перспективу за нову лакановску интерпретацију појма понављања.

## 2. Појам стрепње

### 2.1. Кјеркегоров појам стрепње

На почетку можемо сасвим оправдано поставити питање: како се стрепња Кјеркегору уопште поставила као проблем којим се треба бавити? Стрепња

<sup>2</sup> Питање је колико се овај правац може сматрати сарадњом психоанализе и егзистенцијализма, а не пре психоанализе и феноменологије. У сваком случају, хајдегеровци су листом одбацили теорије Бинсвангера и Боса као емпиријске и антрополошке, што је било непомирљиво са идејом Хајдегерове фундаменталне онтологије.

не спада у проблеме којима се хришћанска догматика пре њега бавила. Кјеркегор своје истраживање и не отпочиње од ње, већ од једног дистинктно хришћанског појма – појма греха, тачније, односа првобитног и наследног греха.

Пре свега ваља нам наћи науку која се може адекватно бавити овим питањем. По Кјеркегору, за грех је од суштинске важности то што нам је он битан, што му не можемо прићи са научничком незаинтересованошћу, иначе ће нам сама суштина проблема измаћи. Ако треба да испитујемо грех, то можемо учинити само у оквиру једне психологије која за свој темељ има хришћанску догматику. Па и таква психологија, тврди Кјеркегор, има своје границе у односу на појам греха: „Оно што може запослити психологију и оно чиме се она може бавити јесте како грех може настати, а не чињеница да он настаје“ (Кјеркегор, 2002: 20). Испитивање је, дакле, трансценденталног карактера, тј. тиче се услова могућности греха, где се грех узима као датост.

Каква то људска природа мора бити да би грех постојао? На то питање Кјеркегор одговара правећи разлику између првобитног и наследног греха. Наиме, Адам, као починилац првобитног греха, мора бити по традиционалном схватању искључен из наследног греха – јер је он једини који грех није наследио. Но, овакво искључење Адама из људског рода је за Кјеркегора неприхватљиво – да би Адам био човек, он истовремено мора бити и „читав људски род“, односно типични представник врсте, тако да би сваки други појединац на његовом месту сагрешио као и он. Да би се постигла таква истоветност између Адама и осталих људи, грех мора са сваким човеком појединачно изнова улазити у свет у *квалиџаџивном* смислу, иако је већ ушао у свет кроз Адама, и повећава се кроз сваког човека у *кванџаџивном* смислу. Оно што је заједничко Адаму и осталим људима је улазак греха, стање грешности након тога, али како стоји ствар са стањем пре грешности? То стање недужности Кјеркегор супротставља хегеловском појму непосредности – за разлику од непосредности која се укида чим бива споменута, недужност долази у постојање тек својим споменом, али увек већ као изгубљена недужност. „Недужност није као непосредно нешто што треба да буде укинута, чије је одређење да буде превазиђено, нешто што у ствари уопште није дато, већ нешто што тек тиме што је укинута и тек тада кад је укинута ступа у постојање као оно што је било и пре него што је укинута, а сад је укинута“ (Кјеркегор 2002: 33). Дакле, недужност је конструкција. Човек заправо не може мислити о стању пре греха зато што је грех конститутиван за њега као субјекта. Ја не могу донети избор о томе да ли ћу сагрешити или остати у стању недужности јер Ја бива конституисано тек тим избором. Као субјект избора не могу изабрати да ли ћу бити субјект избора, јер то већ јесам – чин избора субјективности је већ извршен чим сам у стању да о томе размишљам као о избору који могу да обавим. Пре тог избора избор није ни постојао, субјект избора није ни постојао. Како размишљати о томе? Заправо – никако. Оно што се налази пре тог избора је – ништа. „У том стању је мир и спокојство; али ту је у исто време и нешто друго, што није немир и спор; јер и нема ништа чиме би се спорило. Па шта је то? Ништа. А какво дејство може имати ништа? Оно рађа стрепњу. То је дубока тајанственост недужности: она

је у исти мах стрепња“ (Кјеркегор, 2002: 38). Не само што нас као субјекте узнемирава то ништа, та немогућност да продремо иза избора који нас конституише као субјекте (попут логичке немогућности да продремо у непосредност), већ то ништа узнемирава и човека који се налази у стању недужности, његов „непробуђени дух“. У том стању непробуђености морају се налазити клице свега што човек поседује и када се конституише као субјект, али оне постоје само као могућности, и то не чак ни као могућности за нешто одређено јер дух не зна чак ни чега су то могућности – грех је баријера непробојна са обе стране, тако да оно што је нама познато као реализовани облик наших могућности остаје непознат човеку у стању недужности. „Она (недужност, прим. Б. Б.) је незнање, али не животињска сировост, већ незнање са духовним одређењем; она је заправо стрепња јер се њено незнање не односи ни на шта. Овде нема знања о добру и злу итд., већ се сва стварност знања огледа у стрепњи, као чудовишно ништа незнања“ (Кјеркегор, 2002: 40). Но, стрепња је двосмислена – она не представља само терет, патњу коју треба подносити већ и „слатку стрепњу, пријатно неспокојство“ који ће буђење духа доживети као непријатељску силу.

Не смемо заборавити пресудни услов који је Кјеркегор навео на почетку: ради се о ствари до које нам је стало, ми желимо да знамо, заинтересовани смо да сазнамо какво је то стање пре сагрешења, какав сам *ја* пре сагрешења, али смо ограничени на два начина: не знамо услове (условно речено, „спољашње“ услове) тог стања, и друго, још важније, не знамо како *ми* опажамо те услове, какво знање можемо да имамо.<sup>3</sup> Ту чињеницу Кјеркегор приказује помоћу божије заповести Адаму да не једе са дрвета добра и зла, и Адамове непослушности и пада. Како је Адам могао разумети такву заповест ако већ није имао знање о томе шта је добро а шта зло? Када Кјеркегор каже „недужност је незнање“ (Кјеркегор, 2002: 34), он тиме не жели да укаже на неко појединачно незнање, већ на саму супротност знања – на немогућност поимања. Не само што човек у недужности не може знати шта све може да постане, он не може ни да *зна*, утолико што знањем називамо само оно што нам је „познато“ као знање, а то се налази са ове стране баријере греха. Али Кјеркегора не занима логика колико етика, и појмови којима се бави јесу слобода и избор. Слобода још не постоји, будући да она не може у строгом смислу да постоји као могућност – слобода или постоји стварно или не постоји уопште (Исто, стр. 20). Пред тим *нишџа* слободе, пред тим *нишџа* својих могућности дух чак и у непробуђеном стању недужности осећа стрепњу. Та стрепња добија свој први облик када се Адам нашао пред божијом заповешћу, појавила се прва слутња о властитим могућностима. „Бесконачна могућност да се може, која је пробуђена забраном, примиче се сада ближе тиме што ова могућност показује нову могућност као своју последицу“ (Кјеркегор, 2002: 41).

<sup>3</sup> Ово јесте у великој мери вештачка подела, заснована на Августиновој концепцији „истовременог“ настанка света и времена, тако да питање о ономе што се збивало пре настанка света наилази на двоструке тешкоће: прво, у онтолошком смислу, ако се време схвати објективно, јер не знамо на који је начин свет постојао када није постојао у времену (почнимо само са тешкоћом изражавања тог питања без употребе временских одредаба), и друго, у логичко-гносеолошком смислу, јер не знамо како можемо мислити и сазнавати на недискурзиван начин.

Дакле, оно што изазива стрепњу је недостатак објекта, тачније, немогућност објекта, тај „изгубљени објекат“ – *нишита* о којем можемо причати само тако што ћемо градити појмове „око“ њега, али никад и директно реферирајући на њега, опојмљујући га, превести га у сферу иманенције. Улазак у општост, у људску расу плаћамо губитком недужности који остаје да постоји као стрепња.

Два момента која Кјеркегор користи, или узгред или као илустрацију, могу послужити као увод у Лаканову интерпретацију појма стрепње. Први је Кјеркегоров осврт на везу између недужности и стрепње код деце: „При посматрању деце пре ће се наићи на зачетке ове страшне стрепње него на тежњу ка пустоловном, чудовишном, загонетном (...) Ова стрепња је детету толико својствена да оно не може без ње; и мада је дете у њој помало и уплашено, ипак се оно са пријатним заносом заплиће у њене мреже“ (Кјеркегор, 2002: 38).

Други моменат је Кјеркегорово модификовање Књиге постања, односно чина божије забране: „Недоследност приче што неко долази на идеју да Адаму говори нешто што овај у суштини не може разумети отпада ако имамо на уму да је говорио језик (подвукао Б. Б.) и да ту, према томе говори и сам Адам“ (Кјеркегор, 2002: 43).

Пруживши ову могућност да се стрепња изведе из метафоричног библијског контекста у могућност емпиријског посматрања или лингвистичког истраживања, Кјеркегор је отворио пут Лакану за једну плодну реинтерпретацију појма стрепње.

## 2.2. Лаканова интерпретација појма стрепње

Лакан се проблемом стрепње бави у свом десетом семинару (који и носи наслов „О стрепњи“ (*L'Angoisse*), одржаном 1962/3. (који се у штампи појавио тек 2004. године, и то за сада само на француском језику). Главна тема којом се Лакан у њему бави је објект жеље (Gault, стр. 1). Начин на који Лакан конструише своју причу *око* појма стрепње, а не директно реферирајући на њу је инспирисан његовом интерпретацијом Фројдовога поступка у делу *Инхибиција, симболи и стрепња* у коме „Фројд прича о свему осим о стрепњи да би оставио празнину у којој постоји стрепња“ (<http://www.lacan.com/seminars1b.htm>). Тако ће и Лакан касније за свој семинар о стрепњи рећи: „Читав мој семинар је те године био структуриран око стрепње, утолико што је она централни афект, онај око чега се све друго организује“ (Lacan, 2007: 144). Одмах је уочљива сличност са Кјеркегоровом анализом стрепње – стрепња је осећање, афект повезан са недостатком. Али о каквом недостатку је реч? За Кјеркегора то је *нишита* као недостатак било чега конкретног – могућности, као и нашег знања о могућностима. За Лакана се управо на овом месту читује повезаност стрепње са жељом, односно, објектом жеље, што објашњава његову посвећеност том проблему у Десетом семинару.

Пре свега, морамо се запитати шта је узрок стрепње. По Лакану, грешка је што је у дотадашњим приказима разлике између страха и стрепње истицано да страх има објекат, а стрепња не. „Стрепња није без објекта“ (Lacan, 2007: 147),

вели Лакан, али о том објекту се мора још пуно тога рећи. Можда је најбоље почети повезивањем Лакановог учења о сферама (Имагинарног, Симболичког и Реалног)<sup>4</sup> са метафором Адамовог пада о којој говори и Кјеркегор. „Стадијум огледала“ се везује како за почетак Лакановог списатељског рада, тако и за почетак формирања *ја* (фран. *je*) код детета. У периоду између шестог и осамнаестог месеца, дете почиње да реагује на свој лик у огледалу. Лакан ово интересовање детета за свој лик у огледалу објашњава на следећи начин: човек се рађа као суштински недовршено биће које се затим идентификује са сликом коју види у огледалу црпећи довршеност, потпуност од ње. Како Жак-Ален Милер (Jacques-Allain Miller) примећује: „Ово је довело Лакана до идеје да имагинарно отуђење, тј. поистовећење с ликом другог, представља конститутивни чинилац људског Ја (*moi*) те да се људско биће развија кроз поступност идеалних идентификација“ (Жак-Ален Милер, „Увод у учење Жака Лакана“ и *Treći program*, 1986: 214). Жеља за потпуношћу не стаје само код идентификације са ликом у огледалу, она се усмерава на друге објекте, попут мајчине дојке, према којима се заузима параноичан однос (то је последица имагинарне идентификације, у којој други истовремено постаје ја) (Исто: 215). Овакав, како Милер каже, „смртоносни“ имагинарни однос *ја* и другог може наћи своје разрешење само на другом нивоу идентификације – у сфери симболичког, које је код Лакана веома разуђено и хетерогено. Оно што треба имати на уму јесте да је симболичко слично Кјеркегоровом стању након сагрешења – то је место одакле креће наша интерпретација услова могућности садашњег стања. За Кјеркегора су могућности те интерпретације радикално ограничене, док Лакан сматра да механизмима симболичког (односно, закони језика) бива конструисано оно што називамо сферама имагинарног и реалног. По тој концепцији, симболичко узурпира имагинарне односе у којима је човек до тада боравио упућујући му заповест<sup>5</sup>, чиме изазива његово одрицање од објеката са којима је до тада стајао у имагинарном односу (тзв. *објектѝ мало а*<sup>6</sup>). Применимо ово на случај Адамовог сагрешења: у стању невиности Адам је био у имагинарном односу према својој недужности; немогућност поимања како те недужности, тако и његових могућности била је последица његовог неучествовања у Симболичком. Онда долази божија заповест, којом Адам

<sup>4</sup> Треба имати у виду да се на Реално тешко може применити назив „сфера“, будући да се оно показује само као јаз, пукотина, а не као заокружени поредак. Такође, битно је истаћи да су Имагинарно и Реално „продукти“ Симболичког, хипотетички конструкти којима се служи психоанализа, и стога потпадају под све законитости Симболичког (отуд Лаканова тврдња да је несвесно структурирано као језик).

<sup>5</sup> Овде се наравно, као и код Кјеркегора, ради о „реконструкцији“ једног догађаја који се никада није одиграо. Субјект поставља питање: „како је настао субјект?“ Питање о стању пре Адамовог греха је налик питању „како размишља слепи миш?“ или „како размишља новорођенче?“ Будући да се размишљање одвија увек у сфери симболичког, конструисе се једно „пре-симболичко“ стање (Имагинарно) и настанак Симболичког. Другим речима, за Имагинарно и Реално знамо само кроз језик, кроз Симболичко.

<sup>6</sup> Лакан често мења интерпретације *објектѝа мало а*, тако да он може фунгирати као сваки недостижни објекат жеље, почев од жеље за потпуношћу у стадијуму огледала, па до жеље да се заузме место Оца, тј. целине симболичког поретка.

бива уведен у симболички поредак, али губи могућност да се врати у стање које је претходило заповести. Недужност сада бива опажена као недостижни *објект* *мало а*, чији губитак бива надомешћен захтевом Другог, тј. симболичког поретка да се уместо наше преузме његова Жеља, да она заузме место новог *објекта мало а*.<sup>7</sup> На место имагинарног *ја* долази симболички *субјект*. Уласком у симболички поредак такође улазимо у његову мрежу означитеља, чиме се нуди још један ниво интерпретације Адамовог сагрешења: „Божји енигматски означитељ се Адаму првобитно појављује као двосмислен, не само зато што Адам у свом стању недужности не зна разлику између добра и зла, већ и зато што божји означитељ еманира из сфере бесконачног и остаје без означеног. Он стиче своје означено тек када Адам и сваки појединац после њега начини квалитативни скок и слободно изабере коначно означено а не двосмислени, енигматски означитељ. У почетку се енигматски означитељ јавља као чиста могућност, изазивајући стрепњу, а затим Адам бира да тај означитељ означава нешто чега се треба бојати, да би пронашао излаз из терета који представља стрепња“ (Cameron, 2007: 103). Дакле, стрепња се, као и у Кјеркегоровом приказу, код Адама појачава са божјом заповешћу зато што Адам не зна шта бог жели од њега. Слична томе је басна коју је Лакан испричао на крају свог Девог семинара – богомољка људске величине стоји преко пута њега, док он на себи носи маску богомољке. Он осећа стрепњу јер не зна какве су намере богомољке (Gault: 1). Ако у ситуацији када смо суочени са жељом другог стрепњу и можемо прекрити питањем „Шта желиш?“ (иако жеља неће бити задовољена одговором на то питање, јер ће се на сваки одговор поставити ново питање), у тренутку када смо суочени са жељом Другог не можемо ни поставити то питање, јер већ тада претпостављамо да означитељ другог поседује неко означено о којем можемо питати – а тиме смо већ на месту Адамовог сагрешења, његовог „пада“ у Симболичко. Чак и постављање питања Другом о његовој жељи нужно остаје без коначног одговора, и тај недостатак коначног одговора, та стална отвореност питања изазива стрепњу.

Кјеркегор прави разлику између *објективне* стрепње која је претходила том чину првог сагрешења, и *субјективне* стрепње, која се појављује тек након што је субјект сагрешио и која га нагони да „или изабере безбедност коначног симболичког поретка или да одустане од жеље Другог и преузме ризик уласка у једну нову димензију“.<sup>8</sup> Код Лакана је управо ова жеља Другог централни појам. Чак, тврди Жан-Луј Голт, Лакана не интересује стрепња као таква, већ само као знак жеље. Он не испитује ни начин на који особе доживљавају стрепњу, нити се бави феноменологијом стрепње, њеним искуствима или телесним изразима – она га занима само као „конституишућа стрепња“, односно стрепња која конституише жељу. (Gault: 2) Иако се стрепња не може претворити у

<sup>7</sup> Ову замену жеља можемо интерпретирати и као одрицање од мајчине дојке зарад симболичког фалуса, чиме би се прекрио страх од кастрације као још увек произилазећи из имагинарног односа.

<sup>8</sup> Ed Cameron, „The Ethical Paradox in Kierkegaard’s Concept of Anxiety“, стр. 103. О којој димензији је реч биће речи у одељку о Кјеркегоровом појму понављања.

појам, односно означитеља, Лакан описује њену структуру преко њеног односа са жељом, и тиме са објектом жеље и објектом задовољства, и коначно долази до њеног темељног односа са Реалним: „Стрепња је у директној вези са Реалним, тако да у том погледу никада не обмањује. Стрепња указује на оно што Лакан назива 'ствар' (*la chose*) и 'уживање' (*jouissance*), утолико што означитељ и означено, имагинарно и симболичко могу само да се окрећу око њих“ (Gault: 3). Ту се дешава још једно премештање *објекта мало а* изван сфере Симболичког – оно сада представља несводиво Реално, недостатак који Симболичко не може да попуни: „У то време нисам означио овај објекат као вишак *jouissance*, што доказује да је требало нешто конструисати пре него што бих га могао тако назвати. Управо је то... Нисам у стању да кажем име, управо зато што то није име. То је вишак *jouissance*, али се не може именовати, чак и ако га је могуће на овај начин именовати апроксимативно, преводиво. Из тог разлога је то преведено термином 'вишак вредности'. Овом објекту без којег стрепња не постоји се ипак може на неки други начин приступити“ (Lacan, 2007: 147) [It's surplus *jouissance*, but it's not nameable, even if it's approximately nameable, translatable, in this way. This is why it has been translated by the term "surplus value." This object without which anxiety is not can still be addressed in some other way.]

Дакле, налик Кјеркегору, чак би се могло рећи на трагу Кјеркегора, Лакан одређује стрепњу као афект изазван губитком који се не може лоцирати. Баш зато што је пробој Реалног неизразив симболима, он се не може доживети као губитак, он се уопште и не може доживети. То је, како би Лакан рекао, „недостатак недостатка“ – то је недостатак онога чега смо се одрекли да бисмо ушли у симболички поредак, али недостатак који је симболички поредак прекрио, око којег се конституисао, тако да ни он сам више не може ступити на сцену.

Овај однос стрепње и реалног биће од пресудне важности у реинтерпретацији другог појма чију смо анализу узели за задатак – појма понављања.

### 3. Појам понављања

#### 3.1. Лаканова интерпретација појма понављања

Лакан се у већем броју својих семинара враћао феномену понављања, реинтерпретирајући Фројдове увиде. Наиме, у свом делу *С оне стране принципа задовољства*, Фројд налази да је немогуће објаснити понављање у дечијој игри скривања само помоћу принципа задовољства. То га је довело до открића нагона смрти. Лакан у свом једанаестом семинару под насловом *Четири темељна појма психоанализе* убраја појам понављања у та четири темељна појма и даје интерпретацију Фројдовог увида. „Оно што се понавља, заправо је увијек нешто што настаје (...) као случајно“ (Лакан, 1986: 60). Ради се о понављању неког трауматичног искуства (у Фројдовом примеру ради се о игри скривања у којој дете баца играчку од себе и повлачи је конопцем натраг до себе уз узвике „*Fort! Da!*“ -*Нема га! Ево га!* – чиме дете понавља искуство одласка мајке, иако то



искуство није пријатно већ трауматично) (Freud, 1961: 9) које самом субјекту остаје непрепознато као такво. „У најмању руку, ми указујемо увијек да се не смијемо дати ухватити, кад нам субјект каже да се догодило нешто што га је тог дана спријечило да оствари своју вољу, наиме да дође на сеансу. Не треба прихваћати ствари на темељу изјаве субјекта“ (Лакан, 1986: 61).

Шта субјект заправо понавља у свом трауматичном искуству? Пре свега, Лакан сматра да то није надомештање или инатно чињење себе узроком трауматичног догађаја.<sup>9</sup> Ради се о понављању догађаја који бива конститутиван за субјекта. „Дијете у први мах не надзире врата кроз која је мајка изишла (...) већ отпрве усмјерава своју пажњу на мјесто гдје га је она напустила, на мјесто које је она напустила поред њега“ (Лакан, 1986: 68). Предмет који нестаје и појављује се не представља мајку, већ „не-знам-што субјекта које се одваја још бивајући њему припадано, још задржано“ (Лакан, 1986: 69). Ускоро, помоћу огледала, дете је научило да и само буде предмет нестајања и поновног појављивања (Лакан, 2005: 85). Дакле, објект који нестаје и поново се појављује не представља мајку, већ самог субјекта. „Овом предмету дат ћемо затим име из лакановске алгебре – *мало а*“ (Лакан, 1986: 69). То је понављање одласка мајке као узрока подељености субјекта, његов конститутивни услов.

Као илустрацију појма понављања Лакан препоручује студентима да читају Кјеркегорово истоимено дело, али само прву половину – причу одласка Константина Констанцијуса (Кјеркегоровог псеудонимног аутора *Понављања*) у Берлин како би поновио доживљаје са свог прошлог пута тамо, и његово познанство са заљубљеним младићем који покушава да остави девојку у коју је заљубљен, али јој се наново враћа. Баш ово половично читање *Понављања* јесте узрок недостатака у Лакановој интерпретацији Кјеркегора. По Лакану, осим присилног понављања које је проузроковано трауматичним искуством расцепа субјекта, постоји и понављање у Символичком, које се односи на понављање извесних улога које су субјекту унапред задате од стране самог ланца означитеља. Овај детерминизам Лакан илуструје причом о Кјеркегоровој породичној митологији – греху Кјеркегоровог оца који се преноси на његово потомство. „Отац, Име-оца, подупире структуру жеље структуром закона – али очево наслиједство, то нам назначава Кјеркегор, јест гријех“ (Лакан, 1986: 40).

### 3.2. Кјеркегоров појам понављања

Понављање као категорија која сведочи о детерминизму, о аутоматизму и присили понашања на унапред задат начин је у потпуној супротности са значењем које том појму даје Кјеркегор, чак и у самом делу *Понављање*, иако се супротно очекивањима, прави приказ његовог значења може наћи не у том делу, већ у оном које је Кјеркегор објавио истог дана – реч је о *Страху и дрхћању*.

Пре свега, ваља се осврнути на први део *Понављања* који је Лакан препоручивао студентима као „текст који је бљештав од лакоће и ироничке игре,

<sup>9</sup> Фројд сматра да дете баца играчку од себе као врсту освете мајци која га је оставила. „Његове речи у том случају имају пркосно значење: *У реду, иди онда! Не требаш ми! Ево, сам ће њерам од себе!*“ (Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, стр. 10).

заиста моцартовски у свом донжуановском начину рушења љубавних обмана“ (Лакан, 1986: 67). На самом почетку Кјеркегор истиче разлику између појмова сећања и понављања: „повнављање је пресудан израз за то што је код Грка био ’сећање’. Као што су ови тада учили да је све сазнање сећање, тако нова филозофија учи како је читав живот понављање (...) Понављање и сећање је исто кретање, само у супротном смеру“ (Кјеркегор, 1989: 5). Појам сећања је везан за античку филозофију (најјасније је изражен у Платоновом учењу о анамнези) и подразумева да је све што треба да сазнамо (и будемо) дато од самог почетка, тако да само треба да се присетимо онога што већ знамо. Дакле, сами смо себи довољни за стицање тог знања, довољно нам је поседовање ума и бављење филозофијом. Оваква концепција би одговарала Лакановом схватању захтева Символичког – наше могућности су унапред задате већ постојећом структуром и наше је само да одиграмо такође унапред задате улоге, којих је коначан број. Али Кјеркегор уводи битну дистинкцију између античког, тј. паганског и хришћанског погледа на свет – оно што хришћанина одваја од „прапочетка“ јесте грех, о којем је било речи приликом анализе појма стрепње. Иако је човек у почетку створен по божјем лику, својим падом је постао бесконачно удаљен од тог стања и немогуће му је да се својим снагама у то стање врати. Значи, за разлику од Платонове теорије сазнања која има дијадичну структуру, са хришћанством у игру улази и трећи чинилац, а то је грех. Лакан појаву греха види само као препреку субјектовом повратку у имагинарно, и још даље, успостављању потпуности субјекта, а понављање као узалудни покушај да се поново дође у посед те потпуности као „изгубљеног објекта“. Кјеркегорова интерпретација је радикално другачија: понављање није окренуто прошлости него будућности, и да би било отпочето, увек захтева позив Апсолута, тј. Бога.<sup>10</sup> Зато не могу успети покушаји Константина Констанцијуса да понови своје некадашње берлинско путовање.

Понављање је пре свега ограничење домена оног за шта смо до тада мислили да има универзално важење. За Кјеркегора, то је етички поредак, оличен у кантијанским заповестима ума или хегеловској „етици“ грађанског друштва (а у крајњој инстанци заснован на аристотеловској етици заједнице). Један божји позив доводи у питање норму у које је до тада човек веровао, и он бива стављен на пробу: или ће признати универзално важење етике, или ће признати да постоји поредак изнад етичког, који може својим захтевима суспендовати све захтеве поредака који су му подређени.<sup>11</sup> Дотадашња етика је такође имала

<sup>10</sup> Протумачити нешто као позив Апсолута јесте посао човекове унутрашњости. У том смислу бисмо могли рећи да и понављање отпочиње од човека, али за Кјеркегора није свеједно да ли смо у заблуди поводом „објекта“ понављања, односно да ли којим случајем не верујемо у погрешног бога (дакако, нема начина да то проверимо, а у тој ситуацији принципијелне неизвесности Кјеркегор ће дати предност промашеној али искреној вери над формалним обављањем службе инстинском богу). Управо та супротност између величине улога (вечно спасење) и неотклоњиве неизвесности изазива у човеку „страх и дрхтање“.

<sup>11</sup> У том смислу позив Бога отвара једну сасвим нову егзистенцијалну могућност, нову димензију избора која раније није била присутна; види фусноту 27.

дијадичну структуру – постоји сукоб између општег и појединачног: ако се крше етичка правила, то се може чинити само из неког интереса појединца. Кјеркегор и овде уводи трећи чинилац: у примеру са Аврамом он показује како може постојати заповест која ће се противити и „патолошким афекцијама“ којима је Аврам везан за свог сина, и општим етичким прописима који забрањују убиство. Тај трећи чинилац је оно што Кјеркегор назива сфером религиозног, то је позив бога којим се доводе у питање све категорије које је човек упознао након сагрешења, тј. пада (код Кјеркегора то су категорије естетског и етичког).

Ако смо приликом анализе појма стрепње рекли да човек нема могућност да продре иза „баријере“ који чини први грех, сада смо суочени са потпуно супротном категоријом: појам понављања представља поновно успостављање могућности које су до тада биле немогуће.

#### **4. Лакановска реинтерпретација појма понављања**

Да ли је могуће понудити једну нову интерпретацију овако схваћеног појма понављања у лакановским категоријама? Не само да јесте, већ се њиме можда на адекватнији начин може представити веза стрепње и понављања па и дати нешто другачија скица лакановског аналитичког модела.

Лако је увидети везу између Кјеркегорових стадијума и Лаканових сфера: естетско, етичко и религиозно скоро потпуно одговарају имагинарном, симболичком и реалном – барем се надамо да ће њихово поклапање постати очигледније (чак очигледније него поклапање Лаканове схеме са Фројдовом схемом: Ид, Его, Супер-Его) након наше реинтерпретације.

Статус естетског код Кјеркегора одговара статусу имагинарног код Лакана: као што је немогуће бити естетски субјект код Кјеркегора (јер је естетско конструкција, субјективност се јавља тек са избором „себе у вечитом важењу“ који се налази на „исконструисаном“ преласку у етички стадијум, налик немогућности постојања субјекта пре сагрешења), тако је код Лакана немогуће бити субјект у имагинарној сфери – субјект се конституише тек у симболичкој сфери, он заправо бива конституисан као субјект тек од стране симболичког.

Етичка сфера је код Кјеркегора сфера општости – како општости врсте (тада тек човек постаје део човечанства), тако општости норми које владају у једној заједници и које се сопству дају на усвајање; тек се усвајањем општих начела сопство конституише као субјекат (без обзира да ли бира добро или зло). Симболичка сфера је код Лакана сфера језика, којом се сви појединци подвргавају истим језичким законима, и сфера заповести и норми, унапред одређених структура и улога за које се очекује да их субјект одигра.

Религиозна сфера код Кјеркегора нема карактер сфере, у смислу заокруженог модуса егзистенције. Ни „витез вере“ не добија заповести од бога сваког дана. Кјеркегор инсистира на томе да не треба опонашати Аврама као витеза вере, не треба његов подвиг схватати олако, јер пробоји трансценденције у наш удобни мали систем нису нимало пријатан доживљај. Једино место где можемо

лоцирати религиозну сферу јесте на самом месту сусрета – у божјим позивима упућеним нама, или на страницама књиге која претендује на то да преноси откровење. Сусрет са религиозним изазива „страх и дрхтање“ јер бивамо суочени са „вечним у времену“, са објектом који не може да се представи као објект, и морамо да се одлучимо хоћемо ли за глас који нам се обраћа заиста поверовати да припада богу или ћемо се упутити најближем психоаналитичару. Реално код Лакана има сличан карактер – оно је ентитет који је немогуће формализовати или представити, а опет место истине, смисла и значења. Доступно нам је само на тренутке, кроз пукотине: снове, омашке итд.

Где се, дакле, у овој мрежи може наћи понављање? То ћемо утврдити ако претходно пронађемо места наших протагониста: бога и човека. Рекли смо да је сагрешењем човек прешао из стања недужности у симболички поредак. Забрана која га је ту довела је дошла од бога, који јесте Реално, али Реално које се овде јавља посредством симболичког. Изричући забрану, он истовремено позива на њено кршење, на *jouissance* која ће из кршења произаћи, али у том изрицању он бива представљен са остатком, будући да симболичко није у стању да га формализује. Сада се, у појму понављања, он јавља још једном, овог пута не под „маском“ симболичког већ њему директно супротстављен, показујући субјекту да није више обавезан да преузима жељу Другог, да поштује Закон симболичког поретка, нудећи му уместо тога нову отвореност могућности која такође може изазвати стрепњу. Субјектово опредељење за коначност, за везивање божанског означитеља за неко одређено означено бива поништено. Симболичко више нема универзално важење, његова присила је укинута.

## 5. Терапија и трансценденција

Питање је да ли би Лакан овакав расплет сматрао нечим чему се треба радовати. Иако су узроци симптома веома различити, најчешће се ради о неинтегрисаности неке имагинарне идентификације у симболички поредак. Слабљење утицаја симболичког би онда слабило и терапеутски ефекат. Овде се можда треба сетити Јасперсових приговора Фројду, посебно оног против психоаналитичког конструисања идеала здравља. Са тим би се вероватно сложио и Кјеркегор, коме, руку на срце, никада и није била намера да ослаби моћ симболичког/етичког – штавише, у самом срцу дела које брани могућност телеолошке суспензије етичког он инсистира на томе да етика не губи своју снагу; напокон, она такође потиче од бога. Оно што је заједничко Лакану и Кјеркегору је начин „оздрављења“ од симптома, како год их схватили: кључ је у појединцу, „анализанту“ (како Лакан назива своје пацијенте). Једини који може доћи до разрешења свог конфликта јесте он, сви други могу послужити само као „повод“, и у томе могу бити мање или више успешни, мање или више увежбани.

Ово наравно не умањује значај темељне разлике која постоји између Лакана и Кјеркегора. Место те темељне разлике је управо појам понављања схваћен у кјеркегоровском смислу. И Лакан и Кјеркегор ће прихватити да постоји начин да

субјект умакне детерминизму Симболичког – Лакан ће баш рећи да субјект јесте једна од тачака која стално представља „остатак“, вишак у односу на структуру Симболичког. Структура никад није довршена у свом настојању да тај вишак обухвати, а вишак никада не престаје да измиче. На ком месту субјект може измаћи детерминисаности и постати аутентичан? За Кјеркегора то је позив Апсолута, који га нагони да одустане и од испуњавања етичких дужности, и од удовољавања својим патолошким афекцијама, тј. својим жељама. Не само да Аврам не може да говори о разлогу због којег суспендује етичке заповести, он не може да говори ни о разлогу због којег се одриче своје жеље (тј. жељеног објекта, Исака), јер и жеља постаје жеља тек тиме што бива уобличена језиком. За Лакана, то је траума – место које остаје недоступно свакој симболизацији и открива један непознати недостатак, Реално, који чини да субјект остане необухваћен од стране Симболичког. Реално се показује само кроз жељу субјекта да продре с ону страну Симболичког, да испуни празнину која се налази у самом језгру како његове субјективности тако и симболичког поретка. Термином „објект мало а“ Лакан истовремено означава оно-што-недостаје, односно недостатак сâм, и онај било-који објект који у том тренутку прекрива тај недостатак у Симболичком. Дакле, „објект мало а“ не означава сам тај објект већ функцију прекривања празнине. Уз помоћ њега Симболичко постиже фантазматску целовитост. Субјект може умаћи детерминизму Симболичког проласком кроз фантазам (*traverse the fantasy*) – преузимањем трауматичног искуства, преузимањем одговорности за *jouissance* који тиме настаје. То је чин који Кјеркегор назива бескрајном резигнацијом – субјект се сам одриче објекта жеље, жеље Другог. Но, одмах након тога наступа тренутак разлике између Лаканове и Кјеркегорове концепције: док би Кјеркегор рекао за Лакановог субјекта да остаје у тој фази резигнације, да не чини скок вере, не верује да ће објект жеље бити враћен једном моћи која је с ону страну Симболичког, да ће истом моћи његова трансгресија бити оправдана, Лакан би осудио Аврама да је само један фантазам заменио другим. Ако је оптужба на месту, понављање не би било ништа друго него стално замењивање једног „знака божијег“ другим, при чему би се сваки конфликт срећно разрешавао у оквиру доктрине једне позитивне религије. Но, Кјеркегор истиче да је принципијелно немогуће вратити трауматични догађај, заповест бога у оквиру Симболичког тако што бисмо га прекрили неким срећним разрешењем. За егзистирајућег субјекта разрешење лежи у неизвесности, ретроактивна оправдања њему ништа не значе. Непознати бог који нас чека с ону страну скока вере је бог о коме ништа не можемо рећи, кога не можемо симболизовати. Док год причамо о таквом богу, нисмо далеко од Лаканове концепције о празнини у Симболичком. И Кјеркегор константно упозорава своје читаоце да је то одређење вере: објективна неизвесност ка којој је усмерен најзначајнији захтев који човек може упутити. Лакан на сличан начин види циљ психоанализе: усудити се да се приближимо месту наше истине, неподношљиве истине са којом морамо да живимо (Žižek, 2006: 4). Проблем и са једном и са другом концепцијом је немогућност утврђивања да ли је наша истина довољно неподношљива да је можемо сматрати „стварном“, а не тек још једним фантазмом. Због тога и вера и анализа бивају претворене у целоживотни задатак, без иједног путоказа на који бисмо се могли са извесношћу ослонити.

## Литература

- Кјеркегор, С. 1989. *Понављање*. Модерна: Београд.
- Кјеркегор, С. 2002. *Страх и дрхтање*. Плато: Београд.
- Кјеркегор, С. *Појам стирејње*. Плато: Београд.
- Лакан, Ж. 1986. *XI семинар: Четири темељна појма психоанализе*. Напријед: Загреб.
- Лакан, Ж. 1983. *Сјиси*. Просвета: Београд.
- Ласан, Ј. 1993. *The Psychoses, The Seminar of Jacques Lacan, book III (1955–1956)*. Routledge, London.
- Ласан, Ј. 1992. *The Ethics of Psychoanalysis*. Routledge, London.
- Ласан, Ј. 2007. *The seminars of Lacan, book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. Norton, London/New York.
- Ласан, Ј. 2005. *Ecrits*. Routledge, London and New York.
- Шестов, Л. 2002. *Кјеркегор и егзистенцијалистичка филозофија*. Плато: Београд.
- Кондрау, Г. 1999. *Сигмунд Фројд и Марџин Хајдегер – дазајнсалистичка теорија и психотерапија неуроза*. Завод за уџбенике и наставна средства: Београд.
- Савић, О. 1987. (прир.) *Филозофско читање Фројда*. Истраживачко издавачки центар ССО Србије: Београд.
- Трећи програм радио Београда*, зима 1986.
- Gault, J. L. „The option of Anxiety“, [www.lacanianreview.com.br/n2/pdf/artigos/JLOption.pdf](http://www.lacanianreview.com.br/n2/pdf/artigos/JLOption.pdf)
- Cameron, E. 2007. „The Ethical Paradox in Kierkegaard’s Concept of Anxiety“, [www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf](http://www.colloquy.monash.edu.au/issue013/cameron.pdf)
- Freud, S. 1961. *Beyond the Pleasure Principle*. W.W. Norton and Company, New York and London.
- Žižek, S. 2006. *How to read Lacan*. WW Norton & Co, New York.

Bojan Blagojević

### LACAN’S INTERPRETATION OF KIERKEGAARD’S CONCEPT OF ANXIETY AND REPETITION

*Summary:* In his earlier works, Lacan opposes his interpretation of the concept of anxiety to Freud’s, while in his latter works he relates anxiety with the Real, that is to say, with a desire that lacks any object. Lacan finds an example of that relation in Kierkegaard’s account of the relation between self and God. Lacan also deals with the concept of repetition, naming it as one of the fundamental concepts of psychoanalysis in his 11th seminar (along with the concepts of

the unconscious, transfer and drive). Using Kierkegaard's *Repetition* as an example, Lacan shows that Freud's concept of repetition cannot be explained by referring to the pleasure principle. In this essay, the author challenges Lacan's interpretation of Kierkegaard's concept of repetition and attempts to demonstrate its connection with the concept of anxiety that has been overseen by Lacan.

*Key words:* anxiety, subject, freedom, nothing, the Imaginary, the Symbolical, the Real, desire of the Other, repetition, the future

