

(posebno je pitanje kako tu preistoriju treba shvatiti) nemoguće je zasnovati, recimo, model njenog rada.

22 O tome vidi moje tekstove: *San i poezija*, Polja, Novi Sad, 1980, br. 257; *Delo*, Beograd, 1980, br. 7.

23 Róheim, Géza: *Les portes du rêve*, Paris, Payot, 1973.

24 Heidegger, Martin: *Que veut dire »penser«, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 168.

25 *Navedeni tekst*, p. 167.

26 Freud, Sigmund: *L'avvenir d'une illusion*, Paris, PUF, 1971, p. 22.

27 Unazadovanje u koitusu dvostruka je igra sa smrću — kao unazadovanje u uterus i kao unazadovanje u ferencijevsku tišinu okeana.

28 »Prepostavljam da ono što smo nazvali osnovni san potiče od zebnje; deo ličnosti koji spava (drugim rečima, sanja) nije potpuno uspavan. Ovaj deo posmatra šta čini drugi, ali to vidi na simboličan način«, Róheim, Géza: *Navedeno delo*, p. 68.

29 Jednačina osnovni san = osnovna kultura prepostavlja i jednakost, makar simboličku, situaciju i elemenata sna i kulture. Da bili to pokazao, poslužiće se Rohajmovim određenjem osnovnog sna (Róheim, Géza: *Navedeno delo*, p. 126–127). Doduše, njegovo mišljenje, s razlogom, ne bi potpisali mnogi analitičari. Ali, zbog sistematičnosti ono može biti korisno; omogućuje rekonstrukciju sheme kulture. Prema Rohajmu, dakle:

a) U spavanju se vraćamo u intrauterusnu situaciju.

b) San kao takav je pokušaj da se uspostavi veza sa sredinom, da se rekonstruiše svet. On je normalna paralela šizofreniji, a ne manjačko-depresivnim stanjima.

c) Uspavati se u isti mah znači obratno rođenje i koitus.

d) Spavanje je kombinacija unazadovanja i introverzije. Onirički prostor je u isti mah materica i spavačev teo.

e) U našoj fetalizovanoj vrsti sukob ili dvopolnost je prisutan u ono. Genitalni nagon i unazadovanje su baštinja.

f) Uterusno unazadovanje je u isti mah želja i strah ...

g) Onirička slika je bitno genitalna (falusna) ...

h) Osnovni san je genitalni libido tela koje leti i spušta se, objektska nakana koja se bori protiv uterusnog unazadovanja. Vizuelni kvalitet sna odnosi se na činjenicu da smo polubudni, što je način da se odgovori na uterusno unazadovanje.

i) ... mehanizam odbrane sadrži u suštini ono od čega je trebalo da nas poštede.

Ako doslovno poštujem ovaj Rohajnov nacrt, koji je sinteza njegovog istraživanja, antropološkog i kliničkog, osnovnog sna i primenim ga u kulturu, mreži bi morala izgledati ovako:

a) U postojanju se vraćamo u intrauterusnu situaciju.

b) Kultura je pokušaj da se uspostavi veza sa sredinom, da se rekonstruiše svet. Ona je paralelna šizofreniji, a ne manjačko-depresivnim stanjima.

c) Prepuštanje postojanju znači obratno radanje i koitus.

d) Postojanje kombinacija unazadovanja i introverzije. Kulturni prostor je u isti mah materica i telo stvaraoca (i svakog čoveka).

Tačke e i f su opštete.

g) Kulturna slika je bitno genitalna (falusna).

h) Shema kulture je genitalni libido tela koje leti i spušta se, objektska nakana koja se bori protiv uterusnog unazadovanja. Apstraktni kvalitet kulture proizlazi iz svesti kojom odgovaramo na uterusno unazadovanje.

i) ... mehanizmi odbrane (kulure) u suštini sadrže ono od čega bi trebalo da nas poštede.

No, da li se, zaista, ova shema može primeniti na kulturu? Nema sumnje, da bi se potvrđeno odgovorilo na to pitanje treba se suočiti s mnogim teškoćama. Najpre, ova teza, iako formalno proizlazi iz psihanalize, direktno je suprotna Froidovom mišljenju. Froid, naime, mada nije sasvim precisan, poreklo kulture izvodi iz Edip-kompleksa, što znači da prepostavlja već razvijenu psihičku organizaciju. Po tezi koju sam ovde predložio, proces strukturacije kulture je istovetan s procesom strukturacije psihičnosti. Prema tome, osnovnu kulturu nemoguće je izjednačiti s nad-ja; ona prethodi završnoj topološkoj organizaciji. Konačno i s istorijskog stanovišta (koje bi bilo uključeno u psihanalitičku optiku), ako se istorija kulture misli kao istorija psihičnosti, bolje psihičkog aparata, očit je nesklad između završetka topološke organizacije i pojave kulture. No, važnije je da ovakav istorizam prepostavlja i ne jednaku vrednost sistema kulture — kultura razvijenog psihičkog aparata bi normalno morale biti vrednija od kulture manje razvijenog psihičkog aparata — teza koja je posle Levi-Strosovog istraživanja kulture naprosto neodrživa. Uostalom, dovoljna istorija psihičnosti nije moguća, ništa je, bar u dosadašnjoj istoriji, ne potvrđuje. Stoga bi, čini se, bilo ispravnije govoriti o istoriji prerađivanja psihičkog aparata.

30 Psihoanalitičari nastanak kulture rado povezuju sa zabranama rodu-skrnuća.

31 »Zbog toga, izgleda mi, smisao evolucije kulture za nas je bez enigme, ona mora da nam predstavi borbu između eroza i smrti, između nagona života i nagona razaranja, onakvih kakvi krče sebi put u ljudskoj vrsti. Na ovoj borbi bitno počiva ceo život; od sada se evolucija civilizacije može opisati kao borba ljudske vrste za egzistenciju; Ricoeur, Paul: *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 300.

32 »Na stupnju Nastajanja, sve je san, Veli Valeri. Navedeno prema: Rouart, Julien: *La tentation du rêve chez Paul Valéry*, Revue Française de Psychanalyse, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 35.

33 Ove nemam na umu takozvane programske snove, koji naznačuju glavne crte ili čak razrešenja predmeta kojim se snevač bavi, nego upravo metafiziku koja se ubličuje kao san i iz arhaičnih slojeva Ja. U tom smislu vredi pomenuti prepostavku Fransisa Paša da bi Dekartova metafizika mogla biti transpozicija Dekartovog pokušaja da se otme teskobnom snu. Paš, čak, tvrdi da neprekidne promene u nama i izvan nas izazivaju zebnju kada, fiksirajući našu misao na ideju vremena, unazadujemo na nivo dvojnog odnosa i da to, verovatno, čini osnovno iskustvo metafizike, na kojem se, poričući ga ili priznajući bar u početku, izgrađuje filosofija; Pasche, Francis: *Méthaphysique et inconscient*, Revue Française de Psychanalyse, Paris, PUF, 1981, No. 1, p. 20, 17.

## O pojmu sna

### norman malkolm

Kako dolazimo do pojma o snu? Skloni smo da o snu mislimo kao o unutarnjem duševnom stanju ili procesu i da prepostavimo kako svako od nas do pojma sna dolazi obraćajući pažnju na ovaj proces u samome sebi. Ova ideja nas bacu u ne-rešive probleme. Na primer, kako može da se ustanovi da su kod raznih ljudi ova unutarna stanja *ista* i da, prema tome, pod rečju »san« oni podrazumevaju istu stvar? Još ozbiljnije, kako neko može da zna da je i u njemu samom unutarnje stanje koje on naziva »san« svaki put isto? Možda u njegovoj primeni zvuka »san« ne postoji dovoljna pravilnost da bi se taj zvuk uopšte smatrao *rečju*. Bilo bi beskorisno pozivati se na utisak da se svaki put radi o istom stanju, jer ne postoji mogućnost da se odredi da li je ovaj utisak istinit ili lažan. Ovde na san primenjujem ideje koje je Wittgenštajn izneo napadajući shvatanje da svako na osnovu »svog sopstvenog slučaja« saznaće šta su to mišljenje, sećanje, mentalne slike, oseti i tako dalje.<sup>1</sup>

Neko bi mogao da misli kako ove teškoće možemo da savladamo ako dopustimo da *opisi* koje ljudi daju o svojim privatnim stanjima, određuju šta ta stanja jesu i da li se radi o istom stanju ili ne. Ali ako podemo ovim putem (koji je ispravan), tada ne možemo da dopustimo da se postavi pitanje da li su ovi opisi pogrešni ili ne — jer bi to značilo ponovo zapasti u prvobitnu teškoću. Opise moramo da tretiramo kao *kriterijum* toga šta unutarnji događaji jesu. »Jednom »unutarnjem procesu« potrebni su spoljašnji kriterijumi.« (Wittgenstein, 580)

Mada to izgleda paradoksalno, moramo da kažemo da pojam sna potiče ne od sna već od opisa snova, tj. od dobro poznatog fenomena koji zovemo »ispričati svoj san«. Ako nam, posle buđenja, dete ispriča kako je video i učinilo razne stvari, od kojih nijedna ne bi mogla da bude istinita, i ako je njegova priča o ovim događajima spontana i ne izgleda kao izmišljena, tada možemo da mu kažemo: »To je bio san.« Ne pitamo se da li je ono stvarno sanjalo ili mu se samo čini da jeste.

»Ljudi koji nam posle buđenja pričaju izvesne događaje (da su bili tamo i tamo itd.). Tada ih učimo izrazu 'sanjao sam', koji dolazi ispred priče. Kasnije ih ponekad upitam 'da li ste noćas nešto sanjali?' i dobijam potvrđan ili odrečan odgovor, ponekad s opisom sna, ponekad ne. To je jezička igra ...

Moram li da stvorim neku prepostavku o tome da li te ljude pamćenje vara ili ne; da li su stvarno imali te slike dok su spavali ili im se posle buđenja to samo čini? Šta znači ovo pitanje? I od kakvog je interesa? Da li se to ikađa pitamo kad nam neko priča svoj san? A ako se ne pitamo — da li je to zato što smo sigurni da ga njegovo pamćenje ne bi prevarilo? (A prepostavimo da se radi o čovекu s posebno rđavim pamćenjem?)« (Wittgenstein, p. 184; naš prevod, str. 221)

Da se ovo pitanje ne postavlja, nije puka činjenica već nešto suštinsko za naš pojam sna. Kad bi se neko pitaо da li stvarno postoje snovi koji odgovaraju izveštajima koje ljudi daju o svojim snovima, morao bi da ima neku ideju o tome šta predstavlja odgovor na ovo pitanje. On izveštaj o snu ne bi upotrebljavao kao kriterijum o tome šta je neko sanjao i stoga bi pod »snom« podrazumevao nešto različito od nas.

»Uzimajući da snovi mogu da nam pruže važna obaveštaja o onome ko ih je sanjao, ono što bi nam pružalo obaveštaja bili bi verodostojni opisi snova. Pitanje da li ono ga ko je sanjao pamćenje vara kad nas posle buđenja izveštava o snu, ne može da se postavi, osim ukoliko ne uvedemo zaista potpuno nov kriterijum za 'slaganje' izveštaja sa snom, kriterijum koji nam ovde daje pojam 'istine' kao nešto što se razlikuje od pojmove 'verodostojnosti'.« (Ibid, 222-223; naš prevod, str. 261)

Gоворимо o »сећању« на san i, ako razmotrimo ovaj izraz, može da nam se učini kao zloupotreba jezika. Kada u filozofiji razmišljamo o pamćenju, najprirodnije nam dolazi na um sledeća vrsta paradigmе: juče sam vam nešto rekao. Danas se od mene traži da kažem šta sam vam rekao. Izveštaj koji dajem je tačan ili pogrešan. To je određeno time da li se slaže s vašim i s izveštajima drugih svedoka, a možda takođe i time da li izgleda uverljiv u svetlosti onoga što je poznato o vama i o meni, i o jučerašnjim okolnostima, a možda još i o drugim stvarima. Ali kada govorim o »сећању« na san, osim mog opisa sna (pod uslovom da razumem reči od kojih je sastavljen) nema ničega što bi određivalo da li je moj izveštaj tačan ili pogrešan. Pričajući ga ponovo, mogu malo da ga dopunim — ali samo malo. Kad bih ga mnogo izmenio, ili više puta, ne bismo više rekli da »pričam svoj san«. Moje verbalno ponosažanje bi se isuviše razlikovalo od ponašanja na kojem se zasniva naš pojam sna.<sup>2</sup> Da je nešto neuverljivo ili nemoguće — ne pokazuje da to nisam sanjao. U snu mogu da učinim i ono što je nemoguće, u svakom smislu te reči. Mogu da se bez kiseonika popnem na Mont Everest ili da nađem kvadraturu kruga.<sup>3</sup> Pošto se ništa ne računa kao ono što određuje da li je moje pamćenje sna tačno ili pogrešno, kakav smisao može ovde da ima reč »pamćenje«?

Ali, naravno, govoriti o »sećanju na san« ne znači zloupotrebljavati jezik. Naučili smo da upotrebljavamo ovaj izraz. Samo, moramo da vodimo računa o njegovoj stvarnoj *upotrebi* i o tome koliko oštro se ona razlikuje od upotrebe »sećanja« iz naše paradigmе. Neuspeh da se ovoga pridržavamo vodi argumentima kao što je ovaj:

»San je stvarno iskustvo. I pošto se snova možemo sećati, oni moraju biti svesna iskustva. Kao što je ispravno reći da onaj koji sanja stvarno sanja, isto tako je ispravno reći da je onaj koji sanja stvarno svestan sadržaja svog sna, a ne da prosti sanja da ih je svestan.«<sup>4</sup>

Ne shvatam šta bi prvo tvrdjenje (»San je stvarno iskustvo«) moglo da znači, osim da ljudi stvarno sanjaju — što nikne misli da poriče. Jedan filozof je govorio o »teoriji da ne sanjamo, već se samo sećamo da smo sanjali«, ali ako ovakva teorija postoji, mora da proističe iz konfuzije oko kriterijuma sna. Čini se da drugo tvrdjenje u gornjem argumentu (»I pošto se možemo sećati snova, oni moraju biti svesna iskustva«) sadrži pogrešnu pretpostavku da se sve upotrebe reči »sećanje« saobraćavaju istim paradigmama. Ako se danas sećam kako je neko juče mahao rukama, tada sam juče morao biti svestan da on maše rukama. Da li odavde sledi da ako se danas sećam sna iz prošle noći, tada sam prošle noći morao da budem svestan sna ili njegovih »sadržaja«? Prvo, nema nikakvog razloga da se misli kako »sećati se nekog sna« ima potpuno iste implikacije kao i »sećati se nekog fizičkog događaja«. Dalje, uzimajući u obzir da je nemoguće utvrditi da je neko, dok je spavao, uopšte bio svestan bilo čega, i da je moguće da se utvrdi da je sanjao, kako može iz njegovog sećanja na san da sledi da je bio svestan sna dok ga je sanjao? Kao poslednje i najvažnije, šta ova filozofska izjava znači? (Jer, ne izgleda da je reč o prostoj odluci da se, zato što govorimo o »sećanju« na snove, ovi nazovu »svesnim iskustvima.«) Sta bi bio naš kriterijum za iskaz da je onaj ko spava svestan svog sna? Ne vidim šta bi drugo mogao da bude do njegovo pričanje sna posle buđenja. Ako je ovo kriterijum, tada filozofova rečenica »Ljudi su svesni svojih snova« ima istu upotrebu kao i rečenica »Ljudi sanjaju«. Prema tome, filozofska izjava »Kada ljudi sanjaju, oni su svesni svojih snova« (ili: »Snovi su svesna iskustva«) ne govori apsolutno ništa.

Znam da bi neko sada želeo da protestuje: »Reći da je neko sanjao ne znači reći samo da je, pošto se probudio, imao utisak da je sanjao. Ne: misli se da je, pored i osim utiska, san stvarno postojao.« Moglo bi da se doda: »Uticak dolazi čoveku kad je budan, ali se san dogodio dok je spavao; prema tome, oni ne mogu da budu jedno te isto.«

Ali ja ne pokušavam da tvrdim da san *jeste* utisak koji budan čovek ima da je sanjao. To bi bilo samo-protivurečno. Dosta, ja uopšte ne pokušavam da kažem šta san *jeste*: ne shvatam šta bi to uopšte moglo da znači. Prosto podsećam kako u diskursu koji budni vodimo o snovima, ono što uzimamo da van svake sumnje određuje da li je neko sanjao, jeste to da je iskreno ispričao svoj san ili rekao da je sanjao.

Nije lako razumeti odnos između snova i ubedjenja koja u budnom stanju imamo da smo sanjali. San i ovo ubedjenje nisu jedna ista stvar, u onom smislu u kojem su Venera i zvezda Danica jedna ista stvar. Da li su san i ubedjenje *dve* stvari, numerički različite? Hajde da kažemo da jesu. Tada se postavlja pitanje: u kakvom odnosu stoje te dve stvari? Možemo li da kažemo da su one logički nezavisne jedna od druge, u tom smislu da bi jedna od njih mogla da postoji bez obzira na to da li postoji i druga? Moguće je zamisliti slučaj kada čovek netačno veruje da nije sanjao: na primer, probudio se usred noći i nekome ispričao svoj san, ali kada se ujutru probudio, ima utisak da je spavao ne sanjući ništa. Međutim, ova mogućnost ne dokazuju da su snovi logički nezavisni od utisaka koje u budnom stanju imamo da smo sanjali, zato što se ovde oslanjam na njegovu noćашnju priču o snu kao na ono što utvrđuje da je sanjao. Ako pretpostavimo da je čovečanstvo moglo da priča snove a da nikada nije sanjalo, ili da je moglo da sanja a da nikada nije pričalo snove, bićemo u teškoći da nađemo nešto na osnovu čega bismo utvrdili postojanje snova. Možemo da kažemo da su snovi i utisci o snovima dve različite stvari: ali ne i dve logički nezavisne stvari.

Jedan od uzroka naše teškoće je iskušenje da se misli kako, kad utvrdimo kriterijum nečega, mi kažemo šta to nešto *jeste* — mi ga *definisemo*. Ali, to je pogrešno. Kriterijum da li neko ima žulj na nozi je ono što on kaže i čini u izvesnim okolnostima: a to nije isto što i žulj. Uzveš ovo u obzir, možemo da budemo skloni da mislimo kako ne može da postoji kriterijum (nešto što s izvesnošću odgovara na pitanje) da li neko ima žulj na nozi ili da li neko sanja, već samo različiti »spoljašnji« fenomeni koji stoje u empirijskoj korelaciji sa žuljevima ili snovima. Međutim, ovo gledište je samo-protivurečno: bez kriterijuma za javljanje snova ili žuljeva ne bi moglo da se utvrdi ni postojanje korelacije. Bez kriterijuma, rečenice »On ima žulj na nozi« i »On je sanjao«, ne bi imale nikakvu upotrebu, ni ispravnu ni neispravnu. Moramo da dopustimo da postoji kriterijum za upotrebu rečenice »On je sanjao« i takođe da dopustimo da nam taj kriterijum ne govoriti šta san *jeste*, da nam ne daje »suštinu«

sna (ma što to moglo da znači), već nam daje uslove koji određuju da li je tvrdjenje »On je sanjao« istinito ili lažno.

Do zbirnosti oko kriterijuma sanjanja dolazi delimično zahvaljujući činjenici da je rečenica za koju tražimo kriterijum u *prošlosti* vremenu. Kako može sadašnji događaj, pričanje nekog sna, da bude kriterijum za nešto što se dogodilo pre toga, za sam san? A zašto da ne? Ako odbacimo pretpostavku da kriterijum i nešto za što je to kriterijum moraju da budu identični, tada zašto sadašnji događaj ne bi mogao da bude kriterijum prošlog događaja? Oklevamo da dopustimo da to može da bude slučaj i skloni smo da mislimo kako kriterijum za san treba da se nađe u nekom ponašanju, ili u nekom fiziološkom procesu, za koje se pretpostavlja da su istovremeni sa snom. Mislim da ovo oklevanje nastaje u velikoj meri zahvaljujući upravo pomenutoj pretpostavci. Ali faktor koji takođe doprinosi našem oklevanju je i izvesna neodređenost, prisutna na periferiji našeg uobičajenog diskursa o snovima. Ovo želim da objasnim.

Ako zaljubljeni mladić izgovara u snu ime svoje drage, smesi se i uzdiše, svakome bi bilo prirodno da kaže: »On sanja svoju dragu«. Ali kakva je upotreba ove rečenice? Mislim: da li ona predstavlja predviđanje da bi on, kad bismo ga probudili, bio u stanju da nam ispriča svoj san, ili da nam bar kaže da je nešto sanjao? Da li je naš kriterijum njegovo svedočanstvo posle buđenja ili njegovo ponašanje dok spava? Za psa kažemo, kad civili i trza nogama u snu: »Mora da sanja«; i ovde se ne postavlja pitanje šta će nam pas reći kad se probudi. Ova upotreba jezika nije sasvim ozbiljna: iz pretpostavke da pas sanja ne izvode se nikakve praktične konsekvene. Ali u slučaju mladića koji u snu kaže »Mejbek«, mogli bismo da izvedemo važne konsekvene (na primer, da bi ga trebalo upoznati s nekom drugom devojkom). Ako se posle buđenja ne seća sna, možemo da kažemo: »Zaboravio si ga«. Kako upotrebljavamo ovaj izraz? Da li on prosto znači: »Tako, nemaš nikakav san da nam ispričaš?«; ili znači: »U redu, sanjao si, ali ti se san izgubio iz svesti?«

Kad na osnovu njegovih uzdaha i mirmljanja u snu kažemo »On sanja«, mogli bismo da pretpostavimo kako njegovo ponašanje koristimo ili kao *kriterijum* da on sanja, ili kao *evidenciju* da će biti u stanju da nam ispriča san, što bi sa svoje strane bilo kriterijum. To bi bilo tako kad bi naša upotreba jezika bila uvek nedvosmisleno ili jedno, ili drugo, kad bi uvek imala određenu namenu. Verujem da u ovom slučaju to nije tako. Kad na osnovu nečijeg ponašanja dok spava kažemo da on sanja, naše reči ne padaju određeno ni u jednu od alternativa i doista ni nemaju neki nedvosmisleni smisao.

Slučaj nočnih mora je različit. Izvesno je da postoje *jedan* smisao reči »nočna mora«, gde je naš kriterijum ponašanje. Kad čovek više, trza se, izgleda uplašen, teško ga je probuditi i posle buđenja nastavlja da pokazuje znake straha, to nazivamo nočnom morom, bez obzira na to da li može da nam ispriča svoj san. Međutim, njegovo stanje se toliko razlikuje od paradigm normalnog sna da je, u najmanju ruku, problematično da li za njega treba reći da »spava« kad se nalazi u takvom stanju.

Ovi neobični fenomeni i čudna neodređenost naše upotrebe jezika ne bi trebalo da zamagle činjenicu da naš primarni pojam sna ima svoj kriterijum ne ponašanje osobe koja spa-va, već njeno kasnije svedočanstvo. Ako nam neko ispriča svoj san, ne pomisljamo da sumnjamo da je sanjao na osnovu toga što je spavao krajnje mirno. U ovom smislu reči »san«, san ima *sadržaj* (san psa ga nema) koji opisujemo kad pričamo san. San u ovom primarnom smislu je od velikog interesa, a postav-



lja i filosofske probleme. Sanjanje koje ima čisto bihevioralni kriterijum je od malog interesa.

Možda najveći uzrok teškoća oko pričanja sna kao kriterijuma da je neko stvarno sanjao, leži u činjenici da ovaj kriterijum ne možemo da primenimo na same sebe. Ne otkrivam da sam sám sanjao primenom ovog kriterijuma. Upotrebljavamo ga samo za »On je sanjao«, a ne i za »Ja sam sanjao«. Ova asimetričnost može da nas navede da poreknemo da se rečenica u trećem licu upravlja po ovom kriterijumu. »Ne određujem da li sam ja sanjao na osnovu toga da li pričam svoj san. 'Ja sam sanjao' i 'on je sanjao' upotrebljavam u istom smislu. Prema tome, da li neko drugi priča svoj san ne može da bude ono što za mene određuje da li je on sanjao.« Teškoća s ovim pogrešnim argumentom leži u frazi »isti smisao«. Može se s pravom reći da se ove dve rečenice upotrebljavaju u istom smislu, nasuprot (na primer) slučaju kada reč »san« u jednoj od njih znači priježljivanje nečega. Ali, šta je ovde »isti smisao«? Upotrebljavati rečenice ovog asimetričnog para u istom smislu (u meri u kojoj mogu da se upotrebljavaju u istom smislu) znači upotrebljavati ih na normalan način, gde pričanje sna služi kao kriterijum verifikacije za jednu, ali ne i za drugu rečenicu. Nasuprot ovome, upotrebljavati rečenice »Težak sam osamdeset kilograma« i »On je težak osamdeset kilograma« u istom smislu, znači upotrebljavati ih u skladu s istim kriterijumom verifikacije (istti ili slični metodi merenja težine). Sta znači upotrebljavati rečenice nekog para prvo lice — treće lice u »istom smislu«, zavisiti od toga šta je njihova normalna upotreba. Iz činjenice da se upotrebljavaju u istom smislu, ne može se dečinjovati kakva je njihova normalna upotreba.

Da li iz činjenice da gornji kriterijum ne upotrebljavam da bih odredio da li sam ja sam sanjao sledi da ne znam da sam sanjao? Ne, ne sledi. Ponekad imam osnove za zaključak da sam sanjao, i to predstavlja znanje u punom smislu te reči. Jedan primer bi bio probudit se s utiskom da sam upravo obojio zidove spavaće sobe u plavo i zatim primetiti da zidovi još uvek imaju jučerašnju žutu boju: »Tako, to je bio samo san.« Otkriti da sam sanjao ovaj događaj znači otkriti da je utisak koji sam pri budjenju imao lažan. Isto kao što neko može da zna da je sanjao, tako može i da greši. Na primer, probudite se s utiskom da je tokom noći u vašu sobu dolazila policija; drugi ljudi iz kuće vam kažu da se to nije dogodilo; vi zaključite da ste to samo sanjali; ali događaj se stvarno desio, a ostali stanari su se zaverili da vas obmanu. Prepostavite da ste se probudili s utiskom da ste tokom noći osečali bol u nozi i da ne znate da li je to bio san ili stvarnost. Da li je nemoguće da se ovo pitanje reši? Ne, nije nemoguće. Neko je tokom noći mogao da vas čuje kako jaučete i da vas vidi kako se držite za nogu. U iskušenju smo da mislimo kako kod bola ne postoji razlika između onog što je »stvarno« i onog što se »sasjalo«. Ali, tu postoji ista takva razlika koliko i između svađe s nekim i sna da smo se svađali.

Sklon sam da verujem da su tvrdjenja oblika »Ja sam sanjao to i to« uvek inferencijalne prirode. Ne mislim da do njih uvek dolazimo eksplicitnim procesima zaključivanja, već pre da bi uvek mogli da ih branimo kao zaključke iz izvesnih činjenica ili navodnih činjenica. Kad bi vas neko upitao kako znate da ste to i to sanjali, uvek bi mogli da pomenete nešto za što prepostavljate da dokazujete ili čini verovatnijim da se stvar o kojoj se radi nije stvarno dogodila i da ste je, prema tome, samo sanjali.

Ono što ne može da ima opravdanje i čemu nikakvo opravdanje nije ni potrebno je vaše tvrdjenje da imate utisak da se to i to dogodilo. (Možete da verujete ili da ne verujete da se to stvarno dogodilo.) U ovom smislu ne možete da otkrijete da ste sanjali, mada možete da otkrijete da je neko drugi sanjao. Ono što ima smisla otkriti je da li vaš utisak odgovara stvarnosti, i otkriti da ne odgovara znači otkriti da ste sanjali.

Ranije sam rekao da je u snu sve moguće. Sada možemo da vidimo zašto je to slučaj. Ako znamo da je nemoguće da se izvesna stvar dogodila, tada je lažan utisak koji imamo u budnom stanju da se ona dogodila i, prema tome, znamo da smo sanjali nemoguću stvar. Kad se radi o izboru između sna i stvarnosti, nemogućnost, u bilo kojem smislu te reči, neke stvari pokazuju da smo je sanjali.

Može da izgleda kao da je moje tvrdjenje da pitanje »Kako znate da ste to i to sanjali?« ima upravo opisano značenje u sukobu s izjavom na početku ovog poglavlja — da je deo našeg pojma sna to da ne dovodimo u pitanje da li je neko sanjao ili mu se samo čini da je sanjao. Ali, sukob ne postoji. Ono što sam tamo mislio je da kad se neko posle buđenja »seća« izvesnih događaja, a mi znamo da se oni nisu desili, tada kažemo da ih je sanjao, tj. da su se »desili u snu«. Ne postoji dalje pitanje da li su se san ili događaji iz sna stvarno dogodili tokom spavanja. Ako se čovek probudi s utiskom da je video i uradio različite stvari, i ako se zna da ih nije video ni uradio, tada se zna da ih je sanjao. Ne preostaje nikakav prob-

lem da li je san stvarno postojao za vreme dok je on spavao, da li bilo šta odgovara njegovom sećanju na san.

Treba da uočimo da, kad neko kaže da je sanjao to i to, on ne implicira da je, dok je spavao, bio svestan da spava ili da je bio svestan da sanja. Kada kaže »Ja sam sanjao to i to«, on implicira, prvo, da mu se, kad se probudi, čini kao da se to i to dogodilo i, drugo, da se to i to nije dogodilo. Ovde prosto nema mesta za implikaciju ili pretpostavku da je on uopšte bio svestan bilo čega dok je spavao. Njegovo svedočanstvo da je sanjao ne sadrži takve besmislene konsekvene.

Rekao sam da tvrdjenje »Ja sam sanjao to i to« implicira da se to i to nije dogodilo. Pogledajmo faraonov san, zapisan u Knjizi postanja XII, 17—24 (prevod Đure Daničića):

»I reče Faraon Josipu: usnih, a ja stojim kraj rijeke na obali. I gle, iz rijeke izade sedam krava debeljih i lepijih, te stadoše pasti po obali. I gle, iz njih izade sedam drugih krava rđavijeh, i vrlo ružnjih i mršavijeh, kakvih nijesam vidio u cijeloj zemlji Egipatskoj. I ove krave mršave i ružne pojedoše onih sedam debeljih, i kad im biše u trbuhi, ne poznavao se da su im u trbuhi, nego opet bježu onako ružne kao prije. U tole se probudih. Pa opet usnih, a to sedam klasova izraste iz jednog stabla jedrijeh i lepijeh; a iz njih iskljija sedam malijeh, tankijeh i šturijskih, i ovi tanki klasovi proždriješte onih sedam lijepijeh. Dovoljno je jasno: da je faraon verovao da je tokom noći stvarno izašao i stajao na obalama Nila i video sedam mršavih krava kako proždiru sedam debelih, on svoju priču ne bi započeo frazom »usnih«. Ali, pretpostavimo da je faraonova priča išla ovako: »Gle, noćas mi se učini da stojim kraj reke na obali, i učini mi se da sedam krava, debelih i lepih, izade iz reke i stade pasti po obali... itd.« Da li bi njegova izjava da je to san implicirala da mu se nije činilo da stoji na obalama Nila i sve ostalo?« Da, Jer, pretpostavimo da je nezavisno od njegove priče bilo poznato da mu se, tokom noći, činilo da se te stvari događaju. Pretpostavimo da ga je neko opazio kako se uspravlja u krevetu i uzyvuje: »Gle, stojim na obali reke i, gle, evo sedam krava, debelih i lepih...« Pretpostavimo da je gledao ukochen, pokazivao rukom i ponašao se onako kako bi činio neko ko ima halucinacije. Tada bismo njegovu jutarnju priču ispravili kazavši: »Ne, to nije bio san. Noćas, otprilike u ponoć, imao si halucinacije u kojima su ti se te stvari pričinile.«

Princip »Sanjao sam da p« implicira »ne-p« treba ograničiti. Neko u Kaliforniji mogao bi jedne noći da sanja da je Vestminsterska opatija izgorela do temelja i da sledećeg dana otkrije da se to stvarno i dogodilo. San može da bude »verodostojan« u ovom smislu. Ali, kad bi njegova priča o snu sa držala tvrdjenja kao »Video sam da opatija goril«, »Čuo sam kako se zidovi ruše« ili »Činilo mi se da mogu da je vidim kako gori gori i da čujem kako se zidovi ruše« — ova tvrdjenja, koja prividno izveštavaju o iskustvima koja je taj čovek imao dok je spavao, bila bi sva lažna. Ako pokušamo da tvrdjenja koja sačinjavaju opis nekog sna posmatramo u svetlosti normalne upotrebe koju imaju dan diskursa pričanja snova, tada su ona među njima koja prividno izveštavaju o iskustvima govornika nužno lažna — jer kad ne bi bila lažna, za njih se ne bi moglo priklastno reći da spadaju u opis sna. (Tako je pogrešan stav da je prosti kontingenčni stvar da su vizuelni, auditivni i taktilni sadržaji sna »ne-verodostojni«.)

Međutim, postoji i drugi način na koji mogu da se shvate sva tvrdjenja iz izveštaja o snu, ona koja prividno izveštavaju o iskustvima, kao i ona koja prividno izveštavaju o fizičkim događajima, i kad se na ovaj način shvate, »Sanjao sam da p« povlači za sobom »p«.

Preveo: Rastko Jovanović

#### BELESKE:

<sup>1</sup> Za objašnjenje ovih stavova čitalac može da pogleda moj prikaz Vitgenštajnovе knjige *Philosophical Investigations* (*Philosophical Review*, oktobar, 1954), kao i moj članak »Knowledge of Other Minds« (*Journal of Philosophy*, 6. novembar, 1958, Vol. LV, No. 23).

<sup>2</sup> Kažu da pacijent, posle šest meseci psihoanalitičkog tretmana, može radikalno da redižira svoj prvi opis sna. Pošto se ova reakcija toliko razlikuje od normalnog fenomena pričanja snova, mislim da je bolje da kažemo kako se psihoanalizi koristi različitim pojmom sna, nego da kažemo kako u psihoanalizi otkrivamo šta smo stvarno sanjali.

<sup>3</sup> Šta je besmislenije od pretpostavke da neko nije u stanju da razlikuje stolove od propozicija? Ali Mur (Moore) je imao san u kojem nije bio u stanju da to uradi. Vidi: J. M. Keynes, *Two Memoirs*, London, 1949, p. 94.

<sup>4</sup> R. M. Yost, Jr. i D. Kalish, »Miss Macdonald on Sleeping and Waking«, *Philosophical Quarterly*, april, 1955, p. 118.

<sup>5</sup> A. R. Manser, »Dreams«, *ASSV*, XXX (1956), pp. 226—27.

<sup>6</sup> Vidi Dekartovu primedbu: »... u snu nam se neprestano čini da osećamo ili zamišljamo bezbroj stvari koje ne postoje.« (*The Philosophical Works of Descartes*, E. Haldane and G. Ross, 2 vols., Cambridge, 1934, I, p. 220).

<sup>7</sup> Poričem da je san kao san pričinjavanje, prividanje ili »privid stvarnosti«. Međutim, pričajući san možemo da kažemo »Činilo se da...« kad to znači da je u snu postojalo nešto neodređeno ili nejasno. Inače bi bilo pogrešno upotrebiti ovaj izraz.

<sup>8</sup> Vidi: N. Malcolm, *Dreaming*, p. 8.

<sup>9</sup> Ovo je objašnjeno u *Dreaming*, Ch. 15.

(Prevedeni članak je jedno poglavje iz knjige: Norman Malcolm, *Dreaming*, New York 1959).