

GRANICE INTROSPEKCIJE

Ogled o sablasnom

Nenad Daković



IMAGINARNI POSMATRAČ

Ovih dana došao mi je u ruke poslednji broj časopisa »Gledišta«, posvećen postmoderni. Ovaj časopis koji izdaje Univerzitet u Beogradu, novu seriju, uređuje moj prijatelj Slobodan Žunjić sa kojim sam nekada uređivao »Theoriu«, časopis filozofskog društva Srbije. Prvi tekst u ovim »Gledištima« napisao je Mladen Kozomara, dugogodišnji prijatelj, isto tako nekadašnji urednik »Theorie«. To je bio razlog da sam ova »Gledišta« prelistavao sa izvesnim osećanjem nostalgije. Jer, ustanovio sam, što i nije bilo naročito teško, da više ne delimo filozofska uverenja, kao nekada, u vreme kada smo saradivali u »Teoriji«, u onim teškim a lepim vremenima. . .

Na prvi pogled izgleda da ova nostalgija ne stoji ni u kakvom odnosu sa mojim nastojanjem da opišem ono sablasno, u ovim razgovorima, ma šta ono bilo, ili, nije tako, pošto sablasni entiteti, zahtevaju jednu postmodernu strategiju, kako sam to više puta isticao tokom ovih predavanja. Jer, osnovni problem je u tome kako opisati biće, koje je u stanju da se radikalno promeni, u toj meri da postaje sablasno. Ni realni, ni fiktivno — nego sablasno. Za biće, kakvo je Gregorovo, za koje ne znate da li je biće ili sablast, jedini opis jeste ovaj postmoderni dadaizam. »Ja sam Gregor«, kaže Sams. Da ti si Gregor, odgovara postmoderni dadaist. »Ja sam buba«, kaže on. Da, ti si buba, odgovara postmoderni dadaist.

Ali, evo šta Kozomara i Žunjić, pišu o postmoderni, sa svog kritičkog stanovišta. Za Kozomaru je, naime, postmoderna jedno od »modernih prenemaganja«. »Žunjić je, međutim, sasvim kategoričan. »Politički smisao postmodernog duha, veli on, otkrivaju upravo njegove umetničke tvorevine, i to mnogo više nego njegovi rasplinuti i tobože transpolitički govori. U oba slučaja imamo posla, u stvari, sa jednim u osnovi konzervativnim stavom« — zaključuje Žunjić.

Naravno, nije ovo prilika za polemiku da li je postmoderna, kako veli Žunjić, samo jedna konzervativna ideologija, jer ova politička kvalifikacija pada potpuno izvan nje. Kakvu ideologiju ili politički stav, molim lepo, zauzima Gregor ni čovek ni buba. No, ja razumem Žunjićev gnev. Doista je mnogo patnje u svetu, uostalom, i samo sablažnjavanje je neka vrsta patnje, šta više, intenzivne patnje. Ako se setimo prošlog predavanja tamo je rečeno da patnje ima koliko i svesti. A svesti ima koliko i bića. Međutim, nije postmoderna odgovorna za ovu patnju. Naprotiv, mogao bih reći da je ona upravo pronadana strategija onih koji pate i stradaju.

Postoje, naravno, raskoli koji se, kako je pokazao Liotar, ne mogu totalizovati. Ali, ni to nije originalno otkriće postmoderne. U tom smislu Sartre je doista bio poslednji značajni intelektualac. Postmoderna nije, dakle, prva razotkrila bedu intelektualnog angažmana. Ona je otkrila nešto mnogo značajnije, otkrila je — suviše jake označitelje. U tom smislu ona je legitimni baštini poststrukturalističkog mišljenja. Došlo je kao što je poznato do zamene označenog označiteljima. Patnja je suviše jaka označiteljica da ne bi dovela u pitanje, razorila, sve što označi. Postmoderna je izvela na

scenu ove razorne označitelje. Ona je igra ovih razornih označitelja. Ona je pokazala da nesvesno, bez obzira da li se nalazi u duhu ili u jeziku, kako je tvrdio Lakan, taj disident psihanalize, nije ovaj razorni, jaki označitelj. Zato ću u ovom predavanju nastaviti da govorim o ovom suviše jakom, razornom označitelju, koga ću pozivajući se na svoje mladalačko iskustvo — nazvati Posmatrač.

Ali, da se još jednom podsetimo, na ono što sam rekao u prošlom predavanju. Kao što se sećate šizofreničar se rasprskava, šeta — za to što je pod vlašću jednog suviše jakog označitelja. Sa druge strane, Sifiz ili Ivan Sablažnjivi isto tako strada od jednog označitelja, onog koji posmatra, motri. Moje pitanje glasi: Da li je Ivan Izgubljen bez ovog posmatrača, bez ovog označitelja koji je neuporedivo jači od Edipa. Možda je taj Posmatrač, u stvari, kao što sam rekao — Označiteljica. To je bila i Ivanova dilema — tog Anti-Edipa. Završio sam pitanjem: morali, dakle, duh da bude nešto sablasno? Rortijev odgovor je odrečan.

Ako se sledi razvoj modernog mišljenja, onda se može otkriti ovaj epohalni preokret, koji je Kasirer nazvao pomakom od supstancije ka funkciji. Drugim rečima, duh nije ništa supstancijalno, nikakva posebna, sablasna stvarnost, nego funkcija. Ali, kakav je u tom slučaju status onog Posmatrača, u slučaju da — kako je tvrdio Selers — u principu mislimo na isti način na koji varimo. Zato ću u sledećem koraku ispitati ovu funkcionalističku tezu, stanovište koje očigledno, kada je u pitanju naš duh, zagovara neku vrst psihofizičkog identiteta fizikalizma, materijalizma ili ontološkog monizma, što su sve različiti nazivi za istu poziciju, koja duh svodi na nešto drugo. Ja mislim da je to stanovište sporno. Sada mislim mogu da kažem da je ovaj ogled o sablasnom na izvestan način izrastao u raspravu o našem duhu, ako to nije odviše pretenciozno, odnosno, o nekim, da tako kažem, graničnim stanjima našeg duha, koji imaju za posledicu fenomen koji sam nazvao sablažnjavanjem.

Naravno, u literarnom pogledu, Rortijeva intuicija da možda postoje antipodejci, ljudi bez duha, ili tačnije, ljudi koji ne znaju šta je to duh — deluje veoma privlačno. Ali, kako je pisao Selin, teško je doći do onog bitnog, mašta se dugo opire. Međutim, možete li da zamislite ljude koji nemaju duh, koji se nikada nisu uplašili ove sablasni?

Zato ću se vratiti na Armstrongovu tvrdnju da ne postoje dobri filozofski razlozi za odbacivanje teze da je čovek samo materijalni objekt, tvrdnju koja očigledno predstavlja uporište Rortijevog funkcionalizma, njegovog uverenja da duh ne mora da bude nešto sablasno. Nasuprot tome, ja mislim da je naš strah — dovoljan dokaz da ova sablast ipak postoji. Zato

ću nadalje braniti svoju dualističku intuiciju i pored izuzetne literarne zanimljivosti Rortijevog stanovišta. Ne treba zaboraviti da na drugom polu stoji Don Huan za koga je sve što postoji samo deo duha, dok je strah njegova osnovna emanacija. O Don Huanu i njegovom učenju govoriću nešto kasnije a sada ću podsetiti na to da se osnovni prigovor fizikalizma, koji se odnosi na apriornost analitičkog pristupa može na zanimljiv način dovesti u pitanje.

Pominjao sam tri moguća anatomska pristupa mentalnim entitetima: fenomenološki, teoriju korespondencije i ekološku intencionalnost, postoji, međutim, i aposteriorni put, prema kome je iskaz: »Svest je određen proces u mozgu« jednostavno rečeno opravdana naučna hipoteza, koja se jedino aposteriorno potvrđuje ili opovrgava.

Međutim, početkom sedamdesetih godina Sol Kripke je doveo u pitanje tesno povezivanje aposteriornog za ono što je kontingentno istinito, drugim rečima, i ovaj aposteriorni iskaz ma koliko bio uslovljen onim kontingentnim pokazuje izvesnu rigidnost, koja do tada pripisivana isključivo analitičkim pojmovnim iskazima. To pokazuje da iste teškoće očekuju onoga ko krene apriornim analitičkim putem kao i ovim aposteriornim, empirijskim. Kao da je stvarnost podjednako udaljena, bilo kojim putem da se uputimo.

U oba slučaja problem postaje isti: kako objasniti da u svetu koji predstavlja jedan zatvoren fizički sistem, u kome ima mesta samo za kauzalne relacije između fizičkih događaja, stanja i procesa, uopšte postoje događaji, stanja i procesi, koja prema konvenciji, nazivamo mentalnim, za koja u stvari ne znamo šta su, fizička ili nefizička, materijalna ili nematerijalna, realna ili irealna, iako već na osnovu zdravorazumske intuicije znamo da ona postoje. Možemo to nazvati skandalom ljudskog uma ili svesti, kao što su to učinili Kant ili Selers, ili kao što to tvrdi logički bihejviorist istrajati u tvrdnji da ovi entiteti, u stvari, ne postoje, osim kao jezički nesporazum, ili se jednostavno opredeliti za ontološki neutralan stav i nastaviti razgovor o njima, što je predložio Rortij.

Ali, problem je u tome, što za bilo koju od ovih strategija da se opredelimo, ove sablasti neće iščeznuti. To se neće dogoditi čak ni u optimalnom slučaju — da nam pade za rukom da objasnimo njihovo poreklo, i postojanje. Zar je sve što možemo to da izjavimo da su ta stanja slična ili različita od drugih doživljaja. Problem bi, uostalom, bio bezazlen da nije praktičnih posledica. Pitanje je da li Gregor uopšte može da ostane ontološki neutralan ako ne zna ili ne može da sazna da li je čovek ili buba. Problem je, dakle, sablasan i zastrašujuć, kao i ova interakcija mozga i straha. Ima, međutim, neke snage, neke moći u onome rekoh i spasih svoju dušu. Filozofiramo uvek u strahu od ludila, pisao je otvoreno derida i to deluje patetično jedino zato što nismo u stanju da jasno vidimo ono čega se bojimo ili zato što nismo pesnici koji svojim utvarama zahvaljuju za svoje nadahnuće i poeziju. Ovde se, prema Rortiju, radi o suprotnosti koju poznajemo kao sukob između »klasičnog« i modernog »naučnog obrazovanja.« Uopštenije, veli on, može se govoriti o sukobu između poezije, koja se ne može izostaviti iz prve vrste obrazovanja, koje

nazivamo klasičnim, i filozofije, koja bi od 17. veka naovamo nastojala da postane kao »kraljica nauka«, osnova druge vrste obrazovanja. Yeats je, na primer, pitao utvare, koje mu, kako je verovao, diktiraju Viziju, posredstvom njegove žene koja je bila medijum, zbog čega su došle. Utvare bi odgovorile: »Da bi smo ti doneli metafore za poeziju«. Dok bi neki filozof, veli Rorti, očekivao nepobitne činjenice o drugom svetu, Yeats nije bio zaočaran.

Ovde je Rorti u pravu, filozof nije pesnik. U svakom slučaju treba biti oprezan jer on, u stvari, nastoji da sugeriše sličnu vrstu ležernosti, odnosno, neutralnosti kada je u pitanju ontološki status našeg duha. Ova podela između filozofije i poezije, klasičnog i savremenog obrazovanja je istorijska, tj. relativna, to on želi da naglasi. Međutim, kada je u pitanju duh i njegove sablasti nije problem samo u tome da li mu pristupamo apriornim ili empirijskim putem, nego, pre svega, u tome da li o duhu govorimo sa stanovišta prvog ili trećeg lica. Očigledno je, naime da se može biti »ontološki neutralan«, to je osnovna slabost teorija psihofizičkog identiteta, koje nastoje da duh redukuju na ono fizičko, ili da zadrže ontološki neutralan stav kada je u pitanju duh, pre svega, sa stanovišta trećeg lica, prividno eliminišući ili se uopšte ne izjašnjavajući o fenomenu koji je ovde bitan, fenomenu introspekcije ili samoposmatranja. Ovu teškoću sa kojom se suočava materijalistička teorija o prirodi i statusu mentalnih fenomena Armstrong je formulisao na sledeći način: »Prema materijalizmu, kada smo svesni naših mentalnih stanja, ono čega smo svesni samo su fizička stanja našeg mozga. Ali, mi svakako nismo svesni mentalnih stanja kao stanja našeg mozga. Na koji smo način onda svesni mentalnih stanja? Zar ih nismo svesni kao stanja osobene mentalne vrste? »Rorti, Smart i mnogi drugi su, naravno, sve učinili da eliminišu ili neutralizuju ovaj ključni introspektivni uvid, činjenicu da naša mentalna stanja »opažamo« kao sasvim naročita i različita od onoga što opažamo u takozvanom objektivnom svetu, kako bi smo inače govorili o utvarama ili sablastima. Nije, naime, problem samo u tome što ove sablasti nismo u stanju da vidimo, dodirujemo ili čujemo na »uobičajen« način, problem je, naprotiv, u tome što ih na neki način ipak »vidimo«, »čujemo« i »dodirujemo«. I naravno, najviše u tome, što povodeći se za njima, na kraju, i sami postajemo sablast. Prema tome, moj osnovni zaključak glasi: ovi aposteriorni, empirijski pristupi mentalnim stanjima, o kojima je bilo reči, nisu sporni samo zbog svoje rigidne dezinacije, koju inače pripisuju analitičkim uvidima, oni — pre svega — nisu u stanju da opovrgnu introspektivni uvid da je duh ipak nešto sablasno, ili u blažoj formulaciji, različito od fizičkih događaja, stanja i procesa. I naročito, teorije psihofizičkog identiteta ne objašnjavaju fenomen sablažnjavanja u potpunosti, što znači, ne samo da nisu u stanju da objasne njegovu neurofiziološku ili »objektivnu« stranu, one — pre svega — nisu u stanju da objasne njegovu »subjektivnu ili »svesnu« stranu, budući da je upravo svest ili ovaj »Posmatrač« — suština sablažnjavanja. Zato eliminisanje ovog »posmatrača« znači, u stvari, eliminisanje problema. Problem se ne rešava već ili redukuje ili izbegava, izjavom — na primer — poput Tugendhatove, da je »ja imuno od referencijalne greške« i da je zato problem svesti nerešiv.

Pa ipak, referencijalna greška ipak postoji. Jer, ne tvrdimo svi da smo bube, Tolstojevo drvo ili nešto drugo, da smo se »promenili« kao Gregor Kojšing. Sve dok postoji da tako kažem klasa »preobraženih«, klasa shizifa (Gregor Sams kao buba, »Tolstojevo drvo«, sluga Gregora Kojšinga nije sasvim jasan) i klasa sablažnjenih (Sizif, Ivan Sablažnjivi i možda Gregor Kojšing) problem »posmatrača« nije rešen — referencijalna greška postoji. Ona jedino može možda biti formulisana na drugi način, jer nije jasno na šta referiše Ivan koji se sablažnjava a na koji »objekt« Gregor koji »veruje« da je postao buba. Jesu li to dva Edipa, dva Posmatrača, Označitelj ili Označiteljica, ili Označitelja uopšte nema. Jasno je jedino da dok postoji »Posmatrač« postoji i sablažnjavanje. Slučaj Geze Čata je veoma ilustrativan u tom pogledu.

U poslednjem poglavlju dnevnika, pod fascinantnim naslovom »opšte opaske«, koji otkriva njegovu pretenziju da ovom dokumentu da, ili pribavi, vrednost naučnog (ne treba zaboraviti da je po obrazovanju Cat bio lekar) a ne literarnog dokumenta, on na ivici ludila optužuje svoju ženu za sopstvenu nesreću, za tragično okončanu bitku sa morfijumom, paranoična rigidnost ovih optužbi sponozorava na njihov tragični epilog. Cat ubija svoju suprugu, da bi potom, potpuno izgubljen, prevelikom dozom morfijuma, ubio i sebe. »Inače su, veli ovde Cat, sledeće stvari neoprostive. (Zatim sledi nabranje, matematički precizno, rigidnih optužbi od kojih se nije moguće odbraniti). Pod tačkom 6. on veli: »Kad je primetila moje fizičko i duševno nazadovanje, nije mi povelala kod lekara, nije pokrenula sve živo kako bi mi pomogla, nego je pustila da propadnem. Ja nisam video sebe, nisam mogao sebe da posmatram. Ona je morala da vidi. Njega dušnost je to bila (i njere porodice), ali su se svi pravili da na meni ništa ne primećuju. (A onda sam i ja poverovao u to)«.

»Ja nisam video sebe, nisam mogao sebe da posmatram. Ona je morala da vidi«, veli ovde Cat. Ta fascinantna konstatacija osvetljava naš problem, rekao bih u potpunosti. Naš problem je sada Čatov problem. Jer, ovde se problem introspekcije postavlja u svoj oštrini. Ne samo kao Ja problem, očevitno je da on postoji, sve dok je Čat u stanju da sebe posmatra, nego i kao problem trećeg lica, koje u ovom slučaju zakazuje. Posledice su — kao što vidite — bile tragične. Kako ćemo rešiti ovaj problem?

Ima li izlaza iz ove stupice? Kada sam u prvoj mladosti, kako sam spomenuo, o prvom doživljaju »Posmatrača« ili samoudvajanja, koji uostalom predstavlja osnovu, iako veoma krhku, našeg budnog života (tekst se može naći u »Književnim novinama«) spomenuo sam da u tom osećanju ima nečega definitivnog i da je to ono što me najviše zbunjuje. Činjenica da sam se posle toliko godina vratio analizi ovog osećanja, koje tada nisam objasnio, samo mi daje za pravu. Šta više, već tada je to bio stav apsolutne budnosti, koji je u sebi imao nešto fatalno; jer nisam video na koji se način, osim nekom vrstom sulude bezbriznosti, koju sam u nedostatku imena, tada nazvao, imenovao, osećanjem površnosti, uopšte možemo suprotstaviti ovom »osećanju«, ovom »posmatraču«, ovoj potrebi za samoispitivanjem, iako sam bio svestan da me ona može potpuno postvariti, objektivisati, odnosno, uništiti. Ova tada otkrivena — apsolutna pretenzija naše svesti — bio je moj prvi susret sa ovim isušivim jakim Označiteljem. Međutim, odgovor na pitanje, da li nas svest samo obmanjuje u pogledu svojih apsolutnih pretenzija, u pogledu svoje celovitosti, još nisam našao. Nisam isto tako uspeo da objasnim ni onaj suludi osećaj »bezbriznosti«, koji je očigledno bio posledica ovog sudara sa svesću, odnosno, posledica iskustva da smo u stanju da sagledamo, objektiviramo vlastiti život do samog kraja, da od njega napravimo »objekt«, u času kada on nije završen, da drugim rečima budemo svesni i jedne i druge činjenice, i jedne i druge strane, i svesti i života. Da li je ovaj sablasni rasep, ovo suviše budno stanje, koje od našeg realnog života čini nešto sablasno, površno, kako sam se tada izrazio — naša sudbina? Drugim rečima, postoji li — i nisam li je već tada otkrio — što je ostalo neiskazano, u ovaj mladalačkoj samoanalizi — bilo kakva realna granica introspekcije, ili je put u sablast i sablažnjavanje neminovno? Ako je analiza — koju sam kritikovao — sa pozicije trećeg lica, dakle, sa pozicije realnog posmatrača, jasno ograničena, gde su granice ovog imaginarnog »Posmatrača« — o tome će biti reči u narednom poglavlju.

INTROSPEKTIVNA »GREŠKA«

U svom osnovnom značenju sablasno se može izjednačiti sa irealnim, arealnim i uslovno nerealnim. Područje mentalnih fenomena je sablasno na isti način, samo u odnosu na ono što nazivamo realnošću ili realnim. Ova dualistička intuicija je svakako naša izvorna

intuicija. U tom pogledu naš problem, a on glasi, zato je naš duh opsednut, nastanjen, ovim sablastima, ili zašto je duh uopšte sablasan, što znači, u sukobu, rekao bih čak, beskonačnom sukobu sa realnošću — trivijalan. Jer, ovaj sukob je očigledan. Ali, ovo je zamka, pošto nema pouzdanog odgovora na trivijalno pitanje: šta je očigledno za naš duh? očigledno je, na primer, da Gregor nije buba, pa ipak »očigledno« je isto tako da je on buba. Dakle, moj problem, o kome ću govoriti u ovom, sedmom predavanju, koje sam posvetio sablastima, nisu samo ova mentalna ili intencionalna stanja našeg duha, kao što su: misli, osećanja, oseti, želje (spisak ovih stanja nije definitivna) — nisu, velim, samo stanja koja se mogu lokalizovati jedino u imaginarnom prostoru našeg duha, i koja su tom pogledu sablasna, moj problem je takozvani intenzionalni a ne isključivo ovaj intencionalni kontekst našeg duha. Pod ovim intencionalnim kontekstom ili diskursom duha, podrazumevam njegovu sposobnost da se izjednači ili savlada ono što nije pre toga bilo duhovno, nije bilo duhu. Klasična moderna filozofija je veoma mnogo pisala o ovoj sposobnosti duha. »Das Begriff talgt die Zeit« (»pojam ždere vreme«), pisao je Hegel.

Teorija psihofizičkog identiteta, koja nastoji da duh redukuje na izvesno fizičko, recimo, neuronsko stanje mozga, o čemu sam govorio u prošlom predavanju konsultujući knjigu Nikole Graheka: »Materija, svest i saznanje«, koju je objavilo »Filozofsko društvo Srbije«, nije sporna samo zato što nije u stanju da odgovori na ovaj epistemološki, kognitivni argument, koji analizira Grahek i čiji smisao jednostavno u tome da se naše celokupno iskustvo ili znanje ne može objektivisati, objektivno saznati, budući da se njegov fenomenalni vid, njegov kvalitet može jedino subjektivno izraziti. Na primer, briljantni naučnik, koji nema osećaj bola, i pored svog fiziološkog znanja, kako tvrdi Grahek, nikada ne može saznati šta je bol, odnosno, doživljaj bola.

Ali, naš duh nije sablasan samo zato što se njegova intencionalna stanja ne mogu redukovati na njihovu neuronsku osnovu. On nije sablasan jedino zato što nije u stanju da otkrije objektivne uzroke svih svojih svojstava, jer ovaj se spor u principu može rešiti — što priznaje i Grahek, koji kada je duh u pitanju zastupa dualističko stanovište, napretkom empirijskih istraživanja. O tome on veli sledeće: (navodeći najpre izvesnog T. Horgan)

»Razume se, ako je fizikalno stanovište tačno, piše Horgan, onda bi potpuno adekvatnom teorijom o ljudskom opažanju i saznanju trebalo objasniti našu sposobnost raspoznavanja i ostenzivnog određivanja onih fizičkih svojstava naših nervnih stanja koja su kvalitativnog karaktera. Međutim, epistemološki argument ne pruža nam nikakve razloge za pretpostavku da takvo objašnjenje nije moguće dati«, zaključuje Horgan. U svom komentaru Grahek veli: »Horgan je sigurno u pravu kada zaključuje da nam epistemološki argument, sam po sebi, ne pruža dovoljno jake razloge da smatramo kako nije moguće dati fizikalističko objašnjenje naših rekognitivnih ili diskriminativnih sposobnosti vezanih za najrazličitije vrste oseta. Ali, ovaj argument nam pokazuje da posedovanje ovih sposobnosti možemo već sada na zadovoljavajući način objasniti ukoliko se oslonimo na logičnu pretpostavku da one počivaju na našem znanju o tome kako izgleda osećati bol, mirisati ružu, videti plavo nebo, i tako dalje. Okolnost da je ovo objašnjenje nesaglasno, zaključuje Grahek, sa ontološkim i epistemološkim pretpostavkama materijalizma ne mora, sama po sebi, umanjiti njegovu adekvatnost i eksplantornu moć, osim za one filozofe koji su opterećeni monističkom vizijom sveta i koji su apsolutno privaženi verifikacionističkoj epistemologiji i semantici. »Mislim, da je ovde Grahek samo delimično u pravu. Jer, ova tolerantnost na koju se poziva, pre je dokaz njegove slabosti nego snage. On sam iplicitno priznaje da je empirijski argument jači od epistemološkog, i da se zato ovaj spor nastavlja do empirijske odluke.

Međutim, ma koliko ovo izgledalo neobično, empirijska odluka je već na strani duha. To Grahek ne uočava. Ili, tačnije rečeno, upravo u sablasnim stanjima, koja fizikalizam na-

stoji da eliminiše, duh ima odlučujuću reč. Fenomen sablažnjavanja ne sastoji se samo u ovim tajanstvenim sposobnostima našeg duha, koja nije jednostavno objasniti ni sa jednog ni sa drugog stanovišta pa je neophodno međusobno uvažavanje na koje računa Grahek. Duh nije sablasan zbog svojih svojstava nego zbog svoje sposobnosti da učini, ali i da uoči referencijalnu grešku. Drugim rečima, ja se od Graheka razlikujem u tome što mislim da sablažnjavanje nije epistemološki nego ontološki problem. Ovdje mislim na konstitutivnu nespособnost našeg duha da pouzdano odgovori na pitanje šta je realnost. Nisu, prema tome, samo neka svojstva našeg duha sablasna. Duh je sablast a sablažnjavanje je zato način na koji komuniciramo sa svetom. Ili, preciznije, ne čini duh samo u svojim »bolesnim stanjima« takozvanu referencijalnu grešku, kakvu recimo čini Gregor Sams koji »iznenada« ustanovljuje da je postao buba, nego je duh ova referencijalna greška. To isto tvrdi Tugenhat, kada veli da je ja imuno od ove greške. Kada izjavite: »ja sam buba, Tolstojevo drvo, muž i svoja žena istovremeno, niste pogrešili, jer ste imuni na ovu »referencijalnu grešku«. To je, velim, sablasno. To da naš duh nema realnog referenta, u celini a ne samo u nekim svojstvima, iako fiziolozi tvrde suprotno.

Pre više meseci napisao sam prvi ogled o sablasnom, ne nameravajući da se obziljnije bavim ovom temom, koja mi je izgledala privlačna, ali ne i odveć jasna. Doista, sve može a i ne mora da bude sablasno. Uostalom, na samu reč, naišao sam takoreći sasvim slučajno, pokušavajući da pronađem odgovarajući sinonim za reč zazorno, reč koju koristi Julija Kristeva. Sama reč je,



Jovan Rakidžić

Preostaje da — kao što sam nagovestio — istražimo domet ovog introspektivnog argumenta. To je značajno zato što naš duh nije — kao što sam rekao — sablasan samo zato što poseduje neke tajanstvene sposobnosti, sposobnost da opaža kvalitete stvari koji ne postoje objektivno i koji se u tom pogledu ne mogu svesti na neuronske veze u našem mozgu, o čemu svedoči takozvani subjektivni doživljaji objektivne stvarnosti, kakvi su, recimo, doživljaji bola ili lepog, pravednog i tome slično. Sa stanovišta psihofizičkog identiteta bilo bi, naravno, apsurdno zagovarati teoriju neograničene fleksibilnosti fizičkog polja, koja bi bila jedino logično objašnjenje ovog mentalnog bogatstva ili kreativnosti. Međutim, to je samo deo problema, pošto treba objasniti konstitutivnu nespособnost našeg duha da se usaglasa sa realnošću i odgovori na pitanje šta je uopšte realno ili realnost. Sa stanovišta introspekcije ovaj »problem« se može nazvati introspektivnom pogreškom, samo treba imati u vidu da nije u pitanju epistemološki nego konstitutivni problem, odnosno, da problem sablasnih entiteta kakav je duh, nije problem nedostatka pouzdanih informacija o cerebralnom ili neurofiziološkom mehanizmu našeg duha, drugim rečima, »greške« koje pravi naš duh nisu kontingentne, nego konstitutivne za prirodu duha. U pitanju je ontološka a ne epistemološka nespособnost duha. U tom smislu ni ova introspektivna greška nije epistemološki problem filozofske psihologije ili savremenih psiho-filozo-

fa, sa kojima polemise Grahek, nego ontološki problem, još od Platona, jer treba priznati da je ove »senke« ili »odsajaje« prvi razložno opisao Platon.

»Ovo kauzalno tumačenje izvora introspektivne svesti, veli Grahek, omogućava materijalistima da objasne i kao su — mada relativno retke — ipak moguće introspektivne pogreške; kako je, na primer, moguće da subjekt veruje da oseća bol ili da mu se čini da vidi nešto zeleno, a da to ne bude tačno. Naime, smatra se da uzrok pogreške treba tražiti u mogućem strukturnom poremećaju mehanizama za unutrašnje registrovanje, to jest, u narušavanju direktne kauzalne veze koja dato mentalno (moždano) stanje spaja sa adekvatnom reakcijom tog mehanizma. . . Ovo nam pak pokazuje da može biti tačno ono »što su mnogi filozofi smatrali besmislenim; naime, da mi se ponekad mogu oseti činiti zelenim, iako su u stvari crveni.«

U daljoj analizi se, međutim, pokazuje da psihofilozof materijalističke orijentacije nema fleksibilnu interpretativnu strategiju u tumačenju introspektivnih pogreški. Sve što može da ponudi je perceptivni model introspekcije, koji treba da objasni ono sablasno, koje je, u stvari, konstitutivni sukob dve očiglednosti, konstitutivni sukob percepcije i intros-

ju. Kada je u pitanju introspektivna moć našeg duha sablasno nije samo posledica objektivnih sposobnosti našeg duha, nego i njegove sposobnosti da izelektuje naš doživljaj stvarnosti u celini, o čemu je bilo reči u mom ogledu iz prve mladosti, povodom osećanja »površnosti« o kome sam tada govorio, kao o jednom »trajnom« osećanju. Drugim rečima, ontološki problem duh pretvara u simbolički, kao što postmoderni pripovedač govori jedino o uslovi-ma pripovedanja. Jer, biće koje pored perceptivnih i introspektivne pogreške mora biti sablasno. Neurofiziolozi koji govore o intercerebralnoj percepciji nemaju pravi uvod i decentriranost ovog sablasnog bića.

Da se zato vratim na razmatranje takozvanog kognitivnog argumenta kojim se podupire moja dualistička intuicija, odnosno uverenje da takozvani fizikalistički opis nije potpun, jer se ovim opisom ne obuhvata fenomenalni ili subjektivni vid mentalne stvarnosti. Naime, ukoliko celovitim funkcionalno-fizikalnim znanjem o mentalnim stanjima nije obuhvaćeno sve što se može znati o ovim znanjima, onda se može tvrditi da se ona odlikuju nekim nefizičkim svojstvima u tom smislu da ta svojstva ne mogu biti opisana nikakvim fizičkim predikatima ili terminima. Takva su »svoj-

priznaćete, doista zago-netna. Jer, može se zazirati od skamice mleka, ali i od nemogućeg objekta, kakvo je »ja«, na primer. Šta znači zazorno, a šta može da bude, šta sve — sablasno, osim toga da ipak nisu u pitanju sinonimi, kao što sam to predpostavljao na samom početku ovog istraživanja, kojih se prisećam sa izvesnom zbuje-nošću, pošto ne vidim da mi je problem danas jas-niji nego juče.

pekcije. Ono što sam nazvao ontologijom je posledica ovog sukoba. Kao u slučaju Gregora Samsa, čija je »introspektivna greška« u svakom slučaju fatalna. Za psihofilozofa, međutim, ova »pogreška« je samo rezultat intercerebralne percepcije u kojoj »jedan deo mozga posmatra drugi njegov deo«.

To naravno nije zadovoljavajući odgovor na pitanje o izuzetnom kognitivnom statusu ove metapercepcije ili imaginarnog posmatrača iz prošlog predavanja. Psihofilozofi, šta više, veruju da je moguće zamisliti da druge osebe kao ja budu neposredno svesne svojih mentalnih stanja i aktivnosti. One se ne bi nalazile u tim stanjima, ali bi posedovale direktnu svest o njima. No to je rezultat iluzije da je introspektivna pogreška kontingentna i efemerna a ne konstitutivna stanje duha. Kada je već reč o tome da objasnim moguću zabunu u vezi sa njenim ontološkim statusom.

Naravno, o nekakvoj ontologiji u tradicionalnom smislu ne može biti ovde ni reči. Introspektivna pogreška je posledica referencijalne pogreške a ne obrnuto. Duh zato nema definitivni odgovor na pitanje šta je realno. On je sablast, kao što je sablažnjavanje način na koji komunicira sa realnošću. »Ja sam Gregor«, kaže Sams. »Da, ti si Gregor«, odgovara postmoderni dadaist. »Ja sam buba«, veli on. »Da ti si buba«, odgovara postmoderni dadaist. Dakle, ako sam govorio o ontologiji imao sam u vidu ova postmodernu dadaističku ontologi-

stva«, na primer, nekako izgleda osećati bol, videti plavo nebo ili mirisati ružu. Međutim, stvarno pitanje je, koji je kognitivni domet ovog kognitivnog argumenta, odnosno, da li se on odnosi samo na neka svojstva inače jedinstvenog bića, ili na biće u celini. Drugim rečima, da li je naše biće samo sablasno u nekim svojim svojstvima, dok je u celini gledano, fizički veoma stabilno. Ovo nastojanje da se problem učini minornim je, po mom mišljenju, osnovna karakteristika Grahekovog pristupa, naime, njegovog pristajanja isključivo uz ovaj kognitivni argument. »Ako svoje uverenje o ontološkoj nesvodljivosti mentalnog polja obrazlože na ovaj način, veli Grahek, dualisti neće morati ni da postuliraju postojanje nekih tajanstvenih svojstava, ni da substancijalizuju polje mentalnih fenomena, predpostavljajući postojanje neke duhovne supstancije koja bi realizovala kauzalnu ulogu koja mentalna stanja igraju u ljudskom ponašanju. Drugim rečima, veli on, oni svoju ontološku tezu treba da brane kao vrstu atributivnog, a ne substancijalnog dualizma; dakle, kao dualizam svojstava, a ne dualizam supstancija.« Tako se, iz kognitivnog argumenta doista i ne može zaključiti više nego da je čovek biće sa dva atributa, ali jednom supstancijom. Na kraju, ovim argumentom se i ne tvrdi drugo nego da postoje svojstva koja su kognitivno neprozirna, što svakako nije izuzetan kognitivni rezultat. Stvarni »kognitivni« domet ove introspektivne analize zato ne ide dalje od ove konstatacije,

koja se ponavlja, kao osnovni introspektivni uvid »da nekako izgleda osećati bol, videti plavo nego ili mirisati ružu«. Ali, da li je to realna granica ili učinak naše introspekcije, to da nekako izgleda. . . Ili, kako bi Serl to formulisao: »da razlika između mentalnog i onog što nije mentalno ne može ležati samo u očima posmatrača već mora biti svojstvena samim sistemima.« Ili Ganderson: »Kada se svest posmatra s tačke gledišta prvog lica, u izvesnom smislu se osećamo gotovo sveznajućim u pogledu njene prirode. S velikim pouzdanjem kažemo: »Svest je ona vrsta iskustva koju sada proživljavam. Šta je još potrebno da bismo je razumeli?« Ali izgleda da je odgovor koji nam se nameće, »i Ništa i Sve«.

Zanimljivo je da svoj atributivni ili »slabi« dualizam Grahek kategorički suprotstavlja takozvanom kartezijanskom modalnom argumentu protiv materijalizma, iako dopušta, verovatno, jedino literarnu uverljivost, imaginaciji Roberta Kirka koji govori o zombiju, odnosno, o preobražaju izvesnog gospodina Dana u biće koje je lišeno svake osetljivosti, mentalnog života, tonući u potpunu tišinu i tamu, kao kakav biološki automat, dakle, u potpunog zombija, u biće bez mentalnog života (Nije li u toj osobi ili stvorenju, slikovito govoreći, zavlada potpuna tama i tišina) iako se opservaciono to biće nije razlikovalo od drugih ljudi? Neobično je, velim, da on prelazi preko ovog primera, ostajući pri kognitivnom argumentu, na poziciji atributivnog dualizma, i pored toga što u prilog modalnih intuicija, kojima se pretpostavlja da je polje mentalnih fenomena, logički i metafizički gledano, kako veli Grahek, nezavisno od polja fizičkih fenomena, govori ne samo slučaj gospodina Dana nego i Gregora Samsa, koji se ne mogu objasniti izvan ovih modalnih intuicija, koje nas navode da tvrdimo da možemo da zamislimo bića ili organizme koji bi fizički i funkcionalno bili potpuno izomorfnu s nama, mada uopšte ne bi posedovali naš mentalni život. Jednostavno rečeno, slučaj gospodina Dana ili Gregora Samsa nije moguće objasniti sa stanovišta ovog kognitivnog argumenta ili atributivnog dualizma. Naša introspekcija ide dalje i dublje od ovog kognitivnog dualizma ili intuicije koja govori jedino o tome da postoje atributi koji su kognitivno prozirni i oni koji su neprozirni, i u tom pogledu sablasni. Jer, činjenica da se u takozvanim duševnim oboljenjima naš duh potpuno odvajava i osamostaljuje od našeg tela, da deluje autonomno, Gregor ili Dan se ne razlikuju po svom telu od nas, nego po svom duhu koji proizvodi drugo telo, govori u prilog modalnoj intuiciji, intuiciji da čovek nije biće sa sablasnim atributima, nego biće za koga je sablast realna a ne teorijska mogućnost. Drugim rečima, duh ili sablast gospodina Dana, ili Gregora Samsa nije samo logički i metafizički, nego i realno posmatrano, nezavisan od svog »fizičkog polja.« Činjenica da Gregor Sams, odnosno, sablast može biti objašnjena jedino modalnom intuicijom a ne kognitivnim argumentom govori ne samo o granicama naše introspekcije, ona govori o primatu naše dualne intuicije. Jer, bića kao što su Dan ili Gregor ne moramo zamisljati, ona postoje. I dok je atributivni dualizam teorijska konstrukcija, ovaj modalni je realnost. Ljudi se, naime, mogu varati u pogledu kvaliteta svojih doživljaja, ali se ne mogu varati u pogledu toga da li ljudi ili bube. To nije pitanje konsenzusa, nego realnosti.

Sve ovo nam govori, veli Grahek, da — braneći dualističko ili antireduktionističko stanovište o prirodi statusu mentalnih fenomena — apsolutnu prednost treba da damo epistemološkom i kognitivnom, a ne kartezijanskom modalnom argumentu protiv materijalizma. Jer, ako uporedimo ove argumente, odmah ćemo uočiti da je prva vrsta argumenta manje sporna od druge vrste argumenta. Naime, nema nikakve sumnje da među filozofima postoji i da će postojati mnogo veća saglasnost u pogledu epistemoloških intuicija koje nam govore da funkcionalno-fizikalnim znanjem o mentalnim stanjima nije obuhvaćeno sve što se može znati o mentalnim stanjima, nego u pogledu modalnih intuicija koje nas navode da tvrdimo da možemo zamisliti bića ili organizme koji bi bili fizički i funkcionalno

potpuno izomorfnu snams, mada uopšte ne bi posedovali svest, odnosno, nikakve osećaje, osećanja ili misli.«

Grahek je žrtva zablude da se do istine dolazi konsenzusom, o onome »što je manje sporno«. Jer, nije sporno da je Gregor i čovek i buba istovremeno. Kakav je konsenzus ovde uopšte moguć i oko čega?

TELO

Pre više meseci napisao sam prvi ogleđ o sablasnom, ne nameravajući da se ozbiljnije bavim ovom temom, koja mi je izgledala privlačna, ali ne i odveć jasna. Doista, sve može a i ne mora da bude sablasno. Uostalom, na samu reč, naišao sam takoreći sasvim slučajno, pokušavajući da pronadem odgovarajući sinonim za reč zazorno, reč koju koristi Julija Kristeva. Sama reč je, priznaćete, doista zagonetna. Jer, može se zazirati od skramice mleka, ali i od nemogućeg objekta, kakvo je »ja«, na primer. Šta znači zazorno, a šta može da bude, šta sve — sablasno, osim to da ipak nisu u pitanju sinonimi, kao što sam to predpostavljao na samom početku ovog istraživanja, kojih se prisećam sa izvesnom zbunjenošću, pošto ne vidim da mi je problem danas jasniji nego juče.

Međutim, jasno je bar toliko da i zaziranje, baš kao i sablažnjavanje predstavlja odgovor ili reakciju našeg duha na objekt, koji ga zastrašuje ili sablažnjava. Pokazao sam da je problem i u tome što ovaj »objekt« nema ni jasne obrise niti pak ontološki status. I dok ono od čega zaziremo ipak ima, ili može da ima neki viši stepen izvesnosti, izgleda mi da je ono sablasno, u tom pogledu, potpuno neisvesno. I to u toj meri, da se u sablažnjavanju zapaža kao izvesno jedino određeno budno stanje naše svesti, o čemu je bilo reči u prethodnim predavanjima. Ali, biće da je osnovna karakteristika ovog stanja upravo u tome što sa iščekivanjem ovog stanja svesti, pre svega, a nikako navodno zastrašujućeg objekta iščekava i ovo stanje ili objekt. Tako se ovo istraživanje, uglavnom, bavilo duhom, njegovim budnim stanjima, kao što sam to već rekao. Jer, sablažnjavanje za razliku od zaziranja, označava, pre svega, reakciju koja dolazi iznutra, a ne na spoljnu, realnu opasnost. Naravno, mi još ne znamo šta je ono što se nalazi »unutra«, šta je njegovo »telo«, zašto se ono na izvestan način razlikuje od onoga što opažamo kao »spoljašnje« u takozvanoj spoljašnjoj realnosti. I ima li ova razlika neku uverljiviju zasnovanost, osim unutrašnje evidencije, koja razume se može da bude veoma problematična. Sablasno zato nije neko svojstvo, neobjašnjivo poput fenomenalnih doživljaja duha, o kojima je govoreno u prethodnom predavanju, nego je čovek sam ova sablast. Zato je pogrešno reći, čovek oseća ili doživljava ono strašno. Naprotiv, potrebno je da kažemo čovek jeste strah, jer ovde je reč o biću a ne svojstvu, sablasnom biću i ne sablasni svojstvima. Pa ipak jasno je da je ovo biće na neki način ipak biće i da je potrebno nešto reći i o njegovim rukama, njegovom telu, kao što sam govorio o neuronskim vezama u njegovom mozgu. Ima li, prema tome, naš duh, naš strah svoje telo? Uostalom, mnjenje da je duh bestelesan, predstavlja dogmu koja se retko dovodi u pitanje. Mnjenje da je isključivo mozak nastanjen mislima je toliko jako da je, recimo, jedna od osnovnih tvrdnji funkcionalizma mnjenje prema kome robot kao telo kompjutera ne igra nikakvu ulogu u njegovom funkcionisanju. Funkcionalist će zato nastojati da dokaže, kako bi eliminisao problem sadržaja u našim mentalnim aktima (dakle, problem tela) da mozak funkcioniše kao sintaktički a ne semantički stroj, i da je stoga za njegovo funkcionisanje telo sasvim irelevantno.

Međutim, slepa ulica u koju smo dospeli u ovoj raspravi o duhu i njegovim budnim stanjima, zanemarujući do sada telo, naterala me je da u ovom uzaludnom poslu, najzad, obratim pažnju i na telo. Iako se sablast pojavljuje na granici tela i duha, duh je sablast upravo zato jer nema telo, ne postoji odgovor na pitanje šta je duh, sablast, strah, bez odgovora na pitanje šta je telo.

Funkcionalizam je pogrešan, jer naš duh nije kompjuter bez tela, sintaktička mašina koja može da funkcioniše u praznom prostoru.

Nehumano je »Fredu 2000« postaviti beskonačni niz sintaktičkih operacija, ali ne zato što je naš mozak ovaj sintaktički stroj, već zato što kao beskonačni silogizam za koji »Fred« nije programiran, naš duh rešava problem svog beskonačnog tela, svoje beskonačne okoline. Problem interakcije je za »Freda« nerešiv, jer ovaj problem nije jednostavno funkcionalan, nego semantički, telesni problem. U ovom predavanju želim da vas uverim da odgovor na pitanje ima li duh telo ne može biti rešen u okvirima teorije psihofizičkog identiteta, pošto njegovo »telo« nisu mozak, ruke, želudac, slezina, falus, ili sve to zajedno, jer problem »tela« je problem beskonačnog tropizma, ili beskonačne interakcije, problem semantičke okoline a ne ograničene unutrašnje imaginacije, ili evidencije. Zato od ovog trenutka napuštam slepu ulicu internalizma, koja nas neće nikuda odvesti i uzimam u razmatranje eksternalističku poziciju prema kojoj je duh — ekološki problem. Kao što je pisao Plesner, rek nije samo ono što mrda ušima, nego ono što mrda ušima zajedno sa svojom okolinom. Naš duh je, dakle, suncokret koji se okreće prema suncu.

Ali, problem je u tome što ni »okolina« duha nema ni jasne obrise ni ontološki status. Kao što sam rekao, objekat koji nas zastrašuje je samo navodno zastrašujući objekt, pošto ni ovaj strah nema granice i jasan ontološki status. Zato i izgleda da sablažnjavanje označava reakciju koja dolazi »iznutra«, a ne spoljnu, realnu opasnost. Kako ograničiti našu okolinu je zato pitanje kako razumeti naš duh. Zato ni Gregor u svom sablasnom stanju, stanju bez tela, ne zna da li je čovek ili buba. Kako, dakle, naš duh opservira svoju okolinu ili svoje »telo« nije zato sintaktički, funkcionalni nego semantički problem. To znači psihoanalitička tvrdnja da naše telo nije biološko nego erotsko. Ali, na ovu razliku ću se još vratiti.

Internalist bi, međutim, mogao da iznese i ovakav prigovor: mnogi eksterno senzitivni sistemi, a među njima oni koji su nam upravo najzanimljiviji, srazmerno su izolovani od okoline. Uticaji okoline ne dopiru do nje neposredno — recimo nije tako da spoljašnji predmeti fizički prodiru u sistem — već je sistem povezan sa okolinom preko prikladnog interfejsa (tastera). Dobru ilustraciju za ovo stanovište iznose neurobiolozi Maturana i Varela u svojoj knjizi »Drvo saznanja« (koju citira Nenad Mišćević u svojoj knjizi »Uvod u filozofiju psihologije«). Zamislimo, vele oni, kormilara koji je čitav čitov proveo u podmornici. Mi stojimo na obali i posmatramo kako se podmornica približava i u određenom trenutku izranja iz vode. preko radija čestitano kormilaru koji je izbegao sve grebene i vešto pristao uz obalu. On odgovara »Kakvi grebeni, izranjanje i pristajanje? Ja sam samo pomicao ručke i pritiskao dugmeta, konstatovao određene odnose između stanja instrumenata i to u propisanom redu na koji sam naviknut.« Maturana i Varela, veli Mišćević, preporučuju »logičko čisto knjigovodstvo« u izgradnji teorije, koje počiva na ovakvom odvajanju unutrašnjeg i vanjskog: »Ono što važi za podmornicu u ovoj analogiji, važi i za sve žive sisteme. . . Ono što opisujemo kod promena stanja nekog organizma kao ponašanje, odgovara opisu koji dajemo o pokretima organizma u nekoj okolini koju smo imenovali. Budući da u danom organizmu nastupaju samo unutarnje promjene stanja, to ponašanje nije nešto što vrši samo živo biće po sebi, već nešto na što mi upućujemo.«

Na ovaj prigovor mogu se dati i prema Mišćeviću, koji se na kraju ipak opredeljuje za esternalizam, jer prihvata ograničenja računarske metafore) dve vrste prigovora, opšti i specifičan imajući u vidu više organizme, koji uključuju i čoveka. Opšti odgovor znači jednostavno da sistem reaguje na informaciju koja dolazi iz okoline zato što je takva reakcija najčešće korisna ili spasonosna po organizam. Iz tog opšteg razloga se suncokret okreće prema suncu.

Specifičan odgovor dodaje ovom opštem novu komponentu. Zapaženo je da naša čula ne samo reaguju na spoljašnje podražaje, nego i tumače ove podražaje kao spoljašnje predmete. Iako slika na mrežnjači nije statična mi ipak opažamo statične predmete. Objasnjenje

zato treba da odgovori na dva pitanja, prvo, odakle reakcija i drugo, kako se odvija interpretacija. Internalističko objašnjenje ne nudi odgovor ni na prvo ni na drugo pitanje.

Što se pak tiče priče o podmornici, Mišćević insistira na tome da je kormilarenje eksteri-
no senzitivniji proces, jer je ovaj mitski kormilar
sljedio unapred propisan poredak. Slično
važi i za živa bića, veli on, kad mi opisujemo
njihove promjene stanja kao ponašanje, to nije
proizvoljna projekcija — živa bića jesu prilago-
dena na okolinu. »Tako proksimalni (unutrašnji)
uzrok ne zastire spoljašnji (distalni) — zaključuje
Mišćević. Uostalom, to je tako jednostavno,
zar ne? Jer, u pitanju je osnovni uslov opstanka,
»Fred — 2000« ne ispunjava ovaj uslov, čak i da je mozak sintaktički a ne semantički
stoj, čiji je borj operacija ograničen (suprotna
pretpostavka, veli sa određenom dvosmislenošću
sam Mišćević, »ne bu bula humana prema
»Fredu«) pošto ova interakcija između
organizma i okoline ne spada pod domet računarske
metafore, jer je u pitanju živa interakcija,
odnosno, proces, koji u principu nije moguće
izračunati.

Ali, jedna dilema ipak ostaje nerešena. Govoreći o šansama koje ima »Fred — 2000«, Mišćević, iako sa određenom dvosmislenošću, iznosi dve pretpostavke, koje uvećavaju njegove šanse. Najpre tvrdi da funkcionisanje kompu-

regije i njenih eferentnih puteva. To oslobađanje od kontrole podrazumeva dehijerhizaciju centralnog nervnog sistema, tako da su strukture koje su tokom ontogeneze kontrolisale rad diencefalona (limbički sistem i korteks) odjednom lišene svoje prevlasti. pošto je veza u diencefalnom prekinuta, ove nadređene strukture postaju nesposobne da obavljaju funkciju regulatora biološke ekonomije organizma, koji odsada na aktuelne događaje odgovara automatski, ne vodeći računa o prošlosti i ranijem iskustvu koji su praktično neupotrebljivi. subjekt je potpuno preplavljen realnošću i nesposoban da se suoči sa konkretnom situacijom. Ikonomske zakoni potpuno prevladavaju dinamske, »zaključuje Dežur. Ili, kao što bi rekao Mišćević, proksimalni uzrok ne zastire distalni. Duh sablažnjivog je kao suncokret koji potpuno zavisi od sunca. Prestravljenost je zato biološka i psihološka regresija ka arhajskom funkcionisanju, regresija ka telu.

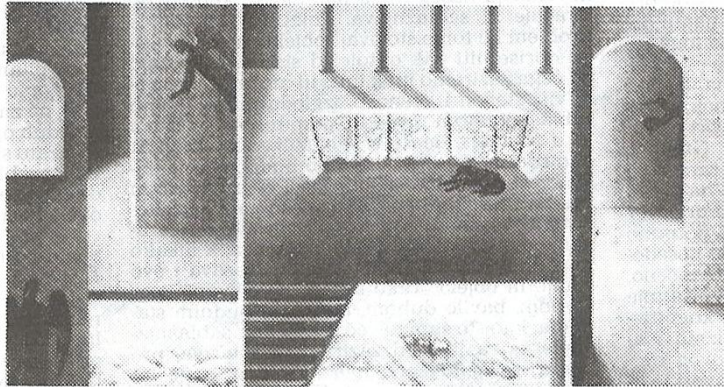
Ali, ostaje problem »somatske tišine«. Gregorov problem, koji iz ove tišine urla da je postao buba. On, međutim, nije prestravljen, nije sablažnjen, jer je prekinut asocijativni niz i njegovo telo utonulo je u tišinu koju tek treba objasniti. A to je strava nad stravama.

»Ako možemo, veli Dežur, izdvojiti pacijente kod kojih je najčešći odgovor na psihičke podsticaje anksioznost — arhajsko pražnjenje,

samo sablažnjavanje. To samo znači da se ovaj specifični, sekundarni proces uopšte ne poklapa sa objektivnim, somatskim, a još manje sa racionalnim i logičnim. »Moramo ponoviti, naglašava Dežur, da sa kliničke i psihoanalitičke tačke gledišta niz procesa integracije i dezintegracije ne započinje slučajnim susretima sa patogenom okolinom, kao što bi se to moglo zaključiti na osnovu medicinskog i biološkog istraživanja. Tim dezorganizacijama i reorganizacijama pamćenja, zaboravljanja i individualne istorije daju ritam dogaljai koji se javljaju u relaciji između subjekta i njegovog objekta ljubavi — veli Dežur. Tamo gde biologija dostiže granice svojih mogućnosti tumačenja integracije i dezintegracije, to jest života i smrti, psihoanaliza predlaže tumačenje na nivou pojedinca. Sva ta kretanja regulišu odnosi prema drugima. Individualno pamćenje i istorija imaju krajnji smisao u onome što vezuje čoveka sa čovekom. Čovek je društveno biće, to je ono što savremena biologija još uvek ne smatra dovoljno važnim — zaključuje Dežur.

Prema tome, ova nezavisnost bioloških i psihičkih funkcija zahteva simboličku a ne somatsku integraciju, tako se može zaključiti da ovi nivoi integracije nisu funkcionalni, nego podrazumevaju sazrevanje i učenje. Treba imati u vidu da psihičko funkcionisanje karakteropata nije locirano u diencefalonu, kao što ni psihičko funkcionisanje nije locirano u

Medutim, jasno je bar toliko da i zaziranje, baš kao i sablažnjavanje predstavlja odgovor ili reakciju našeg duha na »objekt«, koji ga zastrašuje ili sablažnjava. Pokazao sam da je problem i u tome što ovaj »objekt«



Kača Ljubinković

nema ni jasne obrise niti pak ontološki status. I dok ono od čega zaziremo ipak ima, ili može da ima neki viši stepen izvesnosti, izgleda mi da je ono sablasno, u tom pogledu, potpuno neizvesno.

tera ne zavisi od robota (tela) a zatim hipotezu prema kojoj je mozak sintaktički a ne semantički stroj. Međutim, jasno je da eksternalizam potire obe ove pretpostavke. Kao što zaključuje sam Mišćević, »proksimalni uzrok ne zastire distalni. »Jer, što tvrdi i Mišćević, informacija koju imamo o svetu uopšte ne korespondira sa informacijom na mrežnjači, ona je, prema tome, bar u ovom pogledu, semantička a ne sintaktička. Doduše, za neka psihična stanja je karakteristična takozvana »somatska tišina«, kako ovaj fenomen naziva Kristof Dežur. Ali, osnovni problem ovog komparativnog istraživanja i za samog Dežura ostaje sinteza između našeg biološkog i našeg erotskog, psihičkog tela, jer prekid asocijacija u nekim psihozama, ova somatska tišina, naravno, ne čini problem tela irrelevantnim, kao što je to slučaj kod »Freda — 2000«.

Uostalom, prema samom dežuru, neuroza se nalazi između te dve krajnosti (Ivan sablažnjivi za razliku od Shizifa, o kome sam govorio u prethodnim predavanjima) — je izraziti neurotičar — neuroza se, velim, prema dežuru, nalazi između dve krajnosti — somatskog hiperaktivnog tela, kakvo postoje u anksioznoj neurozi, i somatske tišine, potpuno nezavisne od onog što se odigrava na psihičkom nivou, kao što je to slučaj u psihozi.

Problem tela ili okoline, potisnut u psihozama, u ovu somatsku tišinu, izbija, međutim, u prvi plan u takozvanim anksioznim stanjima, o kojima govori Dežur, koji još govori i o predstavljenosti (za mene je to jednostavno — sablažnjavanje).

»Somatska anksioznost, anksioznost 0 pražnjenje, automatska anksioznost, veli ovde Dežur, označava dakle kod odrasle osobe povratnik na režim funkcionisanja koji je stvarno postojao u biološkoj prošlosti svakog čoveka. Radi se na neki način o naglom izmicanju kontroli, odnosno autonomizaciji hipertalamusne

možemo se upitati ne postoje li, obrnuto, pacijenti posebno otporni na somatsku anksioznost. (Takav je, bez sumnje, naš Gregor Sams)

Time se posebno bavila F. Danbar, a posle nje Marti i saradnici, i to kod psihičnih pacijenata. U stvari, nastavlja dežur, neosporno je da u krizi anksioznosti zebnje (predstavljenosti ili sablažnjavanju) kod sumanutih psihičnih pacijenata ne postoji praktično nikakva endokrinometabolička manifestacija. (telo čuti) Obuzeti halucinatornim strahom, automatizmom misli i idejama proganjanja, psihični pacijenti ne pokazuju nikakvu promenu krvnog pritiska, ni hiperglikemiju, ni hiperkortikolemiju, ni povećanje kateholamina u cirkulaciji... anksioznost u okviru sumanutosti suprotstavlja se dakle anksioznosti aktuelne neuroze ne samo psihički nego i biološki, naglašava Dežur. Prva je propračena depresijom hipotalamo-visceralne ose, druga se odigrava bez vidnih promena na organima. »Kao da sablažnjenom ne treba telo, pošto na njegovom telu nema vidljivih promena. U stvari je sasvim obrnuto. Stabilnost ovog psihičkog rascepa na biološko i erotsko telo je izgleda odgovorna za sablažnjavanje, kao i za druge psihičke konstrukcije, odnosno, fantazme.

Ispitujući anksioznost, pamćenje i san Dežur će zaključiti da ovaj rascep predstavlja konstantu našeg razvoja a ne patogeni činjenicu. iako je »somatska tišina« karakteristična za određene psihoze, odnosno, činjenica da će se somatski odgovor mnogo lakše javiti kod neurotičnog nego kod psihičnog pacijenta, ovaj rascep podrazumeva ne samo različitu vezanost za telo kod psihoze, odnosno neuroza — nego i određenu autonomiju, rascep, psihičkog u odnosu na telo. Dakle, ne samo razliku između biološkog i erotskog, psihičkog tela, nego i određenu autonomiju psihičkog, određeni »rascep«, koji je po svemu sudeći odgovoran za

limbičkom sistemu niti neurotično u korteksu. »Psihičko funkcionisanje vezano je za funkcionalne režime CNS, a ne za organe CNS. — Ne postoji lokalizacija psihičkog funkcionisanja, nego varijacije u tom funkcionisanju koje se razvijaju s funkcionalnim režimima te hijerarhije integracije, veli Kristof Dežur. Biološka sposobnost učenja ne poklapa se sa psihičkim razvojem, utoliko što je psihički program u središtu drugih programa i ne proizilazi iz svojstava nijedne nervne strukture posebno, nego iz koordinacije ukupnosti tih struktura. Razlika nije kvantitativna već kvalitativna. Da to ponovim, psihički program je u središtu drugih programa i ne proizilazi iz svojstava ni jedne nervne strukture posebno. Razlika između nervnih i psihičkih struktura zato nije kvantitativna, nego kvalitativna. Na toj razlici ili rascepu počiva, kao što sam rekao, sablažnjavanje ili predstavljenost, kako bi rekao dežur. To je smisao libidinalnog prevrata, koji u odnosu na somatsko preuzima erotsko telo. Ovde je potrebno naglasiti da se ovaj prevrat ne razvija ontološki, prema ontologiji, prema kojoj postupno prolazi kroz određene stadije, oralni, analni i najzad genitalni stadijum, nego se ovaj prevrat zasniva na činjenici da postoji jedan osnovni gubitak koji proizvodi fantazam. Zato ni transformacija Gregora Samsa — taj vrhunac prestravljenosti, ta kraljevska sablast nije somatska, genetska, ona je erotska ili simbolička, kao što je i naša najviša integracija između naša dva tela simbolička.

Zato je ova integracija istovremeno simulativna i fatalna. Objekt, okolina, telo — o kome je reč — fatalan je zato što je, u stvari, simulacija objekta, kao što je to gojazno ili kancerogeno telo, telo bez obrisa. O tome će biti reči u sledećem predavanju. Ko ponavlja osnovnu sablast naše biološke istorije, činjenicu da je ona nezavisna od naše individualne patnje. Uostalom, potrebno je da priznamo da je naše telo fantomsko da bi smo se oslobodili patnje. Taj paradoksa je naša ekološka metafora.

○○○