

Ante Jerić

*Uz Malabou - profili suvremenog mišljenja*

Ante Jerić

*Uz Malabou - profili suvremenog mišljenja*

Multimedijalni institut

ISBN 978-953-7372-24-8

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000938365.

Zagreb, srpanj 2016.

Ante Jerić

**Uz Malabou**  
profili suvremenog  
mišljenja



# Sadržaj

1. Književnost i indiferentnost / 9
  2. Tisuću i jedna smrt besmrtnika / 23
  3. Zvuk samo jedne ruke / 43
  4. Izgubljeni u prijevodu / 77
  5. Ja sam film dok film traje / 103
  6. Poslije konačnosti, prije sutra / 125
  7. Što Atena ima s Jeruzalemom? / 152
  8. O rodu mišljenja / 172
- BIBLIOGRAFIJA / 187



# Uz Malabou

profili suvremenog  
mišljenja

S Catherine Malabou, kojoj je ova knjiga posvećena, razgovarao sam tijekom njezinog gostovanja u Zagrebu u sklopu Subversive festivala (svibanj, 2014.). Ovaj intervju uvršten je u knjigu umjesto uvoda jer anticipira sve tekstove koji su u njoj okupljeni i funkcionira kao njezino tematsko čvorište.



# 1

---

## Književnost i indiferentnost

---

**AJ:** Vaš rad je dug, rigorozan i konzistentan pokušaj da se nanovo misli pojam promjene. Gdje biste se smjestili unutar tradicije od koje ste naslijedili probleme vezane uz njega? Što vam je poslužilo kao poticaj za obogaćivanje filozofskog vokabulara nizom novih pojmova povezanih s pojmom promjene?

CATHERINE MALABOU: Htjela bih vezati ovo pitanje uz svoje studentske dane. Studij sam započela u gradiću u centru Francuske gdje sam otkrila Hegela, Sartrea i niz drugih filozofa. Obrazovana sam u marksističkom duhu pri čemu se puno pažnje pridavalo dijalektici. Kad sam stigla u Pariz, postupno sam upoznavala druge filozofe, a jedan

od njih bio je i Jacques Derrida. Šokiralo me otkriće da se ono što sam smatrala glavnim modelom promjene – historijska, dijalektička promjena – postupno napušta. Jako me iznenadila nova perspektiva na problem promjene koju su predložili kako Derrida tako i Foucault. Derrida je tvrdio da je *différance* potpuno novo poimanje promjene koje nije slijedilo iz promjene forme, nego iz skokova i premještanja bez središnjeg motora; Foucault je izložio kritiku strukturalizma i kontinuiteta. Za mene je susret ovih dviju tradicija bio vrlo važan. Mislim da je ono što sam nastojala kasnije činiti bilo pružanje neke vrste njihove sinteze – željela sam se vratiti formi koja transformira samu sebe. Zato sam posegnula za Hegelovim pojmom plastičnosti. U isto vrijeme, nastojala sam u taj model uklopiti problem koji predstavljaju trag i *différance*. Radim, dakle, na presjecištu ovih dviju tradicija.

**AJ: Prebacimo fokus s filozofskog poimanja promjene na promjenu kako je dana u književnosti. Čitajući vaš rad, teško je ne zastati kako nad književnim primjerima koje rabite da biste ilustrirali svoje argumente, tako i nad novim tumačenjima i originalnim čitanjima nekih kanonskih djela. Prvi primjer koji mi pada na pamet kad razmišljam o vašem pristupu**

**književnosti tiče se destruktivne plastičnosti: u jednoj od vaših knjiga o njoj govorite razmišljajući o starenju. Fascinantno je vaše razlikovanje progresivnog i instantnog kao dvaju odjelitih, ali isprepletenih tipova starenja koje uokvirujete jukstapozicijom biranih odlomaka iz Proustovih i Durasinih knjiga. Možete li reći nešto više o tome?**

CATHERINE MALABOU: Mogu ilustrirati ono o čemu sam govorila o prethodnom pitanju. Spomenuli ste dva pojma promjene – starenje kao progresiju, ali u isto vrijeme i nagli preobražaj kakav možemo pronaći, primjerice, u Durasinu romanu *Ljubavnik*. Starenje, i promjena općenito, konstituirane su u isti mah i postupnim procesom i iznenadnim događajem. Tu je moguće prepoznati ono o čemu sam maloprije govorila: postupnu transformaciju s jedne strane, a s druge iznenadnu eksploziju, diskontinuitet koji je po sebi nedijalektički. Kako ste rekli, to je ono što sam prepoznala u nekim književnim tekstovima. Posebno kod Prousta koji je vrlo pametno povezo ova dva različita kretanja, starost koju čine eksplozija i stalna preobrazba, i naravno, kod Duras. Kad se pristupa ovim tekstovima teško je znati jesu li oni samo ilustracije pojma ili sami po sebi proizvode nešto: uvode li oni u filozofiju nešto na što bi filozofija inače ostala slijepa? To je suštinsko pitanje u

pogledu odnosa filozofije i književnosti koje se otvara s Foucaultom, Derridaom i Deleuzeom: proizvodi li književnost vlastite pojmove, nefilozofske pojmove ali svejedno pojmove, ili ona samo ilustrira neke pojmove iz filozofije? Ako mene pitate, književnost proizvodi vlastite pojmove.

**AJ: Nove ranjenike jednom ste prilikom opisali kao ljude u šoku, ljude čija je neuralna organizacija trajno izmijenjena traumom i koji, posljedično, naročito pate od emocionalnog deficita, indiferentnosti i hladnoće. Što točno Kafkin *Preobražaj*, vašim riječima, čini najuspješnijim, najljepšim i najvažnijim pokušajem približavanja njihovoj traumi?**

CATHERINE MALABOU: Nadovezat ću se na prethodni odgovor: književnost proizvodi nešto samosvojno, poput nefilozofskih pojmova koji mogu biti zanimljivi filozofima. Književnost mi je pružila jedan od najvažnijih pojmova za kojim sam bezuspješno tragala u filozofiji – indiferentnost. Svi tekstovi o kojima pišem – tekstovi Duras, Prousta, Kafke, Michauxa, Becketta – imaju nešto zajedničko. Prije svega, to je mogućnost apsolutnog odvajanja i odsustva: ono se može manifestirati, primjerice, kao kraj ljubavi, kraj svih afektivnih veza. Na to nikad nisam naišla u

filozofiji, baš nikad. Filozofija, uključujući dekonstrukciju, uvijek se oslanja na neupitnu mogućnost čuđenja, odnosno divljenja kao prvog, filozofskog afekta. Dekonstrukcija nikad nije propitala pojmove poput znatiželje, otvorenosti prema svijetu, itd. Čak i kad kritizira autoafekciju kao pojam, Derrida još uvijek vjeruje u neku vrstu povezanosti sa svijetom koja je začetak filozofije. Primjerice, u tekstu *Divljenje Nelsona Mandele*, gdje citira Descartesove misli o divljenju, Derrida nikad ne dovodi u pitanje činjenicu da je u početku ono što nas otvara prema svijetu divljenje, dodir, određena vrsta afekta, čak i ako je svaki od tih pojmova dekonstruiran.

Književnost mi je pomogla da upravo to osporim. Na primjer, u Prousta, očito je da je trenutak u kojem on počinje pisati, na kraju *Traganja*, onaj koji se poklapa s otuđenjem; potpunim gubitkom sposobnosti da voli. Kao da piše: “Ovo je kraj ljubavi. Ona više nikad neće biti moj ulog. Odsad će pisanje biti moj jedini ulog.” Ali to je, što je vrlo zanimljivo, napisano potpuno indiferentno, bez tona. A Duras u *Ljubavniku*, nakon opisa duge patnje uzrokovane time što je njihova majka puno više bila privržena bratu nego njoj, piše: “Više ih ne volim. Ta bol došla je kraju. Ona me više ne dira.” To je duboko povezano s njezinim starenjem. Ona postaje onakvom kakvu

je znamo, velikom autoricom, u trenutku kad se preobrazi i, bar tako tvrdi, otkrije da je ta preobrazba ne dira.

Mislim da se u *Preobražaju* također očituje nešto poput opće nezainteresiranosti za koju vjerujem da je simbolizirana Gregorovim postajanjem-kukcem. Ono što se događa, bar mislim, jest postajanje-indiferentnim. Da se vratim na vaše pitanje – novi su ranjenici na neki način slični njima. Ljudi koji pretrpe udar često kao simptome pokazuju indiferentnost, distanciranost i odsutnost. Zato sam posegnula za književnošću: u njoj tragam za indiferentnošću.

**AJ: Vaša interpretacija *Preobražaja* u *Ontologiji***

*nezgode* ipak završava provokacijom: “Zamislite da je Gregor potpuno ravnodušan prema promjeni kroz koju je prošao, da ga uopće nije briga. Tad bi to bila potpuno drugačija priča!”

Ova tvrdnja u pamćenje priziva način na koji ste problemu narativnosti traume pristupili ranije, u knjizi *Novi ranjenici*. Slučajevi pacijenata koji su pretrpjeli moždani udes, kako tamo tvrdite, suočavaju nas s pitanjem odgovarajućeg predstavljanja prekida narativa koji obilježava napose svaki od ovih slučajeva. Jedno od mogućih rješenja problema koji pred nas stavlja razaralačka moć plastičnosti leži u Beckettovom radu. Zašto

**smatrate da baš u njegovim romanima i drama-  
ma možemo pronaći oblike za uprizorenje  
anamneza iz arhiva neurologije?**

CATHERINE MALABOU: Ono što neurologiju danas čini interesantnom jest inzistiranje na emocionalnom mozgu, na njegovoj važnosti za sve naše racionalne, kognitivne aktivnosti. Dobro je poznato da je nemoguće rješavati matematičke probleme, nešto odabrati ili uopće rasuđivati bez afekata. Emocionalni mozak omogućuje da sudjelujem u onom što radim. Primjera radi, ako biram hoću li naručiti kavu ili mineralnu vodu, nešto mi mora pomoći da odaberem jednu stvar na štetu druge. To je uloga emocionalnog mozga. Nemoguće je, kako je to Damasio sročio, hladnokrvno umovati ili rasuđivati. Prema tome, ljudi kojima je oštećen emocionalni mozak ne mogu racionalno birati i zato djeluju kao luđaci. Govorimo o ljudima poput serijskih ubojica. Za njih nema razlike između ovoga i onoga. Emocionalni mozak otkriven je kao instanca od najveće važnosti za našu psihičku ekonomiju. To je upravo ono o čemu sam ranije govorila: kad je emocionalni mozak oštećen na određeni način, kad je čeonj režanj oštećen, tad nastupa indiferentnost. I zato možemo naići na ljude koji nisu, kako sam već istaknula, zainteresirani ni za što, kojima je potpuno svejedno hoće li napraviti ovo ili ono. Na

primjer, kad je Damasio pokušao kartati s ovim pacijentima, rekao im je “ako odigrate tu kartu, zaradit ćete novac”, a oni su mu odgovorili “zašto bismo to napravili”. Njih nije briga hoće li pobijediti ili izgubiti. To smatram vrlo važnim jer se odnosi na indiferentnost koju sam pronašla u književnosti, posebno u Becketta. Neurolozima je Beckett vrlo zanimljiv: Damasio kaže da je Beckett izmislio kazalište indiferentnosti. Filozofija nije istražila mogućnost da se postane potpuno neosjetljiv, potpuno nezainteresiran za vlastiti život i odluke, a Beckett se u svojim djelima bavi upravo time.

**AJ: Već dugo pričamo o književnim djelima koja rabite da biste bacili svjetlo na različite aspekte plastičnosti kao pojma koji je temelj vašeg filozofskog projekta. No, jedva da smo dotaknuli način na koji poimate književnost kao takvu. Za razliku od velikih prethodnika iz tradicije kontinentalne filozofije, čini se da vi književnost ne smatrate obećanjem otvaranja Izvanjskosti (osobito onog što bi bilo izvanjsko znanosti). S namjerom da ponovno uobličite vezu između književnosti i znanosti, ili književnosti i onog Izvanjskog, jednom ste prilikom iskoristili formulu “neuroknjiževnost = književnost – ona sama”. Što ste pod tim mislili?**



CATHERINE MALABOU: Tu se formulu može shvatiti kao “ooo, ona prezire književnost”. Međutim, bilo bi to krivo tumačenje, potpuno krivo. Književnost mi je vrlo bitna, što sam pokušala i objasniti. Vratimo se načas onome što sam govorila o Derridau i Foucaultu. Upravo s namjerom da izlože kritici hegelijanski model povijesti, promjene i pripadajućih pojmova, oni su uspostavili i njegovali posebnu vezu s književnosti pokazujući da se u njoj manifestira nešto što se suprotstavlja hegelijanskoj, odnosno dijalektičkoj filozofiji povijesti. To su radili tako da su književnost postavljali nasuprot značenju, kretanju preobrazbe, političkih uspjeha ostvarenih dijalektikom. Inzistirali su na određenim tekstovima u kojima se, da tako kažemo, očitovao neuspjeh; na tekstovima u kojima se nije kretalo da se do nečeg dođe, kojima je strano bilo kakvo ostvarenje. Takvi su, primjerice, Blanchotovi romani.

Foucault je u briljantnom tekstu *Mišljenje izvana* književnost obilježio kao antifilozofiju, protufilozofiju, kao ono izvan filozofije. Književni tekstovi na koje se pozivao nisu toliko ostvarenja nekog značenja ili dijalektičke preobrazbe, koliko jezika koji se igra sam sa sobom, bez postignuća, bez ostvarenja, bez značenja: čisto Izvanjsko, neuhvatljivo, ono što nikad ne može biti prisvojeno, Izvanjsko koje ne može postati unutrašnjost

nečega i koje, kao takvo, ne može biti asimilirano unutar pojma filozofije. Ovo Izvanjsko, paradoksalno, doimalo se kao mogućnost slobode, emancipacije, kao obećanje političke naravi, obećanje potpuno drugačije od onog koje je naviješteno filozofijom, potpuno drugačije od, na primjer, dijalektike. U toj igri između književnosti kao Izvanjskog i filozofije kao metafizike, mjesto znanosti ostalo je upitno. Na čijoj je strani bila znanost u ratu između filozofije i književnosti?

Sad ću govoriti odveć paušalno, ali mislim da je većina filozofa tijekom druge polovine dvadesetog stoljeća pošla Heideggerovim putem i uzela zdravo za gotovo da znanost pripada metafizici i da ona, kao takva, ne može biti dijelom Izvanjskog. Znanost nikako nije mogla sačinjavati Izvanjsko filozofije dok je književnost, ako ste njih pitali, to mogla. Znanost se svrstala uz poredak znanja, epistemologiju, normativne diskurse, kontrolu. Sve što Foucault ima za reći o biologiji, na primjer, ili sve što Derrida kaže o geometriji u komentaru na *Podrijetlo geometrije* doima se kao odbacivanje znanosti u cjelini kao rezultata jednog racionalnog diskursa, sklonog kontroli, na tragu grozne Heideggerove maksime: “Die Wissenschaft denkt nicht”. Mnogi tekstovi u kasnoj Derridaovoj fazi okreću se književnosti kao načinu bijega od tog kontrolirajućeg diskursa. To smatram jako

dvojbenom tezom koju više nije moguće braniti zbog različitih novina u području znanosti, napose neurobiologije. Neurobiologija je otvaranje prostora bliskog prostoru koji je Foucault opisao kao Izvanjsko. Neurobiologija je otvaranje prostora koji vrlo nalikuje onome što je u igri u Blanchotovim tekstovima. Potrebno je odnos između filozofije, književnosti i znanosti učiniti fluidnijim i ponovno promisliti. Ne možemo ostati zatočeni unutar ekonomije gdje je znanost odbačena i u kojoj nam ostaje samo opozicija između filozofije i književnosti. Foucault u *Mišljenju izvana* kaže: “Ono izvana je revolucionarno. Tamo leži političko značenje našeg vremena.” S tim je svršeno. Nitko više u književnosti ne traži obećanje revolucije. Trebamo ponovno iscrtati granice između književnosti, filozofije i znanosti.

**AJ: U kojem će se smjeru kretati vaš rad u narednom periodu?**

CATHERINE MALABOU: Moj rad u narednom periodu na prvi pogled bit će vrlo različit od onoga o čemu smo pričali, ali zapravo ga je vrlo lako povezati s tim. I dalje će biti riječ o indiferentnosti. Baviti ću se ponovnim iščitavanjem Kanta u svjetlu različitih prigovora koji su mu upućeni tijekom dvadesetog stoljeća. Najrecentnija kritika upućena je s adrese Quentina Meillassouxa. Ukratko,

Meillassoux tvrdi da moramo napustiti ono transcendentalno.

Kant nam je ponudio viziju filozofije u kojoj svijet u potpunosti ovisi o našem pristupu svijetu, u kojoj bi svijet bez onog transcendentalnog – niza struktura, kategorija, pojmova i sudova – ostao nepoznatljiv i neracionalan. A Meillassoux, nasuprot tome, kaže da moramo misliti stvarnost onkraj transcendentalnog niza pravila i to zato što je svijet – a to je uvjerenje koje dijelim s njim – indiferentan u pogledu toga možemo li ga mi spoznati ili ne. U provokativnom dijelu svoje knjige *Poslije konačnosti*, Meillassoux pokazuje da Kant nikad nije uspio utvrditi da je ono transcendentalno nužno. Ako čitamo Kanta pažljivo, otkrit ćemo da je ono što on naziva nužnošću transcendentalnog zapravo potpuno kontingentno. Ono što se u *Kritici čistog uma* izdaje za dedukciju kategorija zapravo uopće nije dedukcija, nego opisivanje danog. Kant nije u stanju doista dokazati, odnosno deducirati nužnost transcendentalnog pa nam preostaje tek da u nju vjerujemo!

Meillassoux tvrdi da je transcendentalno zapravo suštinski kontingentno i time sukladno sa svijetom koji je također apsolutno kontingentan. Indiferentnost i kontingencija su jedno te isto. Svijet je apsolutno indiferentan prema sebi i u tom je smislu apsolutno kontingentan. Ne podliježe

nikakvoj nužnosti. Meillassoux smatra, što se doima stvarno čudnim, da kontingenciju svijeta otkriva upravo najracionalniji izraz znanosti: matematika. Obično o matematici mislimo kao o znanosti nužnosti, ali ona to uopće nije. Meillassoux pokazuje da je matematika zapravo diskurs o kontingenciji svijeta, budući da je dokazala nemogućnost totalizacije mogućnosti. Otvorena je za bacanje kocki. Dakle, Meillassoux primjećuje da se Kanta može osporiti na dvama osnovama; prvo, u pogledu tvrdnje da je transcendentno nužno, a zatim u pogledu tvrdnje da je matematika znanost nužnosti.

Kontingencija i indiferentnost su jedno te isto. To je također ono za čime ja tragam. Mislim da je taj problem vrlo važan. Moramo misliti odvojenost subjekta od svijeta i svijeta od subjekta. Indiferentnost je upravo to. Moramo ponovno uobličiti pitanje racionalnosti kao indiferentnosti, odnosno nečeg što nadilazi diskurse o egzistenciji, konačnosti i, zapravo, svega onog što Heidegger opisuje u *Bitku i vremenu*. Ako želimo razumjeti strukturu egzistencije, onda konačnost više ne može biti horizont racionalnosti. Realnost moramo misliti izvan konačnosti ako želimo uvažiti činjenicu da nešto egzistira onkraj nas. Ne smijemo više biti tako usredotočeni na same sebe! To je vrlo bitna Meillassouxova tvrdnja. Iako to priznajem,

pokušavam osporiti njegov rad na dvama mjestima. Prvo, dovodim u pitanje njegov pogled na transcendentalno: mislim da on ne vidi da je ono transcendentalno po sebi plastično. Mislim da zato formulira, ne uviđajući pritom da to čini, novu verziju transcendentalnog. Zbog toga u svojoj novoj knjizi pokušavam sagledati može li se ono što Kant naziva transcendentalnim kretati, mijenjati i prilagođavati novim situacijama. Drugo, dovodim u pitanje privilegiju koju on dodjeljuje matematici: mislim da je to privilegiranje proturječno. Ako je indiferentnost ono za čim tragamo, onda ništa ne bi smjelo ostati privilegirano. Dakle, ako matematiku proglasimo povlaštenim pristupom apsolutu, onda ćemo se zaplesti u proturječje.

# 2

---

## Tisuću i jedna smrt besmrtnika

---

U priči *Besmrtnik* Borges se predstavlja kao baštinik rukopisa Marka Flaminija Rufa. Dioklecijanov legionar u njemu opisuje svoju potragu za Gradom Besmrtnika. Naposljetku pronalazi ruševine legendarnog grada i susreće njegove pomalo zazorne stanovnike. Među prvim saznanjima o besmrtnicima ističe se potpuni izostanak samilosti u njihovoj zajednici (jedan od njih se, doznajemo, stropoštao u drevni kamenolom; nije se uspio povrijediti ni umrijeti, ali ga je uskoro počela moriti žeđ; konopac su mu dobacili tek nakon sedamdeset godina). “Besmrtnici se”, kaže Ruf, “nisu brinuli za vlastitu sudbinu. Tijelo je za njih bilo krotka domaća životinja kojoj je mjesečno bila dovoljna milostinja od nekoliko sati spavanja,

malo vode i gvalja mesa.” Već u sljedećoj rečenici, da ne bi bio krivo shvaćen, legionar upozorava: “Neka nas nitko ne proglasi isposnicima. Nema raznovrsnijeg užitka od mišljenja i njemu smo se predavali.” Unutar jednog odjeljka, prelaskom iz jedne u drugu rečenicu, *oni* su postali *mi*. Nakon što je pio iz rijeke čija voda daruje vječni život, Ruf je postao jedan od njih, dakle, besmrtnan. Ali što uopće znači biti besmrtnan? To pitanje muči Hägglunda koliko i Borges.

Martina Hägglunda, kao već sada nezaobilaznu referencu u kontekstu razgovora o dekonstrukciji nakon Derridaa, najbolje je predstaviti njegovim vlastitim riječima iz uvoda knjige *Radical Atheism*, prve koju je objavio na engleskom jeziku: “Moj pristup Derridau analitički je prije nego egzegetski. Ne želim samo razjasniti što je Derrida rekao. Želim razviti njegove argumente, učvrstiti njegovu logiku i slijediti njene implikacije. Želim naslijediti Derridaa u smislu koji je on dao tom pojmu. Naslijediti ne znači jednostavno prihvatiti ono što je učitelj ostavio iza sebe” (Hägglund, 2008:11-12). A Derrida je za sobom ostavio brojne učenike među kojima postoji suglasnost da je zadnja faza njegove misli obilježena svojevrsnim religijsko-etičkim obratom. Hägglund tvrdi upravo suprotno: ne samo da od 1967., “čudesne godine” u kojoj su objavljene *Pisanje i razlika*, *Glas i*



*fenomen* i *O gramatologiji*, do devedesetih godina, i objavljivanja *Sablasti Marxa*, *Vjere i znanja* i *Dara smrti*, nije nastupio nikakav obrat u učiteljevom mišljenju, nego je nulti stupanj dekonstrukcije, odnosno logika koju on namjerava rehabilitirati, učvrstiti i slijediti, izravno suprotstavljena bilo kakvim prisvajanjima od strane religijskog mišljenja. S namjerom da podigne uloge u sporu koji je isprovocirao, Hägglund dekonstrukciju baštini kao radikalni ateizam. U tekstu koji slijedi sve što želim jest rasvijetliti smisao te fraze: u prvom dijelu pokušat ću objasniti zašto Hägglund smatra da je dekonstrukcija oblik ateizma, a u drugom što je to što taj ateizam čini radikalnim.

## I

Na samom početku potrebno je objasniti sljedeće: što uopće omogućuje da se na temelju istih tekstova razviju dvije međusobno suprotstavljene interpretacije dekonstrukcije, ateistička i religiozna, jedna okrenuta protiv druge? Bez puno okolišanja – to je poimanje vremena. Čini se da je nakon Hägglundove intervencije određenje dekonstrukcije postalo neodvojivo od poimanja vremena. Hägglund smatra da je dekonstrukcija teorija vremena, dok njegovi prozvani sugovornici mahom smatraju da ona nije to, već prije teorija

živog iskustva koje se odvija u vremenu ili kroz vrijeme.<sup>1</sup> Nemam namjeru arbitrirati u ovom sporu koji još traje. Zadovoljit ću se time da što sažetije izložim ono što bi po Häggglundu (2008:16, 2012:3) trebala biti jezgra dekonstruktivističke logike.

On kreće od filozofskog problema sukcesivnosti što znači da pokušava objasniti nizanje trenutaka. Svakom trenutku prethodi neki trenutak, a nakon njega dolazi drugi trenutak. To se nizanje ne događa u vremenu već ono *jest* vrijeme. Vrijeme ne možemo misliti ako kao pretpostavku ne napustimo prisutni, samoidentični, nedjeljivi trenutak. Naime, da bi nakon jednog trenutka nastupio drugi trenutak, on ne može najprije biti prisutan u sebi, a zatim biti pogođen vlastitim nestajanjem. Nedjeljivi trenutak nikad ne bi mogao poroditi drugi trenutak jer ono što je nedjeljivo ne trpi promjene. Nizanje trenutaka zahtijeva ne samo da nekom trenutku prethodi jedan trenutak i da ga zamijeni drugi trenutak već i to da ta zamjena

<sup>1</sup> Navest ću kao primjer Johna Caputa koji u “ostavinskoj raspravi” s Häggglundom piše: “Différance je poimanje prostora i vremena, ali ona nije jednaka prostoru i vremenu kao u transcendentalnim pristupima. Ako dekonstrukciju ovako shvatimo, tvrdim, onda ona nipošto nije filozofija vremena, nego filozofija kvazitranscendentalnih uvjeta pod kojim su učinci vremena mogući: “vrijeme” je tu vrsta prisutnosti koja se pojavljuje u raznim metafizičkim oblicima – kao imitacija vječnosti, sukcesija punktualnih “sada”, oblik zôra, loša beskonačnost, itd” (2011:58).

bude uvijek-već na djelu. Dakle, svaki trenutak mora negirati samog sebe, odnosno mora, na izvjesni način, nestajati dok nastaje. Ali što on uopće može negirati jednom kad smo mu zaniekali atribut prisutnosti, jednom kad smo ga, takorekuć, sveli na čistu negativnost? Može negirati prostor kao simultanost: sukcesivnost trenutaka koja čini pojam vremena možemo razumjeti samo ako je ona uvijek-već spregnuta sa simultanosti koja čini pojam prostora. To također znači da nam je potreban treći pojam koji bi ih ujedinio.

Taj treći pojam Derrida, barem Häggglundov Derrida, smatra temeljnim organizacijskim načelom čitavog postojanja i naziva ga trag. Već je predloženo da temporalna sukcesivnost podrazumijeva da svaki trenutak negira samog sebe – odnosno da nestaje dok nastaje – što podrazumijeva da on mora biti zapisan [kao trag] kako bi uopće postojao. Trag nužno mora biti prostoran budući da se prostornost odlikuje sposobnošću opstanka prilikom suočavanja s čistom negativnošću temporalne sukcesivnosti. S jedne strane, svaki trenutak ovisi o zapisu kao prostornoj potpori, budući da zapis omogućava zadržavanje prošlosti za budućnost. S druge strane, prostorna potpora traga po sebi je temporalna. Bez temporalizacije trag ne bi mogao opstati i povezati prošlost s budućnosti. Sukladno tome “opstanak traga ne

može biti opstanak nečeg što je izuzeto iz negativnosti vremena” (Hägglund, 2011a:61–62). Trag će uvijek biti ostavljen nepredvidivoj budućnosti koja mu u istom pokretu pruža šansu da opstane i prijeti da bude izbrisan. Čini se da je unutar dekonstruktivističke logike trag ontološki primordijalni pojam: on označava nužnu usporednu temporalizaciju prostora i specijalizaciju vremena, a tek nakon što njega pretpostavimo, analitičkim činom možemo izdvojiti prostor i vrijeme kao odjelite pojmove koji su recipročni i međusobno se uvjetuju.

Kant i Husserl vrijeme smatraju transcendentnim uvjetom koji pripada svijesti. Derrida ih kritizira pokazujući diljem svog rada da se u svom promišljanju oslanjaju na monadičku samoprisutnost, a samoprisutnost ne postoji kao takva, već samo kao iluzorni učinak svijesti koja ovisi o svom oprostorenju i o svom ovremenjenju. Hägglund poopćuje Derridaovu analizu: vrijeme je – barem u njegovoj inačici dekonstrukcije – spregnuto s prostorom, odnosno prostor je spregnut s vremenom u strukturi traga koja se promiseće u ultratranscendentalni uvjet od kojeg ništa ne može biti izuzeto. Ultratranscendentalna, ontološka formula glasi: ono što omogućuje postojanje  $x$ –a isto je ono što onemogućuje da taj  $x$  bude po sebi. Ako je bit  $x$ –a ne biti samoidentičan, onda zatvaranje  $x$ –a u

samog sebe nije održivo čak ni kao ideja jer bi inače x bio poništen. Konačnost zato nije negativno ograničenje koje sprečava puni pristup punini bića, nego je ona, nasuprot tome, bezuvjetni uvjet koji spomenutu puninu čini nezamislivom (Hägglund, 2008:41). Jednom kad je osovina Hägglundovog projekta izložena, postaje moguće ponuditi suvisle odgovore na dva povezana pitanja koja su ranije postavljena. Zašto je dekonstrukcija oblik ateizma? Zato što poopćavanjem vremenske konačnosti, prihvaćanjem njenog ultratranscendentalnog statusa, bilo kakvo razlikovanje čovjeka, kao konačnog i smrtnog bića, od boga, kao samoprisutnog, beskonačnog, besmrtnog bića, više nije održivo. Što znači biti besmrtan? Budući da *biti* znači *biti smrtan*, biti besmrtan znači *ne biti*.

Najvećim problemom Hägglundovog izlaganja smatram poopćavanje strukture traga. Pojam koji se izvorno odnosio na svjesno iskustvo postao je odlika stvari onakvima kakve one jesu neovisno o postojanju svijesti. Ovaj Hägglundov potez izazvao je oštre reakcije čak i među njemu naklonjenim komentatorima. Za moju poantu najvažnija je reakcija Henryja Statena koji dovodi u pitanje legitimnost skoka s derridaovske kvazitranscendentalne na ultratranscendentalnu nužnost. Takav skok navodi na zaključak, koji se opravdano može pripisati Hägglundu, da ultratranscendentalni

arhitrag “ zahtijeva nužno postojanje prirodnog svijeta i tako odgovara na glasovito, besmisleno Heideggerovo pitanje (koje je Derrida shvaćao ozbiljno, barem na početku svoje karijere) – zašto uopće nešto postoji, a ne ništa?” (Staten, 2009:77). Dekonstrukcija bi, po Statenu, time bila preobražena u samo još jedan oblik metafizike.

Moja briga nije toliko u tome što bi dekonstrukcija postala metafizika, nego što ta varijanta metafizike ne uspijeva odgovoriti na suvremene izazove, premda to pokušava. Referiram se na Hägglundovu (2011b) kritiku spekulativnog materijalizma Quentina Meillassoux. Meillassoux Heideggerovo, odnosno Leibnizovo pitanje ne smatra besmislenim, nego “odličnim” (2012:163-164) te na njega odgovara. Bez mogućnosti da ovdje izložim Meillassouxov suptilni dokaz, uputit ću direktno na njegov odgovor: postojanje nečeg nužno je zato što je nužno postojanje kontingentnih stvari (koje je prethodno izvedeno). Uostalom, *Poslije konačnosti* – Meillassouxova prijelomna studija – nosi podnaslov “esej o nužnosti kontingencije”.

Hägglund je u svom izlaganju, u skladu s ontologiziranjem strukture traga, pokušao pokazati da nužnost kontingencije pretpostavlja nužnost sukcesivnosti (2011b:120). Naime, pojam kontingencije pretpostavlja pojam sukcesivnosti jer je kontingencija jednaka nepredvidivom

prijelazu od jednog stanja stvari na drugo, odnosno od jednog trenutka na drugi. Nužnost kontingencije, tvrdi Hägglund, ne može biti uspostavljena bez prethodnog uspostavljanja nužnosti sukcesivnosti koju je, kako smo vidjeli, nemoguće misliti bez oslanjanja na koimplikaciju prostora i vremena, odnosno oslanjanja na strukturu traga. Mislim da Hägglundova kritika nije opravdana. Učvršćivanje tog stava tražilo bi upoznavanje s arhitektonikom Meillassouxovog eseja koju je ovdje, kako sam već rekao, nemoguće iznijeti. Zbog toga sam prisiljen dati Hägglundu sve koncesije i, bez daljnjeg pozivanja na Meillassouxa, u najkraćim crtama istaknuti koje su razlike u njihovim pozicijama i istaknuti na problem inherentan njegovoj kritici.

Hägglund u prvoj knjizi ima prejaku tvrdnju koju ne može opravdati: osim što tvrdi da je sve što može biti nužno strukturirano kao trag, čini se da tvrdi, na što upućuje Staten, i to da sam trag nužno mora biti. Dakle, u kontekstu ovog teksta tvrdnja o kontingentnoj naravi traga može značiti bar dvije različite stvari: a) ako smatramo da je trag uvjet da nešto uopće bude, onda iz toga ne slijedi da nešto mora biti jer Hägglund, za razliku od Meillassouxa, nije dokazao da sam trag mora biti. A ako trag ne mora biti, onda on nije nužan već kontingentan. To za sobom ostavlja mogućnost da kontingencija,

nužna ili ne, ne ovisi o sukcesivnosti i da ju je, barem u načelu, moguće apsolutizirati; b) ako trag nije uvjet da nešto bude, nego samo uvjet da ono bude vremenito, onda nešto može biti izvan vremena – kao nešto statično, nepokretno – ali nešto što svejedno može biti.<sup>2</sup>

Ovaj kratki prikaz akumulacije raznih problema s poopćavanjem strukture traga naznačuje razloge koji su ponukali Häggunda da revidira svoju verziju dekonstrukcije: trag je s ontološke razine u njegovoj drugoj knjizi *Dying for Time* prebačen na logičku razinu. Koliko god Häggund pokušavao prikriti smisao ove revizije i umanjiti njen značaj, ona je nesumnjivo vrlo bitna. Trag prestaje biti ontološka tvrdnja (“bitak je oprostorenje”) i postaje epistemološka tvrdnja (“svaki diskurs koji ovisi o pojmu sukcesivnosti nužno ovisi o oprostorenju”). Kako to razumjeti? Trag je struktura putem koje kontingencija kao pojam

<sup>2</sup> Tu vanvremenitost, ako pričamo o Meillassouxu, treba shvatiti vrlo uvjetno. Ne radi se o tome da je nešto van vremena, već samo da se ne podvrgava vremenu kojim upravlja zakon postajanja, nego – naprotiv – vremenu koje se ne podvrgava nikakvom zakonu, koje je bezrazložno (Meillassoux, 2012:96-97): sve što jest, prema Meillassouxu, može se promijeniti ili ostati onakvo kakvo jest. Prigovori (Roffe, 2012:63; Häggund, 2011b:121) da ono što ostaje onakvo kakvo jest to čini u vremenu – tako da je vrijeme, a ne princip bezrazložnosti, ili kontingencija, temelj – ne uviđaju, ili uviđaju ali ne prihvaćaju, da bezrazložnost nije vanvremensko načelo koje upravlja vremenom, već ime jednog drugačijeg vremena.



koji označava nepredvidljivi prijelaz od jednog trenutka na drugi uopće može biti spoznata. No, to za sobom povlači pitanje: zašto ne bismo mogli misliti o kontingenciji kao takvoj, a ne o kontingenciji kao nečem što spoznajemo kao mišljenje? Mišljenje kontingencije ima strukturu traga, ali ta struktura možda nije uvjet kontingencije kao takve. To bi moglo potkopati prethodno predstavljene Hägglundove razloge za nazivanje dekonstrukcije ateizmom. No, priznajem, ovdje nisu izloženi argumenti za tvrdnju da je revizija od ključne važnosti za taj problem. Bez obzira na nezadovoljavajući tretman tog pitanja, koje će sigurno biti adresirano u budućoj recepciji Hägglundovog rada, prijeći ću na rasvjetljavanje pridjeva u sintagmi radikalni ateizam. Što je to što dekonstrukcijski ateizam čini “radikalnim”?

## II

Hägglundovu lekciju možemo utvrditi ako otvorimo *Kraj svih stvari*, jedan od kasnih Kantovih tekstova. Prolazeći kroz njega možemo zastati nad slikom iz apokaliptičnog fundusa (Iv, 10: 5–6) na kojoj je prikazana Ivanova vizija kraja koji je neumitan i sa svakim trenom sve bliže i bliže: “I anđeo, kojeg vidjeh gdje stoji na moru i na zemlji, podiže ruku svoju desnu prema nebu, i zakle se

onim koji živi u vijeke vjekova, koji stvori nebo i što je na njemu, i zemlju i što je na njoj, i more i što je u njemu, da vremena više neće biti.” Ako pretpostavimo, s Kantom, da ovaj anđeo ne govori besmislice, onda moramo zaključiti da je on mislio kako više neće biti promjene: kad bi još uvijek bilo promjene, vrijeme bi postojalo budući da se promjena može dogoditi samo u vremenu te ona nije misлива bez vremena kao svoje pretpostavke. Vrijeme u kojem sve promjene (a s njima i vrijeme) prestaju; e to je predodžba, kaže Kant, koja uzbuđuje imaginaciju. Priroda bi se okamenila! Posljednja misao, posljednji osjećaj mislećeg subjekta bili bi prekinuti i on bi ostao zauvijek isti. Što najavljuje anđeo kad najavljuje kraj vremena? Počnimo od statusa svijesti: kad god mislim, radim dvije stvari – mislim o nečemu i potvrđujem samo mišljenje kao čin. Misao je uvijek moja misao, ide u svijet pa mi se vraća, ona je re-fleksija. Slično tome, ni iskustvo nije naprosto dano, nego postaje ono što jest reflektivnim činom. Misao ili iskustvo u povratku samima sebi postaju, recimo to tako, misao o mišljenju, odnosno iskustvo iskustva. Refleksija, dakle sve ono što život čini našim životom, nije neposredna, nego se nužno odvija između trenutaka, u vremenu. Kant zato piše da “za biće, koje može postati svjesno svoga postojanja i svoje veličine (kao trajanja) samo u vremenu,

mora takav život, ako se to može nazvati životom, izgledati ravan uništenju” (2000:107-108). Dakle, što najavljuje glasnik besmrtnosti? On ne najavljuje vječni život, nego smrt.

Postoje dva aspekta koja dekonstrukcijski ateizam čine radikalnim. Prvi aspekt Hägglundove teorije pitanje vjerovanja pretvara u pitanje dokazivanja. Na pitanje “vjeruješ li u besmrtnost?” tradicionalni ateist i radikalni ateist odgovaraju negativno, ali iz drugačijih razloga: tradicionalni ateist *ne vjeruje*, a radikalni ateist *ne* vjeruje. Potonji, za razliku od prethodnog, nema potrebu za vjerovanjem jer smatra da može dokazati kako je besmrtnost, s nizom ostalih ontoteoloških označitelja, proturječan, nemoguć pojam koji potire samog sebe. Jedan drugi aspekt Hägglundove teorije puno je zanimljiviji, provokativniji i, na koncu, inovativniji. On smatra da postojanje vječnog života nije samo nemoguće, nego i nepoželjno. Na ovom mjestu potrebno je malo pažnje posvetiti toj riječi, a to nitko nije napravio bolje od Michaela Naasa (2011:45-68). On je ustanovio da Hägglund “nepoželjno” diljem svog rada upotrebljava u dva različita smisla, označavajući kako nešto što 1) “nije poželjno”, tako i nešto što 2) “ne može biti željeno” (2011:56-57). Zaključio je, kao i neki drugi Hägglundovi sugovornici, da se slaže s njim kad riječ “nepoželjno” koristi u prvom

smislu, dok mu je njezin drugi smisao neprihvatljiv te da ga mora odbaciti. Kantov opis kraja svih stvari ilustrira da bi izmicanje temporalnoj sukcesivnosti – sve ako je i moguće – bilo daleko od nečega za čim bismo trebali žudjeti, što bismo trebali iščekivati, u što bismo se trebali ufati. Besmrtnost je zapravo opsjena iza koje se skriva smrt. Hägglundovi sugovornici tu opsjenu nazivaju raznim imenima; Naas je – pozivajući se na Derridaov autoritet – imenuje fantazmom te kaže da je svaka fantazma u sebi proturječna, ali da ipak opstaje i vlada nad ljudima unatoč ili možda baš zahvaljujući svojim unutrašnjim proturječjima.

Hägglund nipošto neće prihvatiti sugestiju da neku predodžbu želimo zahvaljujući njenim unutrašnjim proturječjima. Ustrajat će u obrani drugog smisla “nepoželjnosti”, priznajući doduše manjkavosti svoje dotadašnje teorije, te će je nanovo uobličiti: kako bi se pokazalo da besmrtnost ne možemo niti poželjeti nije dovoljno pokazati da je ona jednaka želji za smrću, već je nužno pokazati da je želja za smrću po sebi proturječna. To je zadatak koji mu se nametnuo nakon recepcije prve knjige i na koji odgovara svojom drugom knjigom. Na prvi pogled radi se o doista nemogućem zadatku. Dovoljno je, primjera radi, uputiti na samoubojstvo kao ostvarenje želje za smrću, čin u kojem nema ničeg proturječnog.

No, Hägglundovu tvrdnju treba čitati pažljivo: kad kaže da je želja za smrću proturječna po sebi, potrebno se usredotočiti na dio “po sebi”. Želja za smrću uvijek je “za nas” i ne može biti “po sebi”. Pretpostavka njenog postojanja, njezino “po sebi”, nešto je – da tako kažemo – sasvim drugačije od nje. To nešto bit će nazvano investiranost.

Investiranost je pojam koji unutar Hägglundova diskursa ima dvostruku ulogu: povezuje pojmove temporalne sukcesivnosti i života te razdvaja pojmove živog i neživog. Temporalna sukcesivnost pogađa sve što jest, ali samo živo biće biva investirano, odnosno pokazuje brigu za to hoće li ono kao trag, po svojoj konstituciji ostavljen na milost i nemilost budućnosti, biti sačuvano ili izbrisano.

Bitno je primijetiti da investiranost nije teleološki pojam – ona otvara mogućnost želji za životom jednako kao i želji za smrću. Hägglund (2008:165, 2012:128) ne tvrdi da je nemoguće poželjati umrijeti, nego da želja za smrću pretpostavlja investiranost. Čak i porivi samoubojice pretpostavljaju takvu investiranost iz barem dva razloga: kao prvo, bez investiranosti on ne bi mogao iskusiti apsolutno ništa što bi motiviralo samoubojstvo pa ga ne bi moglo ni pogoditi ono što mu se dogodilo ili što mu se upravo događa (npr. neizreciva patnja tijela ili duha zbog koje želi okončati život ili egzistencijalistička spoznaja besmisla koja porađa

samoubojstvo kao navodno jedini ozbiljni filozofski problem); kao drugo, bez investiranosti u opstanak, ne bi ga mogao zanimati ičiji opstanak jer ne bi mario što će se ikome dogoditi. U okvirima Hägglundovog rada investiranost nije samo izvor sve radosti, nego i sve patnje u životu te nije nemoguće da se zbog muka bilo kakve vrste život okrene protiv samog sebe i tako se dokine.

Hägglund je u svojoj drugoj knjizi na temelju filozofema investiranosti pokušao predložiti dekonstruktivističku teoriju žudnje koja bi trebala biti korektiv frejdovsko–lakanovskoj teoriji jer potonja, prema njegovom izlaganju, počiva na logici manjka i tako prijanja uz naslijeđenu ontoteološku shemu. Nisam siguran da je uspio jer u konačnici ne uspijeva reći puno više od toga da nešto postaje predmetom naše žudnje zbog toga što je taj predmet konačan, zato što ga možemo izgubiti. Dat ću opet sve koncesije Hägglundu i prihvatiti da je sve što možemo poželjeti podložno temporalnoj negativnosti koja će neumitno sve poništiti. To ipak ne znači da nešto želimo samo zato što je podložno vremenu, odnosno zato što je konačno. Ustvrditi suprotno bilo bi, kako s pravom tvrdi Adrian Johnston (2014:228), pobrkati ubikvitet s kauzalnošću. Smatram da je pitanje na koje teorija žudnje mora odgovoriti, ako želi taj naziv, što nas navodi da žudimo za jednim pred-

metom na štetu drugog? Hägglundov odgovor, nakon prve knjige (2011a:62, 2011b:118), na prigovor te vrste bio bi kako to nije njegovo pitanje jer je njegova analiza operativna prvenstveno na razini logike a ne ontologije, te da on unutar svoje teorije temporalnu sukcesivnost definira kao nužan, ali ne i dovoljan uvjet žudnje. Taj potez ne čini se pretjerano uvjerljivim ako se sjetimo da inzistira na tome da ništa što izmiče sprezi oprostorenja i temporalizacije nije zamislivo (ponovimo: ako je bit  $x$ -a ne biti samoidentičan, onda zatvaranje  $x$ -a u samog sebe nije održivo čak ni kao ideja jer bi inače  $x$  bio poništen). A upravo je mogućnost zamislivosti protuprimjera nužna da bismo prema pravilima logike nešto mogli proglasiti nužnim uvjetom nečega drugog. Odustanemo li od temporalne sukcesivnosti kao nužnog, ali ne i dovoljnog uvjeta – što moramo napraviti zbog ograničenja koja je vlastitoj teoriji nametnuo sam Hägglund – aktualan ponovno postaje problem brkanja ubikviteta i kauzalnosti kojeg smo se, s Hägglundom, htjeli riješiti.

Što znači biti smrtnan? Hägglund tvrdi da biti smrtnan ne znači prosto biti tjelesno smrtnan. Čak i kad bismo u tom smislu bili besmrtni – kad naše tijelo ne bi starilo i kad bi bilo neuništivo – još uvijek bismo bili izloženi patnji jer bismo bili vezani za nešto što možemo izgubiti. Besmrtnost

tijela ne bi nas mogla zaštititi od, primjerice, kajanja za nečim što smo učinili ili od žaljenja za izgubljenom ljubavi. Onaj tko je vezan za nešto što može izgubiti je smrtnan. A besmrtnik – tko je on – pojmovno proturječje ili smrtnik kojeg ne poznajemo? Pozivanje na Kantov opis apokaliptične slike bilo je prikladno u kontekstu rasprave o radikalnom ateizmu. Ipak, bilo bi šteta ostati na tome jer bi nam u tom slučaju mogle izmaknuti nijanse tog ateizma. Jean–Michel Rabaté (2013:169–181) u reakciji na Häggglundovu drugu knjigu zapitao se dopušta li radikalni ateizam išta između apsolutne besmrtnosti koja je za čovjeka jednaka smrti, i potpuno izvjesne konačnosti života. Pitanje se može preformulirati ovako: dopušta li radikalni ateizam, barem u načelu, postojanje boga koji ne bi bio monoteistički Bog ili bog filozofa (Rabate, 2013:173)? Bila bi to figura uživanja u životu bez straha da će smrt dokinuti taj užitak.<sup>3</sup> To bi mogao biti bog s Olimpa. Ali i Borgesov besmrtnik.

3 Za sličnom figurom traga Alain Badiou (2016) koji, ako razgovaramo o izvoru sreće i zadovoljstva u ovom životu, stoji na suprotnoj strani od Derridaa i Häggglunda: za njega, kao bespoštednog, konzistentnog borca protiv logike konačnosti, smrt nije izvor sve radosti i sve tuge, nego nešto izvanjsko životu. Smrt možda može dokinuti život, ali ga nipošto ne može odrediti. [Zanimljivo je da Badiou poseže za formulom svog arhineprijatelja Aristotela koji u *Nikomahovoj etici* (1988:231) naglašava da je um nešto božansko, nešto neživotinjsko u nama i da se stoga ne povodimo za onima koji kažu da kao smrtnici moramo misliti o smrtnim stvarima, nego da se –



Borgesovi besmrtnici užitek pronalaze samo u mišljenju. To je zato što su sve tjelesne strasti iskusili toliko puta da ih više ne osjećaju kao strasti. Ali možda je drugačije s mišljenjem. S jedne strane, život besmrtnika je beskonačan, njihova je volja beskonačna, njihova sposobnost rasuđivanja također je beskonačna. S druge strane, njihov je intelekt konačan te čak i njima treba nezamislivo, možda beskonačno dugo da prema kartezijanskom imperativu stvari spoznaju jasno i razgovijetno. Mišljenje je za njih jedina aktivnost koja možda dopušta novost, koja ih možda može zadiviti i koja, možda, može pružiti zadovoljstvo. No, ipak ne: to će im zadovoljstvo prije ili poslije biti uskraćeno. Mišljenje, stoji u Rufovim zapisima, također je ograničeno: bilo koja misao besmrtnika pokazuje se kao permutacija i postaje odjek onih koje su joj prethodile, bez vidljiva počela, ili pak točan nagovještaj onih koje će se u budućnosti uporno ponavljati. Besmrtnici će se prepustiti i polako zaboravljati više nego što je

kako bismo živjeli u skladu s onim što je najizvrsnije u nama – *obesmrtno*. Badiou će preinačiti taj izraz izbjegavajući problem prelaska s onog što jest na ono što mora biti, odnosno odbacujući imperativ: “Nešto unutar života samog, a ne tek neki izvanjski imperativ, kantovski imperativ, mora ukazati na istinski život” (2016:111). Za Badioua sreća je ono što u imanentnosti života, besmrtničkog života, našeg života (!), ukazuje na to kako trebamo živjeti.]

ijedan smrtnik ikad naučio. Postupno će postati isprazni, podjednako isprazni, isti u svom nihilizmu. Zato se Borges i odlučio za naslov u jednini na štetu naslova u množini. Zato govori: “Jedan besmrtni čovjek cijelo je čovječanstvo.”

“Kad bismo živjeli zauvijek”, piše Hägglund (2013:185), “nakon puno vjekova možda ničemu više ne bi bilo moguće pridati smisao uslijed čega bismo se mi, ili naše srodne duše, povukli i otuđili. Sve bi nam dosadilo i utonuli bismo u letargiju. Čak i kad naša tijela ne bi bila smrtna, naš bi život mogao izgubiti sve što ga čini vrijednim življenja.” Pomisao na tu ‘smrt’ još je strašnija od pomisli na tjelesnu smrt jer bi to bila smrt koju bismo morali preživjeti. Tu ‘smrt’ iskusili su Borgesovi besmrtnici. Oni, koji su nekada bili bogovi, postali su trogloditi: “Izgubili su dar govora; žderu zmiје; navečer izlaze iz svojih rupa i pilje na zapad ne videći ga.” Za Borgesa, kao i za Hägglunda, besmrtnost je samo “produljenje agonije” i “množenje broja smrti”.

Biti besmrtnan – to znači biti manje od čovjeka.

# 3

---

## Zvuk samo jedne ruke

---

Učenik udara u gong kako bi najavio svoj dolazak, potom se nakloni tri puta u znak duboka štovanja prije nego što prekorači prag hrama, konačno uđe i, pun obzira, u najvećoj tišini sjedne pored učitelja. Ovaj mu se nedugo poslije obrati: “Kad pljesneš o dlan, čuješ zvuk dvije ruke. Sad ti meni pokaži zvuk samo jedne ruke.” Učenik se domišlja, imitira jedan zvuk za drugim, ali svi su njegovi pokušaji odbačeni. Potom se osamljuje i dugo razmišlja. Jednom kad je uspio prebroditi sve zvukove, priča kaže, učenik je konačno spoznao zvuk samo jedne ruke: to je zvuk bez zvuka. Ali što je zvuk bez zvuka? Koan to pitanje ostavlja otvorenim: susrećemo li u njemu granice našeg mišljenja? Je li ono postavljeno tako da nikad ne nagradi naš napor?

Tko su novi ranjenici? Na početku knjige koja njima duguje naslov<sup>4</sup>, Catherine Malabou kaže da ju je na pisanje potaknula patnja njezine bake. U posljednjim fazama Alzheimerove bolesti ona je postala netko drugi. Pritom je gubila bilo kakvu povezanost sa svijetom: postala je indiferentna prema svojoj patnji. Ta indiferentnost njezinim bližnjima nije dopuštala spokoj. Malabou piše: “Zašto me takav razvoj događaja nije utješio? Naposljetku, tako napustiti život, umrijeti prije nego što umreš, nije li to najljepši način da se ode? Da umre samo umiranje? Da se ne sjetiš da si smrtna? Da ne moraš osobno umrijeti? Te me misli, međutim, nisu utješile. Bila sam potpuno svjesna – kao i svi oni koji u vlastitim životima moraju podnijeti iste scene – da su ta prisutnost, otuđenost i stranost samoj sebi bili, bez ikakve sumnje, paradoksalni znakovi duboke patnje” (2012a:xii). Tu beznadnu patnju, kao i to da je starica postala netko drugi, ništa nije moglo objasniti. Filozofija to sigurno nije mogla. Njezina

4 Radi se o knjizi *Les Nouveaux Blessés* koja je 2007. objavljena u izdanju Bayarda. U nastavku teksta referirat ću se, ako se ne pokaže potreba za konzultiranjem originala, na njezin engleski prijevod – *The New Wounded* – koji je 2012. objavio njujorški izdavač Fordham. Hrvatski prijevod naslova knjige glasio bi *Novi ranjenici*.

je baka bila tu, ali nije bila tu. Samo je Spinoza dao naznaku da je nešto takvo uopće moguće. U četvrtom dijelu *Etike*, u primjedbi na 39. postavku, zapisano je par enigmatičnih rečenica: “Nijedan razlog ne primorava me da pretpostavim kako tijelo umire samo kada postane leš. Jer događa se nekad da čovjek pretrpi takve promjene, da ne bih lako mogao reći kako je on onaj isti” (Spinoza, 1970:209). U svakom slučaju pasus koji je prije zagonetka, nego njezino rješenje. Ni psihoanaliza nije mogla ponuditi objašnjenje. Freud nikad nije razmotrio to da bi destrukcija mogla stvoriti novi identitet. Bilo je potrebno krenuti ispočetka.

Malabou je najpoznatija po razvoju pojma plastičnosti i ukazivanju na njegovu operativnost u nizu diskursa; plastičnost je prepoznala kao temeljni pojam, “najprikladniju i najrazrađeniju motornu shemu za naše vrijeme” (Malabou & Tyler, 2012:15), i učinila ju je svojim filozofemom. Dublji uvid u njezine suptilne analize Hegela i Heideggera ne trebaju nam kao prolegomena problemu novih rana. Bit će sasvim dovoljno da se, na tragu same Malabou, pozornost svrati na plastičnost u svakodnevnom govoru. Pojam je izuzetno širok i pokriva tri bitno različita značenja: prvo, označava sposobnost određenih materijala, kao što su glina ili gips, da poprime oblik; drugo, označava samu moć oblikovanja –

moć koju posjeduju, primjerice, kipari ili plastični kirurzi; treće, i zaključno, označava mogućnost destrukcije, sagorijevanja ili eksplozije svih oblika – kao kad govorimo o, recimo, plastičnom eksplozivu (Malabou, 2012a:17, 2012b: 3–4). Dakle, plastičnost je smještena u točki stvaranja i u točki propasti oblika, dvama ekstremima, kao i između njih. Koju od plastičnosti oprimjeruje Alzheimerova bolest? Malabouina teza je sljedeća: Alzheimerova bolest, kao i druge neurodegenerativne bolesti, kao i ozbiljne ozljede mozga, kao i neke druge ekstremne patologije – poput anosognozije – spada u treću kategoriju, u destruktivnu plastičnost koja “trajnim razobličanjem identiteta oblikuje novi identitet; identitet koji nije nadilaženje ni kompenzacijska replika starog oblika, nego, doslovno, oblik destrukcije” (Malabou, 2012a:18). Te rane, koje su nove utoliko što ih nitko prije nije mislio kao psihičke rane, dokazuju da je destrukcija oblik koji oblikuje, odnosno da destrukcija doista može konstruirati novi oblik psihičkog života. Moguće je da netko umre, a da njegova smrt porodi neki novi život; život osobe koja je rođena u odraslom tijelu; osobe bez svog djetinjstva, bez svoje prošlosti; hladne i indiferentne osobe. To odraslo novorođenče novi je ranjenik.

Kako bi preciznije uobličila, argumentirala i obranila svoju tezu, Malabou je u nizu knjiga (*The new wounded: from neurosis to brain damage; Ontology of the accident: an essay on destructive plasticity; Self and emotional life: philosophy, psychoanalysis, and neuroscience*), na koje ću se referirati u nastavku teksta, snažnoj kritici podvrgnula psihoanalitički model uzročnosti te je kao njegovu zamjenu predložila alternativu koja prauzor pronalazi u biologiji emocionalnog mozga<sup>5</sup>. U ovom tekstu želim: I) izložiti njezinu kritiku psihoanalitičke uzročnosti, a potom II) kritizirati tu kritiku na dvjema razinama.

## I

Prije prikaza kritike modela psihoanalitičke uzročnosti treba razjasniti dva sporna mjesta iz uvoda ovog teksta koja bi, da naprosto prijedemo preko njih, mogla baciti sumnju na čitav Malabouin pothvat. Prvo takvo mjesto vezano je uz činjenicu da bi se na temelju dosad napisanog moglo zaključiti kako se Malabou fiksira na

<sup>5</sup> Za precizno određenje pojma pogledati prije svega knjige Antonija Damasija: *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*; *Osjećaj zbivanja: tijelo, emocije i postanak svijesti*, kao i one Josepha LeDoux-a: *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* i *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. Njihove ideje, ali i kritiku istih izložiti ću drugom prilikom.

Freuda, kako svodi psihoanalizu na njegove spise, shvaća je kao nešto zamrznuto u trenutku njegove smrti i posljedično zanemaruje sve različite, nerijetko međusobno suprotstavljene varijante postfrejdovske psihoanalize<sup>6</sup>. Istina je da Malabou (2012a) korpus oca psihoanalize uzima kao analitičku sirovinu i da, osim s njim, još samo s Lacanom – velikim tumačem čija je maksima “povratak Freudu” – ulazi u dijalog koji, povrh toga, traje vrlo kratko. Mislim da to ne kompromitira njezin tekst: postfrejdovci su na nesumnjivo različite načine čitali, tumačili i razvijali nasljeđe pionirskih dana psihoanalize, ali nisam siguran da je itko od njih otvoreno ponudio i razvio drugačiji model psihičke uzročnosti koji bismo, bez imalo zadržke, mogli prepoznati kao imunog na prigovore koje Malabou upućuje Freudu. Zbog toga, ako u postfrejdovskom razdoblju i postoji “imuni” psihoanalitički model, karakter mu nipošto nije razvidan te bi teret njegova odmjerkavanja s neurobiološkim modelom trebao biti na tumaču Malabou, a ne na Malabou kao pažljivoj tumačiteljici Freuda. Drugo, puno

6 Među njima su, da nabrojimo samo neke frakcije postfrejdovske misli, škola objektnih odnosa, klajnovska škola, psihologija sebstva i lakanovska teorija. Njima možda možemo pridružiti i psihoanalitičku školu čiji je osnivač Peter Fonagy, a čiji je temeljni pojam *mentalizacija*.



ozbiljnije sporno mjesto u uvodu ovog teksta čini to da je niz različitih moždanih oboljenja, sasvim različitih etiologija, podveden pod pojam destruktivne plastičnosti, odnosno da im je pridat status njezinih agenata. *It's not a bug, it's a feature.* Prema Malabou, ozljede koje imaju različite uzroke pogađaju mozak na *isti* način. Razlika među njima leži u stupnju u kojem ga pogađaju, a ne u vrsti. Što pod tim misli? Mozak ovdje nije shvaćen (tek) kao tijelo, organ, ili “hrpa mesa”.<sup>7</sup> Malabou (2012a:212) smatra oblike funkcioniranja mozga istodobno kao “emocionalnu i logičku jezgru gdje procesi autoafekcije konstituiraju sav identitet i njegovu povijest” – dakle, između ostalog, i psihi. Moždane rane uvijek su ujedno i psihičke rane. Ne postoji moždano oboljenje koje ne bi istodobno bilo psihička rana. Zbog rada destruktivne plastičnosti koja udara i nanovo oblikuje mozak-psihi, ljudi gube stare i poprimaju nove identitete postajući pritom zapravo neki novi ljudi. Ako su ozljede jače ti ljudi poprimaju jednu zajedničku značajku: pateći u različitim stupnjevima od udara na lokalitete pobuđivanja emocija, često djeluju neobjašnjivo odsutni (Malabou, 2012a; Malabou 2012b). Ljudi kakve su njihovi bližnji poznavali –

<sup>7</sup> Slikovit izraz koji kondenzira proširen filozofski stav dugujem Fredricu Jamesonu. [<http://nonsite.org/the-tank/jameson-responds-to-his-critics>]

“starih” ljudi – više nema, oni su umrli, a njihova tijela udomila su nove stanare, strance, hladne i često potpuno indiferentne.

Malabouina je logika jednostavna: najbolje ćemo spoznati kako neki kompleksni entitet funkcionira, ako on u potpunosti bude rastavljen pred nama; u našem slučaju, najbolje ćemo spoznati način na koji mozak funkcionira kad on bude rastrojen pred nama; što je rana teža to je spoznajno dragocjenija. Sva opisana oboljenja svrstana su pod ozljede mozga, a potom su ozljede mozga – i to, kako smo vidjeli, posebno one najozbiljnije – uzdignute na status paradigme u dvostrukom smislu ovog pojma: “Paradigma je”, piše Malabou (2012a:156-157), “najiznimniji, najegzemplarniji, a u isto vrijeme i najbanalniji od svih primjera; ona je pravi primjer i tek jedan od primjera. U prvom smislu pojma, ozljede mozga su paradigmatičke jer omogućuju konstrukciju deskriptivnih modela za sva posttraumatska ponašanja. U drugom smislu pojma, one su paradigmatičke jer predstavljaju samo jedan među mnogim slučajevima pripadnih ovom modelu. Ozljede mozga paradigmatičke su jer pružaju primjer nasilnih, besmislenih, neočekivanih i nepredvidljivih šokova koji transformiraju sam identitet subjekta, prekidaju njegovu vezu sa samim sobom i trajno narušavaju proces njegove

autoafekcije. S druge strane, one istodobno nisu ništa nego primjeri ovog modela, traume među drugim traumama, iste kao i ostale, pojave koje dijele iste značajke s drugima.”

Nasilne, besmislene i nepredvidljive nezgode imaju status događaja, dok psiha kao ono što događaji pogađaju ima status sistema. Psihoanaliza i neurologija na istom su zadatku – obje moraju misliti odnos sistema i slučaja, odnosno psihe kao autoregulacije sistema i događaja kao slučajne intruzije u sistem. Razmotrimo sada kako Malabou sažima Freuda da bi došla do A) njegove koncepcije uvijek-već postojećeg sistema i događaja koji se izvana upisuje u njega, a zatim B) pokušala ukazati na postojanje događaja koji svojom destruktivnom moći potkopavaju tu koncepciju i ukazuju na potrebu da se iznađe nova.

### A1) Sistem

Rečeno je da ozljede mozga kao događaji narušavaju proces autoafekcije. Autoafekcija u filozofskoj tradiciji obično označava sam osjećaj postojanja. “Ja” koje osjeća samog sebe dominantna je struktura svih afektivnih modifikacija. Sama struktura subjektivnosti, unutar metafizičke tradicije, bila je izjednačena sa strukturom autoafekcije, odnosno vrste dodirivanja samog sebe putem kojeg subjekt

osjeća svoju jedinstvenu prisutnost (Malabou, 2012a:42, Johnston & Malabou, 2013:4–8). Nasuprot tome, psihoanaliza i neurologija ne povezuju autoafekciju sa svjesnim “ja” koje osjeća samog sebe.<sup>8</sup> U tome su suglasne. Između njih, kao disciplina čiji su predmet prvenstveno nesvjesni procesi, nesuglasnost nastaje u pogledu pitanja je li mozak sposoban za autoafekciju. Ključno je da se psihoanaliza formira na pretpostavci da mozak nije sposoban za autoafekciju, dok neurologija otkriva mozak kao entitet sposoban za represen-

8 Ovdje možemo postaviti dva pitanja koja nisu u fokusu ovog teksta, ali ih vrijedi spomenuti. Prvo je pitanje emergencija svijesti – bitno je istaknuti, iako ni to nije neupitno, da ni psihoanaliza niti neurologija za kojom Malabou poseže ne tvrde da su na tragu rješenja onog što je David Chalmers nazvao “teškim problemom svijesti” niti da to uopće prepoznaju kao svoju ambiciju. Drugo je pitanje preciznije određenje samog nesvjesnog – u neurologiji ono obično označava fizikalne procese koji nisu mentalni niti su dostupni simbolizaciji, dok frejdovsko nesvjesno imenuje mentalne, psihičke, odnosno simboličke procese koji nisu neposredno svjesni. Malabou (2012a:42) je, agitirajući za novi pristup psihi, svjesna problema: “Ako definiramo nesvjesno kao nesvjesnu aktivnost, nismo li onda opet upali u zamku koju je Freud prepoznao kao brkanje nesvjesnog (Unbewusst) i besvjesnog (Bewusstlos)? Nismo li tako potpuno promašili značaj psihičkog nesvjesnog? Sukladno tome, kad prijedemo iz psihoanalize u neurologiju, govorimo li uopće o istom pojmu ‘reprezentacije’?” Na istom mjestu Malabou na svoje pitanje daje negativan odgovor: tvrdi da ne brka nesvjesno i besvjesno. Mozak informira sebe o unutrašnjem stanju organizma i odnosu između organizma i njemu izvanjskih objekata što je nužno po sebi afektivan proces. “Mozak se”, kaže, “osjeća informiranim”.

taciju samom sebi unutrašnjih i vanjskih podražaja, kao i za upravljanje njima (Malabou, 2012a:36-37). Dakle, Malabou središnjem živčanom sustavu pripisuje osnovne značajke frojdotsko-lakanovskog nesvjesnog.<sup>9</sup>

Malabou izlaže ono što smatra sukusom razlike koju Freud uspostavlja između živčanog sistema i psihe. Temeljna Freudova pretpostavka u pogledu svega što je živo jest načelo inercije prema kojem sistem teži reduciranju svojih napetosti do nule. Zbog stalnih podražaja, poglavito unutrašnjih podražaja koji su stalno prisutni, jasno je da je to nemoguće (Ricoeur, 2005:82). Freud zato uvodi pojam načela stalnosti/ugode što je zapravo naziv za načelo inercije pripadno sistemu koji je sputan u djelovanju i obrani od unutrašnjih napetosti. Dakle, temeljna pretpostavka frojdotske

9 Odvažnu tvrdnju u čiju sam ispravnost uvjeren ne mogu u okvirima zadanim ovim tekstom razraditi i obraniti. Reći ću samo u najkraćim crtama koje su sličnosti između malabouovsko-cerebralnog i frojdotsko-lakanovsko-psihoanalitičkog nesvjesnog: 1) izostanak autorefleksije (autorefleksija ne odlikuje ni cerebralnu autoafekciju kao ni frojdotsko-lakanovsko nesvjesno koje zna bez da zna kako zna i misli bez da misli kako misli); 2) izostanak spekularnosti (u mozgu nema "zrcaljenja" kao ni u lakanovskom subjektu (*je*) koji treba razlikovati od spekularnog ega (*moi*) – i jedan i drugi izmiču imaginarno-simboličkim koordinatama); 3) mozak kao fizički organ jest Realna, materijalna stvar – na puno načina slična, ali ipak i ponešto različita od lakanovske Realne Stvari (*la Chose du Réel*). Za nešto detaljnije, iako također u skicama izloženo izlaganje ove problematike pogledati Johnston, 2014:285.

psihoanalize je biološka: “Živčani je sistem aparat čija se funkcija sastoji u tomu da podražaje koji mu stalno pridolaze uvijek iznova odstranjuje, snizuje ih na najmanji mogući nivo, ili, koji bi se, kada bi to samo bilo moguće, htio održati u stanju posve oslobođenom podražaja” (Freud, 1986:76).

Freud, kako smo već rekli, nikad nije rekao da su neuroni ograničeni na to da primaju “stimuluse izvana”. Baš suprotno, uvijek je tvrdio da postoje endogeni podražaji, podražaji unutar živčanog sistema ili, jednostavno, podraživanje iznutra. Postoji konsenzus da je Freud “diljem svojega rada, od 1890–ih pa dalje, govorio o ‘unutrašnjim stimulusima’ od kojih psiha ne može pobjeći” (Johnston, 2005:233). U tom pogledu nikad nije promijenio mišljenje. Ono što je ključno, kako prethodni citati pokazuju, jest to da je smatrao kako živčani sistem ne može odgovoriti na takvo podraživanje, odnosno da ne može regulirati stimuluse koje sam proizvodi. Te stimuluse, taj unutarnji pritisak, on naposljetku naziva nagonom. “Bit nagona”, piše Freud (1986:75) u svojem najkonciznijem izlaganju ove problematike, “dakle najprije pronalazimo u njegovom glavnom karakteru, porijeklu izvora podražaja, u unutrašnjosti organizma i u njegovom nastupanju kao stalne sile te iz toga izvodimo jedno od njegovih daljnjih obilježja – nemogućnost da bude

svladan akcijama bijega.” Rad nagona preusmjera dio energije koji je živčanom sistemu višak u psihički aparat kao drugi sistem. Kako se to preusmjeravanje događa?

Ponovimo: bitno je naglasiti, što Malabou ne zaboravlja, da Freud ne smatra kako postoje dva tipa energije, živčana energija s jedne i psihička energija s druge strane. Naprotiv, postoji samo živčana energija – njezin prijenos, diferencijacija i ekonomsko usložnjavanje – koja se u tim procesima naziva psihičkom energijom. Nastajanje psihičke energije sudbina je nagona kao takva. Nagon je “granični pojam između psihičkog i somatskog, psihički predstavnik podražaja koji potječu iz tjelesne unutrašnjosti i dospijevaju u dušu kao mjera radnih zahtjeva postavljenih duševnome zbog njegove povezanosti s tjelesnim” (Freud, 1986:76). S jedne su strane živčani sustav i tijelo, a s druge psihički sustav i duša. Kako premostiti jaz među njima? Ključno je da živčani sistem ne zna kako upravljati samim sobom čim se suoči s dinamikom koja je drukčija od primarne logike refleksa. Kad se susretne s potiskom, prinudom, nezaustavljivom silom iz svoje unutrašnjosti, odnosno nagonom, živčani sustav nije sposoban proizvesti oblik eksteriorizacije sličan refleksnom, mišićnom kretanju. Evolucijska stečevina živčanog sustava refleksne su i

instinktivne reakcije: jednostavnije rečeno, ako te nešto iz vanjskog svijeta neugodno podražuje, po automatizmu se makneš od toga. Kad neugodno podraživanje dolazi iznutra, to nije moguće. Nema trenutne sile, nema udarca, nema rane, samo stalni pritisak od kojeg je naizgled nemoguće pobjeći. Jedini bijeg s energetskog stajališta je pseudobijeg. Organizam pokušava pobjeći na razne načine, razvija razne mehanizme obrane od napetosti. Najilustrativniji takav mehanizam je projiciranje unutrašnje pobude, napetosti ili prijetnje koju ona predstavlja u vanjski svijet. Zahvaljujući ovom pristupu, organizam može zavarati samog sebe i povjerovati da se može zaštititi od njih (Johnston, 2005:182, 275, 286).

Malabou zaključuje da Freud živčani sustav kao unutrašnjost iz koje potječe podraživanje i psihu kao unutrašnjost predstava paradoksalno smatra otuđenom jednom od druge, kao da se više ne radi o istoj unutrašnjosti (Malabou, 2012a:31). Nutrina je diferencirana ili razdijeljena od same sebe – živčani sustav ne može internalizirati podrijetlo i razlog unutrašnjeg potiska i ta nemogućnost dovodi do emergencije psihičkog aparata. Time je u najkraćim crtama, iako vrlo općenito, psiha definirana kao sustav povezan, ali i logički odjelit od živčanog sustava. Prijedimo sad na:



## A2) Događaj

Freud (1984a) uspostavlja temeljnu razliku između dva aspekta događaja: *ereignis* i *erlebnis*. *Ereignis* je događaj shvaćen u dolasku izvana, iz materijalne realnosti, i njegov je nastup potpuno neočekivan. *Erlebnis* je događaj shvaćen u poprimanju značenja. Freud je psihički događaj prvo odredio kao spoj *ereignisa* i *erlebnisa*. Ako jedan aspekt događaja ne može biti preveden u drugog, događaj neće biti zabilježen kao takav. Kako nastaje ovaj spoj ili prijevod? Freud između *ereignisa* i *erlebnisa* postavlja transformator: fantazmu.<sup>10</sup> Fantazme prethode egzogenim događajima, one su uvijek već tu jer nastaju kao “očajnički pokušaji bijega od onog što Freud zove neprestanim vraćanjem unutrašnjih stimulusa” koji su konstitutivni za sam život (Johnston, 2005:400).

U svakoj idućoj reviziji Freudove teorije *ereignis* gubi na važnosti u korist *erlebnisa*. Otac psihoana-

<sup>10</sup> Fantazma je pojam koji označava imaginarni scenarij koji prikazuje ispunjenje neke želje u obliku više-manje iskrivljenom obrambenim procesima. Malabouina je kritika psihoanalize načelna, a ne tehnička te stoga fantazma kao pojam vrlo široke primjene sasvim odgovara njezinim ciljevima: topički smještaj fantazme kao psihičke tvorbe – odnosno odgovor na pitanje je li ona djelatna u sustavu svjesno, predsvjesno ili nesvjesno – ostaje donekle nejasan na razini freudovskog korpusa. Precizno izložena genealogija pojma izložena je u *Rječniku psihoanalize* (Laplanche & Pontalis, 1992:82-86).

lize na koncu će braniti ideju da vanjski događaj svoju učinkovitost u potpunosti duguje fantazmi. Dakle, fantazma u zrelijim Freudovim radovima više nije mišljena kao čvor koji povezuje ono što dolazi izvana i ono što psiha zahvaljujući tome proživljava, odnosno čvor *ereignisa* i *erlebnisa*. Više ne možemo govoriti o nezgodi i njezinoj psihičkoj recepciji. Kad govorimo o psihičkoj uzročnosti, više ne govorimo o dvjema realnostima – materijalnoj i psihičkoj – nego o dvostrukoj aspektiranosti jedne, psihičke realnosti. Razlika između unutrašnjosti i izvanjskosti više ne odgovara isključivo podjeli na materijalnu i psihičku realnost, nego na unutrašnju podjelu same psihičke realnosti. Čvor postaje nerazdvojivo vezan uz strukturu ove realnosti. Bitno je da budemo bar malo jasniji: neki događaj koji dolazi iz materijalne realnosti može rezultirati psihičkom štetom bez da pritom bude suštinski, izravni, neposredni uzrok ove štete. Naprotiv, on samo aktivira uvijek-već postojeće fantazmatske scenarije. Psihička realnost tako je emancipirana od izvanjskih događaja i uvijek im već prethodi.

Odnos između materijalne i psihičke realnosti bit će lakše eksplicirati na konkretnom materijalu. Biram onaj primjer koji mi se čini najrelevantnijim jer pokazuje primat psihičke nad materijalnom realnošću u tumačenju sna kako u frojdovskom

tako i u lakanovskom pristupu problemu, ali ujedno i značajne razlike među tim dvama pristupima. U pitanju je glasoviti san kojim Freud (1984b:161) otvara sedmo poglavlje *Tumačenja snova*: “Jedan otac bdio je danima i noćima uz krevet svog bolesnog djeteta. Pošto je dijete umrlo, on ide u susjednu sobu da se malo odmori, ali ostavlja vrata otvorena da bi iz svoje spavaće sobe mogao gledati u onu drugu prostoriju gdje je na odru ležao djetetov leš, okružen velikim svijećama. Jedan je stari čovjek bio angažiran da čuva stražu i on sjedi pored mrtvog djeteta, mrmljajući neke molitve. Poslije nekoliko sati spavanja otac sanja da dijete stoji pored njegove postelje, hvata ga za ruku i prebacujući mu šapće: Oče, zar ne vidiš da ja gorim? On se probudi, primijeti jaku svjetlost koja dolazi iz sobe u kojoj je odar, požuri u sobu, vidi starog čovjeka koji je zadrijemao, pokrov i jedna ruka izgorjeli su od svijeće koja je, zapaljena, pala pored njih.” Kako objasniti ovaj san? Laka svjetlost prodirala je kroz otvorena vrata i padala ocu u oči i, malo-pomalo, kako je taj vanjski podražaj postao prejak, u njemu izazvala isti učinak koji bi izazvala da je bio budan – uviđanje da je padom jedne svijeće nastao požar u blizini leša i pripadajuću reakciju. Vjerojatno je i otac sam bio zabrinut da stari čuvar nije dorastao tom zadatku pa je brigu ponio u san. Ovo objašnjenje je zdravorazumsko.

Freud mu neće ništa prigovoriti, ali će postaviti jedno pitanje koje je od presudne važnosti i koje izvrće čitav zdravorazumski smisao: *zašto otac uopće sanja?* Zbog čega svjetlo, dim, jara – stimulusi iz materijalne realnosti – jednostavno odmah ne probude oca? Tada bi on sigurno brže i učinkovitije reagirao na nezgodu i povećao izgleda da spriječi katastrofu. Zato što postoji nešto što je važnije od nezgode, što joj prethodi, što je prije nezgode već bilo tu – želja da se dijete još jednom pokaže živim: “Da se njegov otac najprije probudio”, piše Freud (1984b:162), “pa zatim donio zaključak koji ga je odveo u spavaću sobu, on bi djetetov život skratio za ovaj jedan moment.” Lacan, kao i uvijek, veću pažnju posvećuje riječima koje su u snu izrečene. One će nas odvesti do drugog pitanja od presudne važnosti i ponuditi nam odgovor na njega. Razmišljajući o istom snu, Lacan (1986:63-67) se u 11. seminaru, za razliku od Freuda, pita: *zašto se otac uopće budi?* Zato što je ono što susreće u snu – realnost svoje žudnje, realnost u liku djeteta koje prilazi i govori mu “oče, zar ne vidiš da ja gorim”, dakle realnost u riječima koju upućuju na to da je on odgovoran za smrt svog mezimca – puno užasnija od materijalne, izvanjske stvarnosti u kojoj će se probuditi. Dijete je, naime, umrlo od groznice. Imalo je vrućicu, njegovo tijelo gorjelo je prije smrti, a otac mu nije pomogao i to ga

progoni. Ta je “vatra” progutala dijete. A vatra na odru čije svjetlo dopire iz sobe pokraj koje otac spava, to je druga vatra, nju se da ugasi. Prema lakanovskom tumačenju, otac zapravo “bježi u *takozvanu realnost* [kurziv moj, op.a] kako bi nastavio spavati, biti slijep i izbjegao buđenje u Realnom svoje žudnje” (Žižek, 1989:45).

Freud i Lacan, koliko god naglašavali različite stvari tumačeći ovaj san, nesumnjivo smatraju da psihička stvarnost uvijek-već prethodi materijalnoj, da nad njom ima primat i da joj se materijalni događaj na neki način prilagođava. Istina, vatra koja se tek rasplamsava u sobi do spavača mogla bi ga ubiti, ali požar koji oni žele ugasi već bjesni negdje drugdje, u njegovoj duši.

B)

Frojdovska teorija, dakle, priznaje postojanje dviju realnosti: materijalne i psihičke. Materijalna realnost nužan je uvjet za psihičku realnost, ali nije dovoljan. Psihička realnost doima se kao carstvo unutar carstva koje ima vlastite zakone. Među dvjema realnostima postoji jaz. Događaji u materijalnoj realnosti mogu utjecati na psihičku realnost, ali to čine ili potpuno dokidajući psihičku realnost ili tek posredno. Događaj, nezgoda ili katastrofa u materijalnoj realnosti

mogu uništiti mozak, a s njime i psihi. To je trivijalan slučaj koji nije od prevelikog interesa. Ako pak kakva nezgoda zadesi mozak, vrlo je vjerojatno da će utjecati na psihi, ali tek neizravno: ona će biti tek iskra koja je pala na bure baruta; povod, a ne uzrok onog što će uslijediti. Psihička scena već je bila postavljena, samo se čekala prava prilika da se upogoni jedan od već postojećih uzročno-posljedičnih, fantazmatskih scenarija. Malabou želi misliti mogućnost nečeg što je smješteno između trivijalne materijalne katastrofe, koja zajedno s mozgom uništava i psihi, i potencijalne psihičke katastrofe koja samo čeka pravu priliku, neki materijalni poticaj da se aktualizira. Ukratko, ona želi da slučajna nezgoda bude potpuno slučajna. Dakle, najbolje bi bilo kad bi uspjela pronaći katastrofu koja bi tijelo nekako uspjela ostaviti na životu, ali bi uništila njegovu psihi. Ne govorimo o pukom vegetiranju, nego o tijelu koje bi moglo puno toga, gotovo sve od onoga što je prije nezgode moglo. Bit će prigovoreno: da bi moglo bar nešto od onog što je prije moglo, takvo tijelo moralo bi imati stabilnu jezgru sjećanja, uvjerenja i žudnji. Drugim riječima, moralo bi imati psihi, a krenuli smo od pretpostavke da je psihi uništila nezgoda. Ostaje samo još jedna neispitana opcija: možemo li naći tijelo čija je duša umrla, a koje je krišom, gotovo

neprijetno zaposjela nova duša? Je li takav makabrističan scenarij uopće ostvariv?

Destruktivna plastičnost kao pojam daje potvrđan odgovor na ovo pitanje, a da ga oprimirimo pomoći će nam čudni slučaj Phineasa Gagea (Malabou, 2012a:15-18, 52-53, 159-161). Gage je bio čovjek koji je sredinom devetnaestog stoljeća sudjelovao u izgradnji pruge i bio zadužen za probijanje kamenih prepreka eksplozivom. Tijekom jedne eksplozije duga željezna šipka prošla mu je kroz lubanju. Nekim čudom preživio je nesreću i izvukao se samo s ozljedom čeonog režnja od koje se, barem se činilo, dobro oporavljao. No, uskoro se ispostavilo da nije sve bilo dobro. Gage je postao ćudljiv i indiferentan prema svemu. Izgubio je svaku privrženost prema obitelji i prijateljima. Osobnost mu se potpuno promijenila i više ga nitko nije mogao prepoznati. Bio je tu, ali nije bio tu. Zajednica u kojoj je živio na koncu je zaključila da “Gage više nije Gage”. Na suvremenim odjelima za neurologiju zabilježeno je puno ovakvih slučajeva. Koje su posljedice sličnih anamneza za psihoanalitičku teoriju? One su paradigma: krajnji slučajevi, ali ipak tek samo neki od slučajeva. Malabou je jasna: ako je priča o Gageu dobro opisana, ako Gage doista više nije bio Gage, onda se ona suprotstavlja samim osnovama psihoanalize (Malabou, 2012a). Sukladno tome, ona smatra da je

potrebno napustiti postojeći model psihičke uzročnosti i pokušati formulirati drugi, na novim osnovama, a njih valja potražiti u neuroznanosti. To je zaključak dugog, pažljivog i često briljantnog čitanja kanonskih tekstova iz korpusa psihoanalize. Vrijeme je za sud o toj nepravomoćnoj presudi.

## II

Sumirajmo i zaoštrimo dosad napisano: Malabou psihoanalizu u suštini vidi kao određeni oblik hermeneutike koji privilegira kontinuitet i ne uspijeva misliti diskontinuitet. Ona nastoji pokazati kako Freud i njegovi nasljednici, razmatrajući odnos između egzogenog i endogenog, odnosno materijalne i psihičke stvarnosti, prednost daju potonjoj tako da potpuno niječu sposobnost materijalnih događaja, udesa ili nezgoda da direktno, bez posredovanja uvijek-već prisutnih psihičkih mehanizama, utječu na psihi. Uvijek-već nešto je što ne može biti ukinuto, osim ako se ne ukine život sâm: ta sintagma šifra je psihičkog funkcioniranja i jamac njegovog kontinuiteta. Psihički kontinuitet, doduše, može biti narušen, ali ga je uz analitički napor moguće ponovno uspostaviti. Svaka trauma koja remeti psihi može biti razriješana ako je pacijent sposoban uz



vodstvo rekonstruirati kontinuitet, sačiniti uzročno-posljedični niz događaja koji tvori priču, a potom tu priču prepoznati kao vlastitu. Razrješenje traume vezano je uz međuodnos traume i priče, narativizaciju traume, dar govora zahvaljujući kojem psiha može popraviti svaku štetu koja joj je nanesena. Na ovom mjestu započinje Malabouina (2012c:235) kritika: “Govor traumatiziranih žrtava”, piše ona, “ne posjeduje značenje koje bi nešto otkrilo.” Naprotiv, određene ozljede mozga omogućuju da posvjedočimo apsolutnom diskontinuitetu, definitivnom raskidu s prošlosti, nečemu nepopravljivom, nečemu što unesrećeni nikad neće moći prepričati jer unesrećenog više nema, šteti koja je dokinula njegovu psihi, ali ipak nije dokinula život koji više nije njegov nego je nakon nezgode pripao nekom drugom.

Kako kritizirati ovu kritiku psihoanalize? Dva su načina: A) jakom kritikom kritike koja nastoji pokazati kako Malabou nešto previđa u pogledu samih načela psihoanalitičke teorije zbog čega njezin napad ne pogađa metu ili B) slabom kritikom kritike, odnosno revizijom kliničkih slučajeva u svojstvu Malabouinog dokaznog materijala u pažljivo pripremljenoj optužnici koju ona podiže protiv psihoanalize.

## A) Jaka kritika kritike

Ako je Malabou uspješno napala uvijek-već kao osnovno načelo psihoanalize, onda je nužno pokazati da se načelo može obraniti od tog napada. Kako to napraviti? Lakanovci su izabrali najekstremniji način: zadržali su uvijek-već kao načelo, dakle kao nulti stupanj psihičkog funkcioniranja, ali su ustvrdili da ga ne obilježava kontinuitet, nego – upravo suprotno – diskontinuitet. Događaji koji konstituiraju subjekt uvijek su nepovratno izgubljeni za taj subjekt, a svaki tip kontinuiteta zapravo je pseudokontinuitet (Johnston, 2014:289). Jedini izvjesni kontinuitet u psihičkom životu tako se zapravo razotkriva kao niz diskontinuiteta. Događaj koji potpuno poništava čovjekovu osobnost tako je samo ekstremni slučaj onoga što je uvijek-već na djelu. Žižek (2008) i Johnston (2014), istaknuti lakanovci, unatoč razlikama u svojim čitanjima knjiga posvećenih novim ranjenicima, zamjerili su Malabou da ne prepoznaje kako je Lacan, nasljeđujući i ispravljajući Freuda, postupnom autokritikom već došao do njezinih zaključaka i sukladno njima revidirao psihoanalitičku aksiomatiku ili metapsihologiju.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Za koncizno izložene argumente u prilog ove tvrdnje, uz tekstove koji su citirani u ovom radu, vrijedi pogledati i iznimno korisnu knjigu *Lacan Deleuze Badiou*. Napose preporučujem dio u kojem se

Pogledajmo nakratko Žižekov (2008) temeljni prigovor. Sukladno gore napisanom, on smatra da je posttraumatska subjektivnost samo klasični kartezijanski oblik subjektivnosti. Subjekt je određen kao oblik koji je sposoban izbrisati sav supstancijalan sadržaj da bi mogao biti nov i prezentan kako sebi tako i svijetu. U pogledu najtežih od nezgoda, najdestruktivnijih od novih rana, Žižek (2008:27) piše: “Ono što ostaje nakon nasilnih traumatskih udara čisti je oblik subjektivnosti koji je već morao biti tamo.” Malabou u svojoj replici čak ni neće opovrgavati tezu da je subjekt u svojoj suštini prekid kontinuiteta, ali će promijeniti naglasak te spoznaje u svjetlu destruktivne plastičnosti: ona tvrdi da se s traumatskim prekidom ne otkriva stari subjekt koji je uvijek-već tu. Traumatski udar u najekstremnijoj varijanti nije tek prekid koji otkriva ono uvijek-već psihe, već prekid upravo s tim uvijek-već (Malabou, 2012c:239). Najteža trauma ne otkriva transcendentni subjekt kao oblik, čistu formu, nego ono što potkopava tu formu, prijetnju njezine eksplozije.

Za razliku od Žižeka, Johnston (2014) neće tražiti uvide o diskontinuitetu psihe u filozofskoj tradiciji koja najavljuje psihoanalizu<sup>12</sup>, nego će

autori osvrću na razvoj psihoanalitičkog poimanja događaja i Malabouinu kritiku istog: (Bartlett, Clemens, Roffe, 2014:119-129).

12 Najkraći i najjasniji pregled za koji znam, a u kojem je psihoanaliza

upozoriti na kasnu fazu Lacanovog učenja u kojoj on dolazi do uvida sličnih onima do kojih je došla i Malabou. Lacan postupno potpuno napušta ideju temeljne nepovredivosti psihe, njezinog kontinuiteta i mogućnosti historizacije te kreće u rekonceptualizaciju traume: prelazi put od ideje o simbolizaciji, odnosno narativizaciji traume do ideje da trauma ustraje usprkos narativizaciji, da je ona suštinski vezana uz ono materijalno te da je proces njezina simboliziranja koji bi bio istovjetan razrješenju naprosto nemoguć. “Narativizacija je”, piše Željka Matijašević (2011:103) izlažući argument protiv Shoshane Felman koji je učinkovit i protiv Malabou, “ipak samo racionalizacija, a onaj ogromni afektivni potencijal koji je sabijen u trenutku traume, jer se u trenutku traumatskog događaja nije mogao afektivno osloboditi, nastavlja prebivati u nesvjesnom usprkos naracijama.” Time se priznaje kako uspostava kontinuiteta posredstvom naracije nije ni približno jednaka afektivnom razrješenju traume. Kako je moguće razriješiti traumu ili je bar ublažiti ako ne narativizacijom? Takozvanim prolaskom kroz fantazmu: uspostavljanjem uvjeta u kojima se sav onaj afektivni naboj vezan uz

upisana u povijest filozofije (napose etike) donosi Lorenzo Chiesa u knjizi *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan* (2007:172-173).

traumu koji ustraje usprkos narativizaciji može drugačije kanalizirati. Budući da je uspostava istih uvjeta nemoguća, trauma je na neki način nerazrješiva. A, kako pokazuje Malabou i spremno priznaje Johnston (2014:289–290), postoje i takvi događaji koji potpuno uništavaju čovjekove afektivne resurse tako da prolazak kroz fantazmu uopće nije moguć jer više nema nikakve fantazme. Ona je također stradala u nesreći. Pred analitičara može doći ranjenik kojemu on ne može pomoći, ali je analitičar pritom vrlo dobro svjestan da njegove rane ne mogu zacijeliti. Njegova teorija, tvrdi Johnston, predviđa mogućnost nemogućnosti da se nekim ljudima pomogne (Johnston & Malabou, 2013:xi-xv; Johnston, 2014:290).

## B) Slaba kritika kritike

Malabouin je cilj kritizirati psihoanalitičko poimanje uzročnosti i apel za formulacijom novog poimanja. Slaba kritika njezine kritike, koja doduše ne ispituje načela, može se pokazati problematičnija po njezin cilj negoli jaka kritika i time pokazati suvremenu relevantnost psihoanalize. Ono što smatram nezadovoljavajućim u pogledu jake kritike je to što lakanovci u suštini ne dovode u pitanje uvide Malabou, nego su zadovoljni time da ih antedatiraju. Dakle, razmišljaju – s pravom –

isto kao i ona. Tako definirana rasprava lišena je velikog uloga koji bi je mogao učiniti zanimljivom: najbolji su razgovori među ljudima koji dijele probleme, ali o njima razmišljaju različito, ljudima koji se slažu u pogledu onoga što je važno, ali se razilaze u pogledu onoga što misle o tome. Pronađimo zato drugi problem. Mislim da bi problem s puno većim ulogom za Malabou i njezine tumače mogao predstavljati pregled primjera koji bi trebali govoriti u prilog njezinog apela za potrebom rekonceptualizacije psihičke uzročnosti.

U svojoj kritici kritike zadržat ću od Malabou (2012a) ideju ekstremne patologije kao paradigme, ekstremnog primjera koji je ipak tek samo jedan među primjerima, i detaljnije ispitati jednu od najzanimljivijih novih rana: radi se o anosognoziji (2012b). Kad je desna hemisfera mozga oštećena, zna doći do paralize lijevih ekstremiteta. Kao što bismo i očekivali, većina pacijenata koji završe na odjelu za neurologiju žali se na svoju paralizu i često pitaju liječnika kad će se oporaviti. Ono što iznenađuje jest to da sitni postotak ovih pacijenata tvrdoglavo inzistira na tome da njihova lijeva strana nije paralizirana, iako su mentalno lucidni u svakom drugom pogledu. Dakle, radi se o stanju u kojem bolesnik nije u stanju spoznati da je bolestan, neuropatologiji koju zbog njezine

ekstremnosti Malabou rado pretvara u paradigmu novih rana: “Nijekanje koje prati anosognoziju – moždanu patologiju uslijed koje pacijenti ne mogu priznati da su bolesni – nije nijekanje u frejdovskom smislu. Kad pacijent ne vidi da je njegova lijeva strana paralizirana, kad poslije teške ozlijede mozga ne osjeća ni bol ni tjeskobu, tad to ne predstavlja njegov odgovor na afektivni imperativ nesvjesno proračunate sljepoće. On ne vidi jer ne može vidjeti, i to je sve” (Malabou, 2012b:89). No, je li to zaista sve?

Uzmimo samo dva primjera koja govore protiv Malabou: prvi će nam pružiti slučaj iz kliničke prakse Kaplan-Solms i Solmsa (2000): oni su kod gospođe A, svoje pacijentice, zamijetili supostojanje teške anosognozije s jedne i duboke depresije s druge strane. “Dakle, suočeni smo”, zapisali su povezujući dva pacijentičina problema, “s paradoksalnom situacijom u kojoj je gospođa A bila depresivna zbog nečeg za što je tvrdila da se nikad nije dogodilo” (Kaplan-Solms & Solms, 2000:177). Logično je postaviti pitanje kako je pacijentica s teškom ozljedom desne moždane hemisfere i paralizom lijevog dijela tijela, nova ranjenica koja navodno nije svjesna svog udesa, mogla istodobno biti duboko depresivna zbog svog oštećenja, i to tako osobno pogođena njime da je čak pomišljala i na suicid? Razmišljajući o

gospođi A i ljudima koji su doživjeli slične nezgode, Solms i Kaplan-Solms (2000:175) govore da “u tim slučajevima negativne emocije ne izostaju, nego su prije dinamički potisnute.”

Drugi primjer iz kliničke prakse koji ne ide u prilog Malabou, nego ozbiljno potkopava njeno shvaćanje anosognozije, dokumentirao je Ramachandran (1994). Njegova pacijentica u podmakloj dobi razvila je anosognoziju nakon udara u desnoj hemisferi mozga koji je paralizirao cijelu lijevu stranu njezinog tijela. Tvrđila je da nije paralizirana unatoč svim dokazima koji su joj predstavljeni, a upućivali su na suprotno. Nakon Ramachandranove vestibularne kalorijske stimulacije koja je pacijentici trebala ublažiti dojam boli, anosognozija se naglo povukla. Pacijentica je u kratkom intervjuu koji je vođen tijekom tog razdoblja pokazala da je svjesna svog oštećenja kao i to da savršeno dobro zna da s tim oštećenjem živi već neko vrijeme. Komentirajući ovaj slučaj, Ramachandran (1994:324) piše da “možemo zaključiti kako je na nekoj dubljoj razini pacijentica cijelo vrijeme doista znala za paralizuju.” Ramachandran, kao i drugi neurolozi, u pokušaju objašnjavanja žalosnog stanja svoje pacijentice posegnuo je za nijekanjem i potiskivanjem – psihičkim mehanizmima obrane – i to baš u frejdovskom smislu (Ramachandran, 1996:114-135).



Suprotno od onoga što tvrdi Malabou, obilje kliničkog materijala pokazuje da novi ranjenici mogu vidjeti da su bolesni, ali da to ipak ne vide. Oni odlično znaju što se dogodilo njihovim tijelima, ali ne žele znati. Spomenuti slučajevi doimaju se kao ekstremi slučajeva koje je Freud opisao kad je pokušavao utvrditi postojanje potiskivanja i nijekanja kao psihičkih mehanizama obrane koji uključuju to da pacijent zna i ne zna za svoju nesreću, kao i to da niječe njezino postojanje čak i kad ga se direktno suoči s njome. Anosognozija u svojoj nevjerojatnosti doista izgleda kao paradigma – najteži, najiznimniji, najegzemplarniji, a u isto vrijeme i najtipičniji od svih primjera; kako bi rekla Malabou – “pravi primjer” i “tek jedan od primjera” psihičke rane. Ali to nije nova, nego – uvjeren sam – stara rana od koje se ljudi brane baš onim mehanizmima koje je Freud prepoznao i nastojao što preciznije opisati. Zato ne treba prerano odustati od psihoanalize koja još uvijek pruža “intelektualno najbogatiji i najkoherentniji uvid u um” (Kandel, 2005:64).

Zaključno: Catherine Malabou iznimno je značajna kontinentalna filozofkinja. Jedan od aspekata njezinog filozofskog projekta, u razvoju, inzistiranje je na formuliranju materijalističke teorije subjektivnosti koja bi, za razliku od postojećih teorija, mogla unutar svojega okvira

integrirati recentna otkrića neuroznanosti. Neke od njezinih recentnih studija posvećene su kritici osnovnih postulata psihoanalize kao konkurentne teorije subjektivnosti. Malabou smatra da psihoanaliza ne može teorijom objasniti ni praksom zaliječiti nezgode koje znanstvene studije opisuju kao najteže neuropatologije. Uslijed te nemoći, ona drži da je potrebno ponovno promisliti psihičku uzročnost i pripadajuće pojmove sustava, događaja i (dis)kontinuiteta koji čine metapsihologijsku osnovu kliničke prakse. Kritizirao sam njezine kritike na dvjema razinama. Prvom kritikom usmjeravam kako Malabou nešto previđa u pogledu samih načela psihoanalitičke teorije zbog čega smatram kako njezin napad ne pogađa metu. Naime, Malabou želi raskinuti s načelom psihičkog kontinuiteta putem ukazivanja na materijalne događaje koji mogu biti uzroci psihičkih promjena bez posredovanja uvijek-već prisutnih psihičkih mehanizama. Upućujući na tekstove istaknutih lakanovaca, naznačio sam kako je Malabou djelomično u pravu, ali da je do sličnog uvida postupnom autokritikom već došao Jacques Lacan u kasnoj fazi svojega rada. Ipak, doprinos Malabou nesumnjivo je vrijedan jer je ona, polazeći od drugih problema, došla do istih zaključaka, ojačala ih i formulirala iznimno koncizno tako da ih je više nemoguće previdjeti. Drugom kritikom

kritike, koju nazivam slabom jer se ne bavi načelima, već se zadovoljava revizijom jednog dijela dokaznog materijala iz optužnice koju Malabou podiže protiv psihoanalize, ukazao sam kako taj materijal – anosognozija kao neuropatologija – ne služi Malabouinim ciljevima, nego, baš suprotno njezinim namjerama, ukazuje na suvremenu relevantnost psihodinamskog pristupa. Svraćajući pozornost na kliničke studije koje su posvećene pacijentima s dijagnozom anosognozije, smatram kako frejdovsko-lakanovska teorija ne samo da može uklopiti suvremena neurobiološka otkrića u svoj okvir nego može i doprinijeti razumijevanju ključnih aspekata ove neuropatologije koja bez njezinih uvida ostaje teorijski neobjašnjiva i praktično nedostupna terapiji. Naposljetku, iako je ovaj tekst posvećen isključivo kritici snažne kritike kojoj je Malabou podvrgnula psihoanalizu, on je dio projekta koji ne želi biti obrambenog karaktera. Smatram kako je uz rehabilitaciju psihodinamskog pristupa potrebno frejdovsko-lakanovsku metapsihologiju povezati s neurobiologijom i razvijati je dalje u tom pravcu.

Liječnik tijekom vizite odlazi do svoje pacijentice s paralizom lijeve strane tijela i dijagnozom anosognozije. Nakon kurtoaznog čavrljanja koje je već prešlo u rutinu, upita je može li zbog njega lupiti dlanom o dlan. Ona se doima začuđena nad njegovim djetinjim zahtjevom, ali prihvati igru i kaže mu da može. Liječnik inzistira na djetinjariji i zamoli je da pljesne rukama. Ona potom u zrak podiže svoju desnu ruku, potom par puta s njom trza prema lijevoj strani, dok njezina lijeva ruka ostaje nepomično priljubljena uz trup. Liječnik pita pacijenticu plješće li, na što ona, zbunjena, odgovori potvrdno. Naravno da plješće. To je zvuk bez zvuka. Zvuk samo jedne ruke.

# 4

---

## Izgubljeni u prijevodu

---

Postoji li išta što može izazvati veću tjeskobu od osjećaja da ne možeš vjerovati ni vlastitim osjećajima, od sumnje da ti vlastita duša laže ili da govori poluistine?

Odgovor možemo potražiti u Antonionijevoj trilogiji filmova, poredanih u strogo definiranom nizu. U *Avanturi* tijekom izleta jedna će ljubav biti zaboravljena, a zamijenit će je druga koja neće preživjeti kraj filma. U *Noći* bračna će ljubav umrijeti, a muž će u manje od jednog dana pokušati potražiti utjehu u zagrljaju nove žene i odustati od te ideje. U *Pomrčini* ljubav će odmah nakon što bude obznanjena biti zanijekana. Antonioni iz filma u film skraćuje interval definiran pojavljivanjem ljubavi i njenim nestankom.<sup>13</sup> No, ne radi se

<sup>13</sup> Odličnu analizu ljubavnih intervala u Antonionijevim filmovima pruža Peterlić (1983). Ipak, s njim se razilazim u pogledu objašnjenja ponašanja protagonista.

jednostavno o pojavljivanju i nestanku određenog osjećaja, već o neproničnoj isprepletenosti onog što njegovi likovi misle, onog što osjećaju i, najvažnije, onog što misle da osjećaju ili ne osjećaju. Egzistencijalni grč protagonista njegovih filmova ne nastaje zato što oni nešto osjećaju pa potom prestaju to osjećati, već zato što jedva, krivo ili uopće ne prepoznaju ono što osjećaju. Zbog toga ono što traže ne uspijevaju naći, ono što im je ponuđeno ne uspijevaju izabrati, a tjeskoba od koje žele pobjeći steže ih na kraju jače nego na početku njihovih tumananja. U najboljem slučaju oni naslućuju svoje stanje: to prikazuje završna scena *Avanture* koju dijele Claudia i Sandro.

U njoj biste očekivali, čak i priželjkivali vidjeti izraz ženine povrijeđenosti nakon spoznaje nevjere, možda šamar koji bi opalila muškarcu. Željeli biste vidjeti muškarčevu spoznaju da je sve moglo biti drugačije, možda priznanje da se pokazao nedostojnim sreće koja ga je čekala. Ipak, ne nalazite ono što očekujete, a još manje očekujete ono što ćete pronaći: čini se da Claudia na kraju nije sigurna je li ikad bila privržena Sandru, a uvjerenja i nadanja koja su maloprije bila njezina za tili su čas zanijekana, iako očito još nisu zaboravljena. Sve što se moglo očekivati od kraja jedne ljubavi u neočekivano nježnoj sceni prepustilo je mjesto beznađu i uzajamnom

sažaljenju dvoje ljudi koji su se prepoznali kao jednako bijedni: oni ne mogu vjerovati samima sebi, a kamoli jedno drugom. Jednom kad to priznaju mogu bez ostatka podijeliti jedino što im je ostalo – tjeskobu. Napisao sam “čini se”. Ne postoji izvjesnost u pogledu onoga što vidimo. Film, a naročito Antonionijev film, ne pruža izvjesnost kao književnost koja, barem u načelu, puno lakše prekoračuje granicu onog što vidimo. Još jednom: mogu li nas vlastiti osjećaji prevariti, može li nam naša vlastita duša lagati ili govoriti poluistine?

Virginia Woolf u *Svjeticioniku* sugerira da može – kao i Antonioni, ona nam pokazuje kako je ponekad gotovo nemoguće znati što, kako i zašto osjećamo ono što osjećamo. Njezine likove u pokušaju da imenuju vlastite osjećaje stalno izdaje jezik: gospođa Ramsey “nikad ne može reći ono što osjeća”; gospodin Ramsey u jednom od rijetkih trenutaka senzibilnosti “kao da iskušavaše, tražeći pokusno, neki izražaj za novo raspoloženje”, a zatim, ne uspijevajući ga iznaći, “upotrijebi stari, iako bijaše neskladan”; Lily Briscoe u jednom trenutku nemoći kaže da “čovjek ne može reći ono što bi htio”, a kad slika ambicija joj je potezima kista “zahvatiti sam onaj treptaj živaca, samu stvar prije nego što se od nje načini bilo što drugo”. William Bankes, obiteljski prijatelj Ramseyjevih,

iskazuje određenu naklonost prema Lily: ipak, kako saznajemo, on “nije bio ‘zaljubljen’; posrijedi je bilo jedno od onih nesvrstanih čuvstava koja su tako česta”. Mislim da osjećaji ponekad moraju ostati nesvrstani, magloviti i nepronični onima koji ih osjećaju.

U tekstu koji slijedi pokušat ću iznijeti razloge za tu neproničnost: u prvom dijelu ovog rada na tragu Ruth Leys ukratko ću izložiti osnovne značajke antiintencionalističkog i intencionalističkog pristupa kao dviju suvremenih, suprotstavljenih paradigmi unutar kojih razmišljamo o osjećajima; zatim ću u drugom dijelu pokušati upozoriti na uvjete mogućnosti intencionalističkog pristupa koji smatram uvjerljivijim; tekst ću zaključiti u trećem dijelom situiranjem vrlo važne psihoanalitičke rekonceptualizacije afekta, koju je nedavno predložio Adrian Johnston, unutar intencionalističke paradigme.<sup>14</sup> Uvjeren sam da

<sup>14</sup> U ovom tekstu naizmjenice ću koristiti pojmove afekt, emocija i osjećaj referirajući se na psihičku kvalitetu kao odraz nekog događaja koji može, ali nužno ne mora biti svjestan. To nije slučajnost nego izbor kojim želim naglasiti da sam u najmanju ruku vrlo sumnjičav u pogledu osnovnih postavki teorijskih modela koji razlikuju, a potom i napose definiraju svaki od ovih pojmova. Neurobiolog čiji je rad najviše utjecao na Catherine Malabou i Adriana Johnstona svakako je Antonio Damasio: on, primjerice, razlikuje 1) *stanje emocija* kao besvjesni biološki sklop koji koji ima regulacijsku ulogu i na ovaj ili onaj način vodi do stvaranja okolnosti povoljnih za organizam, 2) *stanje osjećaja* koje se temelji na



nam upravo Johnstonov rad može pomoći u razumijevanju tjeskobe koja se javlja pri suočavanju s osjećajima koje ne uspijevamo imenovati, u onim trenucima kad se sami sebi činimo kao stranci.

## I

Barem od šezdesetih godina prošlog stoljeća moguće je pratiti sukob između dvaju pristupa u proučavanju ljudskih emocija: antiintencionalističkoj paradigmi osnovnih emocija suprotstavljena je intencionalistička, ponekad nazvana i kognitivističkom paradigmom.<sup>15</sup> Ukratko ću sistema-

emocijama, a može biti nesvjesno reprezentirano i 3) *stanje spoznatog osjećaja*, odnosno osjećaja koji je priveden u svijest (Damasio, 2005:46, Malabou & Johnston, 2013:165). Postojanje razlike koju Damasio uspostavlja između nesvjesnog stanja osjećaja i spoznatog osjećaja smatram održivim. Dapače, izuzetno cijenim značajnu reviziju frejdovsko-lakanovske metapsihologije afekta koju je Adrian Johnston napravio na temelju te razlike. Ono što smatram neodrživim način je na koji Damasio tumači prijelaz iz stanja emocije kao biološkog, nementalnog sklopa u mentalno stanje osjećaja. Taj problem je preopsežan da bi ovdje bio adekvatno razrađen.

- 15 Iznijet ću par vrlo kratkih, ali nužnih napomena o upotrebama izraza intencionalizam u ovom tekstu (pojam kognitivizam zadržavam isključivo zato što se sinteza radova većine psihologa koji dijele postavke intencionalizma u psihologijskim priručnicima može pronaći u poglavljima posvećenim “kognitivnim teorijama emocija”). Termin je upotrebljen onako kako ga diljem svog opusa upotrebljava intelektualna povjesničarka i neosporni autoritet u pogledu proučavanja povijesti afekta Ruth Leys: “Koristim izraz

tizirati njihove temeljne karakteristike: a) Prema paradigmi osnovnih emocija postoji relativno malen broj osnovnih emocija koje su neovisne o kogniciji; emocije se smatraju filogenetski starijim, automatskim i brzim odgovorima organizma koji su se razvili u svrhu preživljavanja te koji ne pokazuju karakteristike kognitivnih, viših mentalnih procesa poput intencionalnosti; emocije se mogu kombinirati s kognicijama što neprestano i čine, ali su od njih suštinski razdvojene. b) Prema kognitivističkoj paradigmi ne možemo neproblematično izolirati diskretan broj emocija; emocije nisu automatski, tjelesni odgovori organizma, već su same po sebi intencionalni oblici: emocije prate kognicije, a ako je među njima i moguće napraviti strogu razliku, ona će najčešće biti tek analitička razlika uspostavljena naknadnom interpretacijom nekog čina koji je u

intencionalnost u Brentanovom duhu da bih se referirala na stanja uma koja su usmjerena na objekt i uključuju vjerovanja, sudove, želje i spoznaje. Ovo je očigledno vrlo široka i zahtjevna tema, ali tema koju smatram neizbježnom” (Leys, 2009: 669). Ovo lakonsko objašnjenje upotrebe semantički bremenitog pojma poput intencije može izazvati podozrivost podjednako u analitičkom i kontinentalnom filozofskom kampu. Jednu od najznačajnijih kritika intencionalnosti u potonjem razrađivao je Jacques Derrida diljem svog opusa, možda najočitije u knjizi *Glas i fenomen*. Možda se na prvi pogled čini nevjerovatnim, ali njegova kritika intencionalnosti u registru fenomenologije zapravo ne potkopava, nego dodatno osnažuje argumente Leys protiv antiintencionalista što ću pokazati u nastavku teksta.

suštini montaža kognitivnih i emocionalnih komponenti (Leys, 2011:437, 2013:27).<sup>16</sup> Paradigma osnovnih emocija zaslužuje više pozornosti jer dominira suvremenom psihologijom i naizgled lako kooptira neurobiološka otkrića što je svakim danom čini sve jačom. Prema Tomkinsu, najistaknutijem zastupniku ove paradigme, postoji malen broj afektivnih programa koji su locirani u subkortikalnim dijelovima mozga, a čije se izvršavanje nakon vanjskog poticaja očituje kao niz osnovnih emocija. Osnovne emocije, koje u minimalnoj varijanti uključuju strah, ljutnju, gađenje, sreću i čuđenje, shvaćene su kao genetički urođene, gotovo refleksne reakcije organizma: svaka od njih jest specifični fiziološko-autonomni i bihevioralni uzorak koji obavezno uključuje i karakteristični izraz lica (Tomkins, 1970:105-106, 2008:134-135). Lice je izniman dio tijela: usporedivo je s projekcijskom površinom na kojoj se ocrtava stanje organizma. Kad “prava” lica nisu skrivena iza kulturne maske, odnosno kad pod vlašću kognicija ne udovoljavaju konvencijama ponašanja koja su u određenoj situaciji sankcionirana kao prihvatljiva

16 Možda je ovo prikladno mjesto da bude zabilježeno kako Leys smatra da, uz razliku između kognicija i emocija, ni razlika između ljudi i životinja nije jasno određiva. Sukladno tome, “nema razloga da poreknemo neku vrstu sposobnosti za kogniciju i intencionalnost neljudskim životinjama” (Goldman & Leys, 2010:669).

od strane društva, ona izražavaju naš afektivni život – dakle, izrazi lica autentična su očitovanja osnovnih emocija kao diskretnih unutarnjih stanja. Ako je suditi prema dosad izloženom, ova paradigma računa s postojanjem dvaju tipova lica: postoje istinite i lažne facijalne ekspresije; lica s urođenim, gotovo refleksnim izrazima koji nisu ništa više od očitovanja diskretne, osnovne emocije i lica s naučenim, izvještačenim, instrumentaliziranim izrazima koja upućuju na emociju, a da ta emocija pritom izostaje (Leys, 2012, Leys, 2013:31).

Razliku između antiintencionalističke paradigme osnovnih emocija i intencionalističke ili kognitivističke paradigme vrlo jasno ocrtava njihovo shvaćanje djelovanja emocija u interakciji organizma s objektima u vanjskom svijetu. Neka kao primjer posluži sljedeća situacija: zamislimo da otvorimo konzervu pokvarene, ucrvane hrane. Ta bi situacija momentalno kod sviju nas svojim vizualnim i olfaktivnim karakteristikama izazvala jasnu, diskretnu, doista rudimentarnu emociju koju je nemoguće zamijeniti s nekom drugom – gađenje. Prema paradigmi osnovnih emocija izraz gađenja koji se u toj situaciji pojavljuje na našim licima ne odnosi se direktno na naš odnos prema toj hrani, na našu intenciju pri susretu s njom, već na inherentnu škodljivost zatrovane hrane kao fizičkog objekta koji je sposoban po automatizmu

aktivirati gađenje kao adaptivni odgovor našeg organizma. Pokvarena hrana iznimno je jak poticaj za aktivaciju urođenog bihevioralno–fizioloških odgovora, ali – i ovo je ključno – ona je ipak tek samo jedan od potencijalno beskonačnog broja poticaja. Taj osjećaj u načelu može potaknuti bilo što, čak i ljudi svojim ponašanjem – gađenje prethodi i u načelu je neovisno o našim intencijama i značenjima koja pridajemo onome što je potaknulo gađenje u nama. Još jednostavnije: ono što osjećamo suštinski je odijeljeno i prethodi onome što mislimo.

Nasuprot tome, prema intencionalističkoj paradigmi reakciju prilikom otvaranja konzerve s ucruvanom hranom treba tumačiti drugačije: naš izraz lica, koliko god se ono doimalo prepoznatljivim, ne bi trebalo uzeti kao neproblematično očitovanje osnovne emocije. Lice nije tek gotova komponenta bihevioralno-fiziološkog odgovora. Ako već govorimo da lice izražava gađenje, onda treba reći da ono ne izražava stanje, nego prije intenciju pojedinca (Fridlund, 1994:121): nakon što vidi konzervu, da se tako izrazimo, naše lice ne govori “gađenje”, nego prije “želim se što prije od toga maknuti”. Intencionalistička paradigma, kao i antiintencionalistička paradigma osnovnih emocija, također priznaje da gađenje u načelu može potaknuti bilo što, pa ponekad – kao u

prethodnoj sugestiji – čak i ljudi. Međutim, kognitivisti neće tvrditi da naše lice pri susretu s osobom koja nam se gadi očituje aktivaciju urođenog afektivnog programa jer bi to navelo na krivi trag: jasnu razlučenost naših emocija s jedne i pobuđivača te emocije s druge strane. Ako tako postavimo stvari, onda veza među njima može biti samo arbitrarna. A ako ona ipak nije arbitrarna – to ne bi tvrdili ni antiintencionalisti ni intencionalisti uzevši u obzir da im je obama legitimacijski okvir teorija evolucije – onda tu nearbitrarnost ili motiviranost treba i objasniti.

Vratimo se na spomenuti primjer. Recimo da smo se susreli s osobom koja je učinila nešto što nam se gadi. Ispravno bi bilo reći da naše lice tada pravi grimasu, odnosno očituje namjeru ili barem želju da s tom osobom učinimo ono što bismo učinili s pokvarenom hranom – maknemo se od nje što prije i što dalje. Dakle, gađenje bismo trebali smatrati nečim što je ovisno ne samo o neposrednim pobuđivačima, nego i o okolnostima prema kojima se upravlja ponašanje pojedinca, odnosno o njegovoj interakciji s okolinom. Ono što osjećamo već je intencionalno i, ako je intencionalnost jedini kriterij, suštinski neodvojivo od mišljenja.

Dakle, izrazi lica djelatni su u određenom kontekstu. Uzmimo sad da je taj kontekst dobro poznata situacija u kojoj pokušavamo umiriti

nekog i pri tome se smiješimo. Teoretičari osnovnih emocija taj bi osmijeh protumačili kao lažan jer on ne bi bio očitovanje sreće, već samo namješten izraz lica koji hini sreću, a skriva, primjerice, neki drugi, po njima autentični osjećaj, možda ljutnju (isti teoretičari također tvrde da je moguće empirijski ustvrditi razliku između autentičnih i neautentičnih izraza lica, iskrenih i neiskrenih osmijeha). Nasuprot njima, antiintencionalistički nastrojeni teoretičari ne bi postulirali postojanje autentične ispod neautentične emocije, već bi isti osmijeh protumačili kao popuštanje, odnosno čin koji našem sugovorniku prenosi poruku “prihvaćam” ili “bit će kako ti kažeš”. Primjer je to koji oprizoruje kako paradigma osnovnih emocija počiva na nizu dualizama: iskreno ili provjerljivo signaliziranje nasuprot neiskrenoj ili varljivoj komunikaciji, neintencionalna stanja nasuprot intencionalnim činovima, biologija nasuprot kulturi (Leys, 2013:31). Ova dualistička pozicija nije obranjiva ni empirijski ni teorijski.

Uzevši u obzir pitanje s početka teksta, od svih dubioznih filozofskih implikacija prihvaćanja teorije osnovnih emocija najzanimljivija mi je činjenica da njezini zastupnici moraju braniti ideju da su riješili problem varanja i bivanja prevarenim. Čini se da oni iskrenost smatraju

unaprijed zagarantiranom jer je gotovo nemoguće odglumiti izraze lica i druge neverbalne signale koji su evoluirali putem prirodne selekcije te koji, kao takvi, pružaju preciznu informaciju o afektivnom stanju nekog pojedinca. Ruth Leys piše: “Mogli bismo reći da teoretičari emocija vjeruju da su našli rješenje za filozofski problem drugih umova pozivajući se na ideju da urođeni emocionalni izrazi, pod određenim okolnostima, nepogrešivo signaliziraju ono što drugi ljudi misle i osjećaju jer su ti izrazi unaprijed određeni da rade upravo to” (Leys, 2013:25). Kognitivisti su, što se mene tiče, pokazali kako je ovo vjerovanje rezultat loše tumačenih rezultata istraživanja i određene filozofske naivnosti. Na nultom stupnju nema autentičnih i neautentičnih emotivnih izraza. Svi izrazi nastaju unutar interakcija, a pojedinci imaju u većoj ili manjoj mjeri sposobnost svjesno ili nesvjesno strateški manipulirati emocionalnim odgovorima na poticaje kojima su izloženi unutar nekog interakcijskog konteksta. Jedan od najstavnijih kritičara paradigme osnovnih emocija Alan Fridlund (1994:131-132) tvrdi da bi svaki razumni pokušaj objašnjavanja signaliziranja morao priznati da signali ne pružaju informacije onome tko ih odašilje. Odašiljatelj signale ne bi ni smio emitirati automatski, nego kad procijeni da mu je to od koristi. Automatska očitovanja ili



izljevi nagona, kao što su facijalne ekspresije neke emocije, zapravo bi mu štetili i za očekivati je da bi izumrli rano u filogenetskoj prošlosti, a njihov nestanak išao bi u korist razvoja sposobnosti za varanje, ekonomiziranja u pogledu ekspresije afekata i, nazovimo to tako, čuvanja privatnosti.

## II

Fridlundove uvjerljive teze provociraju dva filozofska pitanja: 1) koji su uvjeti mogućnosti korištenja istih znakova u drugačije svrhe i 2) možemo li znati što drugi ljudi misle? Odgovore na njih, uvjeren sam, skrivaju dvije poznate ozloglašene tvrdnje Derridaa i Wittgensteina. Neka oni budu izloženi pa makar samo kao skice budućih radova:

1) “Nema ničeg vankontekstovnog”

Ponovimo Fridlundovu lekciju: kad bi se znakovi mogli upotrebljavati u samo jednu svrhu i u samo jednom kontekstu, ostavili bi organizam neopremljen za preživljavanje u varijabilnom kontekstu evolucije, a organizmi – kako smo se uvjerali promatrajući gađenje i smijeh – pokazuju da je znakove moguće na najrazličitije načine oportunistički koristiti ne samo u tom kontekstu, nego i – barem kad se radi o ljudima – u kontekstu kulture.

Sada želim reći nešto o samim uvjetima mogućnosti da se isti znakovi koriste u različitim situacijama pri čemu se njihova funkcija, a s njom i značenje koje im možemo pripisati, očito mijenja. Mislim da je te uvjete formulirao Derrida i da se upravo na njih odnosi njegovo zloglasno geslo “nema ničeg vantekstovnog”.<sup>17</sup> Što znači da nema vantekstovnog? Znači da znakovi ili, rečeno preciznije, označitelji koji tvore neki tekst nikad nisu dovoljni da značenje tog teksta bude cjelovito, konačno, fiksirano jednom za svagda. S promjenom komunikacijske situacije mijenja se i značenje koje nose označitelji pri čemu su oni sposobni nadživjeti tu promjenu: sposobnost nekog označitelja da bude obdaren različitim značenjima njegova je suština. Ako nam nije potpuno jasno značenje onog što je izrečeno, kako to možemo razjasniti? Jednostavnim upućivanjem

17 Derridaova fraza u originalu glasi *il n'y a pas de hors-texte* (1967:227-234). Ispravan prijevod na naš jezik bio bi “nema ničeg vantekstovnog”, a ne “nema ničeg izvan teksta”. Potonja varijanta prijevoda raširena je diljem sekundarne literature o dekonstrukciji što je prvenstveno posljedica utjecaja engleskog prijevoda fraze koji glasi *there is nothing outside the text*. Prema toj varijanti ispalo bi da Derrida tvrdi kako (za nas) ne postoji ništa izvan teksta kao jezika što nije slučaj. Da to tvrdi napisao bi *il n'y a rien en dehors du texte*. Ne bih se pozivao na francuski izvornik da se ne radi o prijedlogu s bitnim posljedicama na razumijevanje dekonstrukcije: prijevod pridjevom, između ostalog, legitimira i prijedlog iznesen u ovom tekstu – shvaćanje emocija kao označitelja.

na kontekst iskazivanja, odnosno na intenciju onog što se htjelo riječima iskazati. U trenutku iskazivanja, intencija bi – naravno – razjasnila značenje onog što se iskazuje. Poteškoća je samo u tome što je ova intencija i sama satkana od niza označitelja što znači da njezino značenje ovisi o nekoj drugoj intenciji i tako u beskraj. Jednoznačnost, stanje u kojem označitelj ne bi mogao biti krivo interpretiran nego bi njegovo značenje bilo stabilizirano jednom zauvijek može omogućiti samo nešto natprirodno, nekakva magija.<sup>18</sup> Kad Derrida kaže da nema vantekstovnog, on kaže samo da takva magija ne postoji: ne postoji ništa neposredno dano, postoji samo priroda u kojoj kruže označitelji čije se značenje mijenja kako se mijenjaju okolnosti ili kontekst. Smatram da njegov zaključak nije ograničen na jezik, nego se može i, dapače, mora uopćiti: ako označiteljima proglasimo emocije i, slijedeći Fridlunda, obratimo pozornost na to kako se njihovo funkcioniranje i značenje mijenja s promjenom okolnosti u kojima su operativne, onda ćemo vidjeti kako je Derrida bio u pravu.

<sup>18</sup> Samuel Wheeler (2010) označava neku teoriju kao teoriju magijskog jezika kad god je neki entitet samom svojom prirodom “prezantan” umu. Takav je entitet prema paradigmi osnovnih emocija osjećaj ili emocija emocije.

2) “Ja mogu znati što netko drugi misli, ali ne što ja mislim”

Već sam spomenuo da psiholozi koji prihvaćaju anitintencionalističku, antikognitivističku paradigmu osnovnih emocija moraju prihvatiti i to da, barem u načelu, možemo razlikovati autentične od neautentičnih emocija. Kritika koja je iznesena na tu tezu jest da ono što bi bilo tumačeno kao izraz neautentične emocije ima svoju ulogu u određenom kontekstu, da se taj izraz može iscrpiti u toj ulozi i da, sukladno tome, ne mora skrivati nikakvu drugu, “autentičnu” emociju.

Postoji još jedna kritika navedene teze – jednako ozbiljna, ali smještena na drugu razinu – koja tvrdi da zastupnici paradigme osnovnih emocija pokazuju krajnju zbunjenost kad tvrde da je moguće proniknuti u to kako se drugi ljudi osjećaju. Logika tog prigovora je sljedeća: unutarne iskustvo druge osobe nedostupno mi je. Čak mi je i vlastito iskustvo u neku ruku nedostupno. To je posljedica čudnog ontološkog statusa iskustva. Zašto ga nazvati čudnim? Zato što unutarne iskustvo nije nešto, ali nije ni ništa. Da bismo nazrijeli njegov status može nam pomoći Shavirova interpretacija Wittgensteina iz faze *Filozofskih istraživanja*. Shaviro se prilikom ilustracije poante o čudnom statusu unutarnjeg

iskustva, koju pripisuje Wittgensteinu, služi primjerom zubobolje koja nije objekt percepcije onako kako je to zub: “moj zub možete vidjeti ili dotaknuti, ali ne možete vidjeti ili dotaknuti moju zubobolju. Način na koji osjećam zubobolju u svom zubu neizmjenljivo je različit od načina na koji zahvaćam sam zub dodirujući ga jezikom ili prstom, gledajući ga u zrcalu ili znajući gdje mu je mjesto putem propriocepcije” (Shaviro, 2014:105-106). Zašto zubobolja kao moje unutarnje iskustvo nije nešto, ali nije ni ništa? Zato što iskustvo iz prvog lica nipošto ne može biti svedeno na objektivno znanje pripadno trećem licu: iskustvo iz prvog lica nije nešto zato što – za razliku od ponašanja kojim se ono izražava – u njega ne možemo ukazati upirući prstom. O njemu ništa nismo saznali ako ustanovimo da mu odgovara određena facijalna ekspresija ili neki neuralni korelat. A zašto zubobolja, za koju smo upravo ustvrdili da nije nešto, također nije ništa? Zato što je ne možemo jednostavno eliminirati, zanemariti ili otpisati kao nepostojeću. Iako ona ne može biti objekt prirodne znanosti, ipak ne možemo reći da je besmisleno govoriti o njoj.

Nakon ove propedeutike, moguće je ponuditi objašnjenje Wittgensteinove enigmatične i prividno paradoksalne rečenice: “Ja mogu znati što netko drugi misli, ali ne što ja mislim” (1980:249).

Budući da je bol moje iskustvo nema potrebe i, dapače, navodi na krivi trag reći kako znam da me boli, da sam iskusio bol ili da prolazim kroz nju. Glagol “znati” u tom slučaju unosi nejasnoću jer u pitanju nije epistemološka ovjera. Ne moram znati što osjećam kako bih to osjećao (baš kao što ne moram znati što mislim kako bih to mislio).<sup>19</sup> Ako me boli zub, ne moram dokazivati da me boli. Kategorijska je greška misliti da je moje iskustvo boli ovisno o pitanju mog pristupa boli ili pitanju sigurne spoznaje da sam je iskusio. Analizirajmo redom prvi, a potom i drugi dio rečenice: a) “znam što drugi misle” – mogu s pravom reći kako znam što *drugi* misli jer mogu ustvrditi na temelju čega to znam ili mislim da znam. Primjerice, drugi mi mogu reći što misle ili osjećaju ili mogu to zaključiti na temelju njihovog držanja ili, zašto ne, izraza lica. Naravno, uvijek se mogu prevariti u pogledu onog što drugi osjećaju ili me oni namjerno mogu prevariti čime bi se ispostavilo da nisam znao ono što sam mislio da znam. b) “ne znam što *ja* mislim” – kao što je već istaknuto, iskusiti nešto iznutra –

<sup>19</sup> Logički ne može biti da spoznaja uključuje spoznaju spoznanog, budući da bi to dovelo do beskonačnog regressa spoznajnih činova: ako spoznaja da nešto znam uključuje to da znam kako znam, onda bih morao i to znati i tako *ad infinitum*. Lekcija psihoanalize je da čovjek zna bez da pritom zna kako zna, misli bez da pritom misli kako misli ali i, što je teza ovoga teksta, osjeća bez da zna kako osjeća.

osjećati ili misliti – ne podrazumijeva mišljenje o iskustvu, odnosno misli ili osjećaju. Mogu misliti bez da znam da mislim i što mislim. Mogu osjećati bez da znam da osjećam i što osjećam. Recimo da osjećam bol: ne mogu biti u krivu da me boli, ali mogu se prevariti u pogledu svog mentalnog stanja. Mogu bol koja je za mene u tom trenutku nespecificirani osjećaj zamijeniti za nešto drugo. Mogu se prevariti kad analiziram svoju bol pokušajući *verbalizirati* iskustvo ne bih li precizno odredio, domislio ili spoznao što je to što mislim ili osjećam. Tako mogu ne znati da me boli i svoju bol zamijeniti za nešto drugo. Paradoks Wittgensteinove rečenice pokazuje se kao prividan: ja sam sebi drugi; samome sebi sam ponekad stranac; mogu se prevariti pri pokušaju da spoznam i kažem sebi ili nekome od koga tražim pomoć što je zapravo to što osjećam.

### III

Dosad su izložene i branjene dvije teze – ona da su afekti označitelji i ona da se možemo prevariti u pogledu onog što osjećamo. Recentni rad Adriana Johnstona dragocjen je jer polazeći iz jedne druge misaone tradicije i bez dosad prizvanih referenci brani te teze i, što je još važnije, pomaže u njihovom reformuliranju, razrađivanju i preciziranju.

Ima trenutaka u kojima ne možemo vjerovati vlastitim osjećajima, kad sumnjamo da nam vlastita duša laže i govori poluistine. Osjećaji ne moraju doista biti ono što osoba kojoj pripadaju (pogrešno) prepoznaje. “Koliko god se to zbunjujuće i protuintuitivno moglo činiti nekim čitateljima”, piše Johnston, “to je temeljna lekcija psihoanalize” (Johnston & Malabou, 2013:86). Znamo što nam se može dogoditi, a Johnston nam u knjizi koju supotpisuje s Catherine Malabou uvjerljivo objašnjava kako se to događa. Prije nego što izložim njegove teze, premda ne i argumente koji njima idu u prilog, prikazat ću vrlo kratko i pojednostavljeno dominantnu liniju psihoanalitičkog poimanja afekta počevši, naravno, od Freuda.

Freud je afekt smatrao kvalitativnim izrazom nagonске energije i njezinih mijena. U takvom određenju prisutna je razlika između osjećaja kao subjektivnog vida afekta i energetskih procesa koji ga uvjetuju. Opravdanost tog razdvajanja mučila je Freuda tijekom čitave karijere. Nije razriješio dvojbu može li afekt zadržati smisao ako se ne upućuje na svijest o njemu.<sup>20</sup> Standardna verzija

<sup>20</sup> Damasio se pita: “Zar stanje osjećaja ne implicira nužno da je organizam koji osjeća svjestan emocije i osjećaja koji se upravo odvijaju” (2005:46)? Na svoje pitanje, kao i dobar dio neurobiologa, odgovara negativno. Uvriježeno je mišljenje da na isto pitanje, unatoč nekim kolebanjima, Freud odgovara potvrdno. Johnstonovo akribično i filološki minuciozno čitanje Freuda u knjizi *Self and the*



povijesti Freudove misli, kanonizirana u *Rječniku psihoanalize* Laplanchea i Pontalisa (1992:5-6), promjene statusa afekta veže uz prijelaz s prve (nesvjesno; predsvjesno; svjesno) na drugu topiku (id; ego; super-ego). Freud je u više navrata postavljao pitanje o mogućem postojanju nesvjesnog afekta da bi ga, nakon konačnog formuliranja prve topike, odbacio kao kontradikciju u pojmu: čovjek mora doživjeti osjećaje da bi oni bili osjećaji, stoga se čini besmisleno govoriti o emocijama, osjećajima ili afektima kao iskustvima onkraj svijesti o njima. Lacan i njegovi sljedbenici vjerni su ovome poučku te inzistiraju na tome da se svakako možemo prevariti u pogledu toga zašto nešto osjećamo, ali ne i u pogledu toga što osjećamo. Pitanje nesvjesnog afekta prema ovom narativu komplicira se s Freudovim razvojem nove koncepcije psihičkog aparata u kojoj svjesno gubi minimalnu autonomiju koju je prije imalo. U drugoj topici veliki dio instanci ega i super-ega nesvjestan je zbog čega su, barem načelno, moguća četiri tipa interakcija između ovih psihičkih instanci: onaj između svjesnog super-ega i svjesnog ega; onaj između svjesnog super-ega i

*Emotional Life* pokazuje da bi, priznajući već spomenuta kolebanja i oklijevanja oca psihoanalize, njegov odgovor ipak bio negativan: pojedinac ne mora biti svjestan svojih osjećaja; nesvjesni osjećaj nije oksimoron.

nesvjesnog ega; onaj između nesusvjesnog super-ega i svjesnog ega i, konačno, onaj između nesusvjesnog super-ega i nesusvjesnog ega (Malabou & Johnston, 2013:92). Budući da nas zanima afekt, najzanimljivija nam je dinamika na relaciji nesusvjesno-svjesno. Uzmimo kao primjer osjećaj krivnje i promotrimo redom dva posljednja slučaja.

Odnos nesusvjesnog super-ega i svjesnog ega određuje slučaj pri kojem ego svjesno osjeća neku krivnju bez da zna zašto, dakle osjeća krivnju kao posljedicu prijekora nesusvjesnog superega, kaznu provedenu zato što se ogriješio o nepoznate zakone savjesti za koju nije ni znao da je imao. Primjer takvog slučaja je opsesivna neuroza: kod mnogih neurotika izražen je osjećaj krivnje s tim da oni ne znaju ništa o uzrocima tog osjećaja. U ovom kontekstu možemo spomenuti i “zločince iz osjećaja krivnje” o kojima je pisao Freud (1999:331-331): krivnja o čijim se podrijetlu ne zna ništa opsjeda ljude; oni u svom očajanju čine zločin da bi svoju krivnju barem uspjeli povezati uz neko nedjelo i tako dospjeli do prikladne osude, kazne, a potom i razrješenja.<sup>21</sup> Čini mi se da je u *Avanturi* na djelu takav scenarij – Sandro se doima kao netko tko se nikako ne uspijeva riješiti osjećaja

21 Uz Freudov komentar o zločincima iz osjećaja krivnje, korisno je pogledati i rad kleinovski orijentirane teoretičarke psihoanalize Judith M. Hughes (2007).

krivnje koji prethodi i biva amplificiran nakon Anninog nestanka. Uzroke svoje krivnje on čak i naslućuje, ali stalno potiskuje. Međutim, potisnuta krivnja se vraća, izbija i traži da se spregne sa zlom koje bi moglo osuđeno i okajano uslijed čega bi i krivnja bila odriješena. Nakon neuspješnih pokušaja da se riješi unutarnjih trvenja, Sandro vara Claudiju s prostitutkom, gotovo se pobrine da bude uhvaćen i konačno pronalazi trenutno olakšanje. No, kako sugerira zadnja scena, to olakšanje praćeno suzama vjerojatno je kratkog daha. S obzirom na Claudijinu indiferentnost možda je cijela ta inscenacija bila samo predstava za publiku koje nema. Sandro ne uspijeva osuditi samog sebe, a izgleda da to ne mogu, a možda ne žele učiniti ni drugi.

Odnos između nesvjesnog super-ega i nesvjesnog ega definitivno može biti označen kao nesvjesna krivnja. Možda postoje dva načina na koja bi afekt mogao biti nesvjestan: trebali bismo odijeliti osjećaj koji nismo osjetili od osjećaja koji smo krivo osjetili. Prvi ne bi bio uklopljen u iskustvo prvog lica, odnosno ne bi bio svjestan, dok bismo drugog definitivno osjetili, ali bismo ga zamijenili za nešto drugo. Tako bi krivnja bila svjesna, ali bismo je pogrešno prepoznali, osjetili i naposljetku, usred nepreciznosti, možda vlastitu nesreću nazvali tjeskobom ili rasplinutom

fizičkom napetosti. Drugi slučaj, koji počiva na razlici između osjećaja koje smo iskusili i osjećaja za koje znamo da smo ih iskusili, najviše zanima Johnstona. Prijevod iz onog što smo iskusili u ono što znamo da smo iskusili ne odvija se po automatizmu već uključuje česte i mnogobrojne propuste, nepreciznosti, pogrešne transkripcije i posljedične modifikacije. Sad se problem ocrta jasnije: da bismo nešto osjetili ne treba nam jezik, no da bismo sami sebi opisali što osjećamo potreban nam je jezik. A ondje gdje postoji jezično posredovanje, postoji i mogućnost za obmanu. Sami smo sebi drugi i možemo zavarati, prevariti ili bezočno lagati čak i samima sebi. No, možda laž nije najbolji opis onoga što se tada događa: u svakodnevnom govoru suprotnost laži je istina, a istinom se smatra korespondencija riječi i stvari, jezika i izvanjezične zbilje. Laž bi, sukladno tome, bila određena kao njihovo nepodudaranje. No, ovdje se ne radi o tome: bez ambicije i mogućnosti da se ovdje izloži problematika istine u psihoanalizi, neka bude rečeno samo da je njezina osnovna lekcija sljedeća – “laži” koje pričamo sebe same imaju prave, zbiljske, “istinske” učinke.

Johnston kaže da je “razlike između konotacija riječi za afektivne fenomene u različitim prirodnim jezicima ključno razmotriti barem zbog dva razloga: prvo, prirodni jezici različito izrezuju i

organiziraju fluidni emotivni spektar; drugo, različiti jezični prijevodi nejasnih afektivnih nijansi nisu bez stvarnih i izravnih posljedica za afektivni život govorećih bića čije su visceralne emocije i osjećaji posredovani samim jezikom koji oni govore” (2013:155-156). Rezultat njegove fascinantne interpretacije Freudovih i Lacanovih spisa koju sam u ovom tekstu pokušao samo kontekstualizirati čvrsto je uklapanje dvaju zaključaka u rekonstruiranu metapsihologiju afekta: 1) pojedine afekte osjetit ćemo drukčije ovisno o tome koja je ideja s njima povezana; 2) iz samog jaza između afekta i govora o afektu izranja novi, specifično ljudski afekt: tjeskoba.

Pretapanje krivnje u tjeskobu nitko bolje nije prikazao od Antonionija. Njegovi likovi svakodnevno osjećaju, krivo prepoznaju ono što osjećaju ili to uopće ne prepoznaju. Nekad posljedice ne primijete, a nekad ih sustigne njihov užas. Sunce ponekad nestane, stvari se počnu raspadati i od svega ostane još samo osjećaj da ne mogu vjerovati ni vlastitim osjećajima; muči ih samo sumnja da im vlastite duše govore poluistine ili da lažu. U *Pomrčini se*, za razliku od *Avanture*, posljednja montažna sekvenca odvija bez ljubavnika. Nakon što je ljubav zatajena, sunce se pomračuje. Ništa više nije bjelodano, a na mjestu ugovorenog susreta iz minute u minutu svjetla je sve manje.

Jedino što na kraju zasja je električna rasvjeta, a svuda okolo je samo tama u kojoj se izgubilo lice koje je nekoć pripadalo Claudiji.

# 5

---

## Ja sam film dok film traje

---

Ne postoji situacija koja je više imerzivna od one u kinu. Gledanje filma u zamračenoj dvorani provocira benigni oblik voajerizma koji se iscrpljuje u gledanju drugih ljudi dok oni gledaju film. Pogled preko ramena na tuđe lice zamjenjuje kadar filma jer bi lice, ako je film dobar, trebalo odraziti zbivanja na ekranu. Ima nešto zavodljivo u inače sumnjivoj ideji da se film može odgledati preko njegovog učinka na ljude. Nju je dosljedno, majstorski razradio Kiarostami u *Shirin* gdje mu je pošlo za rukom da postavi melodramu isključivo nizanjem krupnih planova ženskih lica koja gledaju ekranizaciju jedne stare, perzijske ljubavne priče. Dok sam gledao taj film preplavilo me uzbuđenje, strah i, na kraju, neugoda. Vrlo sam

živo osjećao da radim nešto što ne bih smio prateći najmanje pokrete na licima koja mene, skrivenog iza zaslona, nisu mogla vidjeti iako su gledala u mom smjeru. Je li čudan dojam nastao zbog vješte inscenacije situacije u kojoj sam konačno udovoljio svojoj želji i postao, makar i nevoljko, neka vrsta voajera? Nedvojbeno da, ali to nije jedino što Kiarostami potiče u gledateljima. Zbog sile čudnih identifikacija on nam sugerira da obrnemo način na koji uobičajeno razmišljamo o odnosu svijesti i filma: film nije nešto što je tek dato mojoj svijesti, već je moja svijest i sama dana kao film.<sup>22</sup>

Na tragu te ideje neurolog Antonio Damasio tvrdi da su filmovi u svojstvu izvanjske reprezentacije najsličniji oblikovanju priča u našem umu. Ono što se zbiva u pojedinom kadru, ono što se događa tijekom montaže prijelaza iz kadra u kadar, te ono što se ostvaruje naracijom ostvarenom osobitom jukstapozicijom kadrova, sve je to u određenom smislu usporedivo s onime što se zbiva u umu. Damasio (2005:24) čak i svoje temeljne istraživačke ciljeve formulira služeći se filmom kao metaforom: “Neurobiologija svijesti suočena je s barem dva problema: problemom

22 Ovu ideju najsystematičnije je razvio Bernard Stiegler u trećem dijelu ciklusa *La Technique et le Temps* (2001). Spomenimo i da je Stiegler, što nije nimalo slučajno, nadahnuto pisao o Kiarostamijevom filmu *Close Up* (2014:40-48).



nastanka filma u mozgu i problemom načina na koji mozak istodobno stvara osjećaj postojanja vlasnika i gledatelja tog filma. Ta su dva problema tako tijesno povezana da je drugi zapravo ‘ugniježđen’ u prvome. U biti, drugi je problem *pojavnjivanja* vlasnika i gledatelja filma *u filmu samome*; a fiziološki mehanizmi povezani s drugim problemom utječu na mehanizme povezane s prvim. No, te blisko povezane probleme treba razdvojiti i problem svijesti razložiti u dijelove da bi se omogućilo opće istraživanje svijesti.” Nije pogrešno reći da problem nastajanja filma u mozgu predstavlja problem svijesti u užem smislu, dok je problem pojavljivanja gledatelja i vlasnika filma u tom filmu problem jastva. Potonje pitanje upravo je ono na koje Damasio želi odgovoriti.

U prvom dijelu ovog teksta prikazat ću Damasi-ovu hipotezu o nastanku jastva, nakon toga ću izložiti imanentnu kritiku te hipoteze, a u zadnjem, i najvećem dijelu, naznačit ću zašto sam sumnjičav prema samim načelima na kojima počiva njegov pristup rješavanju problema (samo) svijesti.

## I

Damasio je najpoznatiji po tome što uspostavlja konstitutivnu vezu između emocija i svijesti.

Prema njegovoj teoriji svijest je, u svom osnovnom obliku, rezultat poremećaja homeostaze organizma koji je uzrokovan njegovim susretom s nekim vanjskim ili unutrašnjim objektom. Takvi susreti svijesti služe kao poticaj za nastanak te s punim pravom možemo reći da bez njih svijesti ne bi ni bilo.

Dok ručamo, gledamo film ili prelazimo cestu naš organizam prima čitav niz podražaja u vidu olfaktivnih, auditivnih i vizualnih objekata koje mora zabilježiti. Te susrete s objektima organizam mapira u svom mozgu i to čini jednu komponentu emocije. Međutim, organizam radi samoočuvanja ne prati samo promjene nego uz to prati i kako one utječu na organizam. I organizam i objekt mapirani su neovisno jedan od drugoga u neuralnim obrascima mapa prve razine. No same mape koje se odnose na objekt uzrokuju promjene u mapama koje se odnose na organizam. Te se promjene bilježe na neuralnim mapama druge razine: tamo su nanovo mapirani organizam, objekt i modificirani organizam u njihovom vremenskom odnosu. Ovo drugostupanjsko mapiranje rezultira autorefleksivnom strukturom, emocijom emocije koja predstavlja (samo)svijest u njezinom minimalnom obliku.<sup>23</sup> Dakle, kad nešto opažam, ne samo da

<sup>23</sup> Ovako to formulira Damasio: "Svijest osjećamo kao osjećaj, a ako je osjećamo kao osjećaj, onda ona možda doista i jest osjećaj" (2005:302).

opažam neki objekt, nego sam i nužno svjestan da ga baš ja opažam; kad nešto znam, ne samo da znam, nego i nužno osjećam da sam baš ja taj koji zna. Kada sam svjestan nečega, istodobno sam svjestan samog sebe. Ja, strogo govoreći, zapravo i nisam ništa više od osjećaja sebe ili svijesti o samom sebi. Prema Damasiju, svijest je samosvijest.

Ono što u svakodnevnom govoru zovemo našim jastvom puno je kompleksnije od rudimentarnog oblika koji predstavlja ovako opisana autorefleksivna struktura. Damasio predlaže da ono što smatramo našim ja raščlanimo na tri međusobno povezane instance: proto ja, temeljno ja i autobiografsko ja. Proto ja međupovezani je i koherentni skup neuralnih obrazaca koji, trenutak po trenutak, reprezentiraju unutrašnje stanje organizma, odnosno neuralna mapa prve razine što je organizam oblikuje kako bi održao i regulirao svoju homeostazu koju neprekidno remete nasrtljivi objekti izvan ili unutar organizma. Temeljno ja mapa je druge razine koja se stvara svaki put kad objekt modificira uvijek-već postojeće proto ja. Upravo temeljno ja čini nulti stupanj forme samosvijesti, osjećaj sebe kao pojedinca koji imaju kako ljudi tako i životinje. Objekt koji potiče pojavu temeljnog ja omogućuje organizmu osjet samog sebe, ali samo u jednom trenutku –

sada – i na samo jednom mjestu – ovdje. Samo se zbog neprestanog remećenja ravnoteže, odnosno stalnog nasrtanja objekata na organizam, neprekidno obnavlja temeljno ja ostavljajući pritom dojam vremenskog kontinuiteta koji zapravo ne postoji. Za kontinuitet zaslužno je autobiografsko ja – dispozicijsko, implicitno pamćenje, smješteno u određenim i međusobno povezanim neuralnim mrežama, koje bilo kad može postati eksplicitno. Ova instanca našeg jastva zaslužna je za ono što u svakodnevnom govoru poimamo kao naše ja jer se ona temelji na skladištu pamćenja o temeljnim činjenicama osobne biografije koje je moguće djelomično reaktivirati, a to našim životima pruža prividnu trajnost.

Dakle, Damasio smatra da je naše ja suštinski vezano uz naše tijelo. Njegov model utjelovljenog jastva intuitivno je privlačan. Tijelo je doista na neki način dio nas – kad opazimo promjene na našim tijelima govorimo da smo opazili promjene na sebi, dok isto nećemo reći kad opazimo nekakvu radnju ili zbivanje vani. Osim toga, način na koji reagiramo na svoju okolinu često se ogleda u promjenama našeg tijela. Primjerice, kad nam je neugodno lice nam se može ozariti. Naše tijelo reagira na puno stvari i promjene na njemu znakovi su koji upućuju na promjene nas samih, na promjenu pri kojoj se mi, odnosno naša ja,

mijenjamo. Treba naglasiti i to da takve reakcije ne moraju biti sporadične. Tjelesne reakcije koje se ponavljaju i postaju predvidljive odgovaraju trajnim aspektima našeg jastva, poput karakternih osobina ili vrijednosti, i tako čine dio našeg osobnog identiteta.<sup>24</sup> Način na koji moje tijelo reagira doista govori nešto o tome tko sam i ja to mogu prepoznati. No, što sve podrazumijeva reći da je moje tijelo na neki način povezano s mojim ja?

## II

Kritiku Damasija najbolje je započeti upravo ispitivanjem jesu li emocije nužan i dovoljan uvjet za pojavu jastva što se čini tezom koju on zastupa.

Prvo, nužnost: Jastva ne bi smjelo biti kad ne bi bilo tjelesnih emocija. Damasio tjelesne emocije definira kao besvjesne biološke mehanizme koji su nužni za održavanje života, a naše svjesno ja neraskidivo je povezano sa životom zbog čega se čini da ćemo teško moći reći nešto protiv ovog uvjeta. Međutim, Prinz (2012:226) u svojoj kritici nužnost tumači labavije i, sukladno tome, upućuje

<sup>24</sup> Prema Damasiju, izgleda da jastvo nije tek utjelovljeno, nego tijelo jest jastvo: "Unatoč beskonačnim varijacijama koje su prisutne u različitim kulturama, različitim osobama i različitim životnim razdobljima, možemo prilično uspješno predvidjeti da će određeni podražaji izazvati pojavu određenih emocija" (Damasio, 2005:62).

na to da Damasiova hipoteza podrazumijeva određeni reciprocitet između podražaja i osjećaja našeg ja: trebali bismo biti najsvjesniji samih sebe u svijetu pri susretu s fizičkim objektom od najveće važnosti za naše preživljavanje. Primjerice, ako me snažni zvuk zatekne, iznenada ću osjetiti snažnu tjelesnu reakciju, pojačat će mi se budnost, osjetit ću se življim nego inače. No, u mnogim drugim slučajevima moje tijelo minimalno je aktivno, a moj osjećaj samog sebe nimalo ne jenjava. Prinz nas poziva da zamislimo kako brojimo unazad od sto. Dok to činimo u pojedinim trenucima periodično prestajemo osjećati. Doista postoje dokazi da zadaci u kojima je uključeno radno pamćenje umanjuju aktivnost u moždanim strukturama koje su povezane s emocijama i tjelesnim iskustvom.<sup>25</sup> No, ne možemo reći da naše ja, kako je prethodno shvaćeno, pritom nestaje.

Drugo, dovoljnost: Jastvo bi se trebalo pojaviti s tjelesnim emocijama i valjda biti njima obojeno. Prinzova kritika (2012:226) ove Damasiove hipoteze opet ovisi o reciprocitetu između tjelesnih podražaja i osjećaja našeg ja, ali to nije odmah očito. Prema paradigmi osnovnih emocija,

<sup>25</sup> Vidi tekst Working memory overload: fronto-limbic interactions and effects on subsequent working memory (Yun, R. J., Krystal, J. H., Mathalon, D. H., 2010).

koju Damasio načelno prihvaća<sup>26</sup>, kad pojedinci prepoznaju emocije u drugih ljudi to rade tako da ih i sami iskuse. Razmotrimo slučaj u kojem prepoznam ljutnju u nekog drugog. Prema prihvaćenoj paradigmi to radim tako da moje tijelo inducira emociju koja je identična onoj u njegovom tijelu. Vidim da je netko drugi ljut, ali pritom nisam u iskušenju da sam sebi kažem – “ljut sam”. Ne moram biti: osjećam ljutnju, ali je ne osjećam kao svoju. To je, ako se možemo tako izraziti, tuđa ljutnja. Izostaje subjektivno vlasništvo nad osjećajem. Čini se da možemo osjetiti uzorke promjene u našim tijelima bez da one pritom budu konstitutivne za naše jastvo kao što predviđa Damasiova hipoteza.

Ova kritika dovoljna je da posumnjamo u Damasiovo rješenje problema jastva. Međutim, ona ostaje ograničena jer dijeli Damasiove naturalističke pretpostavke o nastanku svijesti. Skrenut ću pažnju na neke od njih koje mi se čine relevantne u kontekstu nakana ovog teksta i objasniti zbog čega su one upitne.

26 Za popisivanje osnovnih pretpostavki ove paradigme, ukazivanje na mjesta gdje je očito da se Damasio na njih oslanja i isticanje koliko dvojbenim to čini njegovo tumačenje rezultata eksperimenata na konkretnom slučaju vrijedi pogledati tekst Ruth Leys (2010).

### III

Najprije se vratimo na razliku između problema svijesti kao filma i problema jastva kao pojave gledatelja i vlasnika filma unutar tog filma. S jedne je strane film bez gledatelja koji bismo teško uopće mogli nazvati filmom jer se radi samo o aritmičnom nizanju različitih sličica koje ne povezuje nikakvo načelo. Jedna od njih zatreperi, nestane i bude zaboravljena prije nego što se bez ikakve pravilnosti ukaže druga. S druge je strane film klasičnog fabularnog stila, s pričom danom u nizu bešavno montiranih sekvenci i izloženom isključivo preko subjektivnih kadrova lika koji, što je najvažnije, zna da je u filmu i da taj film “pripada” baš njemu. Ovim dvama tipovima filma pripadaju dva tipa subjekta. Prvi tip filma kao svog subjekta ima svjesno biće koje posjeduje mentalne atribute, ali ne posjeduje samosvijest. Ono je živo, osjetljivo i time svjesno tijelo za koje ne možemo reći da je samosvjesno u uobičajenom smislu riječi, odnosno da mu pripada konzistentna, trajna, perspektiva prvog lica kao rudimentarni stupanj jastva koje bi ono iznutra osjećalo kao svoje. Drugi tip filma kao svog subjekta nema tek biće s tijelom, već biće obdareno sposobnošću objedinjene predodžbe koja organizira osjetilne podražaje i omogućuje mu perspektivu prvog lica, odnosno osjećaj samog



sebe, jastvo u pravom smislu. Kad se sjetimo kako Damasio definira odnos između svijesti i jastva, ostaju sporne bar dvije stvari: 1) može li Damasiova autorefleksivna struktura objasniti pojavu gledatelja filma? i 2) zbog čega Damasio inzistira na tome da se film pojavljuje istodobno s gledateljem tog filma, a ne prije njega?

Na prvo se pitanje, smatram, treba odgovoriti negativno. Jastvo bi, prema Damasiju, trebalo biti nešto što je konstituirano drugostupanjskim mapiranjem koje bilježi sam uzročni odnos između organizma i objekta kao dva entiteta čija je interakcija zabilježena prvostupanjskim mapiranjem. Međutim, teško je vidjeti kako bi mapiranje drugog reda samo po sebi bilo dovoljno za proizvodnju onoga tko mapira. To je primijetio i Žižek (2009:278): “Ako drugostupanjsko mapiranje bilježi prvostupanjsko mapiranje, onda je sve što dobivamo dvorazinsko mapiranje mapiranja, a ne *proces mapiranja koji sebe uključuje u mapirani proces.*”<sup>27</sup>

Na drugo se postavljeno pitanje, sve se bojim, ne može dati tako koncizan odgovor. Damasio (2005:22-23) je svjestan problema o čemu svjedoče dvije opaske: prvo, i ključno, on priznaje da znanost nema odgovor na pitanje kako točno

27 Nisam siguran da bi proces mapiranja koji sebe uključuje u mapirani proces bio dovoljan uvjet za pojavu ja, ali smatram da je nužan.

besvjesni tjelesni procesi postaju svjesni, iako smatra da će taj problem biti neurobiološki protumačen; drugo, na kritiku da se bavi samo problemom svijesti o sebi dok mu problem svijesti kao takve izmiče odgovara ovako: ako se pod pojmom svijesti o vlastitom biću misli na svijest s osjetom samog sebe, onda taj izraz nužno, bez ostataka, obuhvaća cijelu ljudsku svijest. Druga Damasiova opaska je dvojbena, a obračun s njom zahtijevao bi poseban tekst, zbog čega ću se ograničiti na prvu, odnosno na to da izložim argumente prema kojima je njegovo uvjerenje o spoznajnim dosezima neurobiologije neutemeljeno.

Svijest nije samo permutacija već postojećih elemenata. S njom na svijet dolazi nešto novo, nešto što ne možemo pronaći u materiji i matematički opisati.<sup>28</sup> Plavetnilo neba i zvuk violončela nisu valovi određene duljine koju možemo izraziti jednadžbom, nego iskustva. Između moždane materije i filma u mozgu postoji jaz. Treba inzistirati na važnosti tog jaza: um obdaren sviješću sa svojim je svojstvima očito kvalitativno drugačiji od

<sup>28</sup> Dovoljno je pogledati razliku između mozga i uma upotrebljavajući protežnost kao stari, dekartovski kriterij: mozak je protežan entitet, zauzima određeni prostor te ga čine različiti dijelovi različite veličine, oblika, čvrstoće. Um, shvaćen u najširem smislu, nije protežan, ne možemo ga rastaviti na dijelove, ne posjeduje spacijalna svojstva iako može reprezentirati spacijalnost.

besvjesne materije. Osim eventualno eliminativista, to priznaju svi drugi pristupi, teorije i modeli. Smatram sljedeće: dok god se um u okviru neke teorije tretira kao specifična vrsta entiteta, sa svojstvima ontološko drugačijim od svojstava fizičkih entiteta, ta teorija imat će u sebe ugrađeni dualizam, bio on priznat ili nepriznat. Postojanje spomenutog jaza između uma i materije, kako smo vidjeli, priznaje i Damasio, ali on potom svejedno bez dobrih argumenata zastupa dvije problematične, za mene neprihvatljive tvrdnje: prvu – da je jaz zasigurno jaz u tumačenju, a ne u samoj stvari; drugu – da je jaz moguće premostiti.

Potrebno je eksplicirati te pretpostavke koje u Damasiovom radu ostaju donekle implicitne, a potom pokazati zašto su problematične. No, prije toga, napomena: neupitnim smatram da neke aspekte subjektivnog uma poput kvalija *a priori* nipošto ne možemo ni na koji način smatrati materijalnim. To je ontološko pitanje koje treba držati odvojeno od pitanja o kauzalnoj učinkovitosti. Posebno ću naglasiti da nijedna od teorija koje će biti razmatrane to ne radi, što dovodi do zbunjenosti. Damasiov model utjelovljenog uma pritom je paradigmatički.

Damasio, dakle, smatra da fizički i mentalni procesi nisu jedno te isto iako su mentalni fenomeni

ovisni o fizičkim fenomenima. Tu ovisnosti treba nekako objasniti, a on je objašnjava kao kauzalnost u kojoj su određeni fizički procesi uzroci, a mentalni posljedice. No, Damasio treba argument kojim bi objasnio što misli pod time da svijest, nesvodljiva na materiju, nastaje iz materije. Koje su mu opcije na raspolaganju? Uzevši u obzir njegovu simpatiju prema Spinozinom nauku (2003), mogli bismo zaključiti da je on sklon nekoj vrsti epifenomenalizma – po epifenomenalizmu kauzalna veza između fizičkog i mentalnog postoji, ali je ona jednosmjerna: “Mentalna stanja postoje i povezana su s materijalnim događajima, ali kauzalno su potpuno irelevantna” (Eccles, 1980:17). Dakle, fizički događaji u mozgu mogu uzrokovati nematerijalne mentalne događaje ili stanja, ali ovi nematerijalni, mentalni događaji ili stanja sami ne posjeduju kauzalnu moć; kontinuirani uzročno–posljedični lanac koji definira naše akcije smješten je isključivo na materijalnoj ravni. Naše ponašanje i djelovanje može se objasniti samo uz pomoć materijalnih termina, iako, eto, postoji i nematerijalni, mentalni dio nas. Zastupnici epifenomenalizma u pravilu žele spasiti naš uvid koji govori u prilog tome da su mentalna stanja nesvodiva u potpunosti na materiju, ali i pomiriti taj uvid sa znanstvenom, materijalnom slikom svijeta. Tradi-

cionalni prigovor koji se može uputiti poimanju svijesti kao epifenomena fizičkih procesa jest njegova neuvjerljivost zbog neprihvatanja kauzalne učinkovitosti mentalnog. Na prvu bismo rekli da ako išta znamo o samima sebi, onda znamo da je ono mentalno glavni uzrok našeg ponašanja i djelovanja, a ne samo puki nusprodukt, epifenomen tjelesnih, odnosno moždanih procesa. Čudi me da se Damasio, usprkos zanosu prema spinozizmu, u potpunosti slaže s ovom kritikom te da se, iz istih razloga, gotovo istim riječima, obrušava na epifenomenalizam: “Svjesno odlučivanje pod vodstvom čvrstog jastva, podignutog na organiziranoj autobiografiji i definiranom identitetu, bitna je posljedica svijesti, upravo ono postignuće koje pokazuje da su u krivu oni koji tvrde da je svijest beskorisni epifenomen, ukras bez kojeg bi mozak nastavio upravljati održavanjem života baš kao i prije, samo bez gnjavaže. Ne bismo mogli živjeti kako živimo, u fizičkim i društvenim okruženjima koja su postala ljudska staništa, bez reflektivnog, svjesnog odlučivanja” (2010:271-272).<sup>29</sup> Dakle, Damasio nije epifenomena-

29 Damasio kaže da svijest nije beskorisna te da ne bismo mogli živjeti bez nje. Ona, dakle, nečemu služi – našem preživljavanju. Odnosno, služi životu da odluči što je u danim okolnostima najbolje za njegov opstanak. Da ne služi ničemu, kaže ovaj evolucijski argument protiv epifenomenalizma, ne bi se pojavila i tijekom vremena postajala sve kompleksnija i intenzivnija. Damasiov argument moguće je

list. Ako odbija epifenomenalizam kao najpitomiju verziju dualizma<sup>30</sup>, onda se čini da mora biti monist – ali kakav?

Ni u jednom trenutku ne treba ispuštati iz vida to da Damasio smatra kako su mentalni događaji po svojoj biti različiti od fizičkih. Dakle, njegov je monizam nereduktivan. To je prilično široka doktrina koja dopušta cijeli spektar različitih filozofskih pozicija pa je prioritet preciznije odrediti prirodu odnosa između mentalnih i fizičkih događaja. Najbolje je krenuti od nečeg što Damasio smatra nekontroverznim. Svaki mentalni događaj odgovara nekom fizičkom događaju, iako

kritizirati ističući sljedeće: ako je evolucija kriterij prema kojemu procjenjujemo valjanost epifenomenalizma, onda epifenomenalizam ne možemo tek tako lako odbaciti – nije nužno da svijest ima pozitivan učinak kako bismo je smatrali evolucijskom stečevinom, već je takvom možemo smatrati čim ustanovimo da ne utječe negativno na vjerojatnost preživljavanja i razmnožavanja. Nije sve što se pojavi tijekom evolucije u funkciji preživljavanja, neka su svojstva tek nusprodukti, epifenomeni. A epifenomenalizam tvrdi da je svijest upravo to: ona nema baš nikakav učinak na preživljavanje, ni pozitivan ni negativan. Na kraju, jedna ograda: ne želim braniti epifenomenalizam, nipošto, već samo upućujem na to da evolucijski argument sam po sebi, koji Damasio preuzima od Williama Jamesa, nije dovoljan za diskvalifikaciju epifenomenalizma. Njega se može, i mora, osporavati i na drugim osnovama.

- 30 Ostale varijante dualizma koje sam imao na umu su paralelizam (kauzalnost postoji napose u mentalnoj stvarnosti, a napose u fizičkoj; jedna na drugu ne utječu) i interakcionizam (kauzalnost postoji unutar mentalne i fizičke stvarnosti, ali i između njih te je ona dvosmjerna).

svojstva koja taj događaj čine mentalnim sama nisu fizička svojstva. Postoji razlika između objekata, odnosno događaja i njima pripadnih svojstava: mentalno je povezano s fizičkim tako što mentalni objekti odgovaraju nekim fizičkim objektima, ali mentalne činjenice – kako je već puno puta istaknuto – nije moguće svesti na činjenice iz fizičkog svijeta; mentalna svojstva naprosto nisu materijalna, fizička svojstva. U svrhu specificiranja odnosa između fizičkog i mentalnog u filozofiji uma koristi se supervenijencija kao pojam koji pobliže određuje narav veze između osnovnih entiteta i neke više cjeline koju čine strukturirane kombinacije osnovnih entiteta. Kaže se da mentalni događaji superveniraju na fizičkim i to tako da vrijedi sljedeće: ako se dva bića razlikuju mentalno, onda se razlikuju i fizički te ako se jedno biće promijeni mentalno, onda se promijeni i fizički.

S ovim određenjem na horizontu se ukazuje problem: ako jedna činjenica supervenira na drugoj činjenici, onda bi trebalo biti moguće objasniti kako je došlo do ove ovisnosti. Razumno je očekivati da ćemo biti u stanju reći kako to moždana svojstva determiniraju mentalna svojstva. Problem leži u tome što ćemo se, odlučimo li potražiti odgovor na to pitanje, vrlo brzo naći pred sljedećom dilemom: ili je supervenijencija

neobjašnjiva ili je možemo objasniti uslijed čega smo vrlo blizu da pridamo materijalnu narav mentalnim svojstvima budući da ćemo reći zbog čega su, materijalno gledano, mentalni atributi instancirani u mozgu kao određenoj konfiguraciji materije. Drugim riječima: ili ćemo emergenciju svijesti proglasiti otajstvom ili ćemo biti u napasti da je zauvijek vežemo uz i, ako ćemo biti konzekventni, svedemo na fizičke procese. Ima li načina da se izbjegne ovoj alternativi?

Moguće je krenuti dvama različitim smjerovima: Damasio se može odlučiti ili za panpsihizam koji kaže da je um radikalno nematerijalan i objašnjava njegovu emergenciju iz materije tako što pridaje materiji značajke uma ili za funkcionalizam prema kojem je moguće, služeći se isključivo materijalnim pojmovima, objasniti kako nastaju nematerijalna svojstva uma. Panpsihizam je legitimna filozofska tradicija, no teško da bismo Damasia mogli zamijeniti za njezina zastupnika. Ostaje nam onda vidjeti što se događa kad kauzalnu vezu koju Damasio zaziva – odnos u kojem su moždani procesi uzroci, a mentalna stanja posljedice – tumačimo funkcionalističkim terminima.

Funkcionalizam je doktrina koja mentalne procese objašnjava prema funkcijama koje ti mentalni procesi imaju. Dakle, mentalne procese



sačinjavale bi specifične funkcije koje one obavljaju. Te su funkcije karakterizirane kauzalnim vezama koje povezuju mentalna stanja i položaje koja pojedina stanja ili procesi zauzimaju unutar široke uzročno-posljedične mreže. Česti prigovori na funkcionalističke teorije, koje navodi McGinn (1997:37-38), ukazuju na to da je, u pogledu proučavanja onog što nas u ovom trenutku posebno zanima, funkcionalizam teorija koja obesmišljava samu sebe. Ako je on u načelu istinit, onda je trivijalan – točno je da bilo koje svojstvo možemo prepoznati putem specifikacije njegove kauzalne uloge ako je ima, ali otvara se pitanje zašto funkcionalisti tvrde da narav mentalnih stanja čini njihova kauzalna uloga, dok ne tvrde isto u pogledu svih fizičkih stanja ili njihovih kauzalnih uloga; iz činjenice da je na identitet mentalnih stanja moguće ukazati pomoću njihove kauzalne uloge jednostavno ne slijedi da njih čini isključivo njihova kauzalna uloga. Ako je funkcionalizam u načelu neistinit, onda kauzalna uloga nije dovoljna čak ni da identificiramo pojedino mentalno stanje: primjerice, ono što jedan čovjek vidi kao bijelo-zlatnu haljinu, drugi čovjek može vidjeti kao plavo-crnu iako oba klasificiraju objekte i upotrebljavaju riječi na isti način. U svjetlu onog što smo rekli o recipročnoj ovisnosti fizičkih svojstava i njihovih kauzalnih uloga, baš mentalna stanja bila

bi valjda jedina koja ne podliježu funkcionalističkom objašnjenju: funkcionalizam bi bio u pravu u pogledu svega osim u pogledu mentalnih stanja.

No, kao i kad smo kritizirali epifenomenalizam, Damasio (1994:248) se opet slaže s kritikama: on vrlo sličnim smatra dekartovski dualizam i moderni funkcionalizam te podjednako pogrešnim smatra “ideju, primjerice, da su um i mozak povezani, ali samo ako shvatimo um kao softverski program pokrenut unutar kompjuterskog hardvera zvanog mozak; ili to da su mozak i um povezani, ali samo u smislu da um ne može preživjeti bez potpore mozga.” Ovo odbacivanje usporedbe odnosa tijelo-um s odnosom hardvera na kojem se izvršava neki program moglo bi se tumačiti kao odbacivanje funkcionalističke ideje da isti tip mentalnog događaja može biti ostvaren različitim fizičkim procesima. Ako odbacimo funkcionalizam, što onda ostaje? Takvom kritikom funkcionalizma Damasio supervenijenciju koja je bila jednosmjerni odnos pretvara u dvosmjerni: ona je bila uvedena da bi se istaknulo kako jednakost fizičkih svojstava implicira jednakost mentalnih svojstava, ali kako jednakost mentalnih ne implicira jednakost fizičkih svojstava. Ako se jednosmjerni odnos ovisnosti između fizičkog i mentalnog pretvori u dvosmjerni, onda se time implicira i to da jednakost mentalnih svojstava

implicira jednakost fizičkih svojstava. Dakle, Damasio se odlučno kreće u smjeru instanciranja mentalnih procesa u mozak. Moždani procesi i samo moždani procesi po njemu omogućuju pojavu mentalnih procesa.

Unatoč tome, da se vratimo na početak ove kritike, Damasiov istraživački projekt otvoren je istom tipu načelne zamjerke koja kaže da taj projekt pretpostavlja dualizam, baš kao što dualizam pretpostavljaju i funkcionalistički istraživački projekti: mentalna stanja pokazuju ontološki drugačija svojstva od fizičkih i nesvodljiva su na njih. Ako imamo opis i objašnjenje događaja u mozgu koji daju samo slijed fizičkih događaja, onda nismo u stanju premostiti jaz između materijalnog, protežnog mozga i nematerijalnog, neprotežnog uma. Primjerice, i zaključimo s tim, bol jednostavno ne može biti izrečena bezličnim nizom fizičkih događaja; bit zubobolje nije u ulasku tekućine kroz tubule dentina u pulpu i aktivaciji živaca koji električne signale provode do određenih moždanih središta nego u kvaliji, kvaliteti koju ja, kao ja, osjećam iznutra i tek nespretno pokušavam drugima opisati kao iznenadnu, pulsirajuću ili jaku. Problem sa svim materijalističkim, monističkim hipotezama leži u njihovom priznatom ili nepriznatom redukcionizmu: fizički procesi tu su

da objasne kvalitativno drukčije mentalne procese što rezultira ili potpunim poricanjem biti mentalnih procesa, kao u slučaju eliminativizma, ili – što je puno češći slučaj – priznanjem da *još uvijek* ne možemo objasniti zašto uopće postoji ono mentalno, a ni ovisnost mentalnog o fizičkom. To priznanje, što je slučaj i kod Damasija, praćeno je vjerom da ćemo to jednom ipak moći učiniti. Ali to je vjera, koju sumnja prati kao sjena, a ne racionalni argument.

\* \* \*

Ispitivanjem Damasiovih analitičkih pretpostavki porijeklo filma u mozgu nam se ukazalo kao nešto strano. Sad se, na kraju, zapitajmo nešto drugo. Što bi bilo kad ne bi uopće bilo svijesti? Što bi ostalo od svijeta kad ne bi bilo nijednog svjesnog subjekta? Moramo li reći da apsolutno ne znamo? Je li to pitanje besmisleno? Nije samo porijeklo svijesti u svijetu strano. Svijet bez svijesti, jezika, zvukova i boja jednako je strani teren: to da ipak možemo reći nešto o tom mrtvom, indiferentnom području koje ne gledaju ničije oči je začudno, ali može i treba biti objašnjeno.

# 6

---

## Poslije konačnosti, prije sutra

---

Nužnost je bila trajna opsesija Roberta Musila. Brojna mjesta u *Čovjeku bez svojstava* govore u prilog tome. Možda najočitije scena u kojoj Ulrich opisuje Gerdi kako dolazimo do zakona, izvjesnosti i nužnosti:

“Vjerojatno se iz kolegija koje ste odslušali sjećate kako se stvari na svijetu odvijaju kada želimo znati je li nešto zakon ili nije? Ili unaprijed imamo razloge da jest, kao u fizici ili kemiji, pa ako promatranja i ne daju traženu vrijednost, ipak su joj na određeni način blizu, pa se zakon tako izvodi. Ili te razloge nemamo, kao što to u životu često biva, pa smo suočeni s pojavom za koju pravo ne znamo je li zakonitost ili slučaj, pa stvar postaje napetom na ljudski način, jer tada najprije iz

gomile opažanja stvaramo gomilu brojki; pravimo odsječke – koji su brojevi između ove i one, sljedeće i one još dalje vrijednosti i tako dalje – pa iz toga stvaramo razdiobne nizove; pokazuje se da se učestalost pojavljivanja sustavno povećava ili smanjuje ili pak ne; dobivamo stacionarni niz ili funkciju raspodjele, proračunavamo veličinu otklona, srednju vrijednost odstupanja, veličinu odstupanja od neke proizvoljne vrijednosti, središnju vrijednost, uobičajenu vrijednost, prosječnu vrijednost, disperziju i tako dalje te uz pomoć svih takvih pojmova proučavamo ciljnu pojavu” (Musil, 2008:613).

Ulrichov opis pun je tehničkih detalja o ustanovljavanju je li neka pojava zakon ili ne, no sam status zakona ostaje nepropitan. Jesu li zakoni nužni? Ako su nužni, o kakvoj se nužnosti radi: logičkoj ili zbiljskoj nužnosti? Recimo, provizorno, da se logička nužnost odnosi na zakone mišljenja koje ne možemo zamisliti drugačijim, a zbiljska nužnost na prirodne zakone koji takvi kakvi jesu upravljaju odnosima među stvarima u svijetu, ali u pogledu kojih bismo lako mogli predložiti alternativne zakone.<sup>31</sup> Zbiljska nužnost

31 Dijametralno suprotan odnos prema uzročnosti može se vidjeti i iščitati kod Marcela Duchampa. Evo samo jednog primjera iz njegovog intervjua s Calvinom Tomkinsom: “Nikad nisam vjerovao u kauzalnost. Zato što zapališ šibicu i vidiš vatru, smatraš to

uobičajeno se odnosi na prirodu u užem smislu. Kad opisujemo njezino funkcioniranje pretpostavljamo da njome vladaju zakoni. Nasuprot tome, kad opisujemo funkcioniranje kulture možda i možemo govoriti o zakonima, no pritom najčešće ne mislimo na invarijante kakve susrećemo u prirodi, nego na određene tendencije koje bi se mogle promijeniti kad bi se promijenile okolnosti koje su – u manjoj ili većoj mjeri – ovisne o našim odlukama. Musilov protagonist poziva nas da barem razmotrimo mogućnost vladavine zbiljske nužnosti nad kulturom. S namjerom približavanja te mogućnosti Gerdi, Ulrich dinamiku odnosa među ljudima u društvu uspoređuje s dinamikom odnosa među česticama u plinovitom stanju: “Sve se kovitla bez pravila, svi čine što hoće, no kada proračunamo ono što, mogli bismo kazati, nema nikakvog razloga da iz toga nastane, bude to

zakonom. To je jedna jako lijepa riječ, *zakon*, ali nije temeljno nepobitna. [...] Riječ zakon protivi se mojim načelima, mislim da nije potrebno posezati za njom, kao da se radi o nečem neumitnom. Pojam kauzalnosti smatram vrlo sumnjivim. Ona ima upitnu narav. U pitanju je zgodan način da učinimo život mogućim. I svi ovi religijski pojmovi koji proizlaze iz kauzalnosti – ideja da je Bog prvi uzrok – samo su dodatne iluzije” (Tomkins, 2013:85-86). Napomenimo da Meillassoux među neobjavljenim rukopisima ima i barem jedan posvećen Duchampu (Harman, 2011:174). S obzirom na ulogu koju pojmovi kontingencije, slučaja i nepredvidljivosti igraju u Duchampovom radu, kao i njegov odnos prema kauzalnosti, to ne treba čuditi.

upravo ono što doista nastaje!” (Musil, 2008:617-618). Sama ideja o postojanju zbiljske nužnosti u međuljudskim odnosima makar na nadindividualnoj razini od presudnog je utjecaja na organizaciju Musilovog narativnog svijeta. Njegov *fin de siècle* narav i lociranje zbiljske nužnosti predstavlja kao izazov upućen mišljenju, problem od prvorazredne važnosti, pitanje na koje pošto-poto valja odgovoriti. Čini mi se da je upravo razmatranje tog problema prikladno za prikaz rada Quentina Meillassouxa kao i odgovora Catherine Malabou na njegovu prvu studiju, grmljavinske oluje na nebu filozofije. Paralelno ću čitati Meillassouxa (2012) i Malabou (2014), *Poslije konačnosti* i *Poslije sutra*.

## I

Musilov protagonist tvrdi da prilikom proučavanja prirode imamo razloge pretpostaviti postojanje zakona. Ta tvrdnja nipošto nije nevina čak i ako je u potpunosti prihvatimo. Treba primijetiti da postojanje zakona ne podrazumijeva njihovu nepromjenjivost. Možemo li znati da su oni nepromjenjivi? Možemo li znati da su zakoni zbiljska nužnost, odnosno da je ta nužnost doista nužnost? Dakle da nije samo pitanje našeg predočavanja, odnosno da se radi o stvari po sebi, a



ne tek o stvari za nas? Možemo li uopće biti sigurni da mišljenje ima pravo nešto proglasiti nužnim? Meillassouxov odgovor ne ostavlja mjesta sumnji: da – misao se može uzdići do apsoluta i sposobna je uobličiti “vječne istine” (2012b:1). No, put koji je morao prevaliti da bi nakon stoljeća pregorijevanja metafizike imao pravo izreći tako odvažnu tvrdnju nevjerojatno je zakučast, a kretanje njime zahtijevalo je rijetko viđenu vještinu i domišljatost. Pokušat ću nemoguće: predočiti ga u nekoliko grubih poteza nadajući se pritom da će nastala skica poslužiti kao poziv na pažljivo čitanje *Poslije konačnosti*.

Meillassoux kreće od zatečenog stanja te sposobnost mišljenja da pristupi apsolutu pretvara u temeljni kriterij za shematizaciju suvremene filozofije: korelacionizmom naziva svaku poziciju utemeljenu na nemogućnosti mišljenja da pristupi bitku nezavisnom od mišljenja, dakle onu koja tvrdi da je pristup apsolutu nemoguć, a njoj suprotnu poziciju, prema kojoj je apsolutu moguće pristupiti, naziva spekulacijom. To su dva velika suprotstavljena saveza različitih aktera u ratu suvremene filozofije. Ako je početak tog rata označilo objavljivanje Kantovih *Kritika*, onda njegov preludij treba potražiti u Berkeleyjevom radu. Prije Berkeleyja postojale su razne varijante spekulativnih metafizika koje su predlagale

različite apsolute. Berkeleyjev argument, koji Meillassoux (2012b:3) naziva korelacionističkim krugom, pokazao je kako će svaki materijalist biti uhvaćen u pragmatičkoj kontradikciji ako ustraje u tvrdnji da može misliti zbilju kakva jest kad mišljenja nema. Kant je preuzeo i rafinirao Berkeleyjev temeljeni uvid: um ne odražava stvarnost, nego je aktivno strukturira zbog čega ne možemo spoznati kakva je stvarnost nezavisna od nas, nego samo kako nam se ona pojavljuje. Ako um aktivno strukturira stvarnost za nas, onda ne možemo spoznati što je ono po sebi jer ne možemo odrediti što je u pojavama produkt našeg uma, a što odlika stvari onakvih kakve su po sebi. Nikad ne možemo zauzeti pogled iz nadmoćnog trećeg lica koje bi moglo usporediti stvar kakva se pojavljuje nama od stvari po sebi. Ostaje nam samo da o stvari po sebi, kao i o apsolutu, razmišljamo bez nade da ćemo ga spoznati. Sve što možemo spoznati je korelacija između mišljenja i bitka. Na korelacionistički argument koji je nevjerojatno moćan unatoč svojoj jednostavnosti moguća su dva tipa odgovora, a kriterij njihova razlikovanja je status mišljenja. Recimo da imamo subjekt koji misli o objektu: pozicija prema kojoj je mišljenje nesvodivo na zbilju koju može spoznati je materijalizam, a suprotna pozicija prema kojoj je mišljenje moguće svesti na takvu stvarnost je

subjektalizam. Dakle, subjektalizam je varijanta spekulativne filozofije koja odgovara korelacionizmu tako da apsolutizira korelaciju – bilo jednu odliku subjektivnosti, bilo kombinaciju više njih ili pak subjekt u svom totalitetu (2012b:3).<sup>32</sup> Ta varijanta spekulativne filozofije dominirala je postkantovskim razdobljem.

Rekapitulacija borbi u postkantovskom razdoblju koje Meillassoux naziva erom korelacije izgledala bi ovako: korelacionistička osovina argumentom korelacionističkog kruga ostvarila je veliku stratešku prednost koja je prisilila spekulativne saveznike na napuštanje starih dogmatskih metafizika i pregrupiranje. Spekulativna se filozofija potom rekonstituirala prepoznajući karakteristike subjekta u samom tkanju kozmosa. Razlika u naravi između mišljenja i bivanja neovisnog o mišljenju, živog i neživog, ljudskog i neljudskog, postala je samo razlika u stupnju unutar hipostazirane subjektivnosti u nizu različitih misaonih konstrukcija: posve različiti filozofi – idealisti Berkeley i Hegel, baš kao i vitalisti Nietzsche i Deleuze – našli su se na zadatku obrane spekulacije od korelacionizma pri čemu je kao kolateralna

32 Meillassoux protivnike ne nalazi samo među korelacionistima, već i među spekulativnim realistima, odnosno filozofima s kojim ga se redovito povezuje: najvažniji i najbliži primjer je, naravno, objektivno orijentirana ontologija Grahama Harmana.

žrtva pala ideja desubjektivirane materije. Meillasoux svojim projektom želi pristupiti apsolutu i premostiti jaz između mišljenja i bivanja, ali ne po cijenu otkrivanja mišljenja unutar samog bivanja što je drugi način da se kaže kako želi rehabilitirati materijalizam. Njegov spekulativni materijalizam suprotstavljen je podjednako dogmatskom materijalizmu, korelacionizmu i subjektalizmu. Način na koji ga utvrđuje kao održivu poziciju moguće je nazrijeti ako se pogled svrne i pažnja obrati na sučeljavanje korelacionista s jedne i subjektalista s druge strane.

Suočeni s apsolutizacijom korelacije koju su proveli subjektalisti kao njihovi osnaženi protivnici, korelacionisti su bili prisiljeni iznaći novi argument. Da bi mogli nanovo deapsolutizirati misao, morali su ustvrditi kako korelacija nije apsolutno nužna. Ako korelacija nije nužna, onda je ona tek kontingentna činjenica: nema razloga zašto bi prostor i vrijeme bile jedine forme osjetilnog zrenja kao načela apriorne spoznaje, kao što nema razloga zašto bi kategorija bilo baš 12, a ne 11 ili 13. To je samo nešto što zatječemo kao takvo, činjenica, fakt za koji ne možemo naći dovoljan razlog. Fakticitet nije ništa drugo nego izostanak razloga, nepostojanje temelja za sve što postoji, nešto što je moglo biti drugačije i što će se uvijek moći promijeniti ili pak potpuno nestati

(2012b:8). Kako vidimo, korelacionisti su se našli u situaciji da moraju ratovati na dva različita fronta – da bi odbili dogmatske metafizičare morali su ustvrditi da ne možemo govoriti o apsolutu, a da bi odbili subjektaliste morali su ustvrditi kako korelacija nije apsolut. Dakle, oni su ipak nešto ustvrdili o apsolutu, iako su to sami proskribirali. Meillassoux tu pronalazi proturječje: korelacionisti u isti mah tvrde da sigurna spoznaja stvari nije moguća i da sigurno ne postoji razlog zašto su stvari ovakve kakve jesu. To proturječje nije samo prilika za upućivanje na problem s korelacionizmom, nego i prilika za razvoj spekulativne misli – drugi dio tvrdnje može biti uzdignut na status apsoluta što Meillassoux doista i čini. Rezultat je ustanovljenje spekulativnog materijalizma kao nove pozicije: apsolut nije korelacija, kao što tvrde subjektalisti, nego fakticitet korelacije. Misao taj fakticitet ne bi trebala krivo prepoznati kao svoju konačnost. Ona u susretu s fakticitetom ne pronalazi vlastitu granicu, nego bezgraničnost, beskonačnost, apsolut: ne možemo doći do krajnjeg razloga jer tog razloga nema. Nema razloga da išta ostane onako kako jest. Jedina nužnost je kontingencija.

Sve stvari koje vidimo oko sebe i odnosi među njima su fakti. Fakte različitog tipa moguće je opisati različitim diskursima koji su nesvodljivi

jedni na druge, iako u našoj kulturi znanost ima posebni privilegij. Meillassoux zadatkom filozofije ne smatra opis nekog fakta, nego izvođenje netrivialnih posljedica iz faktičnosti i njihovo uobličavanje u koherentan sustav. U svojoj studiji izveo je tri takve posljedice ili, njegovim rječnikom, figure (2012:119-120): nemogućnost postojanja proturječnog bića, apsolutnu nužnost postojanja kontingentnog bića i kontingenciju zakona prirode. Pažnju ću, kratko, posvetiti samo izvodu kontingencije zakona prirode jer upravo ona odgovara mejasuovskoj zbiljskoj nužnosti.

## II

Meillassoux razmatranje prirodnih zakona započinje razmatranjem uzročnosti onako kako ju je izložio Hume. Načelo uzročnosti on izjednačava s načelom jednolikosti prirode čija je pretpostavka da će iz istih početnih uvjeta uvijek proizići isti rezultati. Da ne bi bilo zabune, fraza “isti rezultati” odnosi se podjednako na determinističke i nedeterminističke rezultate. Radi se o utvrđivanju toga hoće li, u potpuno identičnim okolnostima, zakoni koji vrijede danas biti potvrđeni i sutra bez obzira na njihovu narav. “U slučaju determinističkog zakona”, stoji u *Poslije konačnosti* (2012:129), “morali bismo se pitati hoće li se u uvjetima x

dogadađaj y – i samo taj događaj y – i sutra nastaviti zbivati onako kako se zbiva danas. U slučaju probabilističkog zakona, morali bismo se pitati hoće li u uvjetima x događaj y imati jednaku vjerojatnost zbivanja ili nezbivanja sutra kao i danas. Problem uzročnosti koji je formulirao Hume zato ne smijemo pobrkati s problemom determinizma – on je općenitiji problem koji se tiče svih zakona prirode, neovisno o njihovoj eventualnoj specifičnosti.” Humeov čuveni primjer, gibanje biljarskih kugli, primjer je determinističkog zakona, dok Musilov opis nasumičnog gibanja čestica u plinovima s kojim je uspoređeno gibanje ljudi u društvu može poslužiti kao primjer (mogućeg) nedeterminističkog zakona. Oba se oslanjaju na pretpostavku o uniformnosti, odnosno jednolikosti prirode. Treba vidjeti koliko je opravdana ta pretpostavka.

Hume je s pravom ustvrdio da o istinitosti bilo koje od naših pretpostavki možemo suditi oslanjajući se jedino na načelo neproturječja i na iskustvo. Budući da nema ničeg proturječnog u tome da uzroci koji danas proizvedu jedne već sutra proizvedu druge učinke, načelo neproturječja nije od koristi. Iskustvo nam kaže da je priroda jednolika, no iskustvo se odnosi samo na prošlost i sadašnjost dok mu je budućnost po definiciji nedostupna. Iako se čini razboritim pretpostavljati da je priroda

jučer bila i da će sutra biti stabilna, odnosno da je jednolika, toj pretpostavci ne možemo pripisati status nužnosti. Jednolikost prirode je problem. Pogledajmo sada načine na koje su mu pokušali doskočiti prvo Hume, a potom Kant.

Rečeno je da je jednolikost prirode ovisna o postojanju uzročno-posljedične veze. Hume je prihvatio da ne možemo dokazati nužnost uzročnosti veze, ali ga je i dalje morilo drugo pitanje: odakle potječe naša vjera u tu nužnost? Njegov odgovor na to pitanje vrlo je jednostavan – to je stvar navike (Hume, 1988:84-86). Činovi svojim ponavljanjem u nama spontano izazivaju navikavanje čiji je rezultat uvjerenje da će se oni nastaviti ponavljati i u budućnosti. Sklonost vjerovanju u neizbježnost onog što se uporno ponavlja upravlja čitavim našim odnosom prema prirodi. Navika je anestetik razuma koji samo napadaj sumnje može uzdrmati. Za razliku od Humea, Kant je mislio da može dokazati nužnost uzročno-posljedične veze argumentom *reductio ad absurdum*: suprotno od Humea, prvo je pretpostavio da uzročnost nije nužna, a potom iz te nenužnosti izveo posljedice. Prema Kantu (1984:76), kad ne bi postojala uzročno-posljedična veza među stvarima, postojala bi samo divlja nasumičnost usred koje se nikakav poredak ne bi mogao uspostaviti pa tako ni poredak predočava-



nja koji je jedno od obilježja svijesti. Bez svijesti ne bi bilo moguće ništa predočiti niti zamisliti. Misaoni eksperiment poput Humeovog koji je ustanovio mogućnost da uzročnost nije nužna uopće ne bi bio moguć bez nužnosti kao pretpostavke. Mi smo tu, možemo ponoviti Humeov misaoni eksperiment, dakle uzročnost očito postoji i jamči jednolikost prirode. Dobro, ona postoji, no postoji li nužno?

Meillassoux kaže da je Humeu i Kantu zajedničko to da vjeruju u nužnost uzročnosti. Njih dvojica razilaze se samo u odgovoru na pitanje je li toj nužnosti moguće naći razlog – Kant, za razliku od Humea, smatra da jest. Meillassoux pak ustanovljuje novu poziciju: nasuprot Kantu, smatra da uzročnosti nije moguće naći razlog jer, za razliku od njega i Humea, smatra da tog razloga nema. Svoju poziciju započeo je razvijati napadajući Kantov argument koji ako išta dokazuje, onda dokazuje trenutno postojanje uzročne-posljedične veze, a ne njezinu nužnost. Ako je veza postojala jučer, to ne znači da mora postojati sutra. Kant zato mora svoj argument dopuniti i preinačiti tako da istisne vrijeme iz njega. Meillassoux (2012:140-141) pokazuje kako mu to ne uspijeva raščlanjujući njegov pokušaj u tri koraka:

- 1) Ako se zakoni uistinu mogu mijenjati bez razloga – to jest, ako nisu nužni – onda bi se često mijenjali bez razloga.
- 2) Zakoni se ne mijenjaju često bez razloga.
- 3) Dakle, zakoni se ne mogu mijenjati bez razloga: zakoni su nužni.

Meillassoux, barem ovdje, ne osporava drugu tvrdnju koja se odnosi na manifestnu stabilnost prirode, zbog čega mu ostaje da zaključak o nužnosti zakona pobije delegitimirajući prvu tvrdnju. Mora ustanoviti pod kojim uvjetima ona može biti odbačena. Svoj zadatak počinje svraćanjem pozornosti na riječ “često” u prvoj tvrdnji; “često” je vremenski prilog koji upućuje da je pretpostavka prve tvrdnje račun vjerojatnosti; da bismo rekli da se nešto događa često, moramo imati predodžbu o vjerojatnosti tog događaja, a da bismo izračunali vjerojatnost moramo događaj koji predstavlja slučaj podijeliti s totalitetom mogućih slučajeva. Dakle, potreban nam je totalitet. No možemo li u pogledu prirode, odnosno njenih zakona, govoriti o totalitetu? Nemamo racionalnih razloga da prirodu nužno proglasimo totalitetom zbog čega se Kantovo rasuđivanje pokazuje manjkavim. Meillassoux u briljantnom četvrtom poglavlju svoje studije (2012) pokazuje kako je moguće da je priroda ontološki

otvorena i sugerira nam da prihvatimo tu mogućnost: svijet obilježava kontingencija, nepredvidljivost i nespoznatljivost. Nemogućnost da jednom zauvijek spoznamo zbilju – da ustanovimo nužnost prirodnih zakona – ne predstavlja naše epistemološko ograničenje, nego ontološku značajku same zbilje. Nepredvidljivost ne znači da sve jednom nužno mora nestati, nego da može nestati. Nakon originalnog, suptilnog i preciznog izvoda kojim nam je stabilnost svijeta prokazao kao hiperkaos, Meillassoux (2012:85) si dopušta poetski uzlet: “Ništa nema razlog biti i ostati onakvim kakvo jest, a ne biti drukčijim – to jednako vrijedi za zakone koji vladaju svijetom kao i za stvari u njemu. Sve se može raspasti – stabla kao i zvijezde, zvijezde kao i zakoni, zakoni fizike kao i zakoni logike. I to ne na temelju nekog vrhovnog zakona prema kojemu je sve osuđeno na propadanje, već na temelju izostanka vrhovnog zakona sposobnog bilo što sačuvati od nestajanja.”

### III

Dojmljivi prethodni opis kaže da se zakoni logike mogu raspasti kao i sve drugo. Apsolut koji je Meillassoux otkrio tek je hiperkaos za koji ništa nije nemoguće, uključujući ono nemislivo. Njegovim utvrđivanjem u odnosu na položaj

korelacionista na prvi pogled ostvaren je tek minimalni dobitak u pogledu spoznaje onoga po sebi: umjesto priznanja kako ono po sebi – ako uopće postoji – može biti bilo što bez da ćemo ikad moći saznati što, mejasuovac će tvrditi da ono po sebi doista može biti bilo što, ali da mi to znamo. Ono što je korelacionist tumačio kao neznanje – to da je sve moguće – spekulativni materijalist će smatrati znanjem, ali znanjem koje je teško razlikovati od potpunog neznanja: ono što smo do jučer smatrali korelacionističkim neznanjem, od danas smatramo spekulativnim znanjem. Na to da se ipak ne radi samo o promjeni predznaka upućuje nastavak Meillassouxove knjige: iz hiperkaosa su izvedene već spomenute tri posljedice koje se pokazuju kao bitna ograničenja hiperkaosa. On ipak ne može učiniti bilo što. To je najkontroverzniji dio *Poslije konačnosti* te kao takav privlači pažnju komentatora.

Catherine Malabou, komentirajući pasus o zakonima logike, primijetila je kako Meillassoux može pasti kao žrtva svojih zaključaka. Problem je sljedeći: što znači da se zakoni logike mogu raspasti kao i sve ostalo? Ako oni nisu nužni, onda možemo s pravom postaviti pitanje kakav je status zaključaka do kojih smo došli, odnosno koji su uopće dosezi racionalnog zaključivanja? Ako zakoni logike nisu apsolutni, onda Meillassouxov

zaključak o nužnosti kontingencije do kojeg je došao logičkom demonstracijom ne polaže pravo na nužnost. S kontingencijom kao apsolutom, sve o čemu Meillassoux govori postaje kontingentno; svaki njegov pojam može biti suspendiran, može biti ukinut ili se može promijeniti tako da potpuno izmakne našem razumijevanju; kontingencija je također kontingentna te može biti ukinuta ili bar postati nesvodiva na ono što bismo o njoj mogli reći.<sup>33</sup>

#### IV

Možda je najbolju preporuku Meillassouxovoj knjizi napisala baš Malabou: ako iznimno bitna, samosvojna filozofkinja koja je napisala važne studije o Hegelu, Heideggeru, Derridau, najvećim Kantovim nasljednicima i njegovim najozbiljnijim kritičarima u kontinentalnoj tradiciji, kaže da je nakon čitanja Meillassouxove studije osjetila da je njen kantijanizam ozbiljno poljuljan, onda to ima težinu. Njezin odgovor na “ogromni izazov” koji *Poslije konačnosti* postavlja pred kontinentalnu filozofiju je povratak Kantu. Može li Kant koji će nas tamo dočekati odgovoriti na taj izazov?

33 Treba reći da je to problem koji Meillassoux prepoznaje i nudi rješenje, ali precizno izlaganje pitanja i odgovor na njega morat će ostati izvan okvira ovog teksta. Ovdje je bitno samo da Malabou nije uvjerena u Meillassouxovo rješenje.

Malabou posljednje poglavlje svoje knjige koja zagovara povratak Kantu nazviva “Možemo li napustiti transcendentalno?” (2014:303-320). Njezin odgovor je, da ne duljimo, jasan: ne možemo.<sup>34</sup> Naprotiv, kaže Malabou, uvijek se moramo oslanjati na transcendentalno, a ono održava

34 Meillassouxov nekadašnji učitelj Badiou u *Logikama svijetova* (2009) razvija čudnu verziju defenomenalizirane fenomenologije u kojoj postoje i objekt i subjekt, ali bez konstitutivnog suodnosa. Njegov filozofski sustav predviđa transcendentalne režime bez subjektivne medijacije uslijed čega mogu postojati pojave bez ikoga za koga se ove pojave pojavljuju: ostaje nejasno kako on, jednom kad je apstrahirao nečije iskustvo, može ustvrditi da gradi fenomenologiju koja se ne bi sunovratila u ontologiju; ima li uopće smisla govoriti o iskustvima bez onoga kome bi ta iskustva pripadala? Iako njegova filozofija ne dopušta transcendentalni subjekt kantovskog tipa, koji ne bi bio smješten na razini polja čiju pojavu omogućuje, Badiou uvodi ono transcendentalno kao asubjektivnu konfiguraciju karakterističnu za neki svijet koja je imanentna samom tom svijetu. Malabou drži Meillassouxa još radikalnijim i kaže da se on odriče, odnosno da napušta ono transcendentalno kao temeljno Kantovo nasljeđe (2014:21). Međutim, čini mi se da njezina analiza navodi na krivi trag. Meillassoux napušta ideju nenadilazivosti transcendentnog, ali priznaje njegovo postojanje kao korelacijske strukture koja uređuje pojave. Meillassouxovi ciljevi su sljedeći: spekulativno objašnjenje geneze transcendentnog koje bi s jedne strane legitimiralo znanstvenu spoznaju prirode, a s druge isključilo mogućnost znanstvenog objašnjenja izranjanja misli i bilo kakvog pokušaja naturalizacije misli. Dakle, geneza transcendentnog bila bi pravo filozofsko pitanje: znanost bi mogla objektivno opisati bilo koju činjenicu koja se zbiva sukladno zakonima fizike, ali samo bi spekulacija mogla pristupiti čistoj kontingenciji kao apsolutnom, stvarnom, zbiljskom uvjetu ovih zakona i, posljedično, uvjetu bilo kakve korelacije. O Meillassouxovom pristupu genezi transcendentnog perceptivno je pisala Anna Longo (2015).

razliku između spoznatljivog i nespoznatljivog makar ta razlika bila nestabilna i uvijek nanovo povlačena. Da bismo vidjeli kako ona kao korelacionistička filozofkinja čita Kanta, možemo posegnuti analitičkim razlikovanjem između hipotetičke i kategoričke nužnosti: korelacionist možete biti ako se zadovoljite hipotetičkom nužnosti, dok vam za kategoričku nužnost možda treba subjektalistička hipostaza. Kant, kako u odličnom tekstu pokazuje Ross Harrison (1982:217), “nije htio uspostaviti samo hipotetičku nužnost, nego i kategoričku nužnost prema kojoj objekti našeg suđenja stoje u određenom i nužnom odnosu.” Želio je pokazati ne samo da svijet kakav nam se pojavljuje nužno obilježava uzročno-posljedična veza, nego i da je uzročno-posljedična veza među objektima u tom svijetu po sebi nužna. Pogledajmo detaljnije što dobivamo s jednom, a što sa drugom nužnosti:

Sjetimo se Malabouinih primjedba na Meillassouxov račun iznesenih u intervjuu na početku ove knjige: Meillassoux smatra da matematička znanost kao forma mišljenja može opisati ono što je neovisno od svakog mišljenja. Malabou, naravno, ima potpuno pravo kad kaže da je to proturječno i da, ako ukine proturječje, Meillassoux matematiku pretvara u novi transcendental. Međutim, dodajmo i da je Meillassoux toga svjestan te da pokušava pokazati da je očito proturječje zapravo prividno: prvi korak u tom pothvatu ogleda se u “berlinskom predavanju” (Meillassoux, 2012b). Tamo je uveden pojam znaka lišenog značenja kao ur-elementa kako formalnih tako i prirodnih jezika, ali i nečeg što bi bilo sposobno premostiti jaz između onog formalnog i onog materijalnog bez urušavanja razlike između onog po sebi i onog za nas.

## a) hipotetička nužnost

Možemo legitimno prijeći s opisa korelacije između nas kao subjekta i svijeta kao objekta na opis svijeta. Čak i ako su postojanje svijeta ili njegova narav potpuno nezavisni od nas kao subjekta, mi ipak možemo opravdano i razumno suditi o njemu ako pretpostavimo da se ono što možemo reći o korelaciji između nas i svijeta nužno odnosi na svijet. Tada nećemo imati posla s dovoljnim uvjetima, nego samo s nužnim uvjetima. Bitno je samo da odredimo nužni uvjet suđenja: ako kao nužni uvjet našeg suđenja odredimo to da je svijet obilježen uzročnošću, što je nekontroverzno, onda je ispravno smatrati da je bilo koji svijet o kojem možemo suditi obilježen uzročnošću, odnosno da u njemu postoje uzročno-posljedične veze. Dosad sam u tekstu možda dao naslutiti da Kant ne rješava Humeov problem nego da ga mijenja različitim problemom. No, to nije sasvim precizno – Kant doista zamišlja mogućnost da uzročnost prestane biti djelatna u svijetu, no tvrdi da tada ne bi ni bilo svijesti koja bi ga mogla predočiti i reći išta o njemu. Taj svijet bio bi čisti kaos. S tim na umu, važno je uočiti sljedeće: ako je uzročnost shvaćena kao nepovredivi zakon, onda je Meillassoux ne bi proglasio nužnim uvjetom suđenja. On tvrdi kako nije ispravno smatrati da bi



svijet bez zakona uzročnosti bio prije kaotičan, negoli stabilan. Jedna i druga opcija su otvorene. Nasuprot Kantu, dakle, Meillassoux pokazuje da je moguće zamisliti svjetove koji bi bili nestabilni bez da ta nestabilnost bude tako razorna ili tako česta da ugrozi opstanak svijesti.

#### b) kategorička nužnost

Čitanjem *Kritike čistog uma*, može se opravdano steći dojam da Kant nije htio uspostaviti samo hipotetičku nužnost, nego i kategoričku nužnost, odnosno da je htio pokazati ne samo da će svijet, ako ga doživljavamo, nužno obilježavati uzročno-posljedična veza, nego i da je veza između uzroka i posljedice u tom svijetu nužna po sebi. S kategoričkom nužnošću sklad između iskustva i pojmova o njegovim objektima bio bi zajamčen, a bez nje bismo morali dvojiti je li on rezultat inteligentnog dizajna božanske provenijencije ili nevjerojatno sretan slučaj. To je ključno mjesto za Malabou.

Njezin povratak Kantu kreće čitanjem 27. paragrafa drugog izdanja *Kritike čistog uma* (1984:398-399) u kojem su predložene tri hipoteze o podrijetlu kategorija. One su ili: 1) samoosmišljena apriorna načela; 2) crpene iz iskustva; 3) neka vrsta preformacionog sustava implantiranog od strane dobrohotnog božanstva koje se pobrinulo da se naša upotreba kategorija točno slaže sa zakonima

prirode po kojima teče iskustvo. Kant kojeg znamo uvjerljivo zastupa prvu opciju koju na jednom mjestu naziva epigenezom čistog uma. Malabou kreće od te biološke metafore koju uzima u punom suvremenom značenju i otkriva nam Kanta kakvog nismo upoznali: on bi također tvrdio da naše kategorije ne moraju biti rezultat dobitka na kozmičkoj lutriji ili božanske intervencije, ali to ne bi podrazumijevalo da su one nepromjenjiva samoosmišljena apriorna načela, nego to da mogu nastajati kao rezultat dugog evolucijskog procesa koji nije teleološki, nego mehanički. Ukratko: ako su uopće postojali životni oblici koji su mislili ili se ponašali kao da uzročnost ne postoji u svijetu ili da budućnost neće nalikovati prošlosti, onda su bili mutacija kojoj je bilo vrlo teško, gotovo nemoguće, opstati usred selekcijskih pritisaka. Umna uzročno-posljedična veza evolucijska je stečevina, a sama evolucija nije ništa drugo nego postupna harmonizacija našeg uma sa svijetom kakav jest (dok jest).

Međutim, ništa ne jamči da je ta harmonizacija završena ili da uopće može biti završena čime je svaki pristup apsolutu u startu delegitimiran. Malabou (2014:120) predstavlja Kanta kao prethodnika niza mislilaca koji uključuje Peircea, Helmholtza, Boltzmana i, konačno, Musila. U njegovim *Bilježnicama* pronalazimo nešto što ne

pronalazimo u sceni dijaloga između Ulricha i Gerde, a to je zapis o statusu zakona, odnosno uzročno–posljedične veze: “Pojam uzročnosti kaže samo da smo prisiljeni pretpostaviti da bilo koja promjena ima uzrok. Ova prisila iz filogenetske perspektive može biti rezultat iskustva, a iz ontogenetske ona je kategorija (1991:364).”<sup>35</sup>

Čini se da Kant, Malabouin Kant, ne može riješiti Humeov problem. Sve što evolucijski argument želi strogo objasniti je sadašnjost. Malabou ne govori ništa što bi impliciralo nužnost sklada iskustva s pojmovima o objektima iskustva. Moguće je da uzročnost nestane u budućnosti nakon čega više neće biti nikoga da išta kaže o vječnosti ili beskonačnim prostorima. Moguće je isto tako da uzročno–posljedične veze nisu vrijedile u praprostoru na koju Meillassoux upućuje arhifosilima.<sup>36</sup> Mislim da nam upravo problem koji pred transcendentalnu filozofiju postavlja arhifosil dopušta da bolje ocrtamo razlike između starog i novog čitanja Kanta. Meillassoux arhifosilom naziva onu građu koja

35 Musil, Robert (1976). *Tagebücher*, Reinbek: Rowohlt Verlag. Citirano prema: Bouvresse, Jacques (1991). Le problème de l'a priori et la conception évolutionniste des lois de la pensée, u: *Revue de théologie et de philosophie*, 123: 353–368.

36 Za određenje pojma i njegovu važnost u kontekstu Meillassouxove filozofije, treba pogledati prvenstveno prvo poglavlje Meillassouxove studije (2012).

ukazuje na postojanje stvarnosti koja je prethodila životu, dakle i iskustvu. Primjer arhifosila pružaju radioaktivne jezgre koje svojim raspadom upućuju na vrijeme u kojem nije bilo ničeg sposobnog predstaviti vrijeme. To vrijeme koje prethodi predočavanju vremena predstavlja problem za Kanta. U *Kritici čistog uma* (1984:237) čitamo: “Može se reći da su zbiljske stvari prošlog vremena dane u transcendentnom objektu iskustva. One su za mene objekti i u prošlom su vremenu zbiljske samo utoliko ukoliko ja sebi predstavljam da prema empirijskim zakonima regresivni niz mogućih opažaja (bilo po niti povijesti ili po tragovima uzroka i učinka) – jednom riječju, da tok svijeta vodi na protekli vremenski niz kao uvjet sadašnjeg vremena. Taj se niz onda predstavlja samo u vezi mogućeg iskustva, a ne sam po sebi kao realan tako da svi prošli događaji, od nezapamćenih vremena prije moje opstojnosti, ipak ne znače ništa drugo nego samo mogućnost produženja lanca iskustva, počevši od sadašnjeg opažanja do uvjeta koji to opažanje određuje prema vremenu.” Problem nastaje zato što lanac iskustva nije moguće jednostavno produžiti od sadašnjosti do prošlosti prije pojave života, odnosno do prošlosti koja je prethodila uvjetima mogućnosti iskustva. Kako onda misliti o znanstvenom iskazu koji se odnosi na nešto što je bilo prisutno u

vremenu koje je prethodilo mogućnosti vremena, odnosno predočavanja vremena? Kant kojeg poznajemo ne može misliti arhifosil kao nešto što prethodi mišljenju koje ga misli bez da poništi smisao znanstvenog iskaza. Njegova ambicija da pruži metafizička polazna načela prirodnim znanostima ne može biti ostvarena. Kant kojeg nas Malabou poziva da upoznamo također ne može pružiti takva načela, ali to ne bi ni bila njegova ambicija. Kao ni skeptika, njega ne bi previše morilo to što mu apsolut izmiče: možda nikad neće znati sve, ali to ne znači da ne zna ništa. Malabouino transcendentalno je plastično. Ona misao smatra kontingentnim produktom evolucijske povijesti čiji se pojmovi neprestano mijenjaju jer je način na koji ona spoznaje svijet uvjetovan svijetom koji se mijenja, dok Meillassoux smatra da se misao, neovisno o svom porijeklu, neovisno o tome što nailazi na ograničenja, može vinuti do spoznaje nužnosti kontingencije kao apsoluta.

## V

Scena je na rubu incidenta. Gerda optužuje Ulricha da uvijek priča o onome što bi moglo biti, a ne o onome što bi moralo biti. To je napad na manjkavosti njega kao teoretičara, ali i kao čovjeka: njegove apstrakcije nikad ne prelaze granicu

između ontologije i etike, a to ne čine zato što ga navodno nije briga, zato što je nezainteresiran za sudbinu svijeta u kojem živi. Zbog toga što se zadovoljava praznim govorom koji nema nikakve praktičke posljedice. Ulrichova protuoptužba samo je logičan nastavak sugestije o analognom odnosu između pitanja morala i pitanja kinetike plinova: “Uvijek mora postojati neki cilj, ideal, program, apsolut. A ono što na kraju od toga ispadne je kompromis, prosjek! Zar nećete priznati da je na dulji rok zamorno i smiješno činiti ono krajnje, samo da bi iz toga ispalo nešto srednje?” (Musil, 2008:615-616). Ako je priroda jednoliki totalitet u kojem se prividne novine brzo upisuju u poredak nužnosti, predvidljivosti, izračunljivosti, onda Ulrich ima pravo. Sve čemu se možemo nadati je ono krajnje, a sve što dobivamo je ono osrednje. Pravi raskidi, diskontinuiteti i novine ne postoje. Ako je priroda nužno otvorena i dopušta diskontinuitete, pravu novinu i radikalnu kontingenciju, onda je Meillassoux u pravu.

“Termin kontingencija”, kaže Meillassoux (2012:161), “upućuje na latinski *contingere*: ‘dosegnuti’, ‘dogoditi se’, to jest ono što se događa, ali ono što se događa tako da se dogodi *nama*. Ukratko, kontingentno je *nešto što se konačno događa* – nešto *drugacije*, nešto što, izmičući svim već poznatim mogućnostima, dokida ispraznost igre u

kojoj je sve predvidljivo, pa čak i ono nevjerovatno. Kada nam se nešto dogodi, kada nas nešto novo uhvati za vrat, nema više računanja, nema više igranja – vrijeme je da se uozbiljimo.” Meillassoux nas ostavlja u svijetu u kojem je samo kontingencija zbiljska nužnost. U tom svijetu zakoni prirode nisu nužni. Pojam vjerojatnosti sad gubi na vrijednosti jer vjerojatnost pretpostavlja nužnost prirodnih zakona. Što možemo očekivati jednom kad to znamo? Besmisleno je očekivati događaj koji se ne podvrgava zakonima našeg svijeta onako kako očekujemo događaj koji se tim zakonima podvrgava. Prvi je dostupan računu vjerojatnosti, dok mu drugi izmiče. Taj drugi nije ni vjerojatan, ni nevjerovatan, ni nemoguć. Ako nismo osuđeni na mrtve brojke, prosjeke, izvjesnosti i kompromise, onda nam, nakon što smo saznali što možemo znati, ostaje da ponovno pokušamo odgovoriti na barem jedno od preostalih triju pitanja: čemu se možemo nadati?

# 7

---

## Što Atena ima s Jeruzalemom?

---

“Pade i više neće ustati djevica izraelska. Na tlu svojem ona leži, nikog da je digne.”

Amos 5,2

Može li Bog vratiti izgubljeno djevičanstvo? Monte Cassino je podijeljen: S autoritetom svetog Jeronima na svojoj strani, opat Desiderije, budući papa, zaniijekao je tu mogućnost – što je učinjeno, učinjeno je. Pustinjak Petar Damjan, njegov gost, žestoko se usprotivio neopozivosti razdjevičenja te spor nije razriješen isti dan. Na to upućuje pismo *De Divinia Omnipotentia* što ga je nedugo nakon napuštanja opatije Damjan uputio svom domaćinu. Iz njega (1995:8) postaje razvidno da je pitanje mogućnosti vraćanja izgubljene nevinosti



u srednjovjekovnom kontekstu bilo ovisno o jednom drugom, temeljnijem pitanju: može li Bog promijeniti prošlost?

Ova ranoskolastička crtica nije otpisana i otpravljenjena u ropotarnicu intelektualne historije. Da bismo barem donekle shvatili njene uloge, potrebno je razjasniti što znači “djevičanstvo”, a što “promijeniti prošlost”. Djevičanstvo je slika nevinosti, a vraćanje nevinosti ravno je iskupljenju koje dugujemo milosti. Iskupljenje ne može biti oprost. Sam pojam opraštanja zahtijeva postojanje zla i opstojnost grijeha koji treba oprostiti. Opraštanjem žrtva ne prestaje biti žrtva, a grešnik ne prestaje biti grešnik. S grijehom su oboje izgubili nevinost, a s oprostom ona nije vraćena. Petar Damjan, primjećuje John Caputo (2006:189), koristi posrnule ne bi li pokazao potrebu univerzalnog iskupljenja: “Kako ubojica, nakon odgovarajuće pokore, može prestati biti ubojica? Kako lopov, krivokletnik, pljačkaš ili bilo koji od onih koji su krivi za kakav zločin može, nakon što se istinski promijenio, više ne biti ono što je prije bio?” Nakon što je postavio pitanje, Damjan na njega i odgovara: Bog mora učiniti da ono što je nekad bilo više ne bude. Njegova razrada ovog problema ima preludij koji otkriva etičku pretpostavku mišljenja među samostanskim zidovima: Bog je apsolutno dobar i pravedan.

Ljudi su se od antike pitali kako onda objasniti gubitak nevinosti ili sve zlo koje stalno gledaju. Kako je moguće da od Boga, prvog načela koje je apsolutno dobro, proizađe toliko zla? Koji to razlozi opravdavaju silovanja, ubojstva, prirodna pustošenja? Zašto On, najveće dobro, ne čuje kriko-ve nevinih pred čistim, besmislenim užasom? Zašto stvara, ili dopušta, zlo? Odgovor Petra Damjana sukladan je gore izloženoj pretpostavci: Bog ne stvara zlo. Damjan ne staje na tome, nego – kao baštinik bogate neoplatoničke tradicije – kaže da zlo uopće ne postoji; zlo je ne-bitak; ono što opažamo kao besmisleno zlo iz naše ograničene perspektive u božanskoj perspektivi dobiva smisao – kao nešto što je dobro ili, nije uvijek jasno, kao izostanak dobra. Zastrašujuću ilustraciju antičkog poimanja providnosti čiji je model preuzela i preradila kršćanska misao moguće je pronaći na izvoru neoplatonizma, u Plotinovim *Eneadama*, gdje stoji: “Ako netko siluje ženu, postat će žena da bi bio silovan” (1984:29). S ovim se na horizontu pomalja neugodno pitanje: ako je sve to besmisleno zlo tek perceptivna iluzija iza koje je na djelu smisleni Pantokratov poredak, ne tvrdi li onda Petar Damjan da oduzimanje nevinosti sudjeluje u dobru, iako mi u svojoj ograničenosti to ne možemo takvim doživjeti? Ne bi bilo pošteno to reći baš tim riječima. Ipak, radi se o osigurava-

nju alibija prema kojemu je za sve dobro i istinito zaslužan Bog, dok je istodobno izuzet od odgovornosti za zlo ili, ako hoćete, ono što ljudi u svojoj ograničenosti smatraju zlim. Bog od zla koje nije ništa može samo stvoriti dobro koje jest nešto. Petar Damjan time je riješio jedan problem, ali je, barem na prvi pogled, otvorio novi: kako Bog uopće zna za zlo? Ako je razdjevičenje zlo za nas, ono to nije za Boga. No, ako nešto nije, ako ne postoji, kako onda može biti poništeno? Bog sigurno zna za takozvano zlo budući da poznaje nas. No, već je rečeno, o vraćanju djevičanstva ni ne treba razmišljati kao o poništavanju zla, već kao o stvaranju dobra.

Da bi ojačao svoj stav, veliki crkveni naučitelj kreće od transcendentnog, vanvremenitog Boga koji stvara ljudsko vrijeme i u ljudskom vremenu. Za ljude, prošlost je nužna, a budućnost otvorena. Za razliku od prošlosti, ona nije određena i baš zbog toga nije ni izgubljena. Za Boga pak ni ono što zovemo prošlost nije nužno ni određeno, nego je također dostupno njegovoj intervenciji i kreaciji. Ako Bog odluči intervenirati u “prošlost”, onda će se promijeniti i “sadašnjost” jer promjena prošlosti podrazumijeva promjenu ne samo jednog događaja, već i promjenu njegovih posljedica na ljudski život, a njih je bezbroj. Poništenje nasilne prošlosti, utišavanje krikova nevinih –

odnosno vraćanje nevinosti svijetu – ovisit će o tome bi li to bio čin dobra. Na čovjeku nije da *spozna* je li pojedinačni čin dobar, nego da *vjeruje* u poredak dobra kojemu je jamac sam Bog. Čini se da je Petar Damjan bio svjestan mogućeg trenja između vjere u poredak dobra i razuma koji se očito mora pred vjerom poniziti. Unatoč polemičkom žaru, on je zapravo nevoljko uvučen u raspravu o božanskoj svemoći: čim je otvoren problem mogućnosti promjene prošlosti, svoje sugovornike kao dobar vjernik upozorio je da riskiraju vlastito spasenje i savjetovao da uzmu emetik ne bi li povratili otrov zbog kojeg postavljaju bogohulna pitanja.

## I

Badiouov predgovor *Poslije konačnosti*, Meillassouxovoj virtuoznoj studiji, započinje sljedećim citatom: “Da bi zacijelio koju ranu, da bi uklonio koji trn iz tijela sam postao ono što se naziva filozofom?” (Meillassoux, 2012:9) Ovaj je trn isti onaj o kojem piše Pavao u Drugoj poslanici Korinćanima, a simbolizira pitanje koje nastaje na križanju misli i života u određenom trenutku filozofove mladosti, koje ga opsjeda i na koje on po svaku cijenu mora naći odgovor. Badiou kaže da je to pitanje za Meillassouxa pitanje o nužnosti

prirodnih zakona. No, čini se da Meillassoux ima još jedan trn u tijelu. Drugo pitanje koje ga opsjeda je pitanje o postojanju Boga. I to ga opsjeda u tolikoj mjeri da je Mehdi Belhaj Kacem (2014:80) njegov rad, ne sasvim neopravdano, opisao kao metafizički katolicizam s posebnim naglaskom stavljenim na motiv iskupljenja. Upravo je motiv iskupljenja dosad nepropitan u radu filozofa koji je s iznimnom preciznošću pokazao da je suvremena filozofija sluškinja teologije.

U tekstu koji slijedi izložit ću Meillassouxov argument po kojem se filozofija našla u sluganskom odnosu zbog odgovora koji je ponudila na pitanje “što mogu znati?”. Nakon toga ću pozornost prebaciti na pitanje “čemu se mogu nadati?": Meillassoux tvrdi da je odgovor ateista i vjernika na to pitanje jednako beznadan, premda iz različitih razloga. Na kraju ću izložiti Meillassouxov pokušaj formuliranja novog odgovora na postavljeno pitanje i ukazati na probleme koji i poslije konačnosti prate iskupljenje kao nešto čemu se mogu nadati jednom kad se opet postalo moguće nadati.

## II

Meillassoux, u drugom poglavlju studije *Poslije konačnosti* (2012:76), govori jasno i bez zadržke:

suвременa filozofija, ovaj put bez vanjskih pritisaka, pristala je biti sluškinja teologije. Da bismo rekonstruirali argument koji tu tvrdnju podupire, najbolje je krenuti od definicije korelacionizma – filozofema koji je u posljednjim godinama postao šibolet kontinentalne misli. Unutar Meillassouxove spekulativne filozofije korelacija je ideja prema kojoj imamo pristup odnosu između mišljenja i bivanja, a nikada pojedinom članu odvojenom od drugog. Korelacionizam je pak svaka struja misli koja smatra da je tako određenu korelaciju nemoguće nadići. Svijet može biti spoznat samo ako je dan subjektu, a – simetrično tome – subjekt spoznaje samog sebe samo ako postoji svijet. Dva su tipa korelacionizma: *slabi* i *jaki* (2012:54). Prijelomni trenutak u povijesti filozofije označen je inauguriranjem slabog, kantovskog korelacionizma. Njegova je slabost u tome što neproblematično dopušta postojanje stvari po sebi koju, za razliku od stvari za nas, možemo misliti, iako je ne možemo spoznati. Sve ono spoznatljivo takvo je zahvaljujući postojanju apriornih oblika spoznaje. Meillassoux kaže da te oblike možemo samo opisati, a izvođenje istih iz nekog načela koje bi bilo sposobno zajamčiti im apsolutnu nužnost on odbacuje. Jaz između stvari po sebi i stvari za nas, mogućnost nepodudaranja između noumena i

fenomena, nastaje zbog toga što su apriorni oblici spoznaje naprosto činjenica, dakle zbog njihovog fakticiteta. Za razliku od slabog, jaki, postkantovski korelacionizam problematizira postojanje stvari po sebi. Njegovi zastupnici smatraju ne samo da nije legitimno smatrati da možemo spoznati stvar po sebi, nego je – dapače – nelegitimno smatrati da je uopće možemo misliti. Temeljni argument koji ide u prilog ovoj delegitimaciji, unatoč njegovim brojnim varijacijama, sasvim je jednostavan: misao nije u stanju izaći iz sebe same da bi ustvrdila kako je stvar nemoguća za nas nemoguća po sebi; nije u stanju ustvrditi čak ni da stvar po sebi uopće postoji.

Sve što nam ostaje fakticitet je apriornih oblika spoznaje. Unatoč svemu što je rečeno, ipak smo zagolicanani mogućnošću postojanja nečeg što je posve drugo našem svijetu usred tog svijeta. Golom mogućnošću posvedrugotnosti. Potrebno je još jednom naglasiti: fakticitet se ne odnosi na stvarnu mogućnost posve drugog, nego prije na našu nesposobnost da stvarno utvrdimo njegovu nemogućnost. Sama je mogućnost prazna hipoteza, što znači kako za nas svaka hipoteza koja se tiče onoga po sebi ostaje podjednako valjana. Kao takva, ona je prije svega indikator našeg spoznajnog invaliditeta. Meillassoux (2012:68) kao formulu jakog korelacionizma predlaže sljedeću tvrdnju:

*nemislivo je da je nemislivo nemoguće.* Iz nje je moguće nazrijeti da fakticitet sa sobom povlači značajnu posljedicu: postaje racionalno nelegitimno diskvalificirati neracionalan diskurs u pogledu apsoluta isključivo zbog njegove neracionalnosti. Jaki korelacionizam ne pristaje ni uz jednu neracionalnu poziciju. Ne razvija neko određeno religijsko vjerovanje, ali učinkovito potkopava razum koji tvrdi da je sposoban delegitimirati takvo vjerovanje na temelju nemislivosti, nekoherentnosti ili besmisla, koliko god on barokno izgledao, onog u što se vjeruje. Filozofi ove orijentacije ne misle ni o čemu drugom osim o ograničenjima mišljenja.

Meillassoux tvrdi da je naše vrijeme zasićeno filozofijom jakog korelacionizma čije su trublje oglasile kraj metafizike. Taj kraj, shvaćen kao deapsolutizacija misli, sastoji se u racionalnoj legitimaciji bilo kojeg religijskog vjerovanja u apsolut, dok god ono ne zahtijeva druge autoritete osim samog sebe. Skepticizam u pogledu spoznaje apsoluta stoga čini legitimnim svaki oblik vjerovanja u apsolut. “Propast metafizičke racionalizacije kršćanske teologije”, kaže Meillassoux (2012:76), “rezultirala je poopćavanjem religioznog mišljenja”: nitko ne šuti o onome o čemu se ne može govoriti. Zbog toga uskoro postaje vjerojatnim građanski rat u okviru u pogledu vjerovanja. Svi se



teizmi, uključujući i ateizam, okreću jedan protiv drugog jer ono što određuje bilo koji od njih ne može biti racionalno dokazano. Nadmetanjem u skepticizmu spram metafizike i u njezinoj kritici, sav legitimitet glede pitanja istinitosti biva dodijeljen ispovijestima vjere. Kao rezultat toga, borba protiv fanatizma svela se na beskonačnu moralizaciju: presuda o neprihvatljivosti nekog vjerovanja bit će donesena isključivo na temelju učinaka tog vjerovanja. Na temelju mjere u kojoj smo zgađeni onime što su ljudi spremni učiniti u ime onog u što vjeruju. Suvremeni filozof tako je ostao u zadnjem redu pred najezdom vjernika. U potpunom kontrastu spram uobičajenog pogleda prema kojem se zapadni modernitet sastoji od temeljite *sekularizacije* mišljenja, Meillassoux (2012:77) najupadljivijom značajkom moderniteta smatra njegovu *religizaciju*. Kako obrnuti taj proces?

### III

Meillassouxov odgovor je zapanjujuć: prije fideističkog protuudara, na djelu je bila polagana, ali svejedno ustrajna racionalizacija judeokršćanstva – potrebno ju je dovršiti. Program koji je kao mlađić zacrtao u *Božanskom nepostojanju*<sup>37</sup> – svojoj dok-

37 Dijelove te neobjavljene, čuvene doktorske disertacije – koja je obranjena 1997. godine, a tijekom idućih šest godina značajno

torskoj disertaciji – združivanje je Jeruzalema s Atenom, židovskog mesijanizma s grčkim razumom, čežnje za pravdom s imanencijom. Dvije ideje prisutne u tom doktoratu su ideja o nužnosti kontingencije i ideja o virtualnom bogu. Prema priznanju samog Meillassoux (Harman, 2011:162), do njih je došao u isto vrijeme, ali nijedna nije bila određena onom drugom. Ipak, ideja o radikalnoj kontingenciji logički prethodi ideji o virtualnom bogu: nužnost kontingencije pretpostavka je iskrsavanja Meillassouxovog boga. Prijelaz s prve na drugu veliku ideju djeluje mi kao nemotiviran i taj dojam dijelim s mnogim drugim čitateljima. O mostu ovješenoj između ontologije i etike u Meillassouxovoj misaonoj konstrukciji više ću reći nekom drugom zgodom. Na ovom mjestu ću se ograničiti na izlaganje argumenata u korist spekulativne naspram ateističke i religijske etike.

To me izlaganje vraća na problem gubitka nevinosti oko kojeg su žučljivo raspravljali kršćanski autoriteti u montekasinskoj opatiji. Na prirodne kataklizme, epidemije, ratna kasapljenja, besmislena stradavanja nevinih, smrt koju ne mogu podnijeti ni ljudi koji su joj uspjeli izbjeći. Na užasnu smrt zbog koje zaudara naše vrijeme.

prerađena i dopisana, ali također leži neobjavljena – donosi Harman u svojoj monografiji o Meillassouxu (2011).

Na šeol iz kojeg vrište sjene s onu stranu osvete i muče one koji život provode slušajući njihove tužaljke. Na sve ono zbog čega živi više ne mogu nevino nastaviti živjeti, nego umiru zajedno sa sjenama. Ima li načina da živimo sa sablastima, umjesto da umiremo s njima. Ako ima, pod kojim uvjetima? Odgovor na to pitanje, tvrdi Meillassoux (2010:262), ovisi o Bogu: “Bog ili postoji ili ne postoji. Ili općenitije: ili je milostivi princip koji transcendirira čovječanstvo na djelu u svijetu i onkraj njega, nositelj pravde za pokojnike; ili takav transcendentni princip izostaje.” Prva opcija je religiozna, a druga ateistička. Meillassoux će ih sučeliti, pokazati kako se jedna hrani slabostima druge, ali kako niti jedna niti druga nisu zadovoljavajuće. Način na koji to radi vrijedi detaljno predstaviti i komentirati. U tekstu *Žalovanje u dolasku, bog u dolasku* (2010) obje su pozicije izložene u obliku dvaju pledoajea.

U religijskom pledoajeu vjernik kaže: “Vjerujem da pomoć živima u konačnici počiva na nadi u pravdu za mrtve. Ateist to može negirati: što se mene tiče, ako odustanem od toga, ne bih više mogao živjeti. Želim se nadati nečemu i za mrtve, inače je život uzaludan. To nešto je drugi život, druga šansa za život – živjeti nešto drugo od smrti kakva je bila njihova” (Meillassoux, 2010:263). Vjernik ispovijeda vjeru u transcendenciju koja bi

podarila novi život mrtvima. Ne shvaća kako ateist može živjeti bez iščekivanja njihovog uskrsnuća. Ne može razumjeti da ateist kao krajnji horizont ljudskog postojanja može prihvatiti ovozemaljski svijet koji je za njega, vjernika, ravan paklu. Meillassoux se slaže s ovom primjedbom. U svojoj doktorskoj disertaciji on je također pokazao da ateist s vjernikom dijeli više nego misli i da je to njegova najveća slabost. Ateist prešutno prihvaća podjelu na imanenciju i transcendenciju – podjelu na pakao na zemlji i raj na nebu – koja je religijske provenijencije. Jedino što ga razlikuje od vjernika jest to što on smatra da transcendencija ne postoji, da je ona opsjena izmučenih, fatamorgana kojoj podliježu duše što lutaju izgubljene u pustinji. Ateist se, za razliku od vjernika, drugačije nosi sa surovom stvarnošću. Ili se boji – pokušavajući svladati strah i stoički prihvatiti bijedu svakodnevice osuđene na propast – ili joj prkosi. Njegov inat očituje se kao poziv na pohvalu konačnosti našeg tijela i uma, koji nam mogu donijeti toliko radosti, i to ne unatoč smrti, nego – navodno – baš zbog nje.<sup>38</sup>

38 Prema ovoj klasifikaciji Martin Hägglund i Adrian Johnston, Meillassouxovi oštri kritičari, bili bi ponešto specifični primjeri ateističkih pobunjenika.

Svoj pledoaje ateist započinje obraćanjem vjerniku: “Želiš se, kažeš, nadati nečemu za mrtve. Pogledajmo поблиže što im obećavaš. Nadaš se pravdi na drugome svijetu: ali od čega bi se ona sastojala? To bi bila pravda pod vodstvom Boga koji je dopustio da se počini najgore, u slučaju zločinačkih smrti, ili je čak sam izazvao to najgore, u slučaju prirodnih smrti” (Meillassoux, 2010:263). Ateist upućuje vjernika na veliki problem: njegova nada u pravdu za mrtve počiva na Bogu koji zna za zlo i ne čini ništa. Ili, još gore, sam čini zlo. Ranije sam, spominjući problem zla u skolastičkom kontekstu postavio, jedno za drugim, dva pitanja: *kako* Bog, apsolutno dobro, čini zlo? i *zašto* Bog, apsolutno dobro, čini zlo? Iako je odgovor u oba slučaja isti – Bog ne čini zlo – ona ostaju bitno različita. Prvo pitanje je više pitanje za poganski neoplatonizam, metafizička dvojba, pokušaj rješenja problema uzročnosti: nastanak nečeg zlog iz nečeg što je u cijelosti dobro. Drugo pitanje je više pitanje za kršćanski neoplatonizam i baš je ono od posebnog interesa za Meillassouxa jer udara na same religijske pretpostavke – postojanje Boga i njegovu savršenu prirodu.<sup>39</sup> Izložimo taj

39 Nedavno sam zastao nad sljedećom rečenicom Alaina Badioua: “Kako danas predstaviti dijalektiku konačnog i beskonačnog koja filozofiju muči barem od njezinog modernog doba, još od Descartesa za koga je, začuđujuće, ono beskonačno bilo ‘jasnija’

udar ovako: pretpostavimo da Bog postoji, da je svemoćan, da je sveznajuć i da je moralno savršen; ako je svemoćan, onda može ukloniti sve zlo; ako je sveznajuć, onda zna što je zlo i postoji li; ako je moralno savršen, onda ima želju ukloniti sve zlo. Zlo postoji. Ako zlo postoji, onda Bog ili ne može

ideja od onog konačnog?” (2016: 81-82). Smatram da se u tom začuđujućem momentu kod Descartesa, po kojem je ideja beskonačnog jasnija od ideje konačnog, krije način na koji se problem zla, nasljedjen iz antike, upisao u samo ishodište modernog racionalizma i tako, uz određene mutacije, prenio do današnjih dana. Naime, Descartes se u *Meditacijama* pita sljedeće: ako je Bog savršeno biće, zašto je onda stvorio biće poput mene koje očito nije savršeno, nego je sklono greškama i grijesima? Descartes drži da su moja volja i sposobnost rasuđivanja neograničene, sposobne za zahvaćanje svih predmeta, ali da je moj intelekt ograničen. Do pogreška dolazi kada donosim sudove koji su izvan dosega mog intelekta. Dok god se držim onoga što mogu spoznati jasno i razgovijetno, Bog mi je jamac, neću pogriješiti. No, tu se može nazrijeti problem: Descartes istodobno smatra da savršeno, beskonačno biće spoznajemo jasno i da je naš intelekt ograničen, odnosno konačan. Kako to pomiriti? Tako da kažemo da ne moramo izravno spoznati ono savršeno i beskonačno, već je dovoljno da spoznamo atribute koji impliciraju savršenost i beskonačnost. Ne moramo se posebno čuditi nad putovima Gospodnjim: sigurno postoji šira slika unutar koje sva ona – iz naše, konačne, perspektive – neiskupljiva zla mogu biti iskupljena i opravdana. Zlo nije nešto što postoji kao takvo nasuprot dobru, već je puki izostanak dobra, a i taj izostanak samo je stvar konačne perspektive. Ne smijemo se žaliti ni dovoditi u pitanje Njegovu beskonačnu mudrost i pravednost, kao ni – što dođe na isto – Njegovo postojanje. Descartesov racionalizam, kao utemeljiteljska filozofija *par excellence*, uvelike nasljeduje neoplatonizam: misao se ponizila i poklonila teologiji. Ovo nije ništa novo ni nepoznato, ali neka svejedno ostane zabilježeno.

ukloniti sve zlo, ili ne zna da zlo postoji, ili nema želju ukloniti sve zlo. Dakle, budući da zlo postoji, Bog – svemoćno, istinoljubivo i savršeno biće – ne postoji. Ateistički zaključak o nepostojanju Boga valjan je budući da je prema tradicionalnom shvaćanju, koncentriranoj u gorenavedenoj pretpostavci, Božja egzistencija identična njegovoj esenciji. Petar Damjan mogao bi, kao što su to radili neoplatoničari, oboriti zaključak svraćajući pažnju na korak u kojem je rečeno da zlo postoji i ustvrditi suprotno. Velik dio njegovih misaonih napora zapravo je i bio posvećen dokazivanju nepostojanja zla. No, ateist, kojemu se pridružuje i Meillassoux, nije uvjeren: unatoč dvije tisuće godina teološke sofistike, nema te argumentativne akrobacije koja bi ga zadivila toliko da zaboravi užase dugog dvadesetog stoljeća. U *Imanenciji onostranog svijeta*, tekstu programatskog naslova<sup>40</sup>, Meillassoux (2010b:455) poseže za dvjema analogijama kojima, barem retorički, smjera poljuljati uvjerljivost vjernikove teze o nepostojanju zla za koje bi Bog bio odgovoran: “Recimo da je Bog dopustio sve zločine u povijesti da bi sačuvao ljudsku slobodu. Što bismo rekli o

40 Radi se, zapravo, o nadahnutoj interpretaciji Nietzscheovog vječnog vraćanja istog. Dijelovi teksta na koje se pozivam tek su jedna etapa u tekstu čiji argument, koji ovdje ne reproduciram, ima jasnu kompoziciju.

političaru koji dopušta masakre, koje je mogao spriječiti, u ime poštivanja ljudskih sloboda? Recimo da je Bog nanio sve one smrtonosne i bolne nevolje ljudima, čak i djeci, da bi potaknuo geste hrabrosti i dobrote kod žrtve i njemu bližnjih. Što bismo mislili o liječniku koji bi u ime istog načela zarazio svoje pacijente nekom strašnom bolešću?”

Za razliku od ateista, Meillassoux ne zanima izvođenje zaključka o nepostojanju Boga putem pretpostavke o Njegovim atributima, već mu je stalo da dovede u pitanje jedan dio te pretpostavke – moralnu savršenost Boga. Ako pretpostavka nije istinita, onda bismo trebali biti sumnjičavi prema zaključku. Izložimo sumnji načas u moralnu savršenost Boga kao jedan od njegovih neizostavnih atributa. Petru Damjanu služi na čast što je spomenuo mogućnost da Bog ne čini uvijek dobro – u kontekstu rasprave o promjeni prošlosti to bi značilo da bi mogao nevinog čovjeka pretvoriti u krivca, vrlinu u porok, ljubav u mržnju – iako je to učinio samo da bi istaknuo kako bezbožnika kojemu takvo što uopće pada na pamet “trebalo žigosati”. Silina kojom se crkveni naučitelj obara na samu pomisao Boga koji griješi simptomatična je te je potrebno otkriti bolest u njegovoj misli na koju simptom upućuje. Meillassoux u intervjuu s Grahamom Harmanom kaže da sa svojom životnom partnericom Gwenaëlle Aubry dijeli



dijagnozu o kršćanskoj konceptualizaciji božanske naravi, a formulira je ovako: “Kršćanska teologija, ili bar njen dobar dio, utemeljena je na ideji da je bogohulno uopće reći da je Bog dobar. Reći nešto takvo značilo bi da je Bog podređen poretku vrijednosti koji ne može preokrenuti (i, prije svega, koji bi bilo neopravdano preokrenuti). Esencija kršćanskog Boga, koja ga čini suprotnošću Aristotelovog Boga, njegova je mogućnost stvaranja i rastvaranja standarda dobra i zla, bez da pritom bude vjeran nekom vječnom dobru koje postoji neovisno od njegove moći” (Harman, 2011:161-162). Upravo bi Aubryna dvotomna genealogija moći<sup>41</sup> mogla biti meso na skeletu koji Meillassoux izlaže u svojim divinološkim spisima, a čije su figure vjernik i ateist.

Ateist ne vjeruje u Boga jer bi bilo bolje da ne postoji. Ovaj svijet je možda surov, ali nije pakao. Pakao bi značilo biti ostavljen na milost i nemilost hirovima perverzno bića koje može iskvartiti sve ono do čega je čovjeku stalo – istinu, dobro, pravdu – i promijeniti ga toliko da u Njegovoj prisutnosti prestane voljeti dobro i zavoli zlo kao da je dobro.

41 Mislim na knjige *Dieu sans la puissance* (2007) i predstojeću knjigu *Genèse du Dieu violent* (argumentacijsku liniju druge knjige Aubry je izložila tijekom predavanja na Cornellu u srpnju 2015. – snimka je dostupna na internetskoj stranici sveučilišta [URL: <http://www.cornell.edu/video/gwenaelle-aubry-genesis-violent-god>]).

Zaključimo: ateist je ateist jer religija obećava zastrašujućeg Boga, a vjernik je vjernik jer ne može živjeti bez Boga koji bi iskupio besmislene, užasne smrti. Ni jedan ni drugi ne suočavaju se s vlastitim beznađem jer svakom od njih beznađe onog drugog djeluje još gore. Kako riješiti problem očajavanja?

#### IV

Problem beznađa bio bi riješen kad bi bilo moguće pokazati da se religijski i ateistički postulat, uskrsnuće mrtvih i nepostojanje božanstva, međusobno ne isključuju. Meillassoux upravo to radi te njihovom kombinacijom dolazi do trećeg iskaza koji omogućuje rješenje problema: Bog još ne postoji. On nam omogućuje da se nadamo nečemu za mrtve, a da tu nadu ne polažemo u ruke monstruoznog demijurga, teratološkog principa s one strane dobra i zla. Nove niti između živih i mrtvih konačno mogu biti istkane. No, čemu se možemo nadati sad kad se možemo nadati? Uskrsnuću tijela i vječnom životu – da. Vraćanju nevinosti i pravdi – ne. Meillassoux kao i svi filozofi imanencije mora objasniti mnoštvo problematičnih odnosa između ontologije i etike. Jedan od tih problema je opravdanost uzdizanja pravde, kako god bila određena, iznad svih drugih vrijednosti. No, čak i ako ste skloni prihvatiti pravdu kao

neupitni postulat, pojavljuje se novi problem – čini se da virtualni bog ne može vratiti nevinost svijetu, da neće biti pravde za sve one koji za njom vapiju. Dolazak boga, odnosno režima postojanja u kojem za sablasti počinje nešto drugo osim njihove smrti, neće poništiti već počinjeno zlo. Silovani će i u novom životu znati da su silovani i morat će se nositi s nepravdom oskvrnjenja. Da bi pravda bila zadovoljena, a rane zaliječene, neće biti dovoljan početak novog života pod znakom pravde ako je sjećanje na stari život još uvijek tu. Ono može nastaviti tlačiti tijelo i trovati um. Petar Damjan to je znao kad je zazivao transcendentni dodir koji bi promijenio prošlost. U imanentnom svijetu nema vraćanja prošlosti. Nema čak ni brisanja sjećanja jer novi život nije vječno vraćanje starog. Raniju nepravdu bilo bi moguće ostaviti iza sebe samo kad bi nastupilo novo poimanje pravde ili kad bi prošlost bilo moguće promijeniti. No, to je nešto na što Meillassoux ne želi ili, kao u drugom slučaju, ne može pristati.<sup>42</sup> Što je učinjeno, učinjeno je.

42 Nevinost i oskvrnjenost dvije su činjenice koje proturječe jedna drugoj. Meillassouxov sistem, iz razloga koje nismo izložili u ovom načelu, zahtijeva ontologizaciju načela neproturječnosti. Ako su kontingentne činjenice koje se mogu aktualizirati proturječne, onda je nemoguće da se one aktualiziraju istodobno. To implicira da mora postojati vremenska sukcesija za aktualizaciju proturječnih činjenica: proturječne činjenice ne mogu supostojati, jedna činjenica može se pojaviti samo nakon dokidanja njoj proturječne činjenice.

# 8

---

## O rodu mišljenja

---

Nema mišljenja bez divljenja. Mišljenje ne postoji bez začuđenosti uzrokovane susretom s nečim neočekivanim i nepoznatim, bez otvaranja prema razlici koju ne prati vrednovanje, bez toga što, porođeno u dodiru s novim, prethodi svakom prosuđivanju. Biti zadržan znači biti zapanjen, iznenađen ili jednostavno začuđen nečim što privlači pažnju i provocira znatiželju. Filozofija je zakonito dijete znatiželje. Aristotel to priznaje već u prvim rečenicama *Metafizike* i potom produbljuje: “Svi ljudi teže znanju po naravi. Znak je toga ljubav prema osjetilima; jer i mimo koristi ona se vole sama za sebe, a najviše od svih osjetilo vida. Naime, ne samo kako bismo djelovali, nego i kad ne kanimo ništa činiti, izabiremo takorekući gledanje radije od svega ostalog. Uzrok je tomu što od svih osjetila ono nam najviše omogućuje

spoznaju i pokazuje mnoge razlike”. Dakle, težimo spoznaji jer nam je to prirodjeno. Naše oko organ je podložan toj spoznaji. Osvrćemo se oko sebe, mjerkamo i gledamo zato što nam je prirodjena ljubav prema znanju.<sup>43</sup>

## I

Divljenje prethodi prosuđivanju. Zbog toga što ono prethodi prosuđivanju, ne postoji hijerarhija u pogledu onoga što nas zadivljuje. Kad govorimo o divljenju, govorimo o čistoj otvorenosti prema neobičnom koje je, u najširem smislu riječi, neodvojivo od svega onoga što nismo mi sami, odnosno od drugosti kao takve. Ljudi zatvoreni u sebe same, oni koje je nemoguće iznenaditi, indiferentni, oni koji su nesposobni za divljenje, ne mogu ni naslutiti ni pojmiti začudnost svijeta. Oni ne žele učiti. “Zato se drži”, piše Catherine Malabou, “da ne mogu postati filozofi” (Malabou & Johnston, 2013:17). Međutim, vratimo li se na početak *Metafizike* vidimo da problem možda nije u onome što oni ne mogu postati, već u onome što ne mogu ostati. Teže li indiferentni ljudi znanju? Ako doista možemo reći da postoje ljudi nesposobni za afekte

43 “U Aristotela uvijek postoji, bar donekle, prirodjenost nekoj svrsi i prirodjenost organa koji potpomažu ostvarivanje te svrhe” (Cassin, 2014:153).

– napose za divljenje kao nijemi afekt koji prethodi ne samo znanju, već i radosti, tugi, ljubavi, mržnji, pa čak i žudnji – onda se moramo zapitati jesu li oni još uvijek ljudi. Ako svi ljudi teže znanju po naravi, onda oni koje je strašni udes učinio konstitutivno nesposobnima za divljenje bez koga nema težnje za znanjem, prema prihvaćenom određenju, više nisu ljudi. Ranjenici o kojima je pisala Malabou jednom filozofskom gestom isključeni su iz ljudske zajednice. Subjekti o kojima je pisala donedavno su bili nevidljivi za filozofiju; novi ranjenici u tom su smislu, i ne samo u tom, doista novi.

Ako nas zanima staro nasilje filozofije, njezina netrpeljivost i namjerni činovi isključivanja, trebamo, ovaj put s Barbarom Cassin, samo nastaviti čitati *Metafiziku*. U knjizi *Gama* Aristotel sofistima, drevnim neprijateljima filozofa, iznimno domišljatim prokazivanjem njihovog diskurzivnog režima kao nerazumnog istodobno nanosi poraz u raspravi, trajno ih obilježava kao druge i protjeruje iz zajednice ljudi kao razumnih bića. Po kojoj su osnovi sofisti, itekako sposobni za divljenje, izopćeni?

Aristotel je određenje ljudi vezao za razum, razum uz govor, a govor, na nešto apstraktnijoj razini, uz princip neproturječja (1992:82). On, naime, tvrdi kako sa sofistima ne treba raspravljati

jer se njihov govor suprotstavlja načelu neproturječja kao uvjetu mogućnosti razumne rasprave. Nakon toga mu ostaje da dokaže beziznimnu valjanost tog načela. U pitanju je, naravno, prvo načelo pa ne može biti govora o dokazivanju u uobičajenom smislu riječi, ali njega se ipak može izvesti dijalektički (Cassin, 2014:46). Načelo se dokazuje neizravno, odnosno pokazivanjem da ga onaj koji ga osporava mora pretpostaviti kao istinitog, čime sam sebe opovrgava. Svako smisleno osporavanje ovog načela kao pretpostavku ima njegovo implicitno prihvatanje. Dakle, dokaz valjanosti načela neproturječja dan je opovrgavanjem onih koji to načelo poriču, a to se opovrgavanje izvršava po automatizmu čim oni progovore, s namjerom ili bez namjere da se suprotstave spomenutom načelu.

Dokazivanje napreduje putem niza ekvivalencija koje su predstavljene kao očite same po sebi: govoriti znači govoriti nešto što ima značenje koje je isto kako za onog tko govori tako i za bilo koga drugoga. Da bi načelo neproturječja bilo dokazano i instancirano, zapravo je – kako je već rečeno – dovoljno samo progovoriti: kad progovorimo kao racionalna bića nemoguće je da ono što pritom kažemo ima *određeno* značenje i, u isto vrijeme, nema to značenje. Poziv upućen sofistu da progovori jedino je oružje koje filozof treba protiv njega:

ili će sofist zauvijek šutjeti, odričući se tako sposobnosti govora koja je konstitutivna za ljudskost, uslijed čega se ukidaju istodobno i dijalog i protivnik, a načelo neproturječja ostaje nepovrijeđeno; ili će progovoriti, pritom označiti ovo ili ono – nešto, a ne ništa ili bilo što – i time odbaciti mogućnost poricanja načela koje je njegovim argumentom, a argument je poredak riječi s *određenim* značenjem, trebalo biti opovrgnuto. Nemogućnost toga da ono što ljudi govore u isto vrijeme ima neko značenje, a ne nikakvo, postaje nužan i dovoljan uvjet za definiciju govora kao specifično ljudskog fenomena, a time i ljudi.<sup>44</sup>

44 Dakle, Aristotel dokazivanje načela zamjenjuje opovrgavanjem svih prigovora upućenih tom načelu pokazujući kako će sofist morati pretpostaviti načelo neproturječja ako ga pokuša poreći ili, još bolje, ako uopće pokuša progovoriti. Aristotelovo “transcendentalno pobijanje” počiva na izjednačavanju izricanja nečeg s označavanjem nečeg određenog kako drugim ljudima, tako i samom sebi. Cassin prati strukturno identičnu gestu pobijanja u njezinom dugom trajanju, od antike do danas, od Aristotela do Habermasa. Filozof protivnika pobija ukazujući mu da su pravila transcendentalne jezične igre takva da ih, unatoč pokušaju izigravanja, on uvijek implicitno prihvaća. Onaj tko nakon pobijanja tvrdoglavo nastavlja tvrditi da ne prihvaća pravila jezične igre, ne uviđajući pritom da ih je već svojim sudjelovanjem u raspravi prihvatio, neće biti shvaćen ozbiljno i posljedično će biti istjeran iz filozofske zajednice. A onaj tko doista ne slijedi pravila jezične igre, zato što ne može ili ne želi, neće biti shvaćen kao racionalni akter zbog čega će biti isključen iz zajednice ljudi ili, vjerojatnije, potpuno marginaliziran.



Nakon toga otvara se mogućnost izopćenja iz zajednice svih onih ljudi (?) koji govore samo da bi govorili, čiji govor (?) u isto vrijeme ima i nema specifično, prepoznatljivo značenje. Dakle, govor sofista i nije govor nego prije glasanje koje, prema Aristotelu, može značiti bilo što tako da zapravo ne znači ništa. Dakako, “govor” sofista može se čuti i nakon Aristotelovog opovrgavanja no on – nakon Filozofovog prisvajanja prava na određivanje toga što znači govoriti, a time i što znači biti čovjek – uopće više nije govor (sličniji je buci), niti je sofist više uopće čovjek (sličniji je biljci).

Filozofiju zanima jedino da ono što govorimo nešto znači, da je smisljeno i podložno njezinom ispitivanju. Cassin (2014) pokazuje kako režim značenja, uspostavljen od strane Aristotela, u dugom trajanju vrši nasilje nad svim drugim diskurzivnim režimima oduzimajući im sredstva da uopće ukažu na pretrpljeno nasilje: svi drugi režimi ostaju nečujni, neimenjivi, isključeni. Nju zanimaju oni trenuci u kojima si filozofija daje za pravo kazniti ljude, a filozofija, poznato je, kažnjava isključivanjem. Iako je više zanima operacija isključivanja od onih kojih su isključeni, tekstualni korpus Barbare Cassin ustanovljava sofističku povijest filozofije kao povijest onoga što je zabranjeno od strane dominantne misaone tradicije u nastojanju da odredi što je filozofija,

odnosno, što dođe na isto, da samu sebe odredi kao filozofiju. U njezinom opusu sofisti su na izvjestan način pozajmili svoje ime svim isključenima. Njih, koji se nisu smatrali podložnim načelu neproturječja, filozofija je učinila nijemima, sličnijim biljkama nego ljudima. A biljkama su nalikovale i žene kojima je također filozof odredio mjesto i ostavio ih bez riječi.<sup>45</sup> Ženin pronalazak riječi, njeno progovaranje autentičnim glasom, teret bivanja filozofkinjom, težina *filosofistiranja*<sup>46</sup> – to je problematika radi koje je korisno usporedno čitati Barbaru Cassin i Catherine Malabou.

## II

Malabou traga za specifičnošću žene rehabilitirajući ideju esencije, ali esencije koju ne treba miješati sa supstancijom, već esencije koja je transformabilna u ontološkom i biološkom smislu, uz napomenu da su ta dva smisla u strogom smislu neodvojiva. Spomenimo tek usput da se Malabou suprot-

45 Cassin otvoreno povlači paralelu između žena i sofista uzimajući kao kriterij gestu isključivanja: “Donedavno su se filozofijom bavili isključivo muškarci. Dode prirodno izjednačiti, ili pasti u kušnju da se izjednači, moć filozofa s moći muškarca. Zato bih rekla da su prve žene na koje sam naišla u filozofiji bili sofisti. Za platonovsko–aristotelijansko pravovjerje oni predstavljaju nepopravljivo krivovjerje” (2014:5).

46 Termin koji Cassin posuđuje od Novalisa (2014b:5)

stavlja antiesencijalističkim argumentima, koji su karakteristični za *queer* studije, bez da pritom afirmira esencijalizam kako ga se obično shvaća. Malabou podsjeća da esencija nije stabilna biološka supstanca nego forma koja proturječi samoj sebi i tako se mijenja. Ona smatra, u nečem što bismo uvjetno mogli nazvati hegelijanskom gestom, da se prilikom konstrukcije vlastitog identiteta vidljiva biološka granica bića mora nadići uz prepoznavanje da se u toj samoj granici nalazi sredstvo njezina prelaženja: “Konstrukcija vlastitog identiteta proces je koji može biti samo razvoj izvorne biološke promjenjivosti, prvobitne transformabilnosti. Da spol nije plastičan, ne bi bilo ni roda. Da nešto u prirodnim i anatomskim zadanostima spola nije ponuđeno transformaciji, tad ni konstrukcija identiteta ne bi bila moguća” (2011:138).

Nakon teorijskog obračuna s antiesencijalizmom koji, naglasimo, nije izveden u ime esencijalizma kakav poznajemo, ona predlaže ipak nebiološko, minimalno određenje “žene” kao subjekta izloženog specifičnom obliku nasilja. To je nasilje pretjerano izlaganje dvostrukom izrabljivanju koje se vrši kao neprestan pritisak na ženu da radi unutar i izvan doma. Prema ovom prijedlogu žena bi bila definirana putem nasilja koje svakodnevno trpi. Postojala bi dok bi god trpjela nasilje svog

nepostojanja. Imala bi neporecivu esenciju: praznu, ali otpornu esenciju, esenciju koja pruža otpor upravo zato što njeno ispražnjavanje ustrajava. Za Malabou, dakle, žena jedva postoji, a žena-filozof, filozofkinja, ona uopće ne postoji.

Tezu je moguće razumjeti na dva različita načina koja se međusobno podržavaju:

A) Prvi način na koji možemo razumjeti tezu o nepostojanju filozofkinje jest da to nepostojanje bude proglašeno posljedicom nasilja nanesenog ženi uslijed kojeg se ona unutar filozofije ne uspijeva konstituirati kao punopravni subjekt. Nasilje naneseo filozofkinji možda se može, nespretno i provizorno – svakako samo u analitičke svrhe – podijeliti na nasilje koje joj je naneseo kao ženi i na nasilje koje joj je naneseo kao filozofu. Više ili manje otvoreni prezir, nejednakost u simboličkom statusu, manjak prepoznavanja njezinog rada kao rada na poslu i kod kuće, tvori prvi tip nasilja koji žena-filozof dijeli sa ostalim ženama. Takav tip nasilja određuje težak problem položaja žene u filozofiji koji se ne može razriješiti unutar filozofije.

Postoji, međutim, nasilje karakteristično za filozofiju, nasilje filozofije, protiv kojeg se možda još teže boriti. Malabou tvrdi da je mogućnost filozofije u velikoj mjeri utemeljena na nemoguć-

nosti žene. Još uvijek ne postoji ženska filozofija. A ne postoji zato što ženama ništa bitno u filozofiji koja se razvija kao dijalog sa vlastitom prošlošću, ništa u metafizičkoj genealogiji, nije bilo dostupno pod njihovim vlastitim uvjetima. Zbog toga, kaže Malabou (2011:102), ne iznenađuje što je nemoguće u filozofiji pronaći pandan Marguerite Duras ili Georgiji O'Keeffe. Ona priznaje da bi bez sumnje bilo teško, promatrajući književni ili slikarski opus, reći na koji je točan način njihov rad autentično ženski rad. Ipak, ona smatra neporecivim da su ove žene svojom intervencijom, ženskom intervencijom, uspjele presudno utjecati na vlastitu umjetnost preispisujući njezinu tradiciju i redefinirajući njezine parametre. To se, barem dosad, u filozofiji nije dogodilo. Razlika koju su filozofkinje donijele, za razliku od umjetnica, nije razlika događaja, nečeg novog i neproračunljivog, nego razlika ponavljanja. Malabou, nakon dijagnosticanja zatečenog stanja, zaključuje da bi nastaviti težiti da se uopće bude filozofkinja, odnosno žena-filozof, bila još jedna koncesija patrijarhalnom autoritetu, njezina prostracija pred suverenosti muškarca, imitiranje govora filozofa kojemu ona, filozofkinja, ne može pridonijeti ničim vlastitim.

b) Drugi način razumijevanja teze o nepostojanju filozofkinje jest odluka same žene, donesena u borbi, da uopće prestane težiti postati filozofkinja, da svojevoljno prijeđe prostor omeđen granicama filozofije zato što on ne odgovara njenoj esenciji, da zakorači u transfilozofski prostor koji još ne postoji pa se o njemu ne može puno reći.

Vrijedi pogledati odgovor Barbare Cassin (2014:234-246) na ova dva prijedloga. Ona piše iz pozicije neizvjesnosti: nije sigurna zna li što znači biti žena, nije sigurna utječe li razlika između muškaraca i žena na filozofiju, niti je sigurna zna li što znači biti filozofkinja. Možda ne zna točno što to znači biti filozofkinja, ali ipak o tome nešto zna; zna da to znači različite stvari na različitim mjestima u različito vrijeme. Cassin tvrdi da je njezin identitet filozofkinje zasnovan na svim drugim filozofkinjama u svijetu, svim ostalim čvorovima mreže čijim je dijelom postala, a ne na nekom apstraktnom modelu filozofkinje. Govoriti o identitetu filozofkinje ima smisla ako se govori o strateškoj tvorevini (2014:237), operativnoj u pružanju otpora nasilju koje trpe sve žene što se bave filozofijom bez obzira na to što se njihova partikularna poimanja “filozofije” i “žene” možda ne podudaraju. Kad se problem postavi ovako, filozofkinje mogu nastupiti u prvom licu množine, bez obveze da odgovore na pitanje što to znači

biti filozofkinja. Cassin će priznati da u ovoj mreži koju čini igra razlika bez stalnih pozitivnih određenja muškarac može preuzeti identitet filozofkinje. No, ipak je njen antiesencijalizam problematičan: biti žena možda znači različite stvari na različitim mjestima, ali nema mjesta bez žene, ona je neizbrisiva, opstaje.

Čini se da Cassin pretpostavlja pojam žene na način koji je ipak ovisan o pojmu muškarca te se, na temelju toga, možemo upitati sljedeće: zašto uopće zadržava razliku između muškarca i žene – razliku koja može biti markirana na različite načine, ali koja uvijek postoji kao razlika, koja se pokazuje kao esencijalna razlika – jednom kad ženi odrekne esenciju (pa makar ona bila, kao kod Malabou, prazna)? Njen odgovor bi vjerojatno počivao na podsjećanju da su njene izjave o ovom pitanju stvar strategije: ona ne vjeruje u istinu – možda je moguć svijet bez razlike između muškarca i žene, možda nije – nju to ni ne zanima jer ona ne govori da bi nastavila tragati za istinom o svijetu, već za demijurškim performativom kojim bi na temelju ovog svijeta podigla svijet u kakvom bi željela živjeti.

Ne želim dalje govoriti o prednostima i manama sofističkog antiesencijalizma. On me zanima prvenstveno zato što se esej Barbare Cassin *Žanrovi i rodovi: žena/filozof* (2014), u kojem je

izložen, može čitati kao direktan odgovor na esej *Mogućnost žene, nemogućnost filozofije* (2011) kojim Catherine Malabou završava svoju studiju posvećenu ovoj problematici. Ako se u tekstu Cassin radi o odgovoru Malabou, on se takvim ne predstavlja. Ipak, očito je da njen tekst raste na drugom tekstu, narušava njegovu ravnotežu i osvaja ga onako kako imela osvaja hrast.

### III

Pogledajmo kako se Cassin suprotstavlja dvama tumačenjima teze Malabou o nepostojanju filozofkinje:

Prisjetimo se da je Malabou rekla da se čini nemogućim među filozofkinjama pronaći pandan velikim književnicama ili slikaricama koje su uspjele promijeniti polje unutar kojeg su radile. Cassin ne podsjeća na ove riječi, već na izložbu *Elles*, postavljenu od 2009. do 2011. u *Centru Pompidou*. Nju su činili isključivo radovi umjetnica iz muzejske zbirke. Kustosica ove izložbe uvodni esej u pratećem katalogu izložbe započela je citirajući naslov glasovite studije američke povjesničarke umjetnosti Linde Nochlin “Zašto nema velikih umjetnica”. Pitanje ima li danas velikih umjetnica? u sljedećem koraku povlači



pitanje ima li danas velikih filozofkinja? U odgovoru na njega Malabou i Cassin se razilaze: Cassin smatra da one postoje, tvrdi da je filozofija bitno izmijenjena njihovom intervencijom, a jedan od primjera kojim upućuje na valjanost svog stava upravo je Malabouina rekonceptualizacija Hegelove plastičnosti, rad doista velike filozofkinje. Cassin ne teži napuštanju filozofije. Filozofiju, kako je ona shvaća, ne određuje odnos s vlastitom prošlošću, koliko odnos s prošlošću koje se neuspješno odrekla, odnos s onim što je pokušala ostaviti iza sebe; odnos sa sofistima; odnos sa ženama. Prostor omeđen granicama filozofije, prostor koji Malabou želi napustiti, smatra Cassin, nije *terra incognita*. Filozofija bi nakon tog, ipak navodnog, napuštanja još lakše upravljala razlikom između maskulinog i femininog, muškarca i žene, jednostavno je projicirajući na postojeću razliku između filozofije i antifilozofije.<sup>47</sup> Filozofkinja postoji, prostor filozofije je pred njom i ona ga ne mora, poput Malabou, prelaziti u apsolutnoj samoći. Može njime, poput Cassin, koračati i mijenjati ga prema vlastitim sklonostima usporedno s drugim filozofkinjama, u doista šarolikom društvu.

<sup>47</sup> Kad govorim o razlici između filozofije i antifilozofije, pozivam se prvenstveno na rad Alaina Badioua, posebice na knjigu posvećenu Wittgensteinu (1994). Tu razliku, makar da bi je podrivala, kao početnu točku prihvaća i Barbara Cassin.

Na samom kraju ovog teksta, koji ne trpi zaključak, želim se vratiti na ono bitno mjesto u tekstu Malabou, o kojem mnogo toga ovisi, a koje nije argumentirano. Ne radi se o tome da je argument loš, nego potpuno izostaje u njezinoj borbenoj elegiji. To je prilično iznenađujuće jer u njezinom pisanju-mišljenju osobno iskustvo, osjećaj ili intuicija uvijek najavljuje strogu argumentaciju. Ovdje nema argumenta. Malabou nam kaže da ženska invencija u umjetnosti nema svoj pandan u filozofiji. Ne određuje što bi to bilo autentično žensko u gesti invencije. Ne govori ništa o rodu te autentičnosti, osim da ona neporecivo postoji u umjetnosti, za razliku od filozofije. Dovoljno je gledati da bismo spoznali. Ne vidim tu razliku, a mislim da vidim sve što treba vidjeti: ili nema razlike ili sam slijep na vlastitu sljepoću. Kad pak čitam Malabouin rad, tad se sučavam s mišljenjem koje nema rod; s nečim što me izaziva, udara i tjera da se postavim; s nečim naspram čega nikad nisam ostao indiferentan.

# Bibliografija

- Aristotel (1988). *Nikomahova etika*, Zagreb: Globus
- Aristotel (1992). *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada
- Aubry, Gwenaëlle (2007). *Dieu sans la puissance: Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, Pariz: Vrin
- Badiou, Alain (2009). *Logics of Worlds: Being and Event II*, London: Continuum
- Badiou, Alain (2011). *Wittgenstein's Antiphilosophy*, London: Verso
- Badiou, Alain (2016). *Metafizika stvarne sreće*, Zagreb: Multimedijalni institut
- Bartlet, A. J.; Clemens, Justin; Roffe, Jon (2014). *Lacan Deleuze Badiou*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Borges, Jorge Luis (1999). *Aleph*, Zagreb: Zagrebačka naklada
- Bouvrès, Jacques (1991). Le problème de l'a priori et la conception évolutionniste des lois de la pensée, u: *Reveu de theologie et de philosophie*, 123: 353–368.
- Caputo, John (2006). *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington: Indiana University Press
- Caputo, John (2011). The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology, u: *Journal for Cultural and Religious Theory*, 11(2), The Whitestone Foundation
- Cassin, Barbara (2014). *Sophistical Practice: Toward a Consistent Relativism*, New York: Fordham University Press
- Cassin, Barbara (2014b). *Who's Afraid of the Sophists?* [[https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/281328/filename/Who\\_s\\_Afraid\\_of\\_the\\_Sophists\\_BCassin.pdf](https://hal.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/281328/filename/Who_s_Afraid_of_the_Sophists_BCassin.pdf)]

- Chiesa, Lorenzo (2007). *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: MIT Press
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: G. P. Putnam's Sons
- Damasio, Antonio (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, San Diego: Harcourt
- Damasio, Antonio (2005). *Osjećaj zbivanja: tijelo, emocije i postanak svijesti*, Zagreb: Algoritam
- Damasio, Antonio (2010). *Constructing the Conscious Brain*, New York: Pantheon Books
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*, Pariz: Minuit
- Freud, Sigmund (1984a). *Psihopatologija svakodnevnog života*, Novi Sad: Matica srpska
- Freud, Sigmund (1984b). *Tumačenje snova 2: O snu*, Novi Sad: Matica srpska
- Freud, Sigmund (1986). *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Zagreb: Naprijed
- Freud, Sigmund (1999). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press
- Fridlund, Alan (1994). *Human Facial Expression: An Evolutionary View*, San Diego: Academic Press, Inc
- Goldman, Marlene; Leys, Ruth (2010). Navigating the Genealogies of Trauma, Guilt, and Affect: An Interview with Ruth Leys, *University of Toronto Quarterly*, 79(2): 656–679
- Häggglund, Martin (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press
- Häggglund, Martin; King, Robert (2011a). Radical Atheism and The Arche–Materiality of Time, u: *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, Lansing: Michigan State University Press: 87–106
- Häggglund, Martin (2011b). Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux, u: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, (ur.) Levi Bryant, Nick Srnicek i Graham Harman, Melbourne: re.press
- Häggglund, Martin (2012). *Dying for Time: Proust, Woolf, Nabokov*, Cambridge: Harvard University Press

- Harman, Graham (2011). *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Harrison, Ross (1982). *Transcendental Arguments and Idealism, u: Idealism Past and Present* (ur. Godfrey Vesey), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hughes, Judith (2007). *Guilt and its Vicissitudes: Psychoanalytic Reflections on Morality*, London: & New York: Routledge
- Hume, David (1988). *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb: Naprijed
- Jameson, Fredric (2014). Jameson Responds, nonsite.org, <http://nonsite.org/the-tank/jameson-responds-to-his-critics> (25.10.2015)
- Johnston, Adrian (2005). *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Evanston: Northwestern University Press
- Johnston, Adrian; Malabou, Catherine (2013). *Self and The Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, New York: Columbia University Press
- Johnston, Adrian (2014). *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogue with Contemporary Thinkers*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Kacem, Mehdi Belhaj (2010). *Transgression and the Inexistent: A Philosophical Vocabulary*, London: Bloomsbury
- Kandel, R. Eric (2005). *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, Washington DC: American Psychiatric Publishing
- Kant, Immanuel (1984). *Kritika čistog uma*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske
- Kant, Immanuel (2000). *Pravno-politički spisi*, Zagreb: Politička kultura
- Kaplan–Solms, Karen; Solms, Mark (2000). *Clinical Studies in Neuro–psychoanalysis: Introduction to a Depth Neuropsychology*, London: Karnac
- Lacan, Jacques (1986). *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Zagreb: Naprijed
- Laplanche, Jean; Pontalis, Jean–Bertrand (1992). *Rječnik psihoanalize*, Zagreb: Naprijed
- LeDoux, Joseph (1996). *The Emotional Brain*, New York: Simon and Schuster
- LeDoux, Joseph (2002). *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York: Viking Penguin

- Leys, Ruth (2009). *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, Princeton: Princeton University Press
- Leys, Ruth (2010). How Did Fear Become a Scientific Object and What Kind of Object Is It?, *Representations*, 110: 66–104
- Leys, Ruth (2011). The Turn to Affect: A Critique, *Critical Inquiry*, 37(3): 434–472
- Leys, Ruth (2012). ‘Both of Us Disgusted in My Insula’: Mirror Neuron Theory and Emotional Empathy, <http://nonsite.org/article/both-of-us-disgusted-in-my-insula-mirror-neuron-theory-and-emotional-empathy> (14.9.2015)
- Leys, Ruth (2013). A World Without Pretense? Honest and Dishonest Signaling in Social Life, u: Mayo, Cris (ur.). *Philosophy of Education* 2013, Urbana–Champaign: University of Illinois
- Longo, Anna (2014). The Contingent Emergence of Thought: A Comparison between Meillassoux and Deleuze, u: *Time Without Becoming*, Sesto San Giovanni: Mimesis International
- Longo, Anna (2015). The Genesis of the Transcendental: How to make a Realist Speculation out of Absolute Idealism, u: *Method: Analytic Perspectives*, vol 4 (5):150–176
- Malabou, Catherine (2008). *What Should We Do with Our Brain?*, New York: Fordham University Press
- Malabou, Catherine (2011). *Changing Difference*, Cambridge: Polity Press
- Malabou, Catherine; Williams, Tyler (2012). How Are You Yourself? Answering to Derrida, Heidegger, and the Real, u: Abbott, Jarrod; Williams, Tyler (ur.) *theory@buffalo16: plastique: dynamics of catherine malabou*, New York: SUNY Press:1–23
- Malabou, Catherine (2012a). *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, New York: Fordham University Press
- Malabou, Catherine (2012b). *The Ontology of the Accident*, Cambridge: Polity Press
- Malabou, Catherine (2012c). Post–Trauma, u: Cohen, Tom (ur.). *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, Ann Arbor: Open Humanities Press:226–239
- Malabou, Catherine (2014). *Avant demain: Épigénèse et rationalité*, Pariz: PUF

- Matijašević, Željka (2011). *Uvod u psihoanalizu: Edip, Hamlet, Jekyll/Hyde*, Zagreb: Leykam
- McGinn, Colin (1997). *The Character of Mind*, Oxford: Oxford University Press
- Meillassoux, Quentin (2010). Žalovanje u dolasku, bog u dolasku, *Quorum*, 5/6: 261–273
- Meillassoux, Quentin (2010b). The Immanence of the World Beyond, u: Conor Cunningham; Peter Candler (ur.). *The Grandeur of Reason*, Norwich: Hymns Ancient and Modern, p. 444–478
- Meillassoux, Quentin (2012). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Pariz: Seuil
- Meillassoux, Quentin (2012b). Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign, [<http://oursecretblog.com/txt/QMpaperApr12.pdf>]
- Musil, Robert (2008). *Čovjek bez osobina*, Zagreb: Fraktura
- Naas, Michael (2009). An Atheism that (Dieu merci!) Still Leaves Something to be Desired, u: *CR: The New Centennial Review*, 1, Lansing: Michigan State University Press: 45–68
- Petar Damjan (1995). Selections from his *Letter on Divine Omnipotence*, [<http://www.pvspade.com/Logic/docs/damian.pdf>]
- Peterlić, Ante (1983). *Ogledi o devet autora*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost
- Plotin (1984). *Eneade*, sv. III, Beograd: NIRO “Književne novine”
- Prinz, Jesse (2012). *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience*, Oxford & New York: Oxford University Press
- Rabaté, Jean-Michel (2013). Dying from Immortality: Notes for a Discussion with Martin Hägglund, u: *Derrida Today*, 6 (2), Edinburgh: Edinburgh University Press: 169–181
- Ramachandran, Vilayanur Subramanian (1994). Phantom limbs, neglect syndromes, repressed memories, and Freudian psychology, *International Review of Neurobiology*, 37:291–333

- Ramachandran, Vilayanur Subramanian (1996). What Neurological Syndrome Can Tell Us about Human Nature: Some Lessons from Phantom Limbs, Capgras Syndrome, and Anosognosia, u: Stillman, Bruce (ur.). *Cold Spring Harbour Symposia on Quantitative Biology*, Cold Spring Harbour: CSHL Press:115–134
- Ricoeur, Paul (2005). *O tumačenju: ogleđ o Freudu*, Zagreb: Ceres
- Roffe, Jon (2012). Time and ground, u: *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 17 (1), London: Routledge
- Shaviro, Steven (2014). *The Universe of Things*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Spinoza, Baruch (1970). *Etika*, Beograd: Kultura
- Staten, Henry (2009). Writing: Empirical, Transcendental, Ultratranscendental, u: *CR: The New Centennial Review*, 1, Lansing: Michigan State University Press: 69–85
- Stiegler, Bernard (2001). *La Technique et le Temps*, svezak 3 : *Le Temps du cinéma et la Question du mal-être*, Pariz: Galilée
- Tomkins, Calvin (2013). Marcel Duchamp: *The Afternoon Interviews*, New York: Badlands Unlimited
- Tomkins, Silvan (1970). Affect as the Primary Motivational System, u: Arnold, Magda (ur.). *Loyola Symposium on Feelings and Emotions*, 1968, New York
- Tomkins, Silvan (2008). *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*, New York: Springer Publishing Company
- Wheeler, Samuel (2000). *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Stanford: Stanford University Press
- Wittgenstein, Ludwig (1980). *Filozofska istraživanja*, Beograd: Nolit
- Woolf, Virginia (2004). *Svjestionik*, Zagreb: Jutarnji list
- Žižek, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso
- Žižek, Slavoj (2008). Descartes and The Post–traumatic Subject, *Filozofski vestnik*, 29(2):9–29
- Žižek, Slavoj (2009). *Paralaksa*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus







AUTOR: Ante Jerić  
NASLOV: Uz Malabou - profili suvremenog mišljenja

IZDAVAČ: Multimedijalni institut  
Preradovićeva 18  
HR-10000 Zagreb

TELEFON: +385 [0]1 48 56 400

FAX: +385 [0]1 48 55 729

E-MAIL: miz@mi2.hr

URL: <http://www.mi2.hr>

BIBLIOTEKA: mamina mala biblioteka  
UREDNICI: Tomislav Medak & Petar Milat

LEKTURA: Tonči Valentić  
RECENZENTI: Katarina Peović Vuković, Luka Bekavac, Matija Jelača  
OBLIKOVANJE: Dejan Dragosavac Ruta  
PISMA: Lexicon (Bram de Does), Mote (Hrvoje Živčić)  
PAPIR: Pamo Classic, 70 gr.  
TISAK: Tiskara Zelina  
NAKLADA: 300

Zagreb, srpanj 2016.

Program Multimedijalnog instituta podupiru  
Ministarstvo kulture RH i Ured za obrazovanje, kulturu i  
sport Grada Zagreba

Ovo djelo je ustupljeno pod Creative Commons licencom  
Imenovanje - dijeli pod istim uvjetima 3.0 Croatia.  
Sadržaj možete slobodno kopirati, prenositi i uređivati uz  
obavezno jasno istaknuto ime autora ako je navedeno i  
izvor te uz uvjet da ga potom sami ne zaštićujete  
autorskim pravom. Licencu možete naći na: [http://  
creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/hr/](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/hr/)

