

Martina Žeželj

Sveučilište J. J. Strossmayera, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
mzezelj@net.hr

Freudova distorzija tradicionalnog objektnog odnosa

Sažetak

Osnovni cilj ovog rada jest ukazati na približavanje Freudove redefinicije pojmova subjekta i objekta Heideggerovoj destrukciji objektnog odnosa. U prvome je dijelu izneseno tradicionalno poimanje objektnog odnosa (Kant i Descartes), kako bi bila dana podloga za buduću redefiniciju i destrukciju. Prilikom iznošenja tradicionalnih određenja, dana je i Heideggerova interpretacija tradicionalnih pozicija, te su problematizirane i etičke mogućnosti postavljanja objektnog odnosa. Slijedi izvođenje Freudove redefinicije subjekta i objekta, koja proizlazi iz određenja želje kao osnovne motivacije djelovanja. Na koncu rada izloženo je Heideggerovo shvaćanje bitka tubitka kao bitka u svijetu, te su pokazane moguće dodirne točke i preklapanja između Freudovih i Heideggerovih elaboracija.

Ključne riječi

objektni odnos, želja, u-bitak, cogito, subjekt, pojava/stvar po sebi, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Sigmund Freud

U povijesti filozofije određenje individuuma kao subjekta koji se odnosi spram svijeta kao spram objekta, počinje u novovjekovlju s Descartesovim određenjem jastva kao *res cogitans*. Descartes, kako bi otklonio naivni objektivizam, na ishodište svojeg mišljenja postavlja sumnju u sve što jest. Daljnji zadatak njegova mišljenja jest potraga za Arhimedovom točkom spoznaje. Nju pronalazi u činu sumnje:

»Ako je neistinito sve što zamišljam moja moć mišljenja opstoji... dakle i ja opstojim.«¹

Sumnja se ne može primijeniti na vlastitu opstojnost, jer je ona izvedena iz same sumnje. Jastvo je određeno kao misleće biće »onaj koji dvoji, nijeće, hoće, neće, te zamišlja i osjeća«.² Takvim samopostavljanjem sebe kroz moć vlastitog mišljenja, Descartes utemeljuje *subjectum*. *Cogito* je metafizički temelj novovjekovne slobode, temelj koji omogućava svako odnošenje s izvanjskim svijetom. Samo činjenica da čovjekova samosvijest leži u temelju svake njegove predodžbe (cogito je *cogito me cogitare*), omogućava čovjeku da je postavljen kao subjekt u kartezijskom smislu riječi. Novo određenje istine zabranjuje postavljanje predodžbi koje u temelju nemaju samoodređenja ega cogita kao potpuno očigledne i apsolutno izvjesne istine. Ovdje je potrebno napomenuti da Heidegger smatra kako Descartes – kada izriče *cogito ergo sum* – ne utemeljuje jastvo kao misleće biće, već kao biće koje je sposobno predočavati. Kogitacije ne treba shvatiti kao proizvoljne predodžbe,

1

Rene Descartes, *Metafizičke meditacije*, preveo Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb 1994., str. 48.

2

R. Descartes, *Metafizičke meditacije*, str. 54.

već je cogitare određujuće predočavanje. Predočavanje koje dopušta samo one sadržaje koji su izvan svake sumnje, kada je predočeno biće postavljeno kao jasno i razgovijetno.³ Sam Descartes ističe kako opstojnost svijeta nema apodiktičnu izvjesnost, ona je zajamčena božjom istinoljubivošću. Bog, koji je beskonačna sveznajuća i svemoćna supstancija, ne može biti obmanjivač, budući da obmana proizlazi iz nedostatka. Iz toga slijedi da su istiniti jasni i razgovijetni pojmovi o svijetu (oblik, protežnost, količina, veličina i broj) koje jamči Bog, a određuje čovjek, te da samo oni čine mogućom izvjesnu spoznaju o materijalnoj supstanciji (*res extensa*).

Heidegger mogućnost nastanka Descartesove pozicije obrazlaže slabljenjem utjecaja crkvene doktrine. Sloboda od istine spasenja besmrtno duše postaje sloboda za samoodređenje. Individuum sada ima slobodu postaviti sebe u središte kao mjeru svih stvari. Na taj način on postaje biće koje određuje kriterije istinitosti (jasno i izvjesno), dana mu je sloboda da odredi što je supstancija (nužno i nepromjenjivo biće), te sloboda da postavi sebe kao vladara prirode, odredi dominaciju čija je krajnja pozicija Nietzscheova volja za moć. Na taj način čovjek postaje subjekt, u modernom smislu riječi, a sva su mu ostala bića dana kao objekti. Tim pomacima moderno doba donosi promjenu značenja subjekta; u izvorno grčkom značenju *subjectum* je ὑποκειμενον, ono što leži ispred, te se u jednakoj mjeri odnosi na čovjeka i na ostala bića.⁴

Kant zadržava Descartesovo određenje jastva izražavajući ga na ontološki primjereniji način; jastvo ostaje *subiectum*, formalno apofantička kategorija koja je temelj svih svojih predodžbi. Pojam subjekta u smislu subjektiviteta ontološki je blizak s formalno apofantičkom kategorijom subjekta. Samo zato što je subjekt *subiectum*, onaj koji predočava, njemu pripada subjektivitet. Subjektivitet mu je dan kao svijest o sebi kao biću koje stoji u temelju svih svojih predodžbi. Drugim riječima, ja sam svjestan sebe kao onog što povezuje sve moje predodžbe, jastvo je samo sebi dano kao jedinstvo apercepcije. No, ja kao ja mislim (predočavam) ne određuje u potpunosti Kantov pojam subjektiviteta; jastvo nije samo ja apercepcije nego i ja aprehenzije. Faktična sposobnost utemeljena u ja mislim, empirijsko ja mislim. Kao aprehenzija jastvo je samo sebi dano kao objekt tzv. objekt-ego, ono samo sebe predočava kao predočavajućeg.

Kada je riječ o odnosu spram izvanjskog svijeta, postavljanju objekta, Kant smatra da je spoznaja uvjetovana u istoj mjeri spontanitetom pojmova kao i receptivitetom utisaka. Budući da boga određuje kao antinomiju uma (varljivim zaključkom koji nastaje kada um sudi samo na osnovu pojmova razuma bez odnosa spram mogućeg iskustva), on više ne može biti jamac izvjesne spoznaje svijeta. Svijet postaje transcendentan, a subjekt spoznaje samo pojave koje imaju transcendentalni idealitet s obzirom na postojeću stvar (stvar po sebi). Na taj način Kant sužava mogućnost spoznaje individuuma na predmete mogućeg iskustva.⁵

Freud svoje otkriće nesvjesnog⁶ funkcijski izjednačava s Kantovim kriticismom. Kant je ukazao na nemogućnost izjednačavanja pojave i stvari po sebi, a Freud ističe nepodudaranje između psihičkog i svjesnog. Dakle, prema Freudu, Kant ispravlja izvanjsko, a on unutrašnje opažanje.

»Nesvjesno je ona stvarna psihička realnost nama po svojoj unutrašnjoj prirodi isto tako nepoznata kao i realnost izvanjskog svijeta, ono nam je u podacima svijesti isto tako nepotpuno dato kao i izvanjski svijet u podacima naših izvanjskih opažanja.«⁷

Unatoč Freudovu izjednačavanju, i dalje postoji razlika na liniji Kant-Freud. Nesvjesnom možemo pristupiti radom tumačenja, možemo ga učiniti svje-

snim, ono se pokazuje u analizi, dok Kantova stvar po sebi ostaje nedokučivom. Na taj način Freud dovodi u pitanje tradicionalno filozofsko izjednačavanje svjesnog i psihičkog. Svijest koja je osnova *subjectuma* obuhvaća samo neznatnu količinu iskustva, svjesni akti ostaju neobjašnjivi bez nesvjesnog iskustva. Krnja priroda svjesnog iskustva opravdava zahtjev za postojanjem nesvjesnog, a samo postojanje nesvjesnog Freud dokazuje pomoću omaški, snova i neurotičnih simptoma. Ricœur u *Sukobu interpretacija*⁸ dolazi do sličnih zaključaka prilikom usporedbe Descartesove filozofije s psihoanalitičkom teorijom. Descartesovu poziciju određuje kao jedan od momenata refleksivne tradicije, u kojoj se svaka objektivnost izvodi iz viđenja cogita. Psihoanaliza postavlja pitanje o spoznajnim moćima subjektu, drugim riječima, sumnja u mogućnost samopostavljanja subjekta samoutemeljujućim činom (cogito ergo sum). Freudovo otkriće nesvjesnog, nesvjesnih predodžbi koje tvore želje i potiču na djelovanje, potkopava kartezijansku izvjesnost cogita.

»Freud sumnja u svijest onako kako je Descartes sumnjao u stvari.«⁹

Konačni Ricœurov zaključak o Freudovu učenju o subjektu jest da psihoanaliza ne otklanja svijest i ja, već ga premješta. Svijest prestaje biti ishodištem, ona postaje misija, ono u što tek treba proniknuti. Na taj način Freud potkopava temelj novovjekovnog mišljenja, sumnja u jedinu spoznaju koja je toliko očigledna da u nju ne treba sumnjati (ego cogito). Ako je postala upitna pozicija svijesti koja je *subjektum*, zajedno s njom postalo je problematičnim i zahvaćanje izvanjskog svijeta, te tako Freud negira tradicionalno uspostavljanje

3

Usporedi: Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Günter Neske Verlag, Pfullingen 1961., str. 148–168.

4

M. Heidegger, *Nietzsche II*, str. 140–148.

5

Usporedi: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975., str. 176–185, te Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, preveo Nikola Popović, BIGZ, Beograd 1990., str. 82–102, ili Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, u: *Gesammelte Werke*, sv. 3, Berlin 1904, str. 83–130.

6

Mišljenje o nesvjesnom prije Freuda – kako izvještava L. L. Whyte, a navodi Ljiljana Filipović – moguće je podijeliti u dvije struje: znanstveno ispitivanje o nesvjesnim mentalnim procesima pojedinaca i pronalaženje nesvjesnih procesa u prirodi i umu (pojedinačnom i kolektivnom). Prve zapise o nesvjesnom pronalazimo kod Leibniza, koji razmatra mogućnost postojanja nesvjesnog mišljenja. Na zaključak o postojanju nesvjesne predodžbe (perceptio) navodi ga težnja za očuvanjem urođenih ideja i neprestane aktivnosti mišljenja. Kant u svojoj antropologiji preuzima Leibnizov pojam nesvjesne predodžbe te tvrdi: »Postoji neizmerno polje osjetilnih zorova koje nije dostupno svijesti... tamne predodžbe koje imaju beskonačno malo točaka dostupnih svijesti.« Eduard von Hartmann sugerira

da bi se i Kantove kategorije mogle shvatiti kao nesvjesne predodžbe. Do razvoja druge struje mišljenja o nesvjesnom dolazi u romantizmu (Nietzsche, Schopenhauer i Schelling), no ona, prema Whyteu, ne daje znatne teorijske doprinose. Nesvjesno se u većini slučajeva pojavljuje kao deskriptivna oznaka podređena cjelini sustava. Osnovna razlika između Freuda i prethodnog promišljanja nesvjesnog jest da je za većinu filozofskih prethodnika nesvjesno samo jedna od mogućih deskripcija mišljenja, koja se najčešće doživljava kao manje vrijedna. Freud umjesto toga nesvjesno čini temeljnim pojmom svog mišljenja, a čitava psihoanalitička teorija jest hermeneutika nesvjesnog. (Vidi: Ljiljana Filipović, *Nesvjesno u filozofiji*, Antibarbarus, Zagreb 1997., i Eduard von Hartmann »Filozofija nesvjesnog«, u: *Treći program Hrvatskog radija*, 1991., br. 32, str. 13–23.)

7

Sigmund Freud, *Tumačenje snova II*, preveo Albin Vilhar, Matica srpska, Beograd 1973., str. 262, navod je prilagođen hrvatskom jeziku. – Sigmund Freud, *Traumdeutung*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972., str. 580.

8

Paul Ricœur, »Sukob interpretacije«, u: *Čemu još filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1982., str. 143–151.

9

P. Ricœur, »Sukob interpretacije«, str. 147.

objektivnog odnosa. Određenjem želje kao osnovnog pokretača subjekta, Freud daje alternativu spoznajnoj orijentaciji objektivnog odnosa koji je dominirao tradicionalnom refleksijom:

»... želja je strujanje u aparatu koje polazi od nezadovoljstva i teži zadovoljstvu... jedino ono ima sposobnost staviti aparat u pokret.«¹⁰

Kao što je već bilo rečeno, za razliku od Freudova, subjekt tradicionalne filozofske refleksije uglavnom je zaokupljen pronicanjem svojstava svijeta. U Descartesovu cogitu još uvijek možemo pronaći suptilno preklapanje voljnog i teorijskog, predodžbena moć cogita u sebi zbraja i osjećanje i htijenje. No, voljno određenju cogita ne znači podupiranje djelovanja prema afektima. Smisao njegove etike jest moć duše nad strastima, vođenje strasti u skladu s razumom. Strasti – budući da nas odvlače prema onome što nije u našoj moći, treba potisnuti. Razum daje žudnji sposobnost razlikovanja mogućeg i nemogućeg, te su na koncu strasti dopuštene samo u okviru onog što je dostupno razumu. Osnovna zadaća meditacija jest spriječiti izlivanje nagona kroz *dubitato*, u okretanju od izvanjskog i neprozirnog prema izvjesnosti danog u našim predodžbama. Strasti podvrgnute određenju slobodne volje koje uređuju naše djelovanje u skladu s onim što je u našoj moći prema kriteriju vlastite dobrobiti (pogodnog i korisnog). No, pritom nije riječ o postavljanju ugone kao cilja djelovanja; prema Descartesu, najviše je dobro čisto razumska radost, svijest o strasti, promatranje strasti kao da nisu naše vlastite, trajno spokojstvo.¹¹ No, to ne znači da se Kantov subjekt također ne iscrpljuje u teorijskom odnošenju. On je postavljen i kao moralni subjekt, no njegovo je djelovanje određeno odozgo, apriornim odredbama koje kao zakoni i motivi određuju buduće djelovanje. U svojoj *Kritici praktičnog uma*, u skladu s Descartesovim odredbama, Kant teži suzdržati empirijski um od samostalnog davanja odredbenog razloga volji. Empirijski je um vođen osjećajem ugode-neugode, koja je subjektivni uvjet, te se ne može smatrati zakonom. Umjesto takvog određenja djelovanja prema principu vlastitog blaženstva, u skladu s maksimumom samoljublja, djelovanje treba biti uređeno principom čudoređa. Arbitrarnost subjektivnog uvjeta vlastitog blaženstva treba biti zamijenjena objektivnošću općeg zakona čudoređa. Da bi subjekt svoje maksime mogao promišljati kao opće praktične zakone, mora ih promišljati prema formi, a ne prema sadržaju. Zakonodavna forma maksime slobodne volje (*djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba može važiti kao princip općeg zakonodavstva*) dovoljan je odredbeni razlog za tvorbu općeg zakona volje.¹² Kada se Heidegger izjašnjava o Kantovoj *personalitas moralis*, drži da je ona, iako razdvojena od osjetilnog iskustva, i dalje osjećaj. Moralnost je posebna vrsta osjećanja koja je odbacivanje svakog empirijskog osjećaja, a kao odbacivanje ona jest i dalje osjećanje, budući da je osjećanje razdvojena je od teorijskog znanja. Ona je posebna modifikacija samosvijesti u kojoj je čovjeku dana njegova osobnost. Moralni je osjećaj uvijek osjećanje o nečemu, no kroz to osjećanje o nečemu čovjek je samom sebi dan kao dužnost. Drugim riječima, osjećaj za moralni zakon uvijek je i samosubjekcija, dan sam sebi samom kao odgovornost.¹³ Na osnovu svega navedenog potrebno je zaključiti da je odnos spram svijeta što ga uspostavlja *cogito*, kao i Kantova etika, nesumjerljiv s Freudovim određenjem subjekta kao bića želje. Preciznije, Descartesov subjekt jest prilikom djelovanja vođen odredbama spoznavajućeg cogita, dok Kant teži odstraniti empirijski uvjetovano djelovanje. Kantov odnos spram objekta u potpunosti je sveden na percepciju pojave, povezivanje osjetilnog materijala pomoću kategorija, a moralni su zakoni apriornog karaktera, te ne zahtijevaju uspostavu odnosa spram svijeta. Budući da ne postoji nužnost za

uspostavom odnosa spram svijeta, izostaje i objektni odnos, u strogom smislu riječi, te se ne može govoriti o Kantovu moralnom subjektu. Kantovoj moralnoj osobi svijet jest a posteriori pridodan kao polje realizacije zakonitosti. Descartesov moralni subjekt teži odstranjivanju moralnog objektnog odnošenja kako bi se cogito nepomučen strastima mogao baviti tvorbom predodžbi, epistemološkim objektnim odnosom. Dakle, kao zajednička karakteristika obojice ostaje da je objektni odnos isključivo spoznajna kategorija.

U suprotnosti s tradicionalnom etikom, Freudov individuum je prilikom djelovanja vođen ciljnim predodžbama težeći postizanju ugone. Dakle, osnovna razlika između tradicionalno filozofskog i psihoanalitičkog odnosa spram objekta jest u činjenici da je psihoanalitički objekt predmet kojim nagon postiže zadovoljenje (bez obzira je li riječ o realnom predmetu, osobi ili fantazmu), dok je filozofski objekt rezultat epistemološko-perceptivnog odnošenja subjekta spram svijeta koje nije u izričitom odnosu spram ciljeva djelovanja subjekta.

Prema Freudu, razlika između ja i svijeta uspostavlja se na osnovi razlikovanja između nagona i podražaja. Podražaj dolazi izvana i djeluje kao jednokratni udarac što ga je moguće otkloniti pojedinačnim činom, dok je nagon stalna sila koja ukida samo zadovoljenje. Na početku svog života jastvo je sposobno zadovoljiti nagone bez odnošenja s vanjskim svijetom. Ono svoje tijelo pronalazi kao izvor ugone, te je indiferentno spram vanjskog svijeta. Stanje primarnog autoerotizma narušavaju ja-nagoni koji se ne mogu zadovoljiti autoerotski, već zahtijevaju brigu izvana. Majčine grudi, koje su prvi objekt, ne možemo izjednačiti s potpunim objektnim odnosom, budući da briga djetetu spontano pridolazi izvana,¹⁴ te ono nema potrebu za uspostavom opažajno-perceptivnog odnosa sa svijetom.¹⁵ Dakle, na početku svog života, u nepomučenom miru prvobitnog zadovoljenja, jastvo je postavljeno kao autarkično biće koje uspjeva zaobići objektno pozicioniranje spram svijeta. U stanju autoerotizma psihička je energija nepodijeljena, a do razdvajanja ja-nagona i libida dolazi tek uspostavom objektnih odnosa. Razdvajanje nastupa kada dijete zamjeni dojkicu krutom hranom. Tada dijete za sisanje više ne koristi strani predmet, već dio vlastitog tijela, te realizira spolno zadovoljenje neza-

10

S. Freud: *Tumačenje snova II*, str. 249; ili Sigmund Freud, *Traumdeutung*, str. 568.

11

Usporedi: Rene Descartes, *Strasti duše*, prijevod Milan Tasić, Grafos, Beograd 1981., posebno str. 32–40, 88 i 121–123.

12

Usporedi: Immanuel Kant, *Kritika praktičnog uma*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Naprijed, Zagreb 1990., str. 50–94; ili Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, u: *Gesammelte Werke*, sv. 5, Berlin 1908., str. 19–57.

13

Vidi M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, str. 185–194.

14

D. W. Winnicott slično se izjašnjava u svojem predavanju »Sudbina tranzicijskog objekta«. On drži da se u strogom smislu riječi ne može govoriti o dojenčetu odnosu spram svijeta, budući da mala beba ne stvara odnos spram

objekata utemeljen u njihovoj realnoj percepciji, već ih halucinira. Majčina briga omogućuje da se objekti uvijek nalaze tamo gdje je dijete zamislilo da jesu; dojenče je u odnosu spram izvanjskog svijeta samo kroz majku. Za odnos majke i djeteta u tom ranom stadiju Winnicott koristi termin *nursing couple*, koji je preuzeo od M. Middlemore (vidi: Donald W. Winnicott, *Psychoanalytic Explorations*, Harvard University Press, Cambridge 1989., str. 3–55).

15

Usporedi Sigmund Freud, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, preveo Boris Buden, Naprijed, Zagreb 1986., str. 41–71, ili Sigmund Freud, *Psychologie des Unbewussten*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972., str. 37–69 i Sigmund Freud, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, preveo Pavle Milekić, Matična srpska, Beograd 1973., str. 48–59, ili Sigmund Freud, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1972., str. 81–90.

visno od vanjskog svijeta. Zbog djelovanja ja-nagona, jastvo unatoč svojoj autoerotičnoj poziciji dobiva objekte iz svijeta, a budući da je pod vladavinom načela ugone, ono introjicira objekte koji mu donose ugodu i izbacuje objekte koji su izvor neugode. Na taj se način početno razlikovanje ja i svijeta, kao razlika između podražaja i nagona, modificira te ja sebe identificira s ugodom, a vanjski svijet s neugodom. Ja-stvarnosti – potpuni objektni odnos s nepotpunim objektom – uspostavlja se tek kad subjekt u vanjskom svijetu pokuša pronaći objekt koji odgovara predodžbi prvobitnog zadovoljenja, tzv. pokušaj pronalaženja identiteta opažaja i misli. U to vrijeme u djetetu djeluje primarni proces, koji omogućuje svakoj nesvjesnoj predodžbi da bude automatski (istodobno sa svojim nastankom) ispražnjena motoričkim putem. Dakle, postoji identitet želje i njezina zadovoljenja. Nemogućnost postizanja zadovoljenja na halucinatorni način dovodi do zamjene načela ugone načelom stvarnosti. Da bi se to postiglo, potrebno je skrenuti nagone na zaobilazni put, omogućiti da se sva psihička energija ne utroši na držanje uz željeni objekt. Mišljenje zaustavlja spontano pražnjenje nagonskih predodžbi, pa mnemička kateksa ne stiže do percepcije, a regresija se zadržava na slici sjećanja. Umjesto automatskog otpuštanja nagonске predodžbe, javlja se realna percepcija mogućnosti posezanja za predmetom zadovoljenja, što rezultira traženjem putova zadovoljenja koji su u skladu sa zahtjevima svijeta, te se sada motoričko pražnjenje koristi za svrhovitu izmjenu stvarnosti, omogućujući zadovoljenje na društveno prihvatljiv način. Na taj se način povećava značaj sustava Psv-Sv, pojačana je recepcija osjetilnih podataka, te se razvija pažnja koja ima funkciju periodičnog pretraživanja svijeta kako bi se bolje upoznala s njegovim podacima, te omogućila kvalitetnije zadovoljenje kada nastupi potreba. Svijet je jastvu dan isključivo kao svijet ugone-neugode; na temelju toga, Freud zaključuje da su nagoni, a ne vanjski podražaji doveli živčani sustav na današnji visoki stupanj razvoja.¹⁶ Dakle, za razliku od tradicionalnog subjekta koji je prvenstveno predočavajuće biće što prioniče svijet, kod Freudova subjekta spoznaja se javlja isključivo u funkciji djelovanja. Subjekt pomoću pozornosti pretražuje svijet samo da bi lakše zadovoljavao svoje nagone. Usvajanje načela zbiljnosti samo je uspostava učinkovitijeg principa osvajanja željenog predmeta, a ne zamjena principa ugone moralnošću.¹⁷ U tradiciji ne možemo govoriti o čovjekovu posezanju za unutar-svjetskim bićem, objekt uvijek ostaje ono spram čega se subjekt odnosi, recepcija osjetilnih podataka koja stvara predodžbu danog predmeta, subjekt ostaje razdvojen od svijeta. Svijet nije dan kao mjesto bivstvovanja u kojem on ostvaruje svoje želje i potrebe, već svijet ostaje objekt bezinteresnog promatranja. Svijet je promatran kao mjesto istine spram kojeg se jastvo odnosi, a ne kao prostor realizacije korisnosti za, tj. ugone.

Takvim određenjima odnosa između čovjeka i svijeta Freud se približava Heideggerovoj¹⁸ destrukciji tradicionalnog objektnog odnosa, »subjekt i objekt se ne poklapaju sa tubitkom i svijetom«. ¹⁹ Objektni odnos Heidegger smatra neprimjerenim izlaganjem koje zakriva predfenomenološko iskustvo bitka u svijetu: »denaturirani tubitak se postavlja kao subjekt«. ²⁰ Poimanje odnosa čovjeka i svijeta kao subjekta-objekt odnosa dovodi do izjednačavanja svih mogućnosti odnošenja spram svijeta sa spoznajom. Obzirom na način postavljanja tradicionalnog objektnog odnosa, spoznaje kao nečega što pripada ljudskoj nutрини, Heidegger tvrdi da ostaje krajnje problematičnim kako tradicionalni subjekt prodiре iz svoje nutarnje sfere svijesti u izvanjsku sferu svijeta. Tradicija zanemaruje i pitanje o vrsti bitka spoznavajućeg tubitka, kako je određena unutrašnja sfera subjekta; govoreći kantovski, kako je određena subjektivnost subjekta. On smatra da čak i ako bi se tubitak određivao na

osnovu spoznavajućeg odnosa spram svijeta, takvim bi određenjima trebalo prethoditi određenje spoznavanja kao bitka u svijetu. Prije nego je spoznavajuće, teorijsko biće, tubitak je određen kao u-bitak (*In-Sein*), biće koje prebiva kod svijeta, koje je blisko sa svijetom. Tubitkov bitak kod svijeta pritom ne

16

S. Freud, *Tri rasprave o seksualnoj teoriji*, str. 31–41 i 71–95, te S. Freud, *Tumačenje snova II*, str. 185–201 ili Sigmund Freud, *Traumdeutung*, str. 510–525.

17

Do razvoja moralnosti dolazi tek u razdoblju postpubertetske seksualnosti. Nastanak ćudoreda uvjetovan je napuštanjem djelomičnog objektnog odnosa koji je dominirao u predgenitalnoj fazi. Objekt koji je predmet biva zamijenjen, te se kao novi objekt uspostavlja osobnost Drugog. Kod tako konstruiranog ljubavnog objekta uvijek je riječ o odnosu totaliteta a prema objektu, osobi. Laplanche i Potalis predlažu da se supstitucija objekata treba shvatiti kao razvoj jastva prema uvažavanju veće raznovrsnosti objekata. To stanje nastaje kada je nakon gubitka željena osoba kroz rad žalovanja i melankolije pounutrena. Prvi objekt tog tipa jest majka, a odnos se razvija u vrijeme razrješenja Edipova kompleksa. Za vrijeme rada žalovanja osoba je u potpunosti nezainteresirana za izvanjski svijet i koncentrirana isključivo na izgubljeni predmet. Objektni odnos spram Drugog zamijenjen je identifikacijom, te se unutar jastva formira nad-ja, koje na sebe preuzima svojstva libidoznog objekta: »...taj proces navodi na zaključak da je karakter ja zapravo talog napuštenih objektnih zaposjednuka« (S. Freud, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, str. 284>; ili S. Freud, *Psychologie des Unbewussten*, str. 297). Kada ja preuzme osobine željenog objekta i formiran je ja-ideal, on se nudi Onom kao ljubavni objekt. Takvo pretvaranje objektnog libida u sekundarni narcizam uključuje deseksualizaciju i sublimaciju. Na taj način jastvo usvaja roditeljske naloge i zabrane, što je ujedno i podčinjavanje kulturnim i moralnim normama. (Usporedi: S. Freud, *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, str. 267–313; ili S. Freud; *Psychologie des Unbewussten*, str. 273–331, te Jean Laplanche i JB Potalis, *Rječnik psihoanalize*, Naprijed, Zagreb 1992. – natuknica *objektni odnos*).

18

Vežu između psihoanalize i Heideggerove filozofije već je prije uspostavio William Richardson, poznati komentator Heideggerovog mišljenja (vidi: William J. Richardson: *Heidegger: through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967). Richardson pritom razvija paralelu na liniji Lacan – Heidegger polazeći od zajedničkog davanja primata funkciji jezika »obojuca potvrđuju središnje uloge jezika u razumijevanju najdublje čovjekove prirode« (*Filozofsko čitanje Freuda*: ur. Obrad Savić, Istraživačko izdavački centar Srbije, Beograd, 1988, str. 571).

Na prvi pogled se čini kako je lacanovska strukturalističko lingvistička pozicija nespojiva s Heideggerovom hermeneutikom tubitka i razradama Heraklitovog pojma logosa. No, kako Richardson tvrdi, »ako ništa drugo, autori teže istoj latenciji« (str. 571) obzirom na problem jezika. Za Heideggera, *Ereignis* je zakon koji upravlja ljudskim jezikom, izvorni događaj prisvajanja koji smrtnicima otvara mogućnost boravka u njihovoj biti, a samo zbog Ereignisa smrtni mogu postati oni koji govore. Takvo određenje *Ereignisa* se poprilično približava Lacanovom viđenju simboličkog poretka. To transindividualno Drugo je zakon koji kao kôd upravlja jezikom i svim drugim odnosnjima. Isto tako Lacan tvrdi da bistvujuće leži dublje i prije uspostavljanja odnosa između subjekta i simboličkog »... biće koje se pojavljuje kao bljesak trenutka u praznini glagola biti« (str. 572). Dakle, na tragu *Ereignisa*. Odnos se može uspostaviti ne samo u odnosu na jezik (*langue*) nego i na govor (*parole*). Lacan ontološki korijen dijaloškog karaktera psihoanalitičke situacije pronalazi u hermeneutici tubitka govoru shvaćenom kao subitku (*Mitsein*), bivanju s drugim u svijetu. Pritom je posebno znakovita vremenska dimenzija psihoanalitičkog dijaloga koji je subjektovo razrješenje osobne povijesti kroz govor upućen drugom. Usvajanje osobne povijesti je njezina razotkrivenost u istini koja se razabire u oprisušnjavanju. Istina prošlosti postaje dostupna ponovnim viđenjem njezinog smisla u sadašnjosti pomoću kojeg subjekt prepoznaje svoju nesvjesno. A, osadašnjivanje prošlosti nosi u sebi i repekusiju na budućnost: ono otvara mogućnost za nadolazak pravog govora. Navedeno poimanje vremenskih dimenzija subjekta je u izravnoj vezi s Heideggerovim određenjem struktura vremenitosti tubitka. Richardson, također, ukazuje i na površinsku simetričnost između Lacanovog punog i praznog govora i Heideggerove autentične i neautentične egzistencije. Za Lacana govor je prazan kada subjekt nije u mogućnosti da se odnosi sa svojim pravim sebstvom, dok se kod Heideggera u neautentičnoj egzistenciji govor javlja kao brbljanje (*Gerede*). Brbljanje je govor koji je izgubio odnos spram bitka onoga o čemu je govor.

19

Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, preveo Hrvoje Šarinić, Naprijed, Zagreb 1988., str. 67; ili Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1957., str. 60.

20

Martin Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, preveo Borislav Mikulić,



znači prostorno određenje, on nije u svijetu u smislu zauzimanja prostora, već on susreće bića koja zauzimaju unutarsvjetski prostor. Vrsta bitka tubitka kao u-bitka jest brigovanje, koje se obzirom na različite moduse *faktičnosti* (*Faktizität*) pojavljuje u nizu oblika od izrađivanja, preko uzgajanja, do promatranja i određivanja. Prilikom brigovanja za tubitak prvo otkriveno biće jest upotrebljivo – pribor (*Zeug*). No, primarna briga tubitka u svakodnevnici nije alat, već djelo koje izrađuje. Zajedno s djelom tubitku je dana i cjelina upute (*Verweisungsganzheit*): potrebni materijali koje će iskoristiti, alati koje će upotrijebiti, a napravljeno djelo u sebi nosi uputu za korisnika. Dakle, krajnja svrha svakog djelanja je dobrobit tubitka.

»Prikazana povezanost, koja vodi od strukture svrhovitosti do bitka samog tubitka kao pravog i jedinog Radi- čega....«²¹

Dakle, tubitak prije no što je biće koje promatra postojeće, on je biće obuzeto sa svijetom o kojem briguje, kako bi zadovoljio svoje potrebe. Tek kad tubitak napusti sferu brigujućeg ophođenja, moguće je da mu je unutarsvjetsko biće dano u svom suštom izgledanju. A, pri takvom odnošenju nije potrebno, kako je nalagala tradicija, izlaženje iz unutrašnje sfere u izvanjskost svijeta, te povratak u unutrašnju sferu sa sakupljenim materijalom; tubitak je kao u-bitak uvijek već i unutra i vani, on prebiva kod svijeta. Razliku između tradicionalnog objektnog odnosa i bitka u svijetu Heidegger dodatno pojašnjava primjerom puževe kućice.

»Moglo bi se reći: puž povremeno ispuzuje iz svoje kućice i istovremeno se zadržava, on se pruža za nečim, za hranom, za nekim stvarima koje nalazi na tlu. No, dolazi li puž tek na taj način do određenog odnosa bitka prema svijetu? Ne! To ispuzavanje je samo mjesna modifikacija puževog već-bivanja-u-svijetu. Čak i kad je u svojoj kućici, njegov je bitak ispravno shvaćeno bivanje-vani.«²²

Takvo spoznavanje ima stupnjevitu strukturu. Prvi moment opažajućeg spoznavanja jest upravljanje spoznavajućeg na biće koje spoznaje, a takvo *sebe-upravljanje na* (*Sichrichten-auf*) moguće je samo na osnovi bitka-u-svijetu, koji je temelj svakog sretanja bića i njime uvjetovanog puštanja bića da se vidi. Na *sebe-upravljanju* utemeljeno je *zadržavanje-pri* (*Sichaufhalten-bei*), koje omogućuje *razabiruće raščlanjivanje* i čini osnovu izlaganja. Razabiranje formira *već-čuvnost* (*Vernommenhaben-aus*) u kojoj razabrano ostaje sačuvano, tako da tubitak ima znanje o viđenom i onda kada mu nije izravno dano. Tako nastalo opažanje *oslovljavajuće je razglabanje* nečeg kao nečeg, spoznaja svojstava unutarsvjetskog bića, a spoznato nije samo mojoj svijesti imanentna predožba, nego je opažajuće izlaganje uvijek i kod bistvujućeg bića.

Takvim određenjima spoznavajućeg bitka tubitka, određenje spoznaje kao samo jednog od modusa bitka tubitka, Heidegger iznova postavlja odnos između čovjeka i svijeta. Freud se približava takvim određenjima, a pritom nas ne treba zavarati njegovo ustrajno korištenje subjekt-objekt terminologije. Kao što je pokazano, pojmovi subjekta i objekta u potpunosti su redefinirani, te u temelju imaju određenje jastva kao bića koje želi. Kod Freuda objekt prestaje biti ono što pripada izvanjskoj sferi spram koje se ja odnosim, on je predodžba željenog bića (*Räprezentanz*) što ju jastvo želi dosegnuti kako bi realiziralo svoju želju. Želja je predodžba objekta koja nastaje kao trag sjećanja, zapamćeno prvobitno zadovoljenje, pokušaj ponovnog pronalaženja identiteta mišljenja i opažanja, dakle sam nastanak objekta zahtijeva da je subjekt već bio u doticaju s njim. Takva pozicija doticanja koje prethodi svakom formuliranju objektnog odnosa može se dati kao heideggerovsko bivanje u svijetu.

Martina Žeželj

**Freuds Distorsion der traditionellen
Objektbeziehung**

Zusammenfassung

Das grundlegende Ziel dieser Arbeit ist die Annäherung Freuds Redefinition der Begriffe: Subjekt und Objekt nach Heideggers Destruktion der objekten Beziehung. Im ersten Teil wird die traditionelle Auffassung der objekten Beziehung (Kant, Descartes) dargelegt, und somit eine Grundlage für die künftige Redefinition und Destruktion geschaffen. Bei der Ausführung traditioneller Bestimmungen wird auch Heideggers Interpretation traditioneller Positionen gegeben; ebenso werden die ethischen Möglichkeiten des Aufstellens der objekten Beziehung problematisiert. Danach folgt die Ausführung der Freudschen Redefinition des Subjekts und Objekts, die aus der Wunschbestimmung als der grundlegenden Motivation für das Wirken hervorgeht. Zuletzt wird Heideggers Verständnis vom Sein des Daseins in der Welt aufgestellt und es werden die möglichen Berührungspunkte und Überlappungen zwischen den Elaborationen von Freud und Heidegger gezeigt.

Schlüsselwörter

objekten Beziehung, Wille, In-Sein, cogito, Subjekt, Phänomen/Ding an Sich, Immanuel Kant, Martin Heidegger, Sigmund Freud

Demetra, Zagreb 2000., str. 188; ili Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979., str. 223.

21

M. Heidegger, *Bitak i vrijeme*, str. 95, ili Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 84.

22

M. Heidegger, *Prolegomena za povijest pojma vremena*, str. 189, ili M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, str. 224.