

Izvorni znanstveni rad  
UDK 159.964.2:330.101  
141.82  
Primljeno: 29. travnja 2011.

---

## Žalovanje ili melankolija?: psihoanaliza i ekonomski problem Derridina marksizma

---

TATJANA JUKIĆ\*

### Sažetak

Autorica predlaže kritičko čitanje studije *Sablasti Marxa: stanje duga, rad žalovanja i nova Internacionala* Jacquesa Derride s pozicije s koje Derridino dovođenje u vezu žalovanja i Marxove političke ekonomije evidentno računa na spregu žalovanja i ekonomije kod Freuda, posebno u "Trauer und Melancholie". Kod Freuda se žalovanje i ekonomija sprežu tek nakon što se žalovanje stavi u relaciju prema melankoliji, pri čemu melankolija dovodi u pitanje upravo ono što psihoanaliza teži odrediti kao (svoj) rad i ekonomiju. Istaknuvši da melankolija upadljivo izostaje iz Derridine konfiguracije rada i žalovanja, autorica prvo razmatra kako Freud povezuje rad i melankoliju, a potom pokazuje zašto Marxov pristup radu valja analizirati ne spram žalovanja, već spram Freudovih i predfreudovskih konfiguracija melankolije.

*Ključne riječi:* melankolija, rad, ekonomija, marksizam, Freud, Derrida

Proteklih petnaestak godina kritičku teoriju obilježilo je žalovanje, onako kako je ranije njome dominirao interes za povijest, traumu ili pitanja identiteta. Takva smjena interesa donekle je logična uzme li se u obzir da je za povijest konstitutivna relacija spram prošlosti i mrtvih, odnosno prorada prošlosti i mrtvih – da su za povijest, dakle, konstitutivni rad i relacija kakvi su u podlozi žalovanja. Štoviše, žalovanje je kompleks gdje se logično sprežu interes za povijest i interes za proučavanje traume, jer žalovanje uvijek uključuje ako ne traumu, a ono prijetnju traumom, i to upravo u onoj mjeri u kojoj su prošlost i mrtvi za žalovanje *konstitutivni*: u onoj mjeri u kojoj je relacija spram prošlosti i mrtvih izvan kontrole živoga "ja", pa prorada te relacije

\* Tatjana Jukić, izvanredna profesorica na Odsjeku za anglistiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Raniju verziju ovoga teksta izložila je na znanstvenom skupu "Politika, praktična filozofija i svijet života. U povodu 80. rođendana profesora emeritusa Ante Pažanina" u Zagrebu 21-22. svibnja 2010. godine.

nužno prijeti neuspjehom ili čak katastrofom. Žalovanje je zato i privilegirana scena za analizu identiteta, jer postavlja ne samo pitanje njegove nestabilnosti ili plastičnosti već možda prije svega pitanje njegovih *uvjeta*. Ipak, ovdje me više zanima jedna druga implikacija žalovanja: naime, ako je žalovanje relacija spram prošlosti i mrtvih koja je, barem donekle, izvan kontrole živoga “ja”, tada ono pretpostavlja intervenciju u biopolitičko, u pitanje upravljanja životom.

Za takav pristup uvelike je zaslužna Derridina studija *Sablasti Marxa: stanje duga, rad žalovanja i nova Internacionala* iz 1993. godine.<sup>1</sup> Nakon pada željezne zavjese te kolapsa Sovjetskog Saveza i drugih socijalističkih režima, Jacques Derrida u toj studiji teži detektirati što od Marxove filozofije ostaje za budućnost. Odgovor na to pitanje, međutim, obrće same njegove uvjete. Prema Derridi, u Marxu i kroz Marxa pokazuje se ponajprije ono što filozofija zahvaća kao budućnost, to jest specifična memorija filozofije. Naime, Marxova filozofija i njezin politički projekt formiraju se oko onoga u dolasku, oko *obećanja*: ako bi trebalo izolirati nosivu pretpostavku komunizma i komunističke revolucije, tada je to njihov mesijanski karakter, jer se komunistička revolucija iscrpljuje u fantomskom futuru prema kojemu ide (besklasno društvo), a koji je načelno nedohvatljiv. Ipak, taj fantomski zijev u vremenu povijesti privilegirano je vrijeme filozofije, i pretpostavka njezine memorije. Taj fantomski zijev ujedno je vrijeme obećanja kao takvoga, jer se obećanje kao govorni čin formira oko sablasnog futura; čim je taj futur dosegnut (uspješno ili neuspješno, svejedno), logika obećanja prekida se ili dokida. Sablasti su stoga za obećanje konstitutivne, pa ne čudi što Derrida svoju studiju naziva *Sablasti Marxa* i otvara je analizom sablasnoga. Time, kako ističe, radi u tragu Marxa, jer se *Komunistički manifest (Manifest der Kommunistischen Partei)* iz revolucionarne 1848. otvara rečenicom koja opisuje upravo rad sablasti: “Sablast kruži Evropom – sablast komunizma”.<sup>2</sup> To je važno jer Derrida sve vrijeme radi s pretpostavkom da se takva mobilizacija komunizma i ne može dogoditi osim u sferi sablasnoga. (Indikativno je pritom što je scena te Marxove seanse fantazma o ujedinjenoj Evropi: što za Marxa mobilizacija komunizma pretpostavlja mobilizaciju političkog sna o Evropi bez granica.)<sup>3</sup>

Naravno, ako se Marxova filozofija formira oko sablasti, ona priziva logiku seanse i nerazdvojiva je od rada žalovanja, jer je invokacija mrtvih, odnosno komunikacija sa sablastima za žalovanje konstitutivna. Ipak, jednako je važno to što je specifična logika seanse evidentno nedohvatljiva iz filozofije ili samo iz filozofije, te je Derridi za to potrebna književnost kao svojevrsna scena instrukcije.

<sup>1</sup> *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale.*

<sup>2</sup> Vidi Marx i Engels, s.d.: 25.

<sup>3</sup> Vidi Derrida, 1993: 23.

Ta scena instrukcije kod Derrida je *Hamlet*. Vrijednost koju Derrida pripisuje *Hamletu* kao sceni instrukcije za čitanje Marxa usporediva je u tome smislu s vrijednosti koju *Hamletu* pripisuje Jacques Lacan kao sceni instrukcije za kritičko čitanje Freuda.<sup>4</sup> S duhom umorenog oca i sinom u žalovanju *Hamlet* je primjerna priča o djelokrugu sablasti i radu žalovanja. Ujedno, on je primjerna priča o *obećanju* kao *zahtjevu* što ga sablast postavlja živima: cijela priča Shakespeareove tragedije, naime, proizlazi iz *obećanja* što ga Hamlet na početku komada daje aveti mrtvog oca, na njezin *zahtjev*.<sup>5</sup> Tako već fabularni uvjeti *Hamleta* pokazuju da je djelokrug obećanja, kao specifičnoga govornog čina, logično spregnut s oblasti sablasnoga i s logikom žalovanja. Nadalje, fabularni uvjeti *Hamleta* pokazuju također da komunikacija sa sablastima, rad žalovanja i vrijeme obećanja zahtijevaju fantomski zijev u vremenu povijesti, izglavljeno vrijeme, nekakvo “*sada bez konjunktura*”, kako kaže Derrida: vrijeme kakvo Hamlet opisuje kad kaže “the time is out of joint”.<sup>6</sup>

Shakespeareovoj rečenici o izglavljenom vremenu (žalovanja, obećanja i sablasti) Derrida pripisuje iznimnu važnost, te ona ostaje provodni motiv njegove knjige o Marxu. Doslovno, radi se o iščašenom vremenu, vremenu izvan zgloba. Ipak, ovdje ću se koristiti sintagmom “izglavljeno vrijeme” jer *izglavljeno* dovoljno precizno opisuje iščašenost, izglobljenost i popuštanje vezivnoga tkiva, te pritom sugerira da aveti i žalovanje predstavljaju problem i za *glavu*, odnosno da se teže izuzeti iz glave: da predstavljaju problem na analitičkom planu i da su nerazdvojivi od stanovite psihopatologije, ili barem prijetnje psihopatologijom. U tome smislu Derridin interes za žalovanje usko je spregnut sa psihoanalizom; uostalom, nakon utjecajne Freudove studije o žalovanju i melankoliji “*Trauer und Melancholie*” iz 1917. godine, upitno je u kojoj je mjeri uopće legitiman analitički zahvat u oblast žalovanja koji ne uzima u obzir postavke toga Freudova teksta.

Koliko Derridina studija duguje Freudu, pokazuje već činjenica da i Freud, kad govori o žalovanju kao afektu, govori o “radu žalovanja”.<sup>7</sup> To je logično ima li se na umu da se psihoanaliza formira oko teorije psihičke *ekonomije*, u kojoj koncepti kakvi su rad, razmjena ili pak libidna investicija (kateksa) zauzimaju povlašteno mjesto. Drugim riječima, psihičko zdravlje za psihoanalizu je prije svega kompleks libidnih ulaganja i razmjena profitabilan za “ja”, odnosno takav kompleks libidnih ulaganja i razmjena u kojima “ja” ostvaruje vrijednost. Stoga je Freudov koncept rada nerazdruživ od rada u podlozi Marxove političke ekonomije, a onda i u pod-

<sup>4</sup> O *Hamletu* koji za Lacana ima vrijednost instrukcije, pedagošku vrijednost, vidi Rabaté, 2001: 68.

<sup>5</sup> Sve što se formira kao priča Shakespeareove tragedije, dakle, proizlazi iz dvaju govornih činova, dvaju performativa.

<sup>6</sup> Vidi Derrida, 1993: 21.

<sup>7</sup> “Die Arbeit, welche die Trauer leistet”, kaže Freud (1992: 174).

lozi ekonomije kako je zahvaćaju Derridine *Sablasti Marxa*, već zato, naposljetku, što i Marxova filozofija i Freudova psihoanaliza računaju s ekonomskom logikom kapitalizma: štoviše, analitička gesta Marxa i Freuda formira se oko specifične ekonomske logike kapitalizma. Pri čemu nipošto nije nevažno što ta ekonomska logika – kako, uostalom, ističu marksisti – privilegira *sablasno* vrijednosti. A ako ekonomska logika kapitalizma privilegira *sablasno* vrijednosti, nije li onda upravo psihoanaliza povlašteno mjesto njezina domišljanja, kao analiza ponajprije psihičkoga, analiza duše pa onda i spiritualnoga, to jest analiza čiji se legitimitet temelji na *vrijednosti* sablasnoga?<sup>8</sup> I najzad: ako legitimitet psihoanalize ovisi o vrijednosti psihičkoga, duševnoga, sablasnoga, nije li analiza žalovanja, kao afekta gdje se libidna energija investira posve u sferu duše i sablasnoga, ujedno povlašteno mjesto domišljanja same psihoanalize? Drugim riječima, nije li analiza žalovanja zapravo povlašteno mjesto za zahvat u Freudovu psihoanalizu kao takvu?

Zato ne čudi što se Freudov opis žalovanja iscrpljuje u ekonomskom profiliranju toga afekta. Prema Freudu, budući da “ja” koje žaluje libidnu energiju investira u relaciju s mrtvom osobom ili izgubljenim objektom (na primjer, u relaciju s izgubljenim zavičajem ili domovinom, ili idejnim kompleksom), za njega osiromašuje svijet, u kojemu bi to “ja” moglo investirati u relacije profitabilne za sebstvo. Usto, vrijedi zapaziti da afekt u podlozi žalovanja za psihoanalizu predstavlja ekonomski *problem*: zašto je osobi u žalovanju tako iznimno bolno presjeći vezu s voljenim objektom kojega više nema, kaže Freud, pitanje je što ga “nije nimalo lako postaviti u ekonomskim terminima” (1992: 175).<sup>9</sup> Ili: žalovanje se ne isplati, zato za psihoanalizu i jest problem. Ili: žalovanje je za psihoanalizu problem u onoj mjeri do koje se ne isplati.

Zato je od presudne važnosti rad u podlozi žalovanja, odnosno prorada toga afekta, jer zahvaljujući *proradi* promašene libidne investicije karakteristične za žalovanje “ja” može riješiti potencijalno fatalan ekonomski problem. Štoviše, Freud izričito napominje da osobi u žalovanju nije potrebna liječnička pomoć, to jest da osobi u žalovanju ne treba psihoanaliza, jer se radi o “normalnome afektu” koji ta osoba može sama proraditi.<sup>10</sup> Naravno: ako osoba u žalovanju može sama proraditi afekt odgovoran za loše stanje svoje libidne ekonomije, to bi značilo da je rad žalovanja zapravo usporediv s radom same psihoanalize i da je modelativan za Freudovu

<sup>8</sup> Podsjetila bih da Freud rabi termine vezane uz patologiju *duše*, termine danas gotovo zaboravljene, primjerice sintagmu duševni poremećaji (*Seelenstörungen*), pa tako i u prvoj rečenici “Žalovanja i melankolije” (1992: 193).

<sup>9</sup> Afekt u podlozi žalovanja zato je donekle usporediv s mjestom koje u psihoanalizi zauzima mazohizam, posebno u Freudovoj studiji “Ekonomski problem mazohizma” (“Das ökonomische Problem des Masochismus”).

<sup>10</sup> *Normalaffekt*, vidi Freud, 1992: 173.

analitičku gestu. Što tada potvrđuje Freudova opaska da je žalovanje usporedivo s pozicijom koju za psihoanalizu zauzimaju snovi: naime, kao što su mu snovi poslužili kao “normalni model (*Normalvorbild*) za narcističke duševne poremećaje”, tako mu žalovanje, kaže Freud, služi kao normalni model za patologiju melankolije.<sup>11</sup>

Taj komentar dobiva na težini uzme li se u obzir specifična važnost *Tumačenja snova* (*Die Traumdeutung*, 1900) za psihoanalizu: u *Tumačenju snova* Freud postavlja širok okvir za psihoanalizu kao hermeneutičku gestu, pa je tumačenje snova zapravo inauguracijska gesta psihoanalize, što znači da snovi nisu samo *Normalvorbild* za analizu narcističkih poremećaja, već su *Normalvorbild* za psihoanalizu kao tehniku tumačenja. Usporedivši žalovanje sa snovima, Freud dakle žalovanje priključuje strukturama modelativnima za psihoanalizu. Time međutim otvara poziciju gdje žalovanje postaje platforma za kritički zahvat u psihoanalizu, odnosno gdje se kritički zahvat u žalovanje manifestira istodobno i kao potencijalna prijetnja psihoanalizi.

Upravo zato posebnu pažnju zavređuje melankolija. Ako Freudu žalovanje, kako kaže, služi kao model za opis melankolije, pa je tako žalovanje *norma* naspram koje se očituje *patologija* melankolije (kao što su snovi *norma* naspram koje se očituju narcistički poremećaji), tada melankolija uvijek ujedno razotkriva uvjetnost te norme i mjesta gdje se norma otvara kritici i krizi. Naravno: ako je žalovanje pritom struktura modelativna za samu psihoanalizu kao tehniku tumačenja, tada melankolija razotkriva i uvjete psihoanalize, to jest poziciju gdje se psihoanaliza otvara kritici i krizi.<sup>12</sup>

Već je zato logično što je slika melankolije za Freuda slika loše ekonomije. Prema Freudu, afekt u podlozi žalovanja ne razlikuje se od afekta u podlozi melankolije: u oba slučaja radi se o libidnoj investiciji u odnos s objektom koji je mrtav ili izgubljen, to jest u odnos s objektom koji je sablastan. Jedina, ali fundamentalna razlika tiče se prorade, odnosno rada žalovanja: naime žalovanje karakterizira uspješna prorada relacije sa sablasnim, dok je melankolija tek drugo ime za neuspješnu proradu te relacije. Štoviše, Freudova studija otvara mogućnost da je pro-

<sup>11</sup> Vidi Freud, 1992: 173.

<sup>12</sup> Ta se pozicija nazire i u poznatoj studiji Viktora Tauska o takozvanim “strojevima za utjecanje” (*Beeinflussungsapparate*) iz 1919. godine; u njoj Tausk strojeve za utjecanje, kakve tokom psihoanalitičkih seansi opisuju pacijenti koji pate od shizofrenije, analizira kao jedan od najinteresantnijih, ako ne i najinteresantniji simptom shizofrenije. Pritom, međutim, napominje da se slične mašine manifestiraju i u snovima, strukturi *normativnoj* za Freudovu teoriju simptoma, što tada predstavlja prijetnju samoj teoriji simptoma – a onda i formaciji psihoanalize kao *discipline*. Usp. Tausk, 2008: 20-21, 26-28. Zato ne čudi što Freud u pismu što ga je nakon Tauskova samoubojstva uputio Lou Andreas-Salomé daje naznačiti da je njegovu smrt primio gotovo s olakšanjem i što Tauska opisuje kao “prijetnju budućnosti” psihoanalize. O tome Freudovu pismu vidi Borch-Jacobsen, 2010: 410-411.

rada afekta što ga melankolija dijeli sa žalovanjem u slučaju melankolije neuspješna zbog stanovitoga viška rada što ga "ja" ne može procesuirati i organizirati, odnosno da "ja" u slučaju melankolije taj rad afekta percipira kao fatalan višak. Naime, taj se rad i u žalovanju i u melankoliji, kaže Freud, odigrava u nesvjesnome; ipak, dok se u žalovanju procesi kreću dalje normalnim putem preko predsvjesnoga u svijest, u melankoliji je "taj put zapriječen", možda zbog previše uzroka, kaže Freud, no možda zato što u melankoliji "svi oni rade zajedno" (1992: 187, istaknula T. J.). Drugim riječima, rad je u slučaju melankolije neuspješan jer, zakrčivši svojim viškom normalne prolaze iz nesvjesnoga prema svijesti, predstavlja prijetnju kritičkoj agenciji (a onda i ekonomskom rezonu), pa tako svijest, kaže Freud, ne može esencijalno zahvatiti melankoliju, niti ono što svijest može zahvatiti utječe na rješavanje problema.<sup>13</sup> Ispostavlja se tako da melankolija zapravo predstavlja prijetnju samoj psihoanalizi, u onoj mjeri u kojoj je psihoanaliza primjerna kritička agencija; s druge strane, Freudov opis melankolije mapira poziciju gdje se patologija locira u oblast rada, to jest poziciju gdje se rad kao takav pokazuje kao nositelj patologije. Nadalje, to bi značilo da melankolija, kako je vidi Freud, zapravo označava konstitutivnu patologiju svake ekonomije koja se zasniva na višku rada, odnosno na radu kao višku.

Stoga ne čudi što, ako u žalovanju osiromašuje svijet u kojemu bi "ja" umjesto u relaciju sa sablastima moglo investirati u relacije profitabilne za sebstvo, u melankoliji, kako je vidi Freud, osiromašuje naposljetku samo "ja", samo sebstvo. "Vidimo", kaže Freud, "da *ja* sebe podcjenjuje i da protiv sebe bjesni, ali jednako slabo kao i pacijent shvaćamo kamo to vodi i kako se može promijeniti" (1992: 187). Zato simptomi melankolije uključuju suicidalno ponašanje, ali i fantazme o kanibalizmu, kad se iscrpljeno i ispražnjeno "ja" želi doslovce nahraniti i tako ispuniti objektom u koji je investiralo svoju libidnu energiju, ali koji se pokazuje kao nedohvatljiv, odnosno koji je dohvatljiv jedino unutar sablasnoga. Drugim riječima, neuspjeh prorade relacije sa sablasnim fatalan je za "ja" kao takvo, pa se u melankoliji sablasti pokazuju ne samo kao prijetnja tome "ja" (to su i u žalovanju) već možda prije svega kao scena njegove dekonstrukcije. A upravo je dekonstrukcija "ja" i sebstva kako uvjet psihoanalize tako i pozicija gdje se psihoanaliza otvara kritici i krizi. Uostalom, tu poziciju u studiji o žalovanju i melankoliji dodiruje i Freud kad u rečenici što sam je netom citirala kaže da "jednako slabo kao i pacijent shvaćamo" dinamiku melankolije. Drugim riječima, pred melankolijom sama psihoanaliza zauzima mjesto pacijenta.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Vidi Freud, 1992: 187-188.

<sup>14</sup> Ako pred melankolijom psihoanaliza zauzima mjesto pacijenta, to znači da melankolija razotkriva patologiju u samoj njezinoj teoriji psihičke ekonomije, odnosno da se iz melankolije Freudova teorija psihičke ekonomije može i sama zahvatiti kao stanovita patologija. Ta prijetnja nazire se i u Freudovoj napomeni o melankoliku koji se obezvređuje, pa sebe opisuje kao osobu

Freudov opis melankolije dodiruje se stoga s oblasti govornih činova kakvi su performativi, u teoriji govornih činova Johna Langshawa Austina. Prema Austinu, kriterij za vrednovanje govornih činova kakvi su obećanje, zapovijed, isprika... nije njihova istinitost ili lažnost, već njihova uspješnost ili neuspješnost. Ako se tako oblast žalovanja i melankolije, a zapravo oblast psihoanalize, dodiruje s jednom oblast *jezika*, oblasti performativa, ujedno oblasti koju privilegira *filozofija jezika*, barem je jednako indikativno što se, istom mjerom, jedna oblast jezika (i to ona koju privilegira filozofija jezika) dodiruje sa psihoanalizom.

Naime, ne radi se samo o tome da se performativi u filozofiji jezika, nalik na žalovanje i melankoliju u psihoanalizi, vrednuju prema kriteriju uspješnosti i neuspješnosti. Prije je riječ o tome da i performative, kao i žalovanje i melankoliju, definira relacija spram sablasnoga, jer – kao iskazi čiji je učinak zadan iz govora i unutar govora, i koji zato preispituju vrijednost referencijalnoga – performativi zapravo ocrtavaju sablasno samoga jezika, ono što u jeziku odgovara logici seanse.<sup>15</sup> Štoviše, ispostavlja se da sablasno jezika pretpostavlja strukturu afekta karakterističnu za žalovanje i melankoliju, pa tako Austin uspješne performative opisuje kao “sretne” (*happy*), s implikacijom da su neuspješni performativi nesretni, *unhappy*.<sup>16</sup> Drugim riječima, ispostavlja se da je struktura afekta karakteristična za melankoliju u podlozi konceptualnog aparata Austinove teorije govornih činova – da je Austinova teorija govornih činova nezamisliva bez strukture afekta karakteristične za melankoliju. Uostalom, u prilog tome govori činjenica da slavnim Austinovim harvard-

sitničavu, egoističnu, neiskrenu i nesamostalnu; Freud na to kaže da u takvome opisu sebe melankolik zapravo dolazi vrlo blizu samospoznaji i da zahvaća istinu o “ja” i sebstvu prodornije od onih koji nisu melankolični (1992: 176). “Možemo se samo pitati”, kaže, “zašto se osoba mora razboljeti da bi se toj istini približila” (Freud, 1992: 176). Što zauzvrat znači da je *znanje* psihoanalize (a onda i njezina teorija psihičke ekonomije) nerazlučivo od specifične *patologije* melankolije. Na tu opasnost aludira, čini se, i Freud kad u jednoj od fusnota napominje da se do sad (to jest do 1917. godine) malo tko osvrtao na ekonomsko gledište psihoanalize, s iznimkom Viktora Tauska u radu “Entwertung des Verdrängungsmotivs durch Rekompense” iz 1913. (Vidi Freud 1992: 186.) Naime, u spomenutom pismu što ga je napisao nakon Tauskova suicida Freud Tauska identificira kao *prijetnju* budućnosti psihoanalize.

<sup>15</sup> Da performativi ocrtavaju sablasno jezika, ono što u samome jeziku odgovara logici seanse, implicira i Austin kad prigovara onima kojima je obećanje, kao govorni čin, tek posljedica “unutrašnjeg i spiritualnog čina” ili dodatak takvome spiritualnom činu – kojima je obećanje, kako kaže, tek “potvrda... spiritualne pretpostavke o neraskidivoj spiritualnoj obavezi” (1976: 10). Upravo tada, kaže Austin, dati nekome riječ zapravo je lišeno vrijednosti, jer je vrijednosti lišena sama riječ. Iz čega, međutim, proizlazi da obećanje, koje nije posljedica, dodatak ili potvrda spiritualnog čina, zapravo *obaseže* spiritualni čin i njegovo je logično prizorište; iz čega, drugim riječima, proizlazi da je obećanje, kao *govorni* čin, privilegirana oblast spiritualnoga.

<sup>16</sup> Na primjer u poglavlju pod naslovom “Uvjeti za sretne performative”. Vidi Austin, 1976: 12-24.

skim predavanjima, kasnije okupljenima u knjigu *How to Do Things with Words* gdje je izložena teorija performativa, prethodi studija o ispričama, pa bi se moglo reći da su isprike okvir za ono što se tek ima formirati kao teorija performativa.<sup>17</sup> A isprika je performativ što ga zadaju upravo žalost, nesreća, razočaranje: ispričavamo se onda kad kod svojega sugovornika želimo ublažiti afekt nerazlučiv od afekta u podlozi melankolije, ili kad takav afekt želimo izbjeći – čime, međutim, tek potvrđujemo strukturnu vrijednost toga afekta za vlastiti iskaz.

Moglo bi se stoga reći da, strukturno govoreći, gotovo nema razlike između mjesta koje u Austinovoj filozofiji jezika zauzima isprika i jezika psihoanalize. Kao što je to slučaj s isprikom, i jezik psihoanalize formira se kao odgovor na žalost, nesreću, razočaranje, te kod pacijenta – a pacijent je za psihoanalitičara ponajprije sugovornik – teži ublažiti ili kanalizirati afekt karakterističan za melankoliju, u onoj mjeri u kojoj melankolija za psihoanalizu označava primjernu lošu libidnu investiciju.<sup>18</sup> Nadalje, ako se, takav, jezik psihoanalize teži uspostaviti kao analitička tehnika, odnosno kao tehnika tumačenja, kao hermeneutika, isto vrijedi i za Austinovu filozofiju jezika: pa studija o ispričama prethodi onome što će se nakon Austinove smrti objaviti kao njegova *teorija* govornih činova, odnosno *filozofija* jezika.

Ovdje je to važno već zato što je Austinova filozofija jezika u podlozi svega što Derrida zahvaća kao obećanje, pa onda i mjesta što ga obećanje zauzima u Derridinoj studiji o Marxu. Već sam rekla da je u onoj mjeri u kojoj se Marxova zamisao o komunističkoj revoluciji iscrpljuje u fantomskom futuru obećanja besklasnog društva djelokrug obećanja za Marxovu filozofiju konstitutivan. Naravno, taj fantomski futur kod Marxa uvijek je ujedno i trag mesijanskoga, i to ostaje i kod Derride. Ipak, uzme li se u obzir Derridin sistemski interes za Austinovu filozofiju jezika, *Sablasti Marxa* iz 1993. godine doimaju se kulminacijom prorade Austinove teorije performativa, i iz nje logično proizlaze. Štoviše, tako opsjednute pitanjem sablasnoga i spiritualnoga, moglo bi se reći da su Derridine *Sablasti Marxa* logična konzekvencija njegove prorade Austina upravo u onoj mjeri u kojoj razvijaju Austinovu tezu što je spominjem u jednoj od prethodnih fusnota. Naime, ako obećanje kao govorni čin, kako kaže Austin, nije tek posljedica “unutrašnjeg i spiritualnog čina”

<sup>17</sup> O Austinovoj studiji o ispričama kao okviru za ono što se tek ima formirati kao teorija performativa usp. Cavell, 1995: 50-52.

<sup>18</sup> S tim u vezi valja istaknuti Freudovu napomenu da uzrok melankolije, osim smrti voljene osobe, mogu biti “uvreda, zapostavljanje i razočaranje” (1992: 181). Ispostavlja se tako da uzrok melankolije može biti govorni čin kakav je uvreda (primjermi Austinov performativ!), ali, istom mjerom, da govorni čin može izazvati afekt kakav izaziva smrt. Premda Freud drugdje ističe da se melankolija, za razliku od žalovanja, odigrava isključivo u nesvjesnome, pa stoga isključuje verbalne investicije (*Wortbesetzungen*, 1992: 187), njegova opaska o uvredi pokazuje da je to isključenje uvjetno, to jest da ne vrijedi za iskaze uključive u Austinovu kategoriju performativa.



ili dodatak takvome spiritualnom činu, i ako nije tek “potvrda... spiritualne pretpostavke o neraskidivoj spiritualnoj obavezi” (1976: 10), tada ono obaseže spiritualni čin i njegovo je logično prizorište. Iz čega proizlazi da je obećanje, kao *govorni* čin, privilegirana oblast *spiritualnoga*, pa tako upravo Austinova teorija performativa legitimira spregu obećanja i sablasti (onda i kod Marxa). Ili: moglo bi se reći da Derrida privilegira Marxa točno u onoj mjeri u kojoj mu Marxova filozofija dopušta proradu toga mjesta Austinove filozofije jezika, mjesta gdje se sprežu obećanje kao govorni čin i oblast sablasnoga; štoviše, moglo bi se reći da Derrida privilegira Marxa u onoj mjeri u kojoj mu tragovi mesijanske logike u Marxu omogućuju da to mjesto kod Austina mesijanizira, ritualizira, to jest postavi kao pitanje života i smrti. Najzad, moglo bi se također reći da je naoko idiopatska spona *obećanja* i *žalovanja* u Derridinoj studiji o Marxu i sama tek dug Austinu, u onoj mjeri u kojoj je Austinova teorija govornih činova, sa svojom objavom u isprici i sa svojim sretnim i nesretnim performativima, nezamisliva bez strukture afekta karakteristične za žalovanje i melankoliju.

Istodobno, u toj naoko idiopatskoj poziciji naziru se kako uvjeti Derridina marksizma tako i mjesto gdje se on otvara kritici i krizi. U *Sablastima Marxa*, naime, Derrida kreće od pretpostavke da se obećanje konstituira oko fantomskog vremena izgavljenoga iz povijesti i ubilježena u mesijansku logiku, pa je ono utoliko logično prizorište seanse i pribivanja sa sablastima.<sup>19</sup> Ako je pribivanje sa sablastima, s druge strane, logična scena za rad žalovanja, ispostavlja se da žalovanje i obećanje zauzimaju istu oblast, oblast sablasnoga, ali se također ispostavlja da u toj poziciji žalovanje i obećanje dijele prije svega scenu seanse, pri čemu *afekt* u podlozi žalovanja (nesreća; loša libidna investicija) ostaje zatočen unutar žalovanja i strukturno odijeljen od obećanja. Zato se stječe dojam da se obećanje u toj Derridinoj sprezi mobilizira kao svojevrsna terapija (lijek, *pharmakon*) za afekt što ga valja proraditi i kanalizirati te ga potom, tako rafiniranog, mobilizirati za filozofiju. Upravo u toj gesti, gdje se obećanje mobilizira kao terapija za afekt u podlozi žalovanja (i melankolije), možda se najjasnije vidi Derridina mesijanizacija Austina. Ipak, u toj gesti istodobno se najjasnije nazire i Derridin strukturni promašaj Austina. Naime, ako obećanje opstaje jedino u sferi sablasnoga, jer inače više nije obećanje – pa je tako svaki ishod, bio on uspješan ili neuspješan, sretan ili nesretan, za obećanje fatalan jer prekida ili dokida njegovu logiku – to bi značilo da obećanje obećava zapravo jedino vlastitu prekršivost, to jest da je prekršivost za obećanje *konstitutivna*; štovi-

<sup>19</sup> To je pozicija koju Derrida uvelike duguje Benjaminovu čitanju Marxa, to jest Benjaminovoj mesijanizaciji historijskog materijalizma (evidentnoj posebno u testamentalnim tezama o filozofiji povijesti *Über den Begriff der Geschichte*). Derridina valorizacija te geste, međutim, nezamisliva je izvan okvira što ga je prije toga u Derridinu radu ocrtala Austinova teorija govornih činova.

še, to bi značilo da je za obećanje konstitutivna *jedino* njegova prekršivost, njegova ranjivost. A ako je prekršivost konstitutivna za obećanje, to znači da obećanje računata na stanovito konstitutivno nasilje, da se, dakle, oko nasilja formira – da je nasilje uvjet obećanja i obećavanja. Iz čega proizlazi da afekt u podlozi žalovanja i melankolije (nesreća i nasilje karakteristični za lošu libidnu investiciju, ovdje: investiciju u *sablasno*) ne samo što nije strukturno odijeljen od obećanja i obećavanja već je njihova nosiva pretpostavka. Naravno: ako je taj afekt za obećanje konstitutivan (ako je taj afekt uvjet obećanja), tada obećanje ne može biti platforma za njegovu proradu jer bi uspjeh te prorade dokinuo samu logiku obećanja i njegove uvjete. Što bi, vratimo li se Freudu, značilo da se obećanje i obećavanje strukturno sprežu ne sa žalovanjem, već s melankolijom.

To ima dalekosežne posljedice za Derridin opis marksizma, zapravo za djelokrug marksizma uopće. Zato vrijedi razmotriti konzekvencije Derridina promašaja: konzekvencije pretpostavke da se obećanje spreže sa žalovanjem i s radom konstitutivnim za žalovanje, a da pritom iz te freudovske slike napadno izostaje melankolija. Koliko je taj izostanak napadan, svjedoči recentna studija Geoffreya Benningtona u kojoj Bennington detaljno prolazi ne samo kroz *Sablasti Marxa* već kroz cio Derridin korpus u potrazi za referencijama na žalovanje, s pretpostavkom da bi, ako melankolija označava načelno nezavršiv rad žalovanja, upravo melankolija opisivala načelnu nezavršivost rada kakvu Derrida priželjkuje za filozofiju, ali i za politiku, a kakvu pripisuje žalovanju.

Bennington počinje citatom iz Derride iz 1992. godine, koji najavljuje Derridin strukturni interes za Marxa:

Govorim o žalovanju kao o pokušaju unaprijed osuđenu na neuspjeh – točnije, na konstitutivni neuspjeh – da inkorporiram, interioriziram, introjiciram, subjektiviram drugoga u sebi. Čak i prije smrti drugoga, mene konstituira upis njegove smrtnosti. Žalujem, dakle jesam.<sup>20</sup>

Bennington zato posebno ističe poziciju koju Derrida pripisuje polužalovanju (*demi-deuil*), “svojevrsnom obustavljenom ili prekinutom stanju ‘normalnog’ žalovanja kakvo opisuje Freud u slavnome *Žalovanju i melankoliji*”. Naime, nastavlja Bennington, ako “‘normalno’ žalovanje teži oporavku sebstva od gubitka drugoga, povlačenjem katekse iz toga drugoga natrag u ego, tada *demi-deuil*, u onoj mjeri u kojoj računa na nezavršeno žalovanje, pokazuje jasan afinitet spram melankolije kao dublete žalovanja”. Ipak, naglasit će Bennington, ta melankolija više nije “pa-

<sup>20</sup> Vidi Bennington, 2010: xi. Simptomatičan je još jedan Derridin komentar što ga Bennington izdvaja: da rad žalovanja pretpostavlja rad na žalovanje, da on – Derrida – vozi na žalovanje kao što automobil vozi na benzin (2010: 111, 118).

tološko stanje”, već je prije stanovita “etika smrti”: *demi-deuil* je za Derridu “strukturno stanje neprevladavanja” u kojemu “ja” trajno ostaje nadomak oporavka i preživljava s ožiljkom, narcistički unakaženo.<sup>21</sup>

Pitanje, međutim, što ga Bennington sve vrijeme zaobilazi, premda je to pitanje pretpostavka njegove studije, jest: ako žalovanje, kako ga zahvaća Derrida, zbog svoje načelne nezavršivosti odgovara Freudovu opisu melankolije, zašto Derrida tako dosljedno izbjegava melankoliju u korist žalovanja, iako u svojem filozofskom radu privilegira susret s “izvanrednim događajem psihoanalize”?<sup>22</sup>

U pokušaju da prikrije tragove toga zaobilaženja Bennington se opetovano poziva na iznimnu instanciju kad Derrida zaista spominje melankoliju, u *Béliers*, tekstu što ga je izvorno napisao u čast Hans-Georgu Gadameru, a u povodu njegove smrti. Tu Derrida napominje da se žalovanje, prema Freudu, sastoji od nošenja drugoga u sebi: od introjeksijske, idealizacijske, pounutrenje memorije (*Erinnerung*). Melankolija bi bila “neuspjeh i patologija toga žalovanja”. Ipak, nastavlja Derrida, “ako *moram* (a to je etika sama) nositi drugoga u sebi da bih bio vjeran tome drugome, da bih poštovao njegovu izvanrednu drugost, *stanovita melankolija mora prosvjedovati protiv normalnog žalovanja*”. Jer, kaže Derrida, “norma’ nije ništa drugo do mirna savjest amnezije. Ona nam dopušta da *zaboravimo* da je zadržati drugoga u sebi, *kao sebe*, već zaborav drugoga”.<sup>23</sup>

Benningtonovo *opetovano* pozivanje na taj pasaż u *Béliers*, međutim, prikriva naposljetku jedino činjenicu da je melankolija zapravo *jedinstven i izvanredan* događaj za Derridu, usporediv u tome smislu sa “singularnim događajem” psihoanalize.<sup>24</sup> Naravno: ako je melankolija izniman događaj, sada u Derridinoj filozofiji, to bi značilo da melankolija nužno dovodi u pitanje Derridinu filozofsku poziciju, i da je Derrida uzalud nastoji zahvatiti iz filozofije, kao etiku.

To pitanje nameće se kao nezaobilazno u Derridinu nekrologu Sari Kofman, autorici poznate studije upravo o melankoliji u umjetnosti. Budući da pisati o Kofman znači pisati o melankoliji, Derrida je u nekrologu ne može izbjeći. Pa se tako u nekrologu Sari Kofman posebno jasno manifestira Derridina potreba da pitanje melankolije zadrži izvan filozofije, što će ovdje riješiti time što melankoliju opisuje naprosto kao aspekt žalovanja – što melankoliju podvodi pod žalovanje.

<sup>21</sup> Vidi Bennington, 2010: xi-xii.

<sup>22</sup> O “izvanrednom događaju psihoanalize” kod Derride vidi Bennington, 2010: 111.

<sup>23</sup> Vidi Bennington, 2010: 39, istaknuo G. B.

<sup>24</sup> Pri čemu ne bi trebalo zaboraviti da je izniman događaj, to jest događaj vrijedan toga imena, za Derridu “radikalno nepretkaziv i nepredvidljiv”: upravo kakvo je u njegovoj filozofiji iskrsavanje melankolije. O događaju koji je vrijedan toga imena jedino ako je radikalno nepretkaziv i nepredvidljiv vidi Bennington, 2010: 41.

Na početku nekrologa Derrida se poziva na interes Sare Kofman za Freuda i na nosivu postavku psihoanalize da je “istina u simptomu” (2007: 7); time sve što slijedi, pa onda i melankoliju, unaprijed uokviruje u logiku Freudove psihoanalize. Melankoliju potom opisuje kao *rad* žalovanja, kao ono što žalovanje *čini* žalovanjem: pa zato i kaže da je melankolija “žalovanje žalovanja ili žalovanje bez žalovanja”, to jest takav rad žalovanja kakav isključuje svršetak, odnosno prestanak rada (isto: 13). Štoviše, žalovanje bi u tome kontekstu bilo “*demistifikacija* melankolije u umjetnosti i ljepoti”, jer melankolija označava tek “nemogućnost da se žalovanje preboli ili da se sa žalovanjem svrši”; ona označava “neuspjeh žalovanja što ga žalovanje *svejedno izdržava*” (isto: 12, istaknula T. J.).

Derridino podvođenje melankolije pod žalovanje naoko se ne razlikuje značajno od Benningtonova pokušaja da žalovanje kod Derride opiše kao militantnu melankoliju: u oba slučaja melankolija označava nemogućnost da se žalovanje *svrši*, u korist, doslovce, *vršenja* žalovanja, odnosno žalovanja kao rada, i to primjernoga rada.<sup>25</sup> Međutim, ako jest tako, tim je očitija Derridina potreba da melankoliju izostavi ili je otpiše kao mistifikaciju žalovanja; drugim riječima, tim je očitije da je melankolija slijepa pjega Derridine filozofije.

U podlozi Derridine muke s melankolijom tada je i njegov promašaj da zahvati mjesto koje radu žalovanja pripisuje Freud. Naime, kako sam već rekla, relaciju žalovanja i melankolije, a onda i zamisao o žalovanju kao radu, teško je zahvatiti bez Freuda i izvan njega. Freudova studija ostaje zato korektiv i Derridina žalovanja i njegova marksizma. Freud, međutim, melankoliju ne opisuje kao nemogućnost da se žalovanje preboli ili da se sa žalovanjem svrši; upravo suprotno, on naglašava činjenicu da i melankolija i žalovanje “nakon nekoga vremena prolaze i iza sebe ne ostavljaju nikakve grube, dokazive promjene” (1992: 183). Što bi značilo da melankolija označava ponajprije potencijalnu patologiju u onome što je normalan rad ža-

<sup>25</sup> Sličan zahvat zagovara i Dominick LaCapra kad govori o modusima rada traume (izvedba, inscenacija, odjelovljenje, na engleskom *acting out*, nasuprot proradi, *working through*), prije svega u vezi s iskustvom Holokausta u Drugome svjetskom ratu. “Dopuštam da je razlika između žalovanja i melankolije malena, ako je uopće ima”, kaže LaCapra i nastavlja: “Žalovanje koje posve transcendirá prošlost pod udarom je kritike, a afirmativno se gleda na žalovanje doslovce nerazlučivo od beskonačne melankolije, na žalovanje kao svojevrstan opsesivno-kompulzivni poremećaj. Ponekad se pitam nije li za Derridu, na primjer, zamisao o nemogućem žalovanju, kao beskonačnoj koroti, uopće razlučiva od beskonačne melankolije. To se događa možda zato što je sámo žalovanje, čini se, postalo gotovo metafizički proces, a uopće razlika između metafizičkoga i historijskoga iščezava ili je teško zamjetna. (...) Kod Waltera Benjamina na primjer (barem kod ranoga Benjamina, u *Porijeklu njemačke žalobne igre*) imamo, čini se, zamisao o žalobnoj igri kao igri beskonačne melankolije. Melankolija se ne da transcendirati, i sam je Benjamin u neku ruku protiv žalovanja u smislu iskupljenja. Moj argument, opet, bio bi sljedeći: i ja bih bio kritičan prema svakoj zamisli o žalovanju koja pretpostavlja potpuno iskupljenje; nadalje, možda je nemoguće, posebno za žrtvu, posve transcendirati *acting out*” (2001: 151-152).

lovanja: naime, ako se u žalovanju taj rad premješta iz nesvjesnoga preko predsvjesnoga u svijest (a onda i u kritičku praksu kakva je ona psihoanalize, ali i filozofije), melankolija pokazuje što se događa ako taj rad zakrči prolaze iz nesvjesnoga. Što bi značilo da rad žalovanja uvijek počinje kao patologija, ali da se njegova depatologizacija ne događa zahvaljujući kritičkim praksama i analizi (jer i melankolija, kao i žalovanje, nakon nekoga vremena prolazi i za sobom ne ostavlja dokazive promjene), već je rezultat onoga što svijest i kritičke prakse mogu zahvatiti jedino možda kao sretne ili nesretne stjecaje.<sup>26</sup> Moglo bi se zato reći da patološki rad u slučaju melankolije Freudu služi da bi dobio uvid u patologiju rada žalovanja. Naravno, u onoj mjeri u kojoj je rad žalovanja za psihoanalizu normalan, čak norma, moglo bi se reći da patološki rad u melankoliji Freudu služi da bi dobio uvid u patologiju rada uopće, u rad kao patologiju, odnosno u relaciju rada i patologije. Drugim riječima, melankolija Freudu služi kako bi ocrtao ne poziciju gdje rad postaje patologija, već poziciju gdje rad počinje kao patologija. A to bi zauzvrat značilo da Freudova studija o žalovanju i melankoliji razotkriva možda ponajprije konstitutivnu ranjivost ljudskog rada te nemogućnost da se, takav, rad dosljedno podvrgne disciplini i kontroli (pa onda i ekonomskoj logici).

Usto, kad je riječ o Derridinu promašaju Freuda, fascinira koliko struktura toga promašaja precizno odgovara Derridinu promašaju Austina. Ili: Derridin promašaj *melankolije* precizno odgovara njegovu promašaju *obećanja*.

Na Derridin promašaj Austina upozorava Stanley Cavell, američki filozof i nekadašnji Austinov harvardski student, u knjizi *Filozofski pasaži* (*Philosophical Passages*). Za Cavella je problematična Derridina teza da Austin, kad govori o performativima, “vrijednošću sile ponekad [supstituira]... vrijednost istine”, to jest teza da performativi ne podliježu kriteriju istinitosti, odnosno lažnosti, već podliježu kriteriju učinka (odnosno sile, *force*). Austinova filozofija jezika međutim, kaže Cavell, rađa se upravo iz Austinova napora da zadrži “vrijednost istine”, i to time što koncept istine supstituira ne silom (*force*), već sretnim stjecajem (*felicity*); sila

<sup>26</sup> Freud tako nabroja različite uzroke melankolije, odnosno prepreke depatologizaciji rada kakav je u podlozi i žalovanja i melankolije: uzroka može biti previše; njih više može raditi istodobno, pa njihovo zajedničko djelovanje dovodi do viška rada, odnosno rada kao viška; uzrok može biti konstitucija pacijenta, to jest predispozicija za velike libidne investicije; uzrok također može biti izloženost nekim toksinima. Vidi Freud, 1992: 183, 187. Već ta pluralna patogenesa melankolije, taj melankolijski kompleks nesvediv na zajednički nazivnik, upućuje možda ponajprije na konstitutivnu ranjivost rada što ga melankolija dijeli sa žalovanjem – na njegovu strukturnu osjetljivost na sretne, odnosno nesretne stjecaje. Ili: normalan, zdrav, uspješan ishod žalovanja valja pripisati ne radu, čak ni onome što Derrida u tome radu opisuje kao *izdržavanje*, već sretnome stjecaju – činjenici da izvorā toga afekta nije bilo previše, da nisu radili zajedno, da osoba u žalovanju nije bila konstitutivno sklona velikim libidnim investicijama ni izložena određenim toksinima.

bi u tome slučaju bila supstitut ne za istinu, već za značenje. Krivo pozicioniravši silu, Derrida kod Austina promašuje i pozicije sretnoga, odnosno nesretnoga stjecaja (*felicity, infelicity*), jer ih zahvaća kao fundacijske promašaje jezika, koji su donekle izvan jezika, a ne kao pretpostavku potencijalnosti jezika.<sup>27</sup> Međutim, upravo tu izloženost jezika nesretnom stjecaju – tu nesreću – Austin analizira u studiji o isprikama. Štoviše, ističe Cavell, u toj poziciji, koju Derrida u Austinu promašuje, otvara se mogućnost da se Austinova filozofija jezika pročita kao kritička teorija tragedije, jer isprika, kako je vidi Austin, ukazuje na “*neprekidnu i nesvršivu ranjivost ljudskog čina*”.<sup>28</sup>

Ispostavlja se tako da Derridin promašaj Freuda kad je riječ o žalovanju, strukturno odgovara njegovu promašaju Austina kad je riječ o obećanju. Naime, ako u performativu *sila*, odnosno *učinak* supstituira vrijednost koju filozofija (jezika) pripisuje istini, isto se događa kad u slučaju žalovanja *rad* za Derridu supstituira vrijednost koju psihoanaliza pripisuje psihičkoj ekonomiji. Ipak, ako se Austinova filozofija, kako kaže Cavell, rađa upravo iz napora da zadrži vrijednost istine, i to time što koncept istine supstituira ne silom, već sretnim stjecajem, isto vrijedi za Freudovu psihoanalizu: studija o žalovanju i melankoliji rađa se iz Freudova napora da zadrži vrijednost psihičke ekonomije, i to time što koncept profita supstituira ne *radom* žalovanja, već sretnim stjecajem. Štoviše, ako je sila, kad je riječ o performativima, supstitut ne za istinu, već za značenje, isto vrijedi za psihoanalizu: ako usporedba žalovanja i melankolije razotkriva poziciju gdje rad počinje kao patologija, tada je rad značenje žalovanja, odnosno melankolije, a ne njihova istina. Što, parafraziram li Cavella, pokazuje naposljetku da i Freudova psihoanaliza i Austinova teorija jezika ukazuju na neprekidnu i nesvršivu ranjivost ljudskog čina i rada, to jest da i jedna i druga teže razotkriti mjesto gdje se rad pokazuje kao rana.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Prema Cavellu, Derrida Austinu neutemeljeno prigovara da odbija, odgađa ili isključuje “‘opću teoriju’ [koja bi preispitala], kao esencijalni predikat, (...) vrijednost rizika izloženosti [jezika] nesretnom stjecaju”. Vidi Cavell, 1995: 50-52.

<sup>28</sup> Vidi Cavell, 1995: 50-53. Cavell tu aludira na studiju “A Plea for Excuses” iz 1956. godine; knjiga *How to Do Things with Words*, zapravo kolacionirani tekst Austinovih predavanja, objavljena je tek nakon Austinove smrti, 1962. Uzme li se u obzir da je *How to Do Things with Words* kolacionirani tekst, studija okupljena nakon Austinove smrti iz njegovih bilježaka za predavanja, mogla bi se postaviti teza da je Austinova teorija govornih činova i sama, ustvari, rezultat sretnoga stjecaja: da se Austinova filozofija (da se tekst njegove filozofije jezika) teži konstituirati u poziciji gdje se koncept istine supstituira sretnim stjecajem.

<sup>29</sup> Govoreći o Austinovoj studiji o isprikama, Cavell spominje ranjivost ljudskog čina; u “Trauer und Melancholie” Freud ponavlja da se melankolija ponaša kao otvorena rana. “Kompleks melankolije ponaša se kao otvorena rana”, kaže Freud, jer “privlači na sebe energiju libidnih investicija sa svih strana (...) i prazni *ja* do potpunoga osiromašenja” (1992: 183). To je slika kojom i zaključuje studiju, pa kaže da melankolija “mora raditi nalik na bolnu ranu, koja zahtijeva iznimno visoku kontrainvesticiju”, te da na tome mjestu valja stati s analizom dok se iz drugih

Odatle je tek korak do Marxove kritike rada u kapitalizmu, ali i do slike melankolije u srednjem vijeku i antici. Ovdje bih kratko ocrtala kako melankoliju zahvaća srednjovjekovlje, jer taj zahvat na posebno interesantan način korespondira s Derridinim Marxom.

U evropskom srednjovjekovlju melankolija, s kompleksnom prtljagom svojih oblasti i djelokruga u antičkoj Grčkoj, antičkom Rimu, ali i u arapskoj kulturi, mjesto naposljetku nalazi u popisu smrtnih grijeha. Štoviše, jednom uklopljena u popis smrtnih grijeha, melankolija za srednji vijek ostaje kontaminirana takvom svojom pozicijom, pa se ne da ni zahvatiti izvan okvira što ga zadaje djelokrug grijeha. (Naravno, u onoj mjeri u kojoj evropsko novovjekovlje baštini nosive strukture misli srednjega vijeka melankolija ostaje kontaminirana takvim svojim položajem, kao grijeh.)

Tokom dugoga perioda formacije popisa smrtnih grijeha melankolija se prvo gotovo bešavno spojila s bezvoljnošću (*acedia*), a potom se *acedia* podvela pod grijeh lijenosti.<sup>30</sup> Podvedena pod lijenost dakle, melankolija se već tu, u toj teološkoj konstelaciji, spreže s *radom*. Pritom samo prividno stoji prigovor da se melankolija ne može sprežati s radom ako se spreže s lijenošću. Lijenost naime ne stoji u opreci prema radu, već prema marljivosti, pa se ne da zahvatiti kao nerad, čak ni kao izostanak rada, već prije kao izostanak viška rada, kao rad neiskaziv u obliku viška vrijednosti, odnosno kao rad koji ne potiče ekonomiju. Preciznije, lijenost opisuje ekonomski defekt rada, to jest rad koji ne odgovara ekonomiji. (S tim u vezi indikativan je i način na koji hrvatski jezik opisuje marljivost, u opreci prema lijenosti: tko je marljiv, jest radišan, ali i *vrijedan*, čime se marljivost, ali i lijenost stavljaju u relaciju ne naprosto s radom, već s ekonomskom logikom koja se u rad upisuje.) Usto, kao jedan od smrtnih *grieha*, lijenost ne opisuje samo ekonomski defekt rada, već taj defekt označava kao kriminalan, kao relaciju spram rada koja uključuje zakon i kaznu. U krajnjoj instanciji, međutim, takva kriminalizacija upućuje manje na kriminalnu prirodu lijenosti, a više na potrebu da se višak rada prikaže kao nor-

istraživanja ne stekne uvid u "ekonomsku prirodu tjelesne, a onda i njoj analogne duševne *boli*" (1992: 188-189, istaknuo S. F.).

<sup>30</sup> O procesu uklapanja melankolije u popis smrtnih grijeha u srednjem vijeku vidi Agamben, 1993: 3-15 i uvodno poglavlje u Dolar, 2002. Tokom cijeloga srednjeg vijeka, kaže Dolar, crkveni oci "posvetili su puno volje i energije tomu posebno podmuklom grijehu, naime odsutnosti volje i energije, koji su označavali imenima *acedia*, *tristitia*, *taedium vitae*, *desidia* itd. Ta se pošast izgleda srednjim vijekom širila kao kuga, i prije nego što se kuga počela širiti" (2002: 9). Agamben pritom napominje da je spregu *acedije* i melankolije "drevna hermeneutička tradicija smatrala najsmrtnijim grijehom, usto jedinim za koji nije bilo oprosta" (1993: 3). Hildegard von Bingen tako melankoliju tumači kao "znak istočnoga grijeha"; čak i Hugo od sv. Victora, koji melankoliju povezuje s korisnom tugom (*tristitia utilis*) i uklapa je u mehanizam iskupljenja, spreže je s grijehom i tumači kao okvir za njegovo oplakivanje. Vidi Agamben, 1993: 13.

ma ili zakon, odnosno da se višak rada osigura. (Odatle, naravno, tek je korak do političke ekonomije kapitalizma.)

Nadalje, kao *smrtni grijeh*, takav tip rada evidentno pretpostavlja da se u njegovu djelokrugu odlučuje o tome što jest život, odnosno da se u njegovu djelokrugu odlučuje relacija između života i smrti. Ili: kao *smrtni grijeh*, tip rada izlučen iz ekonomske logike označava rad uložen u preživljavanje, u održavanje golog života, s implikacijom da je rad uložen u održavanje na životu ako ne strukturno suprotstavljen ekonomskoj logici, a ono pozicija za njezinu kritiku, čak patologizaciju. Istom mjerom, ako se lijenost tako postavlja kao platforma za opreku između živoga i mrtvoga, a onda i za dekonstrukciju te opreke, to bi značilo da se taj tip rada – rad koji preispituje ekonomsku logiku – spreže prije svega sa spiritualnim, pretpostavimo li da je spiritualni rad, odnosno rad spiritualnoga, nerazlučiv od napora da se svaki put iznova dekonstruira i premjesti granica između života i smrti, ali i živoga i neživoga.

Zanimljiv je zato primjer koji u svojoj studiji o melankoliji spominje Giorgio Agamben: melankolija (bevoljnost, *acedia*, kasnije – zbrojno – lijenost) opisuje se u srednjem vijeku i kao podnevni demon, a kao takvu je prikazuju redovnici, osobe dakle čiji se identitet formira oko spiritualnoga rada, odnosno oko rada spiritualnoga. Podnevni demon, kao alegorijska figura melankolije, redovnike napada kad oko podneva više ne mogu raditi na način na koji to od sebe očekuju – kad njihov rad ne udovoljava kriteriju uspješnosti ili vrijednosti.<sup>31</sup> Ili: redovnici melankoliju opisuju kao onakav rad spiritualnoga kakav, doduše, ne ukida ekonomsku logiku toga rada (potrebu da se rad spiritualnoga iskaže kao višak, uspjeh ili vrijednost), ali tu potrebu demonizira. K tome, demon je simptomatičan, jer pribiva u djelokrugu duhova i sablasnoga, u poziciji gdje se odlučuje, ali i dekonstruira opreka između živoga i mrtvoga te živoga i neživoga. U tome smislu, podnevni demon koji fascinira Agambena nije nenalik na sablasti koje fasciniraju Derridu, i koje Derrida toliko vrednuje u *Hamletu* (avet oca) i u Marxovu opisu komunizma (kad, u prvoj rečenici *Komunističkog manifesta*, Marx opisuje sablast komunizma koja kruži Evropom).<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Usp. Agamben, 1993: 3-10.

<sup>32</sup> U toj privilegiranoj poziciji koja se oko podnevnoga demona formira za spiritualnost, ali onda uopće za oblast kontemplativnog znanja, valja tražiti uzroke naglašenoj Agambenovoj potrebi da u svojoj studiji pozitivno prevrednuje srednjovjekovnu recepciju melankolije. Agamben tako kritizira inače fascinantno rad o genealogiji Dürerove *Melencolije I* Panofskog i Saxla (poslije uklopljen u *Saturn i melankoliju*) zbog njihova škrto prikaza patrističke literature o “podnevnom demonu”, uz napomenu da tome neshvaćanju “dugujemo tada pogrešno mišljenje (...) da je *acedia* u srednjem vijeku bila vrednovana isključivo negativno” (1993: 13). Naravno: poželimo li rekonstruirati genealogiju filozofskih interesa samoga Agambena, svakako je simptomatično to što Agambenovu interesu za pitanje biopolitike i golog života (u studiji kakva je, primjerice, *Homo sacer*) prethodi studija *Stanze*, velikim dijelom posvećena melankoliji.



Ipak, u takvome vrednovanju spiritualnoga nazire se obrat formativan za kapitalizam: ako privilegiranje spiritualnoga, o kakvome govori Agamben, pretpostavlja *vrijednost sablasnoga*, ono ujedno dopušta ili čak pretpostavlja *sablasno vrijednosti*, jedan od zaloga kapitalističke ekonomije. Teza o vrijednosti sablasnoga tako je uvijek unaprijed zamjenjiva s tezom o sablasnome vrijednosti.<sup>33</sup> Derridino prenašavanje sablasnoga kod Marxa zato je pod stalnom prijetnjom da Marxa vrati u okrilje ekonomske logike kapitalizma.

S druge strane, uzme li se u obzir da je u podlozi spiritualnosti o kakvoj govori Agamben smrtni grijeh melankolije, i to kao pokazatelj rada uloženog u preživljavanje, u goli život, pokazuje se da je vrijednost sablasnoga strukturalno zadana vrijednošću golog života. Gdje se tada nazire okvir za marksističku kritiku kapitalizma, odnosno gdje se nazire smrtni grijeh kapitalizma: ako kapitalizam računa na ustvari legitimnu protočnost između vrijednosti sablasnoga i sablasnoga vrijednosti, njegov smrtni grijeh počinje s pokušajem da se vrijednost gologa života zamijeni za život gole vrijednosti.

Gdje se tada nazire i logična sprema revolucije i melankolije: naime, ni revolucija ni melankolija strukturalno ne dopuštaju pokušaj da se vrijednost gologa života zamijeni za život gole vrijednosti. Upravo suprotno: i melankolija i revolucija za život su rizičan podsjetnik da se sav rad ne može podvesti pod ekonomsku logiku.

Na to upućuje i komentar Arona Jakovljeviča Gureviča o melankoliji među trgovcima u renesansi, dakle u vremenu nakon što je rođena zamisao o čistilištu kao mjestu gdje se grijesi *iskupljuju*. Prema Gureviču, “neke je trgovce i bankare pakleni oganj toliko plašio da bi ih to nagnalo – pa makar na samome kraju života – da svoje bogatstvo daju sirotinji i crkvi. ‘Melankolija’ na koju tako često nailazimo u filozofskim traktatima i u umjetnosti renesanse nije sentimentalna tuga, nego je, što se jasno vidi pročitamo li obiteljske kronike i oporuke trgovaca, mnogo bolniji i neugasiviji strah od vječnog prokletstva, strava poniknula iz sumnje da je spasenje moguće”. S tim u skladu, tokom renesanse “‘melankolija’ se široko rabila kao oznaka za stanje uma koje je prevladavalo u trgovačkim krugovima. Stručnjaci (Jean Delumeau, na primjer) renesansu određuju kao ‘zlatno doba melankolije’, te ističu da riječ ‘očaj’, rijetka u tekstovima iz prethodnog razdoblja, postaje u renesansnim tekstovima mnogo češća” (Gurevič, 1996: 272).

Tek korak dijeli Gurevičevu sliku trgovačke melankolije od Freuda, a onda i od Derride.

<sup>33</sup> S tim u vezi valja podsjetiti na studiju Jacquesa Le Goffa o rođenju čistilišta kao mjesta gdje se grijesi *iskupljuju*. Le Goff pokazuje kako čistilište postaje zamislivo tek u dvanaestom stoljeću, u vrijeme sve izrazitijeg utjecaja i sve veće ekonomske moći trgovačkog sloja. Le Goff, kako kaže, “riskira kontroverzno mišljenje”: da je, “omogućivši spasenje lihvaru, čistilište pridonijelo rođenju kapitalizma” (1986: 305).

Usto, rad kakav opisuje Derrida (pritom, kako kaže, ogledni primjer rada kao takvoga: rad koji ne može svršiti i ne može se preboljeti, a pritom strukturno izdržava zamisao o krizi i neuspjehu) podsjeća prije na sliku rada u kapitalizmu i na kapitalističku fantazmu o višku i otuđenju rada nego na Marxovu kritiku kapitalizma.

Zauzvrat, Marxovoj kritici rada u kapitalizmu odgovara prije ono što sam neotom ocrtala kao Derridin promašaj Freudove psihoanalize i Austinove filozofije jezika: naime, ako se rad u marksizmu vezuje ponajprije uz same uvjete ljudskoga (pa je uopće ljudsko nezamislivo osim spram rada), tada rad za marksizam odgovara zapravo uvjetima melankolije kako je zahvaća antika, a potom preuzima i modificira evropsko srednjovjekovlje.

Melankolija u antici pokriva čitav kompleks djelokruga i oblasti, prije svega određenu konstituciju u takozvanoj humoralnoj patologiji.<sup>34</sup> Ipak, kao konstitucija u humoralnoj patologiji, ona označava upravo neodvojivost ljudskoga od klime i prirode, pa onda i konstitutivnu *ranjivost* ljudskog rada. S druge strane, rad kao uvjet ljudskoga u antici je od početka spregnut s nesretnim stjecajem: poziciju čovjeka odredila je pogreška Epimeteja, Prometejeva brata, koji je čovjeka omaškom ostavio bez darova, udjela, svojstava (zbog čega je Prometej od bogova ukrao vatru i darovao je čovjeku, stvorivši time zapravo poziciju gdje se humano uvijek definira izvan samoga čovjeka). Prometejev prijestup i kazna zbog toga prijestupa zauzvrat su u podlozi žrtve kao središnjeg aspekta ritualnih praksi u antičkoj Grčkoj, to jest

<sup>34</sup> Prema antičkoj humoralnoj patologiji, zdravlje i bolest stanja su što ih određuje omjer i miješanje tekućina u tijelu, pa melankolike karakterizira prevlast takozvane crne žuči, kolerike prevlast žute žuči, sangvinike prevlast krvi, a flegmatike prevlast sluzi. Ti omjeri odgovaraju omjerima topline i tekućine izvan tijela, odnosno termodinamici koja stalno iznova dovodi u pitanje autonomnost ljudske konstitucije: pa melankoliku odgovara suho i hladno. Crna žuč pritom označava nezdravu žutu žuč, ali i nezdravu krv; u njoj se dakle manifestira patologija žute žuči i krvi, ali i pozicija gdje se to dvoje dodiruje. Uzme li se u obzir da su, prema humoralnoj patologiji, zdravlje i bolest stanja što ih stalno iznova određuje trenutni omjer i miješanje tekućina u tijelu, "potpuno zdravlje", kažu Klibansky, Panofsky i Saxl, "bilo je samo ideal kojemu se moglo maksimalno približiti, no nikada stvarno i zadobiti" (2009: 11-12). S jedne strane, moglo bi se reći da zdravlje u tradicionalnoj humoralnoj patologiji zauzima oblast obećanja i da se ne da zahvatiti osim kao obećanje – da je zdravlje za humoralnu patologiju ono što je obećanje onoga u dolasku za Marxovu filozofiju. S druge strane, to bi značilo da humoralna patologija počinje s pretpostavkom univerzalne nezdravosti, to jest s pretpostavkom da je bolest nulti stupanj svakog stanja – baš kao što analiza Freudova "Žalovanja i melankolije" ne pokazuje kako rad afekta postaje patologija, već kako rad afekta *počinje* kao patologija. Zato je iznimno indikativna činjenica koju spominju Klibansky, Panofsky i Saxl da su "kasnije koncepcije melankoličnoga temperamenta bile obojene kudikamo više idejom nekog melankoličnog oboljenja nego što je to bio slučaj s ostala tri temperamenta", te "da je melankolija kao oboljenje postala predmetom monografija, i to izrazito rano i izrazito često" (2009: 14). Drugim riječima, ispostavlja se da je melankolija ne samo sinegdoha humoralne patologije, dio koji stoji za cjelinu njezine kompleksne slike svijeta, već i mjesto gdje humoralna patologija ostaje djelatna za ono u dolasku (psihoanalizu).

središnjeg aspekta kulta, a onda i u podlozi kultivacije i kulture uopće.<sup>35</sup> Za čovjeka ta žrtva obaseže djelokrug gladi (kao stanovite neprolazne pokore), ali i sferu rada (koji jedini čovjeku osigurava preživljavanje). Što je ujedno pretpostavka političkoga kao takvoga: kako ističe Bernard Stiegler, heziodski mit o Prometeju i Epimeteju dopušta nam uvid u nerazdruživost pitanja *zajednice* (koje će postati pitanje *politike*) od kulta i žrtve, jer se zajednica konstituira isključivo na mjestu pamćenja izvorne žrtve. Drugim riječima, politička zajednica nerazdvojiva je od prometejske žrtve i epimetejske pogreške.<sup>36</sup>

Nadalje, kad Stanley Cavell kaže da Austinova teorija govornih činova, zbog važnosti koju pripisuje sretnom i nesretnom stjecaju te zbog ranjivosti ljudskog čina, pruža okvir za kritičku teoriju tragedije, to zapravo odgovara zahvatu u antičku

<sup>35</sup> Jean-Pierre Vernant Prometeja opetovano naziva “utemeljiteljem žrtve”. Vidi na primjer Dettienne i Vernant, 1989: 53, 56.

<sup>36</sup> Vidi Stiegler, 1998: 190. Antički uvjeti zajednice i političkoga rezoniraju kod Jean-Luca Nancyja kad teži postaviti opću kritičku teoriju zajednice. Prema Nancyju, “[z]ajednica nam je dana – ili, radije, mi smo dani zajednici, mi smo joj prepušteni: ona je dar što ga valja obavljati i komunicirati, a ne rad što ga valja obaviti ili proizvesti. Ipak, ona jest zadatak, a to je nešto drugo – beskonačan zadatak u srži konačnosti. (Zadatak i borba, što je Marx zahvatio, a Bataille shvatio)” (2002: 35). Uvjet zajednice dakle nije rad koji treba obaviti da bi se nešto *proizvelo*, rad u podlozi ekonomije, ujedno rad poveziv sa žalovanjem u onoj mjeri u kojoj žalovanje za Freuda osposobljava sebstvo za ekonomske relacije. Uvjet zajednice, pokazuje se, jest zadatak koji se iscrpljuje u preživljavanju: jer je upravo preživljavanje beskonačan zadatak u samoj srži konačnosti, to jest smrtnosti. Simptomatično je što i Nancy takav zahvat u zajednicu povezuje s Marxom, zapravo s implikacijom da se Marxov pristup radu ne da iscrpiti na mjestu što ga Freud pripisuje žalovanju, već na mjestu što ga Freudova psihoanaliza pripisuje melankoliji – ujedno mjestu što ga melankolija zauzima u antici. Tu se nazire i korektiv za Žižekovu obranu marksizma od optužbi za, kako kaže, “ekonomski esencijalizam” – od optužbi da je marksizam svediv na ekonomsku logiku. Prema Žižeku, valja imati na umu da marksizam računa na razliku između “djelovanja kakvo prevladava u društvenom životu (što, u pravilu, *nije* ekonomija) i (ekonomskog) djelovanja koje određuje društveni život ‘u zadnjoj instanciji’” (2002: 193, istaknuo S. Ž.). Žižek tu razliku stavlja u relaciju s Freudovim razlikovanjem latentnoga sadržaja sna (koji u pravilu *nije* seksualan) i nesvjesne žudnje koja *jest* seksualna. Žižek time, međutim, deseksualizira rad u podlozi zajednice (ali i u podlozi marksizma), a u korist sprege seksualnosti i ekonomije. Ipak, stavi li se spomenuta razlika u relaciju ne s Freudovim tumačenjem snova, već s Freudovim zahvatom u žalovanje i melankoliju, ispostavlja se da “djelovanje koje prevladava u društvenom životu (a koje, u pravilu, *nije* ekonomija)”, a naspram “(ekonomskog) djelovanja koje određuje društveni život ‘u zadnjoj instanciji’”, odgovara u stvari melankoliji (koja ne osposobljava sebstvo za ekonomske relacije), a naspram žalovanja koje osigurava ekonomski rezon sebstva, i to u zadnjoj instanciji. Nadalje, s obzirom na to da melankolija kod Freuda označava upravo izuzimanje libida iz ekonomskog rezona, takva korekcija Žižekove pozicije pokazuje da je rad u podlozi zajednice (i marksizma) nerazdruživ od seksualnosti. Što, najzad, odgovara Nancyjevu komentaru gdje se gotovo bešavno spajaju Marx i Bataille, za kojega se pitanje zajednice ne da postaviti odvojeno od pitanja erotizma.

tragediju Jean-Pierrea Vernanta. Prema Vernantu, antička tragedija formira se kao platforma za prorađivanje kritične relacije starih zakonskih i upravljačkih praksi, koje svoju legitimaciju nalaze u mitskom materijalu (a onda i u ritualnim praksama i kultu), i demokracije kao nove političke prakse. Iz čega slijedi da je tragedija eminentno politički žanr, štoviše, da se generički iscrpljuje kao platforma za prorađivanje političkoga u antici. Štoviše, uzme li se u obzir da se za antiku političko nerazdruživo vezuje uz djelokrug Epimetejeve *pogreške*, tada sretni i nesretni stjecaji, u podlozi filozofije Johna Langshawa Austina, i s njima spregnuta konstitutivna ranjivost ljudskog čina, uistinu tvore okvir za kritičku teoriju tragedije. Zato nije slučajno što se Cavell, kad analizira tu poziciju kod Austina, poziva na mjesto gdje Austin opisuje ispriku i obećanje na primjeru što ga uzima iz Euripidova *Hipolita*.<sup>37</sup>

Pritom ne želim apostrofirati nekakav zamisliv stupanj korespondencije između uvjeta i djelokruga antičke tragedije i Austinove filozofije jezika. Uostalom, Vernant inzistira na tome da se tragedija generički iscrpljuje tokom petog stoljeća pr. Kr., u vrijeme formacije atenske demokracije, pa “već Aristotel više ne može znati što su zapravo tragička svijest ili tragički čovjek” (Vernant i Vidal-Naquet, 1990: 89).<sup>38</sup> Želim, međutim, apostrofirati da se relacija jezika i političkoga ne da adekvatno zahvatiti osim iz filozofije kakva je Austinova te iz književnosti s njom u vezi.<sup>39</sup>

Što znači da je Derridin zahvat u obećanje, kad je riječ o Marxu, uvijek već unaprijed zakasnio, jer je Austinov zahvat u obećanje, s kojim Derrida sve vrijeme računa, u strukturnome dugu spram samih uvjeta političkoga. Drugim riječima, Derridin zahvat u obećanje u *Sablastima Marxa* uvijek je već unaprijed ubilježen u ono što Freud naziva *Nachträglichkeit*, naknadnost, odgoda. (Uostalom, ti će uvjeti – uvjeti atenskoga polisa u petome stoljeću pr. Kr. – uvelike odrediti zahvat evropske filozofije u političko. Naime, u onoj mjeri u kojoj politika u filozofiju ulazi s

<sup>37</sup> Vidi Cavell, 1995: 62.

<sup>38</sup> Slučajno ili ne, osim kao otac teorije govornih činova Austin je ostao upamćen i kao stručnjak za Aristotela.

<sup>39</sup> Pri čemu valja istaknuti Cavellovu opasku: da spomenuto mjesto iz Euripidova *Hipolita* Austin ne uzima izravno iz Euripida, već iz Platonove *Gozbe*, na mjestu gdje se Sokrat poziva na Euripida. Sokrat to, doduše, čini ne bi li se ispričao (pa citira Hipolita koji kaže da se zakleo jezikom, ali ne i srcem), dok Cavell napominje da takva Hipolitova zakletva kod Euripida tek potvrđuje uvjete Hipolitove tragedije: Euripidov Hipolit govori o zakletvi jezikom, a ne srcem u težnji da kaže da ga njegove riječi i unatoč tome vezuju, da je njima prepušten, da se njegova tragedija (njegov jedini identitet, dakle) i sastoji u tome da se riječima ne može ne prepustiti. Preuzimajući to mjesto iz Platona, a ne iz Euripida, Austin kao da ponavlja gestu samoga Platona, koji teži potisnuti jezik tragedije, možda kao uvjet jezika filozofije. Ipak, premda Austin teži tome da svoju teoriju govornih činova legitimira iz filozofije (ovdje: iz Platona), pokazuje se da njezin fundacijski promašaj – ali, paradoksalno, i njezina legitimacija – dolazi iz književnosti, to jest da je književnost scena instrukcije za Austinovu filozofiju jezika.

Platonom, atenska demokracija bila bi edipsko mjesto filozofije kad je o politici riječ.) Najzad, atenska demokracija strukturno je obilježena sretnim, odnosno nesretnim stjecajem, kao da time reflektira Epimetejevu pogrešku, a onda i uvjete Prometejeve žrtve: organi uprave birali su se *ždrijebom* ne bi li se osiguralo da se odluke o polisu donose u uvjetima žrtve za zajednicu i rada za zajednicu, a ne kao rezultat spletkarenja i za osobni probitak.<sup>40</sup>

Naravno: ako je Austinova prorada obećanja u podlozi Derridina zahvata u Marxa, to naposljetku znači da je Marxov politički projekt kod Derride konstitutivno spregnut s događajem atenske demokracije i specifičnim uvjetima političkoga oko kojih se atenska demokracija formira – a koji reflektiraju i djelokrug Epimetejeve *pogreške* i logiku Prometejeve *žrtve*. Zato se revolucija na kakvu Marxova filozofija računa ne da iscrpiti kao nasilje historijskoga reda, odnosno kao nasilje koje ima veze s povijesnom realizacijom komunizma, ali nije konstitutivno za njegove filozofske uvjete. Upravo suprotno: ako je prekršivost za obećanje konstitutivna, tada je komunistička revolucija (koja se konstituira oko obećanja) tek refleks nasilja u podlozi obećanja, baš kao što je Prometejeva žrtva refleks stanja u koje su čovjeka doveli njegov prijestup i pogreška njegova brata.<sup>41</sup>

To ne znači samo da se djelokrug revolucije ne da iscrpiti u povijesti ili u filozofiji, pa povijest i filozofija revoluciju i ne mogu zahvatiti osim kao skandal i eksces. (Zato je opis revolucije uvijek test za povijest i filozofiju. To jest opis revolucije u povijesti i u filozofiji odgovara poziciji takozvanoga “pupka sna” za Freudovu psihoanalizu u *Tumačenju snova*: mjesta gdje se san spreže s nepoznatim, gdje se san ne može analitički zahvatiti.)<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Kako kaže Jacques Rancière, ždrijeb je “bio lijek protiv istodobno puno težeg i puno vjerojatnijeg zla nego što je to vladavina neovlaštenih: protiv vladavine određene kompetencije, one koja pripada ljudima spretnim u preuzimanju moći spletkarenjem” (2008: 53-54).

<sup>41</sup> Kako ističe Vernant, Prometej je smrtnim ljudima dao vatru, ali i odredio tip prehrane: meso žrtvovanih domaćih životinja i žito s obrađenih polja. S druge strane, ljudi će morati jesti da bi preživjeli (ujedno, raditi da bi jeli), jer će ih moriti glad koju nikakav obrok neće moći trajno zasititi, već će je moći samo nakratko utažiti. Ljudska glad ponaša se onako kako se ponaša Zeusov orao, čija glad raste tokom noći, da bi se tokom dana nahranio Prometejevim jetrima. (Ili: ljudska glad svaku noć iznova raste kao što svake noći iznova rastu Prometejeva besmrtna jetra, *hēpar athanaton*.) Zauzvrat, besmrtnost Prometejevih jetara odgovara sezonskom životnom ritmu organizama kojima se hrani smrtni čovjek: kad ih se pojede, oni opet narastu da bi ih se opet pojelo. “Ironija kazne dosuđene Japetovu sinu”, kaže Vernant, “jest u tome što je utemeljitelj žrtve pretvoren u žrtvu nezasitne gladi, transformiran kroz svoja jetra u dnevni obrok, u porciju mesa koja se unedogled obnavlja, bez ikakve nade da će ikada zadovoljiti besmrtni apetit što mu ga je Zeus suprotstavio. Njegova je patnja istodobno iskupljenje za prehranu koju mu ljudi duguju i njezina ironična slika” (Detienne i Vernant, 1989: 56).

<sup>42</sup> Kako kaže Freud: “Jeder Traum hat mindestens eine Stelle, an welcher er unergründlich ist, gleichsam einen Nabel, durch den er mit dem Unerkannten zusammen hängt” (2009: 125). Za-

Važnije je prije to što su i oblast koju za antičku Grčku ocrtava Prometej i obećanje u mesijanizmu mjesta specifičnoga zahvata u *budućnost*. U oba slučaja riječ je o pokušaju da se zamisli budućnost. U mesijanizmu budućnost se zamišlja kao obećanje: kao fantomsko vrijeme onoga u dolasku, pa onda i kao vrijeme fantoma, duhova, duše, duha. U judeo-kršćanskoj tradiciji takvo se obećanje povezuje s figurom Mesije. U antičkoj Grčkoj zamišljanje budućnosti smješta se u figuru Prometeja, u onoj mjeri u kojoj je Prometej nositelj prometeje (*promētheia*): prometeja bi se mogla opisati kao predznanje, odnosno, kako ističe Stiegler, kao anticipacija budućnosti s naglaskom na riziku, predviđanju, oprezu, opasnosti. Prometeja zato uključuje nemir i neizvjesnost; *promēthes*, kaže Stiegler, jest onaj tko strepi, tko se unaprijed brine.<sup>43</sup> Prometej je u mitu spregnut s Epimetejem, svojim bratom čije je znanje epimetejsko, naknadno (*epimētheia*), nalik na znanje kakvo će Freud kasnije opisati kao *Nachträglichkeit*, s implikacijom da su te dvije vrste znanja načelno nerazdružive.<sup>44</sup> Ipak, ostaje činjenica da je samo Prometej, odcijepljen od Epimeteja

nimljivo je što se u starijim engleskim prijevodima Freudova *Tumačenja snova* “pupak sna” prevodi naprosto kao centralno mjesto sna (npr. u Freud, 1938: 199), s implikacijom da je spona na nepoznato za san, ali i za njegovo tumačenje, konstitutivna. Prema Derridi, to je “mjesto spone, čvor-ožiljak koji čuva sjećanje na rez, pa čak i na nit odrezanu pri rođenju” (1998: 11).

<sup>43</sup> Prometeja kao “unaprijed”, kaže Stiegler, zato *pretpostavlja* hermeneutiku, koja je u osnovi temporalnosti. Vidi Stiegler, 1994: 202.

<sup>44</sup> Na mjestu na kojemu epimeteju povezujem s onim što će Freud opisati kao *Nachträglichkeit* valja spomenuti svakako indikativan komentar iz Freudove *Autobiografije*, gdje se studija “Žalovanje i melankolija” opisuje zapravo kao svojevrsna *prometeja* psihoanalize. Freud tako kaže da je nakon nekoliko rasprava, među kojima je i “Žalovanje i melankolija”, prekinuo s radom u kojemu je težio ocijeniti psihičke procese prema koordinatama “dinamike, topike i ekonomije”, a za što je smatrao da je “krajnji cilj do kojeg psihologija može doprijeti”. “Prekinuo sam rad i dobro učinio”, kaže Freud, “jer za takva teorijska rasuđivanja još nije bilo došlo vrijeme” (2006: 60-61). Drugim riječima, “Žalovanje i melankolija” preuranjeno je znanje psihoanalize, ujedno znanje psihoanalize o preuranjenosti. Ili: upravo je “Žalovanje i melankolija” mjesto gdje se sluti ono-u-dolasku same psihoanalize. S tim u vezi napomenula bih da zato u ovoj studiji ne povlačim oštru razliku između “ja” i sebstva, za kakvu se zalaže Heinz Hartmann kad sebstvo opisuje kao “vlastitu osobu nasuprot objektu”, a “ja” kao substrukturnu u psihičkom sistemu “nasuprot ostalim substrukturama ličnosti”, dakle nasuprot Onome i Nad-Ja (Laplanche i Pontalis, 1992: 144). S jedne strane, ta razlika reflektira takozvani “zaokret” psihoanalize 1920. godine prema analizi Ja i “njegovih mehanizama obrane”, za razliku od ranijega fokusa na “otkrivanje nesvjesnih sadržaja” (Laplanche i Pontalis, 1992: 143). Odnosno ta razlika reflektira stanovito naknadno znanje same psihoanalize, njezin *Nachträglichkeit*, koje teži disciplinirati rizične i neizvjesne uvide teorijskih rasuđivanja za koje, kako kaže Freud u *Autobiografiji*, “još nije bilo došlo vrijeme”, a u koje ubraja “Žalovanje i melankoliju”. S druge strane, Freudovi uvidi u melankoliju (iz 1917. godine) dovode u pitanje upravo to naknadno znanje, jer razotkrivaju koliko je nejaka i neoperativna (Hartmannova) preka između sebe prema drugima i sebe prema vlastitim kompleksnim psihičkim strukturama. (Tu se otvara i prostor za kritiku načina na koji melankoliji pristupa Judith Butler u *Nevoljama s rodnom* [*Gender Trouble*], a onda i za kritiku

i njegova naknadnog znanja, za antičku Grčku utemeljitelj žrtve, usto i sam žrtva čija jetra reflektiraju neizvjesni i rizični položaj ljudskog života. Uostalom, o konstitutivnoj sprezi Prometeja i predviđanja (znanja budućnosti koje se u njega smješta) svjedoči specifičan položaj jetara u antičkom ritualu: od unutrašnjih organa središnjih za obred žrtvovanja (*splankhna*) jetra su najvažnija jer je u njih upisano značenje žrtve kao takve, pa se ona prva pridižu za hijeroskopiju, ritualnu kontemplaciju unutrašnjih organa radi predviđanja budućnosti. Ako jetra “ne valjaju”, žrtva nije prihvatljiva, pa otpada cijela hijeroskopija.<sup>45</sup> Drugim riječima, jetra, organ koji predstavlja Prometeja (organ koji je Prometejeva sinegdoha), uvjet su ritualnoga predznanja, ali onda zapravo uvjet predznanja uopće. Istom mjerom, jetra kao organ koji predstavlja Prometeja uvjet su zamišljanja budućnosti, ali onda zapravo uvjet budućnosti uopće.<sup>46</sup>

njezine analize roda. Butler, naime, svoj opis melankolije i teoriju roda izvodi iz Freudovih kasnijih tekstova, pa taj opis zapravo sve vrijeme ne reflektira ništa drugo do način na koji si psihoanaliza organizira naknadnost. [O važnosti kasnijega Freuda za njezin zahvat u melankoliju i rod vidi posebno Butler, 2000: 70.] Da je upravo to nevolja njezinih *Nevolja s rodom*, nazire se donekle kad Butler, sad sama gotovo desetljeće *kasnije*, kaže da je u toj studiji propustila opisati neuspjeh konstitucije subjekta, ima li se u vidu da “se subjekt konstituira samo djelomice, ili se ponekad konstituira na *nepredvidljiv* način” [1999: 164, istaknula T. J.]. Svakako je simptomatično što Butler tom prilikom na isti način opisuje političko, pa kaže “da se s političkom teorijom ne može raditi bez osjećaja za *nepredvidljivo*” [1999: 167, istaknula T. J.]. Ispostavlja se tako da se zahvat u političko za Judith Butler događa na mjestu *kritike* njezina pristupa melankoliji i rodu u *Nevoljama s rodom*.)

<sup>45</sup> Vidi Detienne i Vernant, 1989: 54, 98.

<sup>46</sup> Ni Platon u svojim opaskama o fiziologiji, napominje Jean-Pierre Vernant, “nije mogao posve zaboraviti ono što jezik mita i religije kaže o jetrima”, premda inače naglašava maksimalnu udaljenost koja razdvaja jetra i intelekt. Naime, “jetra kod čovjeka predstavljaju divlji apetit za hranom povezan s potrebom za jelom. No zbog odraza što se stvaraju na njegovoj površini, taj organ posjeduje sposobnost da primi ‘utisak’ onoga što se prostire onkraj njega, onoga što ga nadilazi i pripada drugoj sferi realnosti. Dolje u jaslama jetara, besmrtni i božanski element sadržan u ljudskoj duši može se, izvan svake pameti i zaobišavši posredništvo srca, očitovati nekako u fantazmama što progone spavačeve snove” (Detienne i Vernant, 1989: 55). Pritom je indikativno da se u antičkoj humoralnoj patologiji melankolija povezuje s budućnošću; melankolici se tako opisuju kao konstitutivno podesni za pretkazivanje (na primjer, i u “Fragmentu XXX” kod pseudo-Aristotela; vidi Klibansky, Panofsky i Saxl, 2009: 22). Usto, humoralna patologija locira sjedište crne žuči, humora čija neravnoteža u organizmu uzrokuje melankoliju, u slezenu; crna žuč pritom se, ovisno o izvoru, opisuje kao loša, pokvarena, bolesna varijanta žute žuči, ili kao loša, pokvarena, bolesna varijanta krvi. Slezena se tako logično sparuje s jetrima (organom koji je obilježio Prometeja, i prometeju) jer su jetra odgovorna upravo za proizvodnju, odnosno proradu žute žuči i krvi. Platon u *Timeju* jetra opisuje kao organ divinacije, a slezenu kao organ koji je s jetrima povezan da bi se jetra kroz njega čistila (1999: 189). To bi značilo da je slezena, sjedište crne žuči i melankolije, metonimijski povezana sa scenom predviđanja, no ujedno je mjesto gdje se predviđanje osigurava (jer se jetra kroz slezenu čiste), ali i mjesto gdje se predviđanje otva-

Ako zamisao o revoluciji u marksizmu odgovara obećanju u mesijanizmu (u onoj mjeri u kojoj se konstituira oko onoga trajno u dolasku), svakako je indikativno to što zamisao o revoluciji u marksizmu konstitutivno odgovara i oblasti Prometeja, odnosno prometeje. Pri tome valja istaknuti da prekršivost konstitutivna za obećanje, a onda i nasilje u podlozi te prekršivosti (dakle nasilje konstitutivno za oblast obećanja i obećavanja), odgovara onome što sfera prometeje, kao predznanja, prepoznaje kao rizik, opasnost, oprez, nemir – pa je *promēthes*, kako kaže Stiegler, ponajprije onaj tko se unaprijed brine.<sup>47</sup> Štoviše, u oba slučaja takvo se nasilje i nemir povezuju s djelokrugom fantomskoga: ako je obećanje fantomsko vrijeme onoga u dolasku, pa onda i vrijeme fantoma, pretpostavka žrtve u podlozi hijeroskopije (i nemira u podlozi prometeje) jest predviđanje fantomskoga vremena onoga u dolasku, pa onda i vrijeme fantoma.<sup>48</sup> Nadalje, s obzirom na to da se hijeroskopija događa kao pronalaženje i tumačenje znakova, fantomsko se pokazuje kao privilegirana pozicija interpretacije. (S tim u vezi valja spomenuti da je Prometej također nositelj, točnije donositelj, pisma.)

Zato kljuvanje Prometejevih jetara, kako kaže Stiegler, prethodi i mogućnosti “hermeneutičke zajednice”. Štoviše, kljuvanje Prometejevih jetara Stiegler opisuje kao “primordijalnu melankoliju”: jer su jetra “organsko *ogledalo* u kojemu se prakticira divinatorna hermeneutika, u kojemu se, tokom žrtvovanja, tumače božanske poruke. (...) Organ svih *humora*, organ osjećajā svih situacija, jer je sjedište ‘osjećaja situacije’, jetra su također, kao ogledalo beskonačne smrtnosti – koja se nikad ne događa – (...) privid duha (*Gemüt*). Ona su sat, a njihov mjehur skriva one kamence koji luče crnu žuč, *melas kholie*” (1998: 203, istaknuo B. S.).<sup>49</sup>

ra krizi, nesretnom stjecaju (jer se kroz slezenu regulira pitanje patologije jetara). Zauzvrat, to odgovara odnosu jetara i slezene kako ga opisuje Aristotel: prema Aristotelu, jetra i slezena iste su prirode, a usto su, kako ističe Jean-Louis Durand, iznutrice istog ritualnog reda. Slezena bi u tome smislu bila “bastardna jetra, *nothos*”; ona odgovara općenitijoj simetriji lijevoga i desnoga u ljudskome tijelu i za nju je nužna. (Vidi Detienne i Vernant, 1989: 100). Svakako je simptomatično to što pritom sama struktura zahvata u anatomiju kod Aristotela (a onda i struktura zahvata u anatomiju za filozofiju, ali i za znanje u podlozi kliničkih praksi) pomno slijedi složeni postupak klanja ritualne životinje i njezine pripreme za hijeroskopiju.

<sup>47</sup> Ako je *promēthes* onaj tko se unaprijed brine, to jest onaj tko se brine unaprijed, to bi značilo da prometeja ne može razdvojiti budućnost od zabrinutosti, to jest da ne može razdvojiti budućnost od nasilja. Zabrinuti smo, naime, samo u vezi s onim što bi nam moglo nanijeti bol, raniti nas, povrijediti, uništiti.

<sup>48</sup> Jean-Louis Durand napominje da prikazi hijeroskopije na vazama redovito uključuju moment neizvjesne budućnosti; na vazama se obično prikazuje mladi hoplit pred polazak u bitku koji slobodnom rukom diže jetra i pomno ih promatra u potrazi za znakovima (vidi Detienne i Vernant, 1989: 98).

<sup>49</sup> Kad govori o kamencima, Stiegler rabi riječ *calculs*, koja medicinski upućuje na kamence, no ujedno označava račun, računanje.



To bi značilo da je u podlozi melankolije ne patološka vezanost za prošlost ili na prošlost, već potencijalno patološka vezanost za budućnost ili na budućnost, odnosno investicija u budućnost strukturno nerazdvojiva od patologije, a onda i od upravljanja životom, dakle od biopolitike.<sup>50</sup> Parafraziram li Freuda, budućnost se u melankoliji ponaša kao otvorena rana i na sebe privlači svu raspoloživu libidnu energiju, te iscrpljuje do potpunog osiromašenja. Ili: u melankoliji i za melankolika upravo se budućnost ponaša kao otvorena rana – upravo se budućnost ne da zamisliti osim kao otvorena rana.<sup>51</sup>

Naravno, ako je melankolija strukturno nerazdvojiva od biopolitike, tada je nedostatan svaki zahvat u melankoliju koji ne uzima u obzir njezine političke implikacije. Iz toga proizlazi da je strukturno manjkav svaki zahvat u političko, koji naglasak stavlja na biopolitiku, na upravljanje životom, ako zaobilazi melankoliju kao primjernu oblast biopolitičkoga; otud logična sprega melankolije i revolucije. Ili: melankolija nije posljedica revolucije, već je njezin uvjet.

#### LITERATURA

- Agamben, Giorgio, 1993: *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis i London.
- Austin, J. L., 1976: *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford i New York.
- Bennington, Geoffrey, 2010: *Not Half No End. Militantly Melancholic Essays in Memory of Jacques Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Borch-Jacobsen, Mikkel, 2010: Tausk, le suicidé de la psychanalyse, u: *Le Livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud* (ur. Catherine Meyer), Arènes, Paris, str. 410-411.

<sup>50</sup> Tu se otvara pozicija za kritiku i reviziju onih pristupa melankoliji koji je opisuju prije svega kao patološku vezanost na prošlost, pa onda i kao politički reakcionarnu i regresivnu. (Na primjer za kritiku pozicije Slavoj Žižek u tekstu “Melankolični čin” [“The Melancholy Act”]. Vidi Žižek 2000.)

<sup>51</sup> To bi, ali premještena u oblast nezacjeljivog i neodgodivog, bila pozicija o kojoj govori Derrida kad opisuje *hantologie*: analitičku gestu koja teži zahvatiti sablasti, prikaze, fantomsko, uvjete seanse. Ona se ne preklapa s ontologijom točno u onoj mjeri u kojoj se u francuskom jeziku riječ kakva je *hantologie* (od *hanter*, franc. opsjedati, progoniti) ne preklapa s *ontologie*. Prema Derridi, prostor revolucionarnoga i interventnoga ne nalazi se u ontologiji, nego u fantomskome zijevu gdje učimo živjeti s duhovima; to je bivanje-sa pretpostavka svakoga drugog bivanja-sa, svakoga *sociusa*. Vidi Derrida, 1993: 31.

- Butler, Judith, 1999: On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler, *Theory, Culture & Society* (16) 2: 163-174.
- Butler, Judith, 2000: *Nevolje s rodom. Feminizam i subverzija identiteta*, Ženska infoteka, Zagreb.
- Cavell, Stanley, 1995: *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Blackwell, Oxford.
- Derrida, Jacques, 1993: *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques, 1998: *Resistances to Psychoanalysis*, Stanford University Press, Stanford.
- Derrida, Jacques, 2007: Introduction, u: Sarah Kofman: *Selected Writings* (ur. Thomas Albrecht, Georgia Albert, Elizabeth Rottenberg), Stanford University Press, Stanford, str. 1-34.
- Detienne, Marcel i Jean-Pierre Vernant, 1989: *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, The University of Chicago Press, Chicago i London.
- Dolar, Mladen, 2002: *O skoposti in o nekaterih z njo povezanih rečeh. Tema in Variacije*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.
- Freud, Sigmund, 1938: *The Basic Writings of Sigmund Freud* (ur. i prev. A. A. Brill), The Modern Library, New York.
- Freud, Sigmund, 1992: *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Freud, Sigmund, 2006: *Autobiografija*, Matica hrvatska, Zagreb.
- Freud, Sigmund, 2009: *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Gurevich, Aron Ja., 1996: The Merchant, u: *Medieval Callings* (ur. Jacques Le Goff), The University of Chicago Press, Chicago, str. 243-283.
- Klibansky, Raymond, Erwin Panofsky i Fritz Saxl, 2009: *Saturn i melankolija. Studije iz povijesti filozofije prirode, religije i umjetnosti*, Zadruga Eneagram, Zagreb.
- LaCapra, Dominick, 2001: *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Laplanche, Jean i Jean-Bertrand Pontalis, 1992: *Rječnik psihoanalize*, August Cesarec i Naprijed, Zagreb.
- Le Goff, Jacques, 1986: *The Birth of Purgatory*, The University of Chicago Press, Chicago i London.
- Marx, Karl i Friedrich Engels (s. d.): *Manifest der Kommunistischen Partei*, Verlag Philipp Reclam Jun, Leipzig.
- Nancy, Jean-Luc, 2002: *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Plato, 1999: *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) i London.

- Rabaté, Jean-Michel, 2001: *Jacques Lacan. Psychoanalysis and the Subject of Literature*, Palgrave, New York.
- Rancière, Jacques, 2008: *Mržnja demokracije*, Naklada Ljevak, Zagreb.
- Stiegler, Bernard, 1998: *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford.
- Tausk, Victor, 2008: *Beeinflussungsapparate. Zur Psychoanalyse der Medien*, Semele, Berlin.
- Vernant, Jean-Pierre i Pierre Vidal-Naquet, 1990: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Zone Books, New York.
- Žižek, Slavoj, 2000: The Melancholy Act, *Critical Inquiry*, 26, Summer 2000: 657-681.
- Žižek, Slavoj, 2002: *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, London i New York.

Tatjana Jukić

MOURNING OR MELANCHOLIA?: PSYCHOANALYSIS  
AND THE ECONOMIC PROBLEM OF DERRIDA'S MARXISM

*Summary*

Taking up Freud's positions on economy and mourning where they depend on the contact they organize with melancholia, Jukić proposes a critical reading of Jacques Derrida's assemblage of mourning and economy in *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Given the fact that melancholia in Freud calls into question what psychoanalysis wants to define as economy, yet is conspicuously absent from Derrida's otherwise Freudian configuration of the work-and-economy of mourning in his book on Marx, Jukić addresses Freud's approach to work in "Trauer und Melancholie" and proposes that work in Marx be analyzed not against mourning but against Freudian and, more importantly still, pre-Freudian configurations of melancholia.

*Keywords:* melancholia, work, economy, Marxism, Freud, Derrida

Kontakt: **Tatjana Jukić**, Odsjek za anglistiku, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb. E-mail: [tjukic@ffzg.hr](mailto:tjukic@ffzg.hr)