

maurice
merleau-ponty

fenomenologija percepcije

Λόγος



Slavko Šterk
Zagreb
Pavla Radića 56

Λόγος

BIBLIOTEKA LOGOS

Uređuju: *dr A. Buha, dr M. Filipović, dr V. Premec, dr K. Prohić,*
dr V. Simeunović, dr V. Sutlić, dr A. Šarčević

Odgovorni urednik:

dr Kasim Prohić

Maurice Merleau-Ponty

FENOMENOLOGIJA PERCEPCIJE

IP »VESELIN MASLEŠA«, Sarajevo – 1978.

Naslov izvornika:

Maurice Merleau – Ponty

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Copyright Editions Gallimard, 1945

Preveo s francuskog:

Dr Anđelko Habazin

Redakcija prevoda i pogovor:

Dr Danilo Pejović

Neposredno pred izlazak iz štampe prijevoda *Fenomenologije percepcije* stigla je vijest da je umro prevodilac ovog djela na naš jezik dr Anđelko Habazin.

Kao dugogodišnji saradnik izdavačkog preduzeća *Veselin Masleša*, dr A. Habazin je u biblioteci *Logos* objavio prijevode djela A. Kojéva *Kako čitati Hegela* i J. Rittersa *Hegel i francuska revolucija*. U našoj kulturnoj javnosti oba prijevoda su ocijenjena kao izuzetno uspješna.

Svojim naučnim i stručnim radom dr A. Habazin je zadužio našu filozofsku javnost a svojim prijevodima filozofske literature sa francuskog i njemačkog jezika pokazao izuzetnu širinu svog teorijskog interesovanja i, nadasve, zavidnu mjeru prevodilačkog umijeća.

Redakcija

PREDGOVOR

Što je fenomenologija? Može se činiti čudnim što se još postavlja to pitanje sada, pola vijeka poslije prvih Husserlovih radova. Ono ipak još ni izdaleka nije riješeno. Fenomenologija je proučavanje biti, a svi problemi, prema njoj, svode se na to da biti budu definirane: na primjer, bit percepcije, bit svijesti. Ali fenomenologija je također i filozofija koja vraća biti u egzistenciju i smatra da se čovjek i svijet mogu shvatiti jedino polazeći od njihove »činjeničnosti«. To je jedna transcendentalna filozofija koja obustavlja, kako bi ih shvatila, tvrdnje prirodnoga stava, ali to je isto tako filozofija za koju je svijet uvijek »već tu« prije refleksije, kao neotuđiva prisutnost, a sav njezin napor sastoji se u tome da ponovno dode do onog naivnog dodira sa svijetom, da bi mu napokon dala jedan filozofski status: To je ambicija filozofije koja treba da bude »egzaktna znanost«, ali to je isto tako prikaz »doživljenog« prostora, vremena, svijeta. To je pokušaj izravnog opisa našeg iskustva takvog kako ono jest, a bez svakog obzira na njegovu psihološku genezu i kauzalna objašnjenja, što ih mogu pribaviti historičar ili sociolog; no ipak, u svojim posljednjim radovima, Husserl spominje jednu »genetičku fenomenologiju«¹ pa čak i jednu »konstruktivnu fenomenologiju«². Hoćemo li ukloniti ova proturječja praveći razliku između Husserlove fenomenologije i one Heideggerove? No cio *Sein und Zeit* proizišao je iz jedne Husserlove upute pa je uglavnom tek objašnjenje što je »natürlicher Weltbegriff« ili »Lebenswelt« što ih je Husserl, pri kraju svoga života, zadao kao prvu temu fenomenologiji, tako da se proturječje opet javlja u filozofiji samog Husserla. Hitri čitatelj neće imati strpljenja da obuhvati nauku koja je sve kazala i upitat će se da li filozofija koja nije kadra da samu sebe definira zaslužuje onu graju što se oko nje diže, i ne radi li se tu prije o nekom mitu ili modi.

¹ *Meditations Cartésiennes*, str. 120. i slj.

² Vidi 6. *Meditation Cartésienne* neobjavljenju što ju je redigirao Eugen Fink, o kojoj je pristao da nas obavijesti G. Berger.

Pa čak i kad bi bilo tako, valjalo bi shvatiti prestiž toga mita i porijeklo te mode, a filozofska ozbiljnost izrazila bi ovu situaciju kazujući da *se fenomenologija može prakticirati ili priznati kao manira ili stil, da ona postoji kao pokret prije negoli je dospjela do jedne cjelovite filozofske svijesti*. Ona je odavna krenula na put, njezini učenici opet je nalaze posvuda, svakako u Hegela i u Kierkegaarda, ali i u Marxa, u Nietzschea, u Freuda. Neki filološki komentar tekstova ne bi dao ništa: u tekstovima nalazimo samo ono što smo u njih stavili, pa ako je povijest ikada prizivala naše tumačenje onda je to svakako povijest filozofije. U sebi samima naći ćemo jedinstvo fenomenologije i njezin pravi smisao. Pitanje nije toliko u tome da navodimo citate koliko da fiksiramo i objektiviramo tu *fenomenologiju za nas* koja čini da su mnogi od naših suvremenika, čitajući Husserla ili Heideggera, mnogo manje osjetili da susreću jednu novu filozofiju negoli da prepoznaju ono što su očekivali. Do fenomenologije se može doći jedino fenomenološkom metodom. Pokušajmo, dakle, odlučno zapodjenuti glasovite fenomenološke teme kako su se one spontano zametnule u životu. Možda ćemo tada shvatiti zašto je fenomenologija ostala dugo u stanju početka, problema i želje.

* * *

Radi se o tome da se opiše, a ne da se objasni i analizira. Ovaj prvi naputak koji je Husserl dao fenomenologiji, što počinje da bude jedna »deskriptivna psihologija« ili da se vraća »samim stvarima«, prije svega je opoziv znanosti. Ja nisam rezultat ili raskršće mnogostrukih kauzalnosti koje određuju moje tijelo ili moj »psihizam«, ne mogu sebe pomišljati kao dio svijeta, kao običan objekt biologije, psihologije i sociologije, niti se zatvoriti u univerzumu znanosti. Sve što znam o svijetu, čak pomoću znanosti, to znam polazeći od jednog svoga gledišta ili od iskušavanja svijeta bez koga simboli znanosti ne bi mogli ništa reći. Sav univerzum znanosti konstruiran je na proživljenom svijetu pa, ako želimo strogo promisliti samu znanost, tačno procijeniti njezin smisao i domet, treba najprije probuditi to iskustvo o svijetu čiji je ona drugi izraz. Znanost nije imala niti će ikad imati isti smisao postojanja kao opaženi svijet, iz jednostavnog razloga što je ona samo njegovo određenje ili objašnjenje. Ja nisam samo »živo biće« pa čak ni »čovjek«, čak ni »svijest« sa svim osobinama što ih zoologija, socijalna anatomija ili induktivna psihologija priznaju ovim proizvodima prirode ili povijesti – ja sam apsolutni izvor, moja egzistencija ne dolazi iz mojih antecedensa, iz moje fizičke i društvene okoline, ona ide prema njima i podržava ih, jer ja sam taj koji čini da budu za mene (pa, dakle, da budu u jedinom smislu koji riječ može imati za mene) ova tradicija koju izabirem da slijedim, ili ovaj horizont

čija bi distancija spram mene iščezla, jer ona mu ne pripada kao neko svojstvo, kad tu ne bi bilo mene da je prijedem pogledom. Znanstveni pogledi prema kojima sam ja trenutak svijeta uvijek su naivni i licemjerni, jer oni podrazumijevaju iako ga ne spominju, ovaj drugi pogled, onaj svijesti, u kojem se isprva jedan svijet raspoređuje oko mene i počinje opstojati za mene. Vratiti se samim stvarima znači vratiti se ovome svijetu prije spoznaje, o kojem spoznaja uvijek govori i s obzirom na koji je svako znanstveno određenje apstraktno, znakovno i zavisno, kao geografija s obzirom na krajolik gdje smo najprije naučili što je šuma, livada ili rijeka.

Ovaj je pokret potpuno različit od idealističkog povratka svijesti, a potreba čistog opisa isključuje isto tako postupak refleksivne analize kao i onaj znanstvenog objašnjenja. Descartes i osobito Kant *oslobodili* su subjekt ili svijest, ukazujući kako ne bih mogao shvatiti nijednu stvar kao opstojeću da je najprije nisam iskusio kako postoji u činu shvaćanja; oni učiniše da se pojavila svijest, apsolutna izvjesnost mene o meni, kao uvjet bez kojega ne bi bilo ničega i čin povezivanja kao temelj onoga što je povezano. Nema sumnje da čin povezivanja nije ništa bez prizora svijeta koji on povezuje, da je jedinstvo svijesti, u Kanta, točno istovremeno s jedinstvom svijeta i da metodičkom sumnjom u Descartesa ništa ne gubimo jer je sav svijet, bar kao iskustvo naš, reintegriran u *Cogito*, izvjestan zajedno s njim, i označen jedino oznakom »misao o...«. Ali odnosi subjekta i svijeta nisu strogo dvostrani: kada bi oni to bili, izvjesnost svijeta bila bi odmah, u Descartesa, dana sa onom *Cogita*, i Kant ne bi govorio o »koper-nikanskom obratu«. Refleksivna analiza, polazeći od našeg iskustva svijeta, vraća se subjektu kao uvjetu mogućnosti različite od nje i omogućuje da se univerzalna sinteza vidi kao ono bez čega ne bi bilo svijeta. Ona utoliko prestaje pristajati uz naše iskustvo, ona prikaz zamjenjuje rekonstrukcijom. Otuda je razumljivo da je Husserl mogao Kantu predbaciti »psihologizam duševnih sposobnosti«¹, a noetičkoj analizi, koja nastoji da svijet osloni na sintetičku aktivnost subjekta, suprotstaviti svoju *noematsku refleksiju*, koja ostaje u objektu te izriče njegovo iskonsko jedinstvo umjesto da ga proizvodi.

Svijet je tu prije svake analize koju bih mogao na njemu izvršiti pa bi bilo neprimodno izvoditi ga iz niza sinteza koje bi iznova povezivale osjete, zatim perspektivne vidove objekta, dok su i jedni i drugi upravo proizvodi analize pa ne moraju biti realizirani prije nje. Refleksivna analiza vjeruje da u obratnom smjeru slijedi put prethodnog konstituiranja i da u »unutražnjem čovjeku«, kako kaže sveti Augustin, sustiže konstitui-

¹ *Logische Untersuchungen Prolegomena zur reinen Logik*, p. 93.

rajuću moć što je on uvijek bio. Tako se sama refleksija prenosi i premješta u neku neranjivu subjektivnost, s ovu stranu bitka i vremena. Ali tu ima naivnosti, ili, radije, nepotpune refleksije što gubi svijest o vlastitom početku. Počeo sam reflektirati, moja refleksija je refleksija na nešto ne-reflektirano, ona ne može ne znati samu sebe kao događanje, čim se pojavljuje kao istinska kreacija, kao promjena strukture svijesti, i pripada joj da, s ovu stranu svojih vlastitih operacija, upozna svijet koji je dat subjektu zato što je subjekt dat samome sebi. Stvarnome pripada da bude opisano, a ne konstruirano ili konstituirano. To će reći da ne mogu percepciju primjeriti sintezama koje spadaju u red suđenja, akata ili predikacije. Moje opažajno (perceptivno) polje svakog trenutka je ispunjeno odsjajima, pucketanjem, kratkotrajnim taktilnim utiscima koje ja nisam kadar povezati s opaženim kontekstom i koje ipak odmah smještam u svijet, ne brkajući ih nikada sa svojim sanjarijama. Ja isto tako svakog trenutka sanjarim o stvarima, zamišljam predmete ili osobe čija nazočnost nije inkompatibilna s kontekstom, no ipak se oni ne miješaju sa svijetom, oni su prije svijeta, na pozornici imaginarnog. Da je zbiljnost moje percepcije zasnovana samo na unutrašnjoj suvislosti »predodžaba«, ona bi vazda morala biti kolebljiva, a ja izručen svojim vjerojatnim nagađanjima, morao bih raskidati iluzorne sinteze i reintegrirati ih u ono zbiljsko pogrešnih pojava koje sam isprva isključio iz sintezā. Ništa od toga ne stoji. Ono zbiljsko je čvrsto tkivo, ono ne čeka na naše sudove kako bi prisvojilo najčudnije pojave, ni kako bi odbacilo naše najvjerojatnije imaginacije. Percepcija (opažaj) nije znanost svijeta, to nije čak ni akt, neko hotimično zauzimanje stava, ona je osnova na kojoj se svi akti ocrtavaju i njihova je pretpostavka. Svijet nije objekt čiji zakon konstituiranja posjedujem u sebi, on je prirodna sredina i polje svih mojih misli i svih mojih jasnih percepcija. Istina ne »prebiva« samo u »unutrašnjem čovjeku«, ili radije, nema unutrašnjeg čovjeka, čovjek je u svijetu, on se spoznaje u svijetu. Kada se vraćam sebi polazeći od dogmatizma zdravog razuma ili od dogmatizma znanosti, ne nailazim na žarište unutrašnje istine, već na subjekt predan svijetu.

* * *

Odatle se vidi pravi smisao slavne fenomenološke redukcije. Nema, bez sumnje, pitanja kojemu je Husserl posvetio više vremena kako bi razumio samoga sebe, a isto tako nema pitanja na koje bi se on češće vraćao, jer »problematika redukcije« zauzima u neobjavljenim radovima važno

** In te redi; in interiore homine habitat veritas (U sebe se vrati; u unutrašnjem čovjeku prebiva istina) – Sveti Augustin.*

mjesto. Već odavno, pa i u novim tekstovima, redukcija se prikazuje kao vraćanje transcendentalnoj svijesti pred kojom se svijet razastire u apsolutnoj transparentiji, skroz – naskroz oživiljen nizom apercepcija, što bi ih filozof morao rekonstituirati polazeći od njihova rezultata. Tako se moj osjet crvenog apercipira kao očitovanje izvjesnog osjećenog crvenog, ovo kao očitovanje crvene površine, ona kao očitovanje crvenog kartona, i napokon, ovaj kao očitovanje ili profil neke crvene stvari, ove knjige. To bi, dakle, bilo shvaćanje neke izvjesne *hyle* kao ono što znači pojavu višeg stupnja, die *sinn-gebung*, aktivna operacija osmišljavanja koja bi definirala svijet, a svijet bi bio tek »smisao svijeta«, fenomenološka bi redukcija bila idealistička, u smislu transcendentalnog idealizma, koji tretira svijet kao jedinstvo vrijednosti nedjeljivo između Pavla i Petra, gdje se njihove perspektive presijecaju, i što omogućuje da komuniciraju »Petrova svijest« i »Pavlova svijest«, jer percepcija svijeta »po Petru« nije Petrov čin, ni percepcija svijeta »po Pavlu« Pavlov čin nego u svakome od njih čin pretpersonalnih svijesti čija komunikacija ne pravi problem, budući da je zahtijeva sama definicija svijesti, smisla ili istine. Ukoliko sam svijest, to jest ukoliko nešto ima za mene smisao, ja nisam ni ovdje, ni ondje, ni Petar, ni Pavao, ja se ni u čemu ne razlikujem od neke »druge« svijesti, jer svi smo mi neposredne prisutnosti u svijetu i jer je ovaj svijet po definiciji jedini, budući da je sistem istinā. Konzekventan transcendentalni idealizam skida sa svijeta njegovu neprozirnost i njegovu transcenciju. Svijet je isto ono što mi sebi predstavljamo, ne kao ljudi ili empirijski subjekti, nego ukoliko smo svi jedino svjetlo i ukoliko participiramo na Jednome ne dijeleći ga. Refleksivna analiza ne poznaje problem drugoga kao problem svijeta, jer ona čini da se u meni, s prvim svjetlom svijesti, javlja moć da idem ravno prema jednoj univerzalnoj istini, a kako je i drugi bez metafizičke individualnosti, bez mjesta i bez tijela, to su Alter i Ego jedno u istinitom svijetu, veza duhova. Nema teškoće da se shvati kako Ja mogu pomišljati Drugog, jer Ja i prema tome Drugi nisu shvaćeni u tkivu fenomena te oni većma važe negoli postoje. Iza ovih lica ili gesta ne postoji ništa skriveno, nijedan za me nedostižan pejzaž, upravo tek neznatna sjena, a ova postoji jedino zahvaljujući svjetlu. Husserlu je, naprotiv, poznato da postoji problem drugoga a da je *alter ego* paradoks. Ako je drugi uistinu za sebe, s onu stranu svoga bitka za mene, i ako smo jedan za drugoga, a ne samo jedan i drugi za Boga, treba da se pojavimo jedan drugome, treba da on ima i da ja imam neku vanjštinu, i da postoji, preko perspektive Za Sebe – moj pogled na mene i pogled drugog na samoga sebe – perspektiva Za Drugog – moj pogled na Drugog i pogled Drugog na mene. Svakako, ove dvije perspektive u svakome od nas ne mogu biti jednostavno stavljene jedna do druge *jer tada to nisam ja što bi vidio drugi i to nije on što bih vidio ja*. Treba da ja budem svoja vanjština

(izvanjskost) – a tijelo drugog da bude on sam. Ovaj paradoks i ova dija-lektika Ega i Altera mogući su samo ako se Ego i Alter Ego definiraju svo-jom situacijom i ne oslobađaju svake vezanosti, tj. ako se filozofija ne završava vraćanjem na ja, te ako ja refleksijom ne otkrivam jedino svoju prisutnost samome sebi nego i mogućnost jednog »stranog gledaoca«, tj. nadalje, ako, u samom trenutku kada iskušavam svoju egzistenciju, i sve do one krajnje tačke refleksije, potrebujem još onu apsolutnu gustoću koja bi mogla učiniti da izađem iz vremena i da u sebi otkrijem neku vrstu unutrašnje slabosti koja me sprečava da apsolutno budem individu-um a izlaže me pogledu drugih kao čovjeka među ljudima ili bar kao svi-jesti među svijestima. Do sada je *Cogito* obezvređivao percepciju drugo-ga, učio me da sam Ja dostupan jedino samome sebi, jer *me* je definirao mišljenjem koje imam o samom sebi i koje očevidno pripada jedino meni bar u ovom posljednjem smislu. Kako drugi ne bi bio prazna riječ, to se moja egzistencija nikada ne smije svoditi na svijest koju imam o egzisti-ranju, ona stoga treba da obuhvati i svijest koja se o njoj može imati ali i moje utjelovljenje u prirodi i bar mogućnost za jednu povijesnu situaci-ju. *Cogito* mora da me otkrije u situaciji, a to znači samo pod tim uvjetom da transcendentalna subjektivnost uzmogne, kako to kaže Husserl¹, biti intersubjektivnost. Kao meditirajući Ego, mogu od sebe dobro razlikovati svijet i stvari, jer, zacijelo, ne postojim na način stvari. Moram čak uklo-niti od sebe svoje tijelo shvaćeno kao stvar među stvarima, kao sumu fizi-kalno-kemijskih procesa. Ali *mišljenje* koje tako otkrivam, ako ono i jest bez mjesta u objektivnom prostoru i vremenu, nije bez mjesta u fenome-nološkom svijetu. Svijet što sam ga razlikovao od sebe kao sumu stvari ili procesa vezanih odnosima uzročnosti otkrivam »u sebi« kao stalan hori-zont svih mojih *mišljenja* i kao dimenziju prema kojoj se neprestano si-tuiram. Istinski *Cogito* ne definira egzistenciju subjekta mišlju koju on ima o egzistiranju, ne preokreće izvjesnost svijeta u izvjesnost misli o svi-jetu, i napokon, ne zamjenjuje sam svijet sa značenjem svijet. On, napro-tiv priznaje samu moju misao neotuđivom činjenicom te odstranjuje sva-ku vrstu idealizma otkrivajući me kao »bitak u svijetu«.

Zato što smo skroz – naskroz odnos prema svijetu, za nas je jedini način da to opazimo u obustavljanju ovoga kretanja, u odbijanju da u njemu sudjelujemo (da na nj gledamo *ohne mitzumachen*, često kaže Husserl), ili, pak, u tome da ga stavimo van igre. Ne što bismo se odrekli izvjesnosti zdravog razuma i prirodnog stava – one su, naprotiv, stalna tema filozofije – nego zato što se one (izvjesnosti – prev.), upravo kao pretpostavke svake misli, »razumiju same po sebi«, prolaze nezapažene, i zato što se moramo za trenutak od njih uzdržati kako bismo ih probudili i

¹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phä-nomenologie, III (neobjavljeno).*

učinili da se pojave. Najbolja formula redukcije bez sumnje je ona koju je dao Eugen Fink, Husserlov asistent, kad govori o »čudenju« pred svijetom^{*}. Refleksija se ne povlači od svijeta prema jedinstvu svijesti kao temelju svijeta, ona uzmiče kako bi vidjela ključanje transcendencija, ona rasteže intencionalne niti koje nas povezuju sa svijetom kako bi se one pojavile, samo ona je svijest svijeta jer ga otkriva kao stran i paradoksalan. Ono transcendentno u Husserla nije ono u Kanta, i Husserl predbacuje kantovskoj filozofiji da je ona »svjetovna« filozofija, jer se *koristi* našim odnosom prema svijetu koji je pokretač transcendentalne dedukcije, pa čini svijet imanentnim subjektu, umjesto da mu se *čudi* i da shvati subjekt kao transcendenciju prema svijetu. Sav Husserlov nesporazum s njegovim tumačima, s egzistencijalnim »disidentima« i napokon sa samim sobom dolazi odatle što, upravo zato da bismo svijet vidjeli i shvatili kao paradoks, valja prekinuti našu prisnost s njime, i što nas ovaj prekid može poučiti jedino o nemotiviranom izviranju svijeta. Najveća je pouka redukcije nemogućnost jedne potpune redukcije. Evo, zašto se Husserl uvijek iznova pita o mogućnosti redukcije. Da smo apsolutni duh, redukcija ne bi bila problematična. No kako smo, naprotiv, u svijetu, kako, što-više naše refleksije uviru u vremeno strujanje i nastoje ga uhvatiti (jer one *sich einströmen* kako kaže Husserl), to nema misli koja obuhvaća svaku našu misao. Filozof je, kaže se u još neobjavljenim djelima, vječan početnik. To znači da nije postignuto ništa od onoga što ljudi ili učenjaci vjeruju da znaju. To također znači da filozofija ne smije samu sebe smatrati dovršenom u onom što je mogla reći istinito, da je ona obnovljeno iskustvo svoga vlastitog početka, da se ona sva sastoji u opisivanju ovog početka i napokon da je korjenita refleksija svijest o svojoj vlastitoj zavisnosti s obzirom na jedan nereflektirani život koji je njezina početna, stalna i završna situacija. Daleko od toga da bude, kako se to smatralo, formula neke idealističke filozofije, fenomenološka redukcija je formula jedne egzistencijalne filozofije: Heideggerov »In-der-Welt-Sein« pojavljuje se samo na osnovu fenomenološke redukcije.

* * *

Nesporazum iste vrste zamućuje pojam »biti« u Husserla. Svaka redukcija, kaže Husserl, dokle god je transcendentalna, nužno je eidetska. To znači da svoju percepciju svijeta ne možemo podvrći pogledu filozofije a da ne prestanemo biti jedinstveni s ovom tezom svijeta, s ovim interesom za svijet koji nas definira a da se ne povučemo s ovu stranu našeg angažmana kako bismo pustili da se pojavi on sam kao prizor a da ne pri-

^{*} *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, str. 331. i slj.

jedemo od *činjenice* svoje egzistencije na *prirodu* svoje egzistencije, od Dasein na Wesen. No jasno je da bit (esencija) ovdje nije cilj, da je ona sredstvo, da je naš djelotvorni angažman u svijetu upravo ono što treba shvatiti i dovesti do pojma i što usmjeruje sve naše pojmovne fiksacije. Nužnost da se prode kroz biti ne znači da ih filozofija uzima kao objekt, nego, naprotiv, da je naša egzistencija u svijetu odviše usko shvaćena da bi se kao takva spoznala u času kada se u nj baca, i to znači da joj je potrebno polje idealiteta, kako bi upoznala i osvojila svoju činjeničnost. Bečka škola, kako je poznato, jednom zauvijek dopušta da se mi možemo odnositi jedino prema značenjima. Na primjer, »svijest« za Bečku školu nije čak ni ono što smo mi. To je jedno kasno i komplicirano značenje koje bismo morali upotrebljavati samo s oprezom i pošto smo precizno objasnili mnoga značenja koja su pridonijela njegovu određivanju tijekom semantičke evolucije riječi. Ovaj logički pozitivizam nalazi se u potpunoj protivnosti s Husserlovom mišlju. Kakvagod bila odstupanja od smisla koji su nam na kraju pružili riječ i pojam svijesti kao tekovinu govora, mi imamo direktno sredstvo da pristupimo onome što on znači, imamo iskustvo o nama samima, o ovoj svijesti koja smo mi, na ovom iskustvu odmjeravaju se sva značenja govora i ono čini da govor za nas upravo nešto znači. »To je još nijemo (...) iskustvo, premda se radi o tome da se dode do čistog izraza njegova vlastitog smisla«⁷. Husserlove biti moraju sa sobom natrag dovesti sve žive odnose iskustva kao što mreža s morskoga dna natrag dovodi ribe i treperave alge. Ne valja, dakle, reći sa J. Wahlom⁸ da »Husserl odvaja esencije (biti) od egzistencije«. Odvojene su esencije one govora. Funkcija je govora u tome što čini da esencije egzistiraju u nekoj odvojenosti koja je, pravo govoreći, tek prividna, jer njome se one još oslanjaju na pretpredikativni život svijesti. U šutnji originarne svijesti vidimo kako se pojavljuje ne samo ono što znače riječi već i ono što znače stvari, jezgra osnovnog značenja oko koje se organiziraju akti imenovanja i izražavanja.

Traženje esencije svijesti neće, dakle, biti izlaganje Wortbedeutung svijesti i bježanje iz egzistencije u svemir izrečenih stvari, to će biti ponovno nalaženje djelotvorne prisutnosti mene meni, činjenica moje svijesti koja je ono što na kraju znače riječ i pojam svijesti. Tražiti esenciju svijeta ne znači tražiti ono što je u ideji, čim smo to jednom sveli na temu razgovora, to znači tražiti ono što je zaista za nas prije svake tematizacije. Senzualizam »reducira« svijet primjećujući da na kraju krajeva posjedujemo uvijek jedino stanja sebe samih. I transcendentelni idealizam također »reducira« svijet, jer, ako ga čini izvjesnim, čini da on to bude kao

⁷ *Méditations Cartésiennes* str. 33

⁸ *Réalisme, dialectique et mystère*, L' Arbalète, jesen 1942, nije paginirano.

misao ili svijest svijeta i kao jednostavan korelat naše spoznaje tako da svijet postaje imanentan svijesti i da se time ukida aseitet (samostalno postojanje) stvari. Eidetska redukcija je naprotiv odluka da se omogućiti pojavljivanje svijeta takva kakav je on prije svakog vraćanja na nas same, to je ambicija da se izjednači refleksija s nereflektiranim životom svijesti. Smjeram i opažam jedan svijet. Kad bih sa senzualizmom rekao da u njemu postoje samo »stanja svijesti« i kad bih nastojao da pomoću »kriterija« razlikujem svoje percepcije od svojih snova, ispustio bih iz vida fenomen svijeta. Jer ako mogu govoriti o »snovima« i o »zbiljnosti«, pitati se o razlici imaginarnog i zbiljskog, znači da sam ovu distinkciju proveo već prije analize, znači da imam iskustvo o zbiljskom kao i imaginarnom, i tada nije problem da istražujem kako sebi kritička misao može pribaviti sekundarne ekvivalente ove distinkcije, nego da objasnim naše prvotno znanje o »zbiljskom«, da opišem percepciju svijeta kao ono što zauvijek utemeljuje našu ideju istine. Ne treba se, dakle, pitati da li doista percipiramo svijet, treba, naprotiv, reći: svijet je ono što percipiramo. Uzevši općenitije, ne treba da se pitamo jesu li naše evidencije doista istine, ili, nije li možda, uslijed nekog nedostatka našeg duha, ono što je evidentno za nas iluzorno s obzirom na neku istinu po sebi: jer, ako govorimo o iluzijama, to znači da smo iluzije prepoznali, a to smo mogli samo u ime neke percepcije koja se istog trenutka potvrdila kao istinita, tako da sumnja ili strah da se varamo ujedno potvrđuje našu moć da otkrijemo zabluđu i ne može nas, dakle, iskorijeniti iz istine. Mi smo u istini a evidencija je »iskustvo istine«. Tražiti bit percepcije znači izjaviti da percepcija nije naslućeno istinito, već da se ona za nas definira kao pristup istini. Kad bih sada s idealizmom htio ovu evidenciju činjenice, ovo neodoljivo uvjerenje, utemeljiti na nekoj apsolutnoj evidenciji, tj. na apsolutnoj jasnoći mojih misli za mene, kad bih htio u sebi pronaći jednu naturirajuću misao¹⁰ koja tvori skelet svijeta ili ga naskroz osvjetljava, bio bih još jednom nevjeran svome iskustvu svijeta i tražio bih ono što ga omogućuje umjesto da tražim što ono jest. Evidencija percepcije nije adekvatna misao ili apodiktika evidencija¹¹. Svijet nije ono što ja mislim, već ono što živim, ja sam otvoren svijetu, nesumnjivo, s njime komuniciram, ali ga ne posjedujem, on je neiscrpljiv. »Postoji neki svijet«, ili radi-

* Das Erlebnis der Wahrheit (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, str. 190).

¹⁰ U originalu: une pensée naturante. Ovdje termin »naturante« koji je u nedostatku našeg izraza preveden kao »naturirajuća« shvaćamo po unutrašnjoj analogiji sa Spinozinim izrazom »naturans« u njegovom pojmu »natura naturans« – prev.

¹¹ Nema apodiktike evidencije, kaže ukratko *Formale und transzendente Logik*, str. 142.

je, »postoji svijet«, nikada ne mogu u potpunosti obrazložiti ovu stalnu tezu svog života. Ova činjeničnost svijeta jest ono što tvori Weltlichkeit der Welt, ono što čini da svijet jest svijet, kao što činjeničnost *cogita* nije neko nesavršenstvo u njemu, već, naprotiv, ono što mi pruža sigurnost o mojoj egzistenciji. Eidetska metoda je metoda fenomenološkog pozitivizma koji zasniva moguće na zbiljskom.

* * *

Sada možemo prijeći na pojam intencionalnosti, koji je prečesto citiran kao glavno otkriće fenomenologije, dok je on shvatljiv samo redukcijom. »Svaka svijest je svijest o nečemu«, to nije novo. Kant je pokazao u *Pobijanju idealizma* da je unutarnja percepcija nemoguća bez izvanjske percepcije, da je svijet, kao povezanost pojava, anticipiran u svijesti moga jedinstva, da je on sredstvo za mene da se ostvarim kao svijest. Ono što razlikuje intencionalnost od kantovskog odnosa prema mogućem objektu jeste to da je jedinstvo svijeta, prije negoli je postavljeno od svijesti i u aktu izričite identifikacije, doživljeno kao već učinjeno ili već tu. Sam Kant pokazuje u *Kritici rasudne snage* da postoji jedinstvo imaginacije i razuma, i jedinstvo subjekata *prije objekta*, i da, na primjer, u iskustvo lijepog, ispitujem slaganje osjetilnog i pojma, sebe i drugoga koji je on sam bez pojma. Ovdje subjekt nije više univerzalan mislilac sistema strogo povezanih objekata, postavljajuća moć koja potčinjava mnoštvo zakonu razuma, ako on mora biti kadar da oblikuje svijet – on se razotkriva i sebe kuša kao priroda spontano saglasna zakonu razuma. No, ako ima neka priroda subjekta, tada skrovida umjetnost imaginacije mora uvjetovati kategorijalnu djelatnost, i to više nije samo estetski sud nego i spoznaja koja na njemu počiva, on utemeljuje jedinstvo svijesti i svijesti. Husserl se nadovezuje na *Kritiku rasudne snage* kad govori o teleologiji svijesti. Ne radi se o tome da se ljudska svijest udvostruči nekom apsolutnom misli, koja bi joj, izvana, naznačivala njezine ciljeve. Radi se o tome da se sama svijest prizna kao projekt svijeta, kao određena za svijet koji ona ne obuhvaća niiti posjeduje, ali prema kome se neprestano upravlja, – i (da se prizna) svijet kao onaj predobjektivni individuum čije neopozivo jedinstvo propisuje spoznaji njezin cilj. Zato Husserl pravi razliku između intencionalnosti akta, što pripada našim sudovima i našem hotimičnom zauzimanju stavova, jedinu o kojoj je govorila *Kritika čistog uma*, i operativne intencionalnosti (fungierende Intentionalität), one koja čini prirodno i pretpredikativno jedinstvo svijeta i našeg života, koja se javlja u našim željama, našim procjenama, našem kraloliku jasnije negoli u objektivnoj spoznaji, a koja pribavlja tekst što ga naše spoznaje nastoje prevesti u egzaktni govor. Odnos prema svijetu onako kakav se neumorno u nama iskazuje nije nešto što bi moglo postati jasnije putem analize: filo-

zofija može samo da ga opet stavi pred naš pogled, da ga ponudi našoj konstataciji.

Ovim proširenim pojmom intencionalnosti, fenomenološka se »komprehenzija« razlikuje od klasične »intelekcije«, koja je ograničena na »istinite i nepromjenljive prirode«, i fenomenologija može postati fenomenologija geneze. Bilo da se radi o opaženoj stvari, o povjesnom događaju ili o doktrini, »razumjeti« znači ponovno uhvatiti totalnu intenciju – ne samo ono što su »svojstva« opažene stvari, prašinu »povjesnih činjenica«, »ideje« što ih je uvela doktrina – nego jedini način postojanja koji se izražava u svojstvima šljunka, stakla ili komada voska, u svim činjenicama revolucije, u svim mislima filozofa. U svakoj civilizaciji radi se o tome da se ponovno nađe Ideja u hegelovskom smislu, tj. ne zakon fizikalno-kemijskog tipa, dostupan objektivnom mišljenju, nego formula jedinstvenog ponašanja prema drugome, Prirodi, vremenu i smrti, izvjestan način uspostavljanja oblika svijeta koji historičar mora biti kadar da oživi i preuzme. Tu su *dimenzije* povijesti. U odnosu na njih svaka je riječ, svaka ljudska gesta i ona uobičajena i ona odsutna, neko značenje. Mislio sam da sam ušutio od umora, neki izvjesni ministar mislio je da je rekao samo jednu prigodnu frazu, i, evo, moja šutnja ili njegova riječ dobivaju smisao, jer moj umor ili obraćanje sasvim gotovoj formuli nisu slučajni, izražavaju određenu dezinteresiranost, pa, dakle, i određeno zauzimanje stava prema situaciji. U događaju koji smo vidjeli izbliza, upravo kad je doživljen, izgleda da se sve zbiva slučajno: ambicija ovoga ovdje, neki povoljan susret, neka mjesna okolnost čini se da su bili odlučujući. Ali slučajnosti se kompenziraju, pa, eto, gomila se i ova prašina činjenica, ocrtava određen način zauzimanja stava prema *ljudskoj* situaciji, *događaju*, čije su konture definirane i o kojem se može govoriti. Treba li povijest razumjeti polazeći od ideologije, ili od politike, ili od religije, ili od ekonomije? Treba li jednu doktrinu razumijevati pomoću njezina očevidna sadržaja ili pomoću autorove psihologije i događaja njegova života? Razumijevati valja u isti mah na sve načine, sve ima smisao, ispod svih odnosa nalazimo istu strukturu bitka. Svi su ovi vidovi istiniti samo ako se ne izoliraju, samo ako se ide do dna povijesti i samo ako se sustiže jedina jezgra egzistencijalnog značenja što se izjašnjava u svakoj perspektivi. Istina je, kako kaže Marx, da povijest ne hoda na glavi, ali isto je tako istina da ona ne misli svojim nogama. Ili, radije, mi ne treba da se bavimo ni svojom »glavom« ni svojim »nogama«, nego svojim tijelom. Sva su ekonomska, psihološka objašnjenja neke doktrine istinita, jer mislilac uvijek misli polazeći jedino od onoga što jest. Sama refleksija na neku doktrinu bit će totalna jedino tada kad ona uspije da se poveže sa poviješću doktrine i vanjskim objašnjenjima, i da smjesti zakone i smisao doktrine u jednu strukturu egzistencije. Postoji, kako kaže Husserl, »geneza smisla«

(Sinngenesis)¹², koja nas jedina u posljednjoj analizi poučava što ova doktrina »hoće da kaže« (»znači«). Kao i razumijevanje, tako će se i kritika morati prosljediti na svim planovima, i nećemo se, dakako, u pobijanju jedne doktrine, moći zadovoljiti da je vežemo uz neku nezgodu u autorovu životu: njezino značenje seže dalje, a u egzistenciji i koegzistenciji nema čiste nezgode, jer se i jedna i druga u pogledu slučajnosti izjednačuju da bi ih mogle objasniti i opravdati. Napokon, kao što je nedjeljiva u sadašnjosti, tako je povijest nedjeljiva i u slijedu. S obzirom na svoje osnovne dimenzije, sva povjesna razdoblja pojavljuju se kao očitovanja jedne jedine egzistencije ili kao epizode jedne jedine drame, – a mi ne znamo ima li ona rasplet. Budući da smo u svijetu, to smo *osuđeni na smisao* i ne možemo ništa učiniti ni reći što u povijesti ne bi bilo imenovano.

* * *

Najznamenitija je tekovina fenomenologije, nesumnjivo, to što je ona, u svojem pojmu svijeta ili racionalnosti, spojila ekstremni subjektivizam i ekstremni objektivizam. Racionalnost je točno primjerena iskustvima u kojima se ona otkriva. Ima racionalnosti, to jest: perspektive se sijeku, percepcije se potvrđuju, pojavljuje se smisao. Ali ne treba da se on postavlja zasebno, pretvoren u apsolutni Duh i u svijet u realističkom smislu. Fenomenološki svijet nije svijet čistoga bitka, nego smisao koji transparira presjecima mojih iskustava i presjecima mojih iskustava i onih drugoga, uzupčavanjem jednih u druge, on je, dakle, neodvojiv od subjektivnosti i od intersubjektivnosti što tvore svoje jedinstvo nastavljanjem mojih prošlih iskustava u mojim sadašnjim iskustvima, iskustva drugog u mojem. Prvi put je meditacija filozofa dovoljno svjesna da u svijetu i prije sebe ne ostvaruje svoje vlastite rezultate. Filozof pokušava da misli svijet, drugoga i samoga sebe i da shvati njihove odnose. Ali meditirajući Ego, »nepristrani gledalac« (uninteressierter Zuschauer)¹³ ne zatječu neku već danu racionalnost, oni se »etabliraju«¹⁴ i nju etabliraju inicijativom koja nije zajamčena u bitku i čije pravo u cijelosti počiva na zbiljskoj moći kojom nas ona osposobljava da na se preuzmemo svoju povijest. Fenomenološki svijet nije objašnjavanje nekog prethodnog bitka, nego zasnivanje bitka, filozofija nije odraz neke prethodne istine, nego, kao i umjetnost, ostvarenje istine. Pitat ćemo se kako je ovo ostvarenje *moguće* ako u stvarima ne zatječemo neki prije postojeći Um. Ali jedini Logos koji postoji prije svega jest sam svijet, a filozofija koja ga prevodi u bjelodanu egzistenciju ne počinje s *moćnim bitkom*: ona je zbiljska ili

¹² Termin je uobičajen u neobjavljenim radovima. Ideja se nalazi već u *Formale und transzendente Logik*. str. 184. i slj.

¹³ i ¹⁴ *Vf Méditation Cartésienne* (neobjavljeno).

stvarna, kao i svijet čiji je ona dio, i nijedna objašnjavajuća hipoteza nije jasnija od samog akta kojim preuzimamo ovaj nedovršen svijet kako bismo pokušali da ga totaliziramo i mislimo. Racionalnost nije *problem*, iza nje nema nepoznanice koju smo dužni deduktivno odrediti ili induktivno dokazati polazeći od nje: svakog trenutka prisustvujemo čudu povezanosti iskustava, i nitko ne zna bolje od nas kako ono nastaje jer smo mi taj čvor odnosa. Svijet i um ne prave problem; recimo, ako se hoće, da su oni misteriozni, ali ovaj misterij ih definira, ne može biti pitanja o tome da se on rastjera nekim »rješenjem«, on je s ovu stranu rješenja. Na istinskoj je filozofiji da vidi svijet, i u tom smislu, ispričana pripovijest može izraziti svijet isto tako »duboko« kao filozofska rasprava. Mi uzimamo u ruke svoju sudbinu, postajemo odgovorni za svoju povijest po refleksiji, ali svakako i po odluci u kojoj angažiramo svoj život, i u oba se slučaja radi o nasilnom aktu koji se vršeći se provjerava.

Fenomenologija, kao otkrivanje svijeta, počiva na samoj sebi, ili još, ona samu sebe zasniva¹⁵. Sve spoznaje stoje na »tlu« postulata i napokon na našoj komunikaciji sa svijetom kao prvoj uspostavi racionalnosti. Filozofija, kao korjenita refleksija, u principu se lišava ovog izvora. Kako je ona, također, u povijesti, ona se koristi, također, konstituiranim umom. Bit će, dakle, potrebno da ona sama sebi uputi pitanje što ga upućuje svim spoznajama; ona će se, dakle, beskrajno podvajati i, upravo onoliko koliko ostaje vjerna svojoj namjeri, neće nikada znati kamo ide. Nedovršenost fenomenologije i njezino inkoaktivno ponašanje nisu znak neuspjeha, oni su bili neizbježivi, jer je zadaća fenomenologije otkriti misterij svijeta i misterij uma¹⁶. Ako je fenomenologija bila pokret prije negoli je postala nauka ili sistem, to nije ni slučaj ni prijevara. Ona je mukotrpna kao djelo Balzaca, Prousta, Valérya ili Cézannea, – po istoj vrsti pažnje i čuđenja, po istom zahtjevu svijesti, po istoj volji da se shvati smisao svijeta ili povijesti u stanju nastajanja. U tom pogledu ona se slijeva u napor moderne misli.

¹⁵ *Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst, kaže se u neobjavljenim radovima.*

¹⁶ *Ovaj posljednji izraz duguje G. Gusdorfu, sada zatvoreniku u Njemačkoj, koji ga je, uostalom, upotrebljavao možda u nekom drugom smislu.*

UVOD

**KLASIČNE PREDRASUDE
I POVRATAK FENOMENIMA**

I

» OSJET «

Započinjući proučavanje percepcije (opažaja, zamjedbe), u govoru susrećemo pojam osjeta, koji izgleda neposredan i jasan: osjećam crveno, modro, toplo, hladno. Ipak ćemo odmah vidjeti da je on od svih najkonfuzniji i da su klasične analize, u nastojanju da ga prihvate, zanemarile fenomen percepcije.

Pod osjetom mogao bih najprije da shvaćam način kako sam aficiran i iskušavanje nekog stanja samoga sebe. Sivilo pri zatvorenim očima koje me okružuje bez distancije, zvukovi polusna koji titraju »u mojoj glavi« naznačili bi ono što bi moglo da bude čisto osjećanje¹. Osjećao bih točno onoliko koliko se podudaram sa osjećanim, koliko ono više nema mjesta u objektivnom svijetu i koliko mi ono ništa ne znači. To znači priznati da bi se osjet morao tražiti unutar svakog određenog sadržaja, jer, da bi se jedno od drugog razlikovalo kao dvije boje, crveno i zeleno moraju već tvoriti sliku ispred mene, makar neprecizno lokaliziranu, i prestaju, dakle, da budu ja sam. Čisti osjet bit će iskušavanje jednog nediferenciranog, trenutačnog i punktualnog »šoka«. Nije potrebno pokazivati, jer u tom se slažu svi autori, da ovaj pojam ne odgovara ničemu o čemu imamo iskustvo, i da se zaista najjednostavnije *percepcije* koje poznajemo, kod životinja kao što su majmun i kokoš, tiču odnosa a ne apsolutnih termina². Ali preostaje da se upitamo zašto se vjeruje da smo opunomoćeni *na pravo* da u perspek-

¹ Da bismo izbjegli moguće nesporazume, odmah na početku napominjemo da se u našem jeziku izraz »osjećaj«, »osjećanje« često upotrebljava promiscue, naime, u značenju »osjet« (franc. la sensation, njem. die Empfindung) i »čuvstvo« (franc. l'emotion, njem. das Gefühl). Riječ »osjećanje« ovdje uzimamo u smislu »osjetiti«, a to ćemo činiti i u nastavku. Napominjemo još da nije sretno izraz »zamjedba« upotrebljavati u istom smislu kao i »osjet«, jer zamjedba, zapravo, znači percepciju (opažaj). Uostalom, pojam osjeta je, uza sve primjedbe, općenito prihvaćen u znanstvenoj i filozofskoj terminologiji. (prev.)

² Vidi *La Structure du Comportement*, str. 142. i sljedeće.

tivnom iskustvu razlikujemo sloj »utisaka«. Neka na homogenoj podlozi bude bijela mrlja. Sve točke mrlje zajedno imaju određenu »funkciju« koja od njih čini »lik«. Boja lika je gušća i nekako otpornija negoli ona podloge; rubovi bijele mrlje »pripadaju« njoj i ipak nisu zajednički susjednoj podlozi; izgleda da je mrlja postavljena na podlogu i ne prekida je. Svaki dio obznanjuje više negoli sadrži, i ova elementarna percepcija već je, dakle, opremljena *smislom*. Ali, ako se lik i podloga, kao cjelina, ne mogu osjetiti, reći će se da se oni mogu osjetiti u svakoj od svojih točaka. To bi značilo zaboraviti da svaka točka za sebe može biti opažena samo kao lik na podlozi. Kad nam Gestalttheorie kaže da je lik na podlozi najjednostavnija osjetna datost do koje smo uspjeli doći, to ne znači da se tu radi o nekom kontingentnom svojstvu percepcije, koje bi nam u idealnoj analizi davalo slobodu da uvedemo pojam utiska. To je sama definicija perceptivnog fenomena, ono bez čega se za neki fenomen ne može reći da je percepcija. Perceptivno »nešto« uvijek je usred nečeg drugog, ono je uvijek dio nekog »polja«. Uistinu, homogeni predio koji ne pruža *ništa za percipiranje* ne može biti dan *nijednoj percepciji*. Jedino struktura zbiljske percepcije može nas poučiti što znači percipirati. Čisti utisak (impresija), dakle, ne samo da se, kao moment percepcije, ne može pronaći nego ni opaziti, pa, prema tome, ni zamisliti. Ako ga uvodimo, znači da, umjesto što perceptivnom iskustvu poklanjamo pažnju, na nj zaboravljamo u korist percipiranog objekta. Vidno polje nije sačinjeno iz lokalnih vizija. Ali viđeni objekt sačinjen je iz fragmenata materije, i točke prostora su jedne izvan drugih. Izolirana perceptivna datost je neshvatljiva, bar ako vršimo mentalni eksperiment percipiranja. Ali u svijetu ima odvojenih objekata ili fizičke praznine.

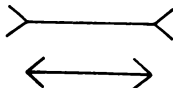
Ja ću se, dakle, odreći da osjet definiram pomoću čistog utiska. Ali vidjeti, znači imati boje ili svjetla, čuti, znači imati zvukove, osjećati, znači imati kvalitete, pa, da bismo znali što znači osjećati, nije li dovoljno da smo vidjeli crveno ili čuli jedan *la*? – Crveno i zeleno nisu osjeti, oni su ono što se može osjetiti, a kvalitet nije element svijesti, on je svojstvo objekta. Umjesto da nam pruži jednostavno sredstvo za omeđivanje osjeta, on je, ako ga uzmemo u samom iskustvu koje ga otkriva, isto toliko bogat i isto toliko taman koliko i objekt ili sav perceptivni prizor. Ova crvena mrlja koju vidim na tepihu crvena je tek koliko se pripazilo na sjenu koja prelazi preko nje, njezin kvalitet pojavio se samo u odnosu na igru svjetla, i, dakle, kao element prostorne konfiguracije. Osim toga, boja je određena samo ako se raširi na izvjesnoj po-

vršini, suviše mala površina ne bi se mogla kvalificirati. Napokon, ovo crveno ne bi bilo doslovce isto kad ne bi bilo »vunastocrveno« tepiha³. Analiza, dakle, u svakom kvalitetu otkriva značenja koja ga nastavljaju. Nećemo li reći da se tu radi samo o kvalitetima našeg stvarnog iskustva što su prikriveni čitavim jednim znanjem, te da zadržavamo pravo pomišljati »čisti kvalitet«, koji bi definirao »čisto osjećanje«? Ali, vidjeli smo to malo ranije, ovo čisto osjećanje spalo bi na osjećanje ničega, i prema tome na potpuno neosjećanje. Tobožnja evidencija osjećanja nije zasnovana na svjedočanstvu svijesti, nego na predrasudi svijeta. Vjerujemo da veoma dobro znamo što znači »vidjeti«, »čuti«, »osjetiti«, jer nam je već odavno percepcija davala obojene ili zvučne objekte. Kad je želimo analizirati, prenosimo ove objekte u svijest. Počinjemo ono što psiholozi nazivaju »experience error«, to jest pretpostavljamo da je odmah u našoj svijesti o stvarima ono što znamo da je u stvarima. Percepciju pretvaramo u percipirano. A kako se samom percipiranom može pristupiti jedino preko percepcije, to na kraju ne razumijemo ni jedno ni drugo. Mi smo obuzeti svijetom i ne uspijevamo da se od njega odriješimo kako bismo prešli na svijest svijeta. Kada bismo to učinili, vidjeli bismo da se kvalitet nikada ne iskušava neposredno, i da je svaka svijest svijest o nečemu. Ovo nešto nije, osim toga, nužno objekt koji se može identificirati. Postoje dva načina da se varamo o kvalitetu: jedan je da od njega načinimo element svijesti, dok je on objekt za svijest, da ga tretiramo kao nijemi utisak, dok on uvijek ima smisao, drugi je da smatramo da su ovaj smisao i ovaj objekt, na razini kvaliteta, puni i određeni. I druga zabluda, kao i prva, dolazi iz predrasude svijeta. Mi pomoću optike i geometrije konstruiramo fragment svijeta čija slika može da se svakog trenutka formira na našoj mrežnici. Sve što je izvan ovog opsega, budući da se ne odražava ni na kojoj osjetljivoj površini, ne utječe na naše gledanje više negoli svjetlo na naše zatvorene oči.

Morali bismo, dakle, opaziti segment svijeta omeđen ostrim granicama, okružen crnom zonom, bez praznine ispunjen kvalitetima, razmjeran odnosima određenih veličina kakve su one što postoje na mrežnici. No, iskustvo nam ne pruža ništa takvo, i mi nećemo, polazeći od svijeta, nikada shvatiti što je *vidno polje*. Ako je moguće opisati opseg vizije približavajući lateralne stimule malo-pomalo prema centru, rezultati mjerenja variraju od časa do časa i nikad ne polazi za rukom da se označi trenutak kada najpri-

³ J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, str. 241.

je viđeni stimulus prestaje to biti. Nije lako opisati regiju koja okružuje vidno polje, ali je veoma pouzdano da ona nije ni crna ni siva. Postoji tu jedna *neodređena vizija*, jedna *vizija ne znam čega*, pa ako prijedemo na granicu, ono što je iza mojih leđa nije bez vidne nazočnosti. Dva segmenta pravca u iluziji Müller – Lyera (sl. 1) nisu ni jednaki ni nejednaki, ova alternativa nameće se u objektivnom svijetu.⁴ Vidno polje je ona osebuja sredina u kojoj se ukrštavaju kontradiktorni pojmovi zato što objekti – pravci Müller – Lyera – nisu stavljeni na teren bitka, gdje bi bilo moguće uspoređivanje, nego je svaki shvaćen u svojem isključivom kontekstu kao da ne pripadaju istom univerzumu. Psiholozi su dugo svu svoju brigu posvećivali tome da ignoriraju ove fenomene.



Slika 1

U svijetu uzetom po sebi sve je determinirano. Ima mnogo zbrkanih prizora, kao pejzaž za maglovita dana, ali baš mi uvijek dopuštamo da nijedan stvaran pejzaž nije po sebi zbrkan. On to nije samo za nas. Predmet, reći će psiholozi, nikad nije dvosmislen, on to postaje jedino nepažnjom. Same granice vidnog polja nisu promjenljive, i postoji trenutak kada objekt koji se približuje počinje biti apsolutno vidljiv, samo mi to ne »primjećujemo«⁵. Ali pojam pažnje, kako ćemo to opširnije prikazati, nema za sebe nikakva svjedočanstva u svijesti. To je samo pomoćna hipoteza koja se kuje da bi se spasila predrasuda objektivnog svijeta. Treba da priznamo indeterminirano kao pozitivan fenomen. U ovoj atmosferi pokazuje se kvalitet. Smisao koji on sadržava jest dvosmislica, prije se radi o jednoj izražajnoj vrijednosti negoli o nekom logičnom značenju. Determinirani kvalitet kojim je empirizam htio definirati osjet jeste objekt, ne element svijesti, i to je kasni objekt znanstvene svijesti. Iz ova dva razloga ona subjektivnost prije maskira negoli otkriva.

Dvije definicije koje smo malo prije pokušali dati bile su samo prividno direktne. Vidjeli smo to, one su bile izrađene po uzoru na percipirani objekt. U tome su se slagale sa zdravim razumom, koji također ograničava ono osjetilno objektivnim uvjetima od kojih ono zavisi. Vidljivo je ono što se shvaća *pomoću* očiju, osjetilno je ono što se shvaća *putem* osjetila. Slijedimo ideju osje-

⁴ Koffka, *Psychologie*, str. 530.

⁵ Prevodimo »take notice« ili »bemerken« psihologa.

ta na tom području⁶ i pogledajmo što postaju, na prvom stupnju refleksije koji je znanost, ovo »pomoću«, ovo »putem«, i pojam osjetilnog organa. Da li u nedostatku iskustva osjeta, bar u njegovim uzrocima i u njegovoj objektivnoj genezi nalazimo razloge da ga podržimo kao objašnjavajući pojam? Fiziologija, kojoj se psiholog obraća kao višoj instanci, u istoj je nedoumici kao psihologija. I ona započinje situiranjem svojeg objekta u svijetu i tretirajući ga kao fragment protežnosti. Na taj način refleks sakriva *ponašanje*, a elaboraciju i oblikovanje stimula sakriva longitudinalna teorija nervnog funkcioniranja, po kojoj svakom elementu situacije u principu odgovara jedan element reakcije⁷. Kao teorija refleksnog luka, fiziologija percepcije počinje s time što prihvaća anatomske trajekte koji vode od određenog *receptora* preko utvrđenog *prijenosnika* do registratorskog mjesta,⁸ koje je također specijalizirano. Budući da je objektivni svijet dat, to se dopušta da on osjetilnim organima povjerava poruke koje, dakle, moraju biti prenesene, zatim dešifrirane na taj način da u nama reproduciraju originalan tekst. Odatle jedna u principu punktualna korespondencija i postojana povezanost između stimula i elementarne percepcije. Ali ova »hipoteza postojanosti«⁹ dolazi u sukob s datostima svijesti, pa čak i oni psiholozi koji je prihvaćaju priznaju joj teoretski karakter¹⁰. Na primjer, jakost zvuka pod izvjesnim uvjetima čini da on gubi na visini, dodavanje pomoćnih linija čini ne-

⁶ Nije umjesno, kako to, na primjer, čini Jaspers (*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*), odbijati diskusiju suprotstavljajući deskriptivnu psihologiju, koja fenomene »razumijeva«, eksplikativnoj psihologiji, koja ispituje njihovu genezu. Psiholog uvijek vidi svijest smještenu u jednom tijelu usred svijeta, za njega je niz stimulus-impresija-percepcija slijed događaja iz kojih počinje percepcija. Svaka svijest je rođena u svijetu, a svaka percepcija je novo radenje svijesti. U ovoj perspektivi »neposredne« datosti percepcije uvijek mogu biti odbačene kao jednostavni prividi i kao kompleksni proizvodi jedne geneze. Deskriptivna metoda može steći neko vlastito pravo samo sa transcendentalnog stajališta. Ali, čak i sa ovog stajališta, preostaje da se shvati kako se svijest primjećuje ili pojavljuje uklopljena u prirodu. Za filozofa, kao i za psihologa, uvijek, dakle, postoji problem geneze i jedina moguća metoda je slijediti, u njezinu znanstvenom razvoju, kauzalnu eksplikaciju da bismo odredili njezin smisao i stavili je na njezino pravo mjesto u cjelini istine. Zato ovdje neće biti nikakva *pobijanja*, već napor da se shvate vlastite teškoće kauzalnog mišljenja.

⁷ Vidi *La Structure du Comportement*, pogl. I.

⁸ Približno prevodimo niz »Empfänger – Übermittler – Empfänger«, o kojemu govori J. Stein, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, str. 351.

⁹ Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*.

¹⁰ Stumpf to čini izričito. Uspor. Koehler. *ibid.* str. 54

jednakim dva objektivno jednaka lika¹¹, obojena plaža izgleda nam da je na cijeloj svojoj površini iste boje, dok bi, naprotiv, kromatski pragovi raznih regija mrežnice morali da je učine ovdje crvenom, ondje narančastom, u izvjesnim slučajevima čak bezbojnom¹². Da li ovi slučajevi u kojima fenomen ne pristaje stimulusu moraju biti zadržani u okviru zakona postojanosti i objašnjeni dodatnim činiocima – pažnjom i suđenjem – ili valja odbaciti sam zakon? Kada crveno i zeleno zajedno prikazani daju sivu rezultantu, dopušta se da centralna kombinacija stimula može neposredno biti povod za drugačiji osjet od onoga koji bi zahtijevali objektivni stimuli. Kada se prividna veličina predmeta mijenja prema njegovoj prividnoj udaljenosti ili njegova boja prema sjećanjima koja imamo o njemu, priznaje se da »senzorni procesi nisu nepriступачni centralnim utjecajima«.¹³ Dakle, u ovom slučaju »osjetilno« se više ne može definirati kao neposredan učinak vanjskog stimulusa. Ne važi li isti zaključak za tri prva primjera što smo ih citirali? Ako pažnja, ako precizniji napatuk, ako odmorenost, ako dugotrajna vježba na kraju djeluju da se percepcije slažu sa zakonom postojanosti, to ne dokazuje njegovu generalnu valjanost, jer je, u citiranim primjerima, prvi izgled objekta imao senzorni karakter jednako kao rezultati postignuti na kraju, i pitanje je da se sazna da li pažljiva percepcija, koncentracija subjekta na jednu tačku vidnog polja – na primjer, »analitička percepcija« dvaju glavnih pravaca u iluziji Müller – Lyera – umjesto da otkrivaju »normalan osjet« ne zamjenjuju prvobitnu pojavu nekom izuzetnom montažom¹⁴. Zakon postojanosti ne može se protiv svjedočanstva svijesti okoristiti nikakvim krucijalnim iskustvom u kojem već nije impliciran, i svagdje gdje se smatra da se on zasniva, već je on pretpostavljen¹⁵. Ako se vratimo fenomenima, oni nam pokazuju shvaćanje kvaliteta, točno kao ono veličine, vezano za jedan cijeli perceptivni kontekst, a stimuli nam više ne pružaju indirektno sredstvo koje smo tražili da ograničimo sloj neposrednih utisaka. Ali, kad se traži »objektivna« definicija osjeta, ne izmiče samo fizički stimulus. Senzorni aparat, kako ga sebi predstavlja

¹¹ Ibid. str. 57 – 58, uspor. str. 58 – 66.

¹² R. Dejean, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle* str. 60 i 83.

¹³ Stumpf, citirano po Koehleru, ibid. str. 58.

¹⁴ Koehler? ibid, str. 58-63.

¹⁵ Valja s pravom dodati da je to slučaj svih teorija i da nigdje ne postoji krucijalno iskustvo. Iz istog razloga hipoteza postojanosti ne može se na području indukcije pobijati u strogom smislu. Ona ne diskreditira, jer ignorira i ne dopušta da shvati fenomene. Da bismo ih uočili i da bismo je ocijenili, treba da je bar isprva »ostavimo otvorenom«.

moderna fiziologija, više ne odgovara ulozi »prijenosnika«, koju mu je dodijelila klasična znanost. Nekortikalne povrede taktilnih uređaja, bez sumnje, povređuju osjetilne tačke toplog, hladnog ili pritiska i umanjuju osjetljivost očuvanih točaka. Ali ako se na povrijeđen uređaj djeluje dosta jakim podražajnim sredstvom, opet se javljaju specifični osjeti; visina pragova kompenzira se energičnijim traganjem ruke¹⁶. Na osnovnom stupnju osjetljivosti nazire se međusobna suradnja parcijalnih stimula i senzornog sistema s motoričkim sistemom, što, u varijabilnoj fiziološkoj konstelaciji održava osjet postojanim, pa, dakle, sprečava da se nervni proces definira kao jednostavan prijenos date poruke.

Uništenje vizualne funkcije, ma koje bilo mjesto povreda, slijedi isti zakon: sve su boje najprije mutne¹⁷ i gube svoju zasićenost. Zatim se spektar pojednostavnjuje, vraća se na četiri i ubrzo na dvije boje; na kraju se dolazi do jednobojnosti u sivom, a osim toga, patološka se boja nikada ne može identificirati s bilo kojom normalnom bojom. No na taj način, pri centralnim oštećenjima, kao i pri perifernim oštećenjima, »gubitak nervne supstancije prouzrokuje ne samo deficit izvjesnih kvaliteta nego i prijelaz na jednu manje diferenciranu i primitivniju strukturu«¹⁸. Obratno, normalno funkcioniranje mora se shvatiti kao proces integracije gdje tekst vanjskoga svijeta nije nanovo prepisan, nego konstituiran. Pa ako pokušamo »osjet« shvatiti u perspektivi tjelesnih fenomena koji ga pripremaju, ne nailazimo na psihički individuum, funkciju izvjesnih poznatih varijabli, nego na formaciju već povezanu s cjelinom i već obdarenu smislom, koji se od kompleksnijih percepcija razlikuje samo po stupnju, i koji nas, dakle, u našem razgraničavanju čistog osjetilnog ničemu ne približuje. Nema fiziološke definicije osjeta i, uzevši općenitije, nema autonomne fiziološke psihologije, jer se sam fiziološki događaj pokorava biološkim i psihološkim zakonima. Već odavno se smatralo da se u perifernom kondicioniranju našao siguran način da se reperiraju (obilježuje znakovima) »elementarne« psihičke funkcije i da se distingviraju od »viših« funkcija koje su manje striktno vezane na tjelesnu infrastrukturu. Točnija analiza otkriva da se dvije vrste funkcija ukrštavaju. Elementarno nije više ono što će dodavanjem kon-

¹⁶ J. Stein, citirano djelo, str. 357-359.

¹⁷ Sam daltonizam ne dokazuje da izvjesni uređaji jesu i da su jedino oni opremljeni »vizijom« crvenog i zelenog, jer daltonist uspijeva da prepozna crveno ako mu se pokaže prostrana obojena ravan ili ako mu se boja dulje pokazuje. Ibid. str. 365.

¹⁸ Weizsäcker, citirano po Steinu ibid. str. 364.

stituirati cjelinu, ni, uostalom, obična prilika za cjelinu da se ona konstituira. Elementarni događaj već je obložen smislom, a viša funkcija ostvarit će samo modus ukupnije egzistencije ili vredniju adaptaciju, koristeći i sublimirajući podređene operacije. Gledano u svojoj uzajamnosti, »osjetilno iskustvo je vitalan proces, jednako kao rađanje, disanje ili rastenje«¹⁹. Psihologija i fiziologija, dakle, više nisu dvije paralelne znanosti, nego dva određenja ponašanja, prva konkretno, druga apstraktno²⁰. Kada psiholog traži od fiziologa definiciju osjeta »po njegovim uzrocima«, rekosmo da on na ovom području ponovno nailazi na svoje vlastite teškoće, a sad vidimo zašto. Fiziolog mora da se po vlastitom mišljenju oslobodi realističke predrasude, koju sve znanosti duguju zdravom razumu i koja ih ometa u njihovom razvoju. Promjena smisla riječi »elementaran« i »viši« u modernoj fiziologiji navješćuje promjenu filozofije²¹. I učenjak mora da nauči kritizirati ideju vanjskog svijeta po sebi, jer mu same činjenice sugeriraju da napusti ideju tijela kao prijenosnika poruka. Osjetilno je ono što se shvaća *pomoću* osjetila, ali sada znamo da ovo »pomoću« nije naprosto instrumentalno, da osjetilni aparat nije samo sprovodnik, da je čak na periferiji fiziološki utisak upleten u odnose koji su se nekada smatrali centralnima.

Još jednom, refleksija – čak druga refleksija znanosti – zamaćuje ono za što se vjerovalo da je jasno. Mislili smo da znamo što znači osjetiti, vidjeti, čuti, a sada ove riječi stvaraju problem. Pozvani smo da se vratimo na sama iskustva što ih one označuju, da bismo ih iznova definirali.

Klasični pojam osjeta nije bio pojam refleksije, nego kasan proizvod mišljenja okrenutog prema objektima, posljednji termin predodžbe svijeta, najudaljeniji od konstitutivnog izvora i zato, najmanje jasan. Neizbježno je da u svom općem naporu objektivacije znanost dolazi do toga da ljudski organizam sebi predstavlja kao neki fizikalni sistem u nazočnosti stimula koji su sami definirani svojim fizikalno-kemijskim svojstvima, da na toj bazi nastoji rekonstruirati zbiljsku percepciju²² i zatvoriti krug znanstvene

¹⁹ Ibid, str. 354.

²⁰ O svim ovim točkama uspor. *La Structure du Comportement*, posebno str. 52. i slj., 65. i sljedeće.

²¹ Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge* str. 595.

²² »Osjeti su zacijelo umjetni proizvodi, ali ne samovoljni, oni su posljednji parcijalni totaliteti u koje prirodne strukture mogu biti rastavljene analitičkim stavom«. Razmotreni sa ovog stajališta, oni pridonose spoznaji struktura i prema tome, ispravno protumačeni rezultati »proučavanja osjeta jesu važan element psihologije percepcije«. Koffka, *Psychologie*, str. 548.

spoznaje, otkrivajući zakone prema kojima se vrši sama spoznaja, zasnivajući objektivnu znanost subjektivnosti²³. Ali je isto tako neizbježno da ovaj pokušaj propada. Ako se prenesemo u sama objektivna istraživanja, ponajprije otkrivamo da vanjski uvjeti senzornog polja ne determiniraju to polje dio po dio i da posreduje samo koliko omogućuju autohtonu organizaciju – što pokazuje Gestalttheorie; – zatim, da u organizmu struktura ovisi o varijablama kao biološki smisao o situaciji, koje više nisu fizikalne varijable, tako da cjelina izmiče poznatim instrumentima fizikalno-matematičke analize kako bi se otvorila drugom tipu inteligibilnosti²⁴. Ako se sad okrenemo, kako se to ovdje čini, prema perceptivnom iskustvu, primjećujemo da znanost uspijeva konstruirati samo privid subjektivnosti: ona uvodi osjete koji su stvari ondje gdje iskustvo pokazuje da već ima značajnih cjelina, ona fenomenalni univerzum podvrgava kategorijama koje se mogu razumjeti samo iz univerzuma znanosti. Ona traži da dvije opažene linije, kao i dvije realne linije, budu jednake ili nejednake, da opaženi kristal ima određen broj strana²⁵, ne videći da je vlastitost opaženog da dopušta dvosmislenost, »pokretnost«, da se daje modelirati svojim kontekstom. U iluziji Müller-Lyera jedan od pravaca prestaje biti jednak drugome ne postajući »nejednak«: on postaje »drugi«. To će reći da jedan objektivno izoliran pravac i isti taj pravac, uzet u nekom liku, za percepciju prestaje biti »isti«. Njega u ove dvije funkcije može identificirati samo analitička percepcija koja nije prirodna. Opaženo isto tako dopušta prekide koji nisu obične »nepercepcije«. Vidom ili pipanjem mogu upoznati kristal kao »pravilno« tijelo iako nisam, čak ni prećutno, brojao strane, mogu se naviknuti na neku fizionomiju mada nikad nisam zasebno primijetio boju očiju. Teorija osjeta, koja sve znanje sastavlja iz određenih kvaliteta, konstruira nam objekte očišćene od svake dvosmislenosti, čiste, apsolutne, koji su prije ideal spoznaje negoli njezine zbiljske teme, ona se prilagođava samo kasnoj superstrukтури svijesti. Ovdje se »aproksimativno ostvaruje ideja osjeta«²⁶. Slike što ih instinkt pred sebe projicira, one što ih tradicija iznova stvara u svakoj generaciji, ili naprosto snovi, isprva se pokazuju s istim pravom kao i percepcije u strogom smislu riječi, a istinska, aktualna i izričita percepcija postaje malo-pomalo, kritičkim radom, drukčija od fantazmi. Riječ naznačuje prije *smjer* negoli pri-

²³ Usp. Guillaume, *L' Objectivité en Psychologie*.

²⁴ Usp. *La Structure du Comportement*, pogl. III.

²⁵ Koffka, *Psychologie*, str. 530. i 549.

²⁶ M. Scheler *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, str. 412

mitivnu funkciju²⁷. Zna se da su postojanost veličine predmeta na raznim udaljenostima, ili ona boje u raznim osvjetljenjima, savršenije u djeteta nego u odraslog²⁸. To znači da je percepcija strože vezana na lokalni podražaj u svojem kasnom stanju negoli u svojem ranom stanju i da se više podudara sa teorijom osjeta u odraslog negoli u djeteta. Ona je kao mreža čiji se čvorovi pojavljuju sve jasnije²⁹. O »primitivnom mišljenju« data je slika koja se ne razumije, premda se izvještava o odgovorima primitivaca, o njihovim iskazima i tumačenju sociologa na fondu perceptivnog iskustva koje oni svi nastoje protumačiti³⁰. Sad prijanjanje percipiranog uza svoj kontekst, sad prisutnost nekog neodređenog pozitivna u njemu sprečavaju prostorne, vremenske i numeričke cjeline da se artikuliraju u podatne, razgovijetne i identificiranju pristupačne termine. I mi moramo u nama samima istraživati ovo predobjektivno područje ako hoćemo shvatiti osjećanje.

²⁷ Ibid., str. 379. »Idealnim i egzaktnim slikama bliži je čovjek negoli životinja, bliži odrastao negoli dijete, bliži muškarci negoli žene, lakše se približava čovjek negoli životinja, lakše odrastao negoli dijete, lakše muškarci negoli žene, lakše individuum negoli član zajednice, lakše čovjek koji misli historijski i sistematski negoli čovjek obuzet tradicijom, »uhvaćen« u nju i nesposoban da konstitucijom sjećanja transformira u objekt sredinu u kojoj je uhvaćen, da je objektivira, da je lokalizira u vremenu i da je posreduje u distanci prošlosti.«

²⁸ Hering, Jaensch.

²⁹ Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, str. 412.

³⁰ Usp. Wertheimer, *Ueber das Denken der Naturvölker*, in *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.

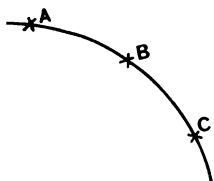
II

»ASOCIJACIJA« I »PROJEKCIJA SJEĆANJA«

Jednom uveden, pojam osjeta kvari svaku analizu percepcije. Već »lik« na »podlozi« sadrži, rekli smo, mnogo više od zbiljski datih kvaliteta. On ima »obrise« koji ne »pripadaju« podlozi i od nje se »odvajaju«, on je »stabilan« i »kompaktne« boje, podloga je neograničena i neodređene boje, ona se »nastavlja« ispod lika. Razni dijelovi cjeline – na primjer, dijelovi lika najbliži podlozi – posjeduju, dakle, osim boje i kvaliteta, poseban *smisao*. Pitanje je da se sazna od čega je sačinjen ovaj smisao, što znače riječi »rub« i »obris«, što se događa kad je skup kvaliteta *shvaćen* kao lik na podlozi. Ali nam osjet, jednom uveden kao element spoznaje, ne dozvoljava izbor odgovora. Biće koje bi moglo osjećati – u smislu: apsolutno se podudarati s nekim utiskom ili s nekim kvalitetom – ne bi moglo imati drugi način spoznaje. Neka jedan kvalitet, neka jedan crveni predio nešto znači, neka bude, na primjer, zamijećen kao mrlja na podlozi, to znači da crveno nije više samo ova topla, osjećena, doživljena boja u kojoj se gubim, da obznanjuje nešto drugo ne obuhvaćajući ga, da vrši funkciju spoznavanja i da njegovi dijelovi zajedno tvore totalitet s kojim se svaki povezuje ne napuštajući svoje mjesto. Od sada mi crveno nije više samo nazočno, već mi ono nešto predstavlja, a ono što predstavlja nije posjedovano kao »realan dio« moje percepcije, već samo usmjereno kao »intencionalan dio«¹. Moj se pogled ne gubi u obrisu ili u mrlji kao što čini u crvenom, uzetom materijalno: on ih pregledava ili nad njima dominira. Da bi u samome sebi dobio značenje koje ga uistinu proniče, da bi se integrirao u »obris« povezan sa cjelinom »lika« i nezavisan od »podloge«, punktualni osjet morao bi da prestane biti apsolutno podudaranje i prema tome

¹ Izraz je Husserlov. Ideja je s dubokim razumijevanjem preuzeta od M. Pradinesa, *Philosophie de la Sensation*, I, posebno str. 152. i slj.

da prestane postojati kao osjet. Ako dopustimo neko »osjećanje« u klasičnom smislu, značenje osjetilnog može se još sastojati samo iz drugih nazočnih ili virtualnih osjeta. Vidjeti lik, to može biti tek istovremeno posjedovanje punktualnih osjeta, koji su njegov dio. Svaki od njih uvijek ostaje ono što on jest, slijepi dodir, utisak, cjelina postaje »vizija« i oblikuje pred nama sliku, jer učimo da brže prelazimo s jednog utiska na drugi. Obris nije ništa drugo nego zbroj lokalnih vizija, a svijest o obrisu je kolektivno biće. Osjetni elementi od kojih je sačinjen ne mogu izgubiti neprozirnost, koja ih definira kao osjetne, da bi se otvorili unutrašnjoj povezanosti, zakonu zajedničke konstitucije. Neka tri točke *A*, *B*, *C*, na obrisu jednog lika – njihov raspored u prostoru je njihov način koegzistiranja pred našim očima i ova koegzistencija – budu raspoređene onako kako izaberem, a zbroj njihovih odvojenih egzistencija, *položaj A*, *plus položaj B*, *plus položaj C*. Može se dogoditi da empirizam napusti ovaj atomistički govor i progovori o blo-



kovima prostora ili o blokovima trajanja, da doda iskustvu odnosâ iskustvo kvaliteta. To u doktrini ništa ne mijenja. Ili blok prostora pregledava i nadzire neki duh, ali onda se napušta empirizam, jer se svijest više ne definira utiskom – ili je sam blok dat poput utiska pa je tada i on zatvoren za koordinaciju širu od punktualnog utiska, o kome smo isprva govorili.

Ali obris nije samo cjelina nazočnih datosti, ove u nj dozivaju druge koje će ih upotpuniti. Kada kažem da imam pred sobom crvenu mrlju, smisao riječi mrlja dobiven je pomoću prethodnih iskustava, tijekom kojih sam naučio da ga upotrebljavam. Prostorni raspored triju točaka *A*, *B*, *C* doziva druge analogne rasporede pa kažem da vidim krug. Ni pozivanje na stečeno iskustvo ne mijenja ništa u empirističkoj tezi. »Asocijacija ideja« koja uspostavlja prošlo iskustvo može restituirati samo izvanjske veze i ona sama može biti tek jedna od njih, jer originarno iskustvo nije dopuštalo druge. Kada se jednom definiralo svijest kao osjet, svaki način svijesti morat će svoju jasnoću dobivati od osjeta. Riječ *krug*, riječ *red* mogle su u prethodnim iskustvima, u koja se prenosim, označiti samo konkretan način kako se naši osjeti pred nama raspoređuju, zapravo izvjesno uređenje, način osjećanja. Ako su na kružnici tri točke *A*, *B*, *C*, put *AB* »sličan« je putu *BC*, ali ova sličnost znači zapravo samo to da jedan navodi na pomisao drugo-

ga. Put *A, B, C* sličan je drugim kružnim putovima koje je slijedio moj pogled, ali to znači samo da on u njemu budi sjećanje i čini da se u njemu javlja slika. Nikad dva termina ne mogu biti *identificirani* ako su opaženi ili shvaćeni kao *isti*; to bi petpostavljalo da je nadmašen njihov individualni bitak da oni mogu biti nerazrješivo udruženi i svugdje jedan drugim zamijenjeni. Spoznaja se pojavljuje kao sistem zamjena gdje jedan utisak oglašava druge ne objašnjavajući ih nikad, gdje riječi izazivaju iščekivanje osjeta kao što večer izaziva očekivanje noći. Značenje opaženog nije ništa drugo nego konstelacija slika koje počinju da se bez razloga iznova pojavljuju. Najjednostavnije slike ili osjeti u posljednjoj su analizi sve ono što se mora shvatiti u riječima, pojmovi su komplicirani način da se oni označe, a kako su slike i osjeti sami po sebi neizrecivi, shvaćanje je prijevara ili iluzija, spoznaja nije nikada dohvatila svoje objekte koji jedan drugog proizvode, a duh funkcionira kao računski stroj² koji ne zna zašto su njegovi rezultati točni. Osjet ne dopušta drugu filozofiju negoli nominalizam, to jest redukciju *smisla* na *protu-smisao* konfuzne sličnosti ili na *ne-smisao* asocijacije po dodiru.

No osjeti i slike koji bi morali započinjati i završavati svaku spoznaju uvijek se pojavljuju u horizontu smisla, a značenje percipiranog, daleko od toga da rezultira iz asocijacije, naprotiv, pretpostavljeno je u svim asocijacijama, bilo da se radi o skici nazočnog lika ili o evociranju starih iskustava. Naše perceptivno polje sačinjeno je od »stvari« i od »praznina među stvarima«³. Dijelovi neke stvari nisu međusobno povezani jednostavnom vanjskom asocijacijom, koja bi rezultirala iz njihove solidarnosti konstatirane za vrijeme kretanja objekta. Ja najprije vidim stvari kao cjeline koje nikada nisam vidio da se kreću: kuće, sunce, brda. Ako se želi da na nepokretan objekt protegnem pojam stečen u iskustvu pokretnih objekata, svakako je potrebno da brdo u svom stvarnom izgledu predstavlja neku osobinu koja fundira njegovo prepoznavanje kao stvari i opravdava ovaj prijenos. Ali tada ova osobina dostaje da, bez ikakva prijenosa, objasni razdvojenost polja. Čak se ni jedinstvo običnih predmeta kojima dijete može baratati i premještati ih ne odnosi na konstataciju o njihovoj čvrstoći. Kad bismo se potrudili da intervale među stvarima gledamo kao stvari, izgled svijeta bi se tako osjeiljivo promijenio kao onaj skrivačice

² Husserl, *Logische Untersuchungen*, pogl. I, *Prolegomena zur reinen Logik*, str. 68.

³ Vidi, na primjer, Koehler, *Gestalt Psychology*, str. 164 – 165.

kad u njoj otkrijem »zeca« ili »lovca«. Ne bi to bili isti elementi drukčije povezani, isti osjeti drukčije asociirani, isti tekst zaodjenut drugim smislom, ista materija u drugom obliku, nego uistinu jedan drugi svijet. Nema indiferentnih datosti koje bi zajedno oblikovale stvar zato što ih zapravo udružuju dodiri ili sličnosti; već, naprotiv, zato što cjelinu opažamo kao stvar, analitički stav može u njoj nakon toga raspoznati sličnosti ili dodirnosti. To ne znači samo da bez percepcije cjeline ne bismo ni pomišljali na to da *primjećujemo* sličnost ili dodirnost njezinih elemenata, nego doslovno da oni ne bi pripadali istom svijetu i da one uopće ne bi postojale. Psiholog, koji uvijek pomišlja svijest u svijetu, ubraja sličnost i dodirnost stimula u objektivne uvjete koji određuju konstituciju cjeline. Najbliži ili najbližiji stimuli, kaže,⁴ ili oni koji, sakupljeni, daju prizoru najbolju ravnotežu, tendiraju da se kao percepcija ujedine u istoj konfiguraciji. Ali ovaj način govora je prijevaran jer konfrontira objektivne stimule, koji pripadaju percipiranom svijetu a i drugom svijetu što ga konstruira znanstvena svijest, s perceptivnom svijesću koju psihologija mora opisati prema direktnom iskustvu. Amfibijsko mišljenje psihologa uvijek je izvrgnuto opasnosti da u svoj opis ponovno uvede odnose koji pripadaju objektivnom svijetu. Tako se moglo smatrati da Wertheimerov zakon dodira i zakon sličnosti uspostavljaju objektivni dodir i sličnost asocijacionista kao konstitutivne principe percepcije. U stvari, za čistu deskripciju, – i teorija Oblika hoće da bude jedna deskripcija – dodir i sličnost stimula ne prethode konstituciji cjeline. »Dobar oblik« ne ostvaruje se zato što bi bio dobar po sebi u nekom metafizičkom nebu, nego je on dobar zato što se ostvaruje u našem iskustvu. Tobožnji uvjeti percepcije ne prethode percepciji čak ni onda kad, umjesto da perceptivni fenomen opisujemo kao prvo otvaranje prema objektu, pretpostavljamo oko njega neku sredinu gdje bi već bile upisane sve eksplikacije i sve provjere što će ih izvršiti analitička percepcija, opravdane sve norme zbiljske percepcije – neko mjesto istine, neki *svijet*. Čineći to, oduzimamo percepciji njezinu bitnu funkciju koja se sastoji u fundiranju ili inauguriranju spoznaje, a mi je vidimo po njezinim rezultatima. Ako se držimo fenomena, jedinstvo stvari u percepciji nije konstruirano asocijacijom, nego uvjet asocijacije, ono prethodi provjeravanjima koja ga verificiraju i određuju, ono prethodi samome sebi. Ako hodam plažom prema nasukanom brodu, pa makar se dimnjak ili jarboli miješaju sa šumom koja obrubljuje

⁴ Wertheime, na primjer, (zakon blizine, sličnosti, i zakon »dobrog oblika«).

pješčani sprud, nastupit će trenutak kada će ovi detalji naglo stići do broda i u njemu se spojiti. Što se više približavam, nisam opazio sličnosti ili blizine koje će napokon gornji dio broda sabrati u kontinuiran ocr. Osjećao sam jedino da će se objekt promijeniti, da u ovoj napetosti nešto predstoji kao što u oblacima predstoji oluja. Prizor se iznenada reorganizirao dajući zadovoljštinu mome neodređenom očekivanju. Ja sam, kao obrazloženja promjene, prekasno uvidio sličnost i dodir onoga što zovem »stimuli« – a to su najodređeniji fenomeni, dobiveni iz male udaljenosti, i oni iz kojih sastavljam »pravi« svijet. »Kako nisam vidio da ovi komadi drveta pripadaju brodu? Oni su ipak bili iste boje kao on, sigurno su pristajali njegovu gornjem dijelu.« Ali ovi razlozi valjanog percipiranja nisu bili dani kao razlozi prije ispravne percepcije. Jedinstvo objekata počiva na predosjećanju predstojećeg reda koji će, eto, odjednom dati odgovor sámo na latentna pitanja u pejzažu, ono rješava problem koji je bio postavljen samo u obliku neodređene uznemirenosti, ono organizira elemente koji dotle nisu pripadali istom univerzumu i koji s ovog razloga, kako je izvanredno rekao Kant, nisu mogli biti asociirani. Postavljajući ih na isti teren, onaj jedinog objekta, nacrt omogućuje dodir i sličnost među njima, a jedan utisak ne može nikada sam po sebi da se asociira sa drugim utiskom.

On više nema moći da probudi druge. On to čini samo pod uvjetom da je najprije bio *obuhvaćen* u perspektivi prošlog iskustva, gdje se dogodilo da je egzistirao s onima koje treba da probudi. Uzmimo niz udvojenih slogova³, u kojem je drugi parna (glatka) rima prvog (dak-tak), i drugi niz u kojem se drugi slog dobiva obraćanjem prvog (ged-deg); ako su oba niza bila naučena napamet, te ako se u jednom kritičkom pokusu daje kao jedinstven naputak »tražiti parnu (glatku) rimu«, primijetit ćemo da je subjektu teže naći parnu rimu za *ged* negoli za jedan neutralan slog. Ali ako je naputak da se promijeni samoglasnik u zadanim slogovima, taj posao nimalo ne kasni. U prvom kritičkom pokusu nisu, dakle, djelovale asocijativne snage, jer, da one postoje, morale bi djelovati i u drugom. Istina je da se subjekt, stavljen pred slogove koje je često asociirao putem rima, umjesto da doista rimuje, koristi stečenim umijećem i stavlja u pokret jednu »intenciju reprodukcije«⁴, tako da, kad naide na drugi niz slogova, gdje se sadašnji naputak više ne slaže sa sklopovima u pokusima učenja, intencija re-

³ K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*.

⁴ »Set to reproduce« Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, str. 581.

produkcije može dovesti samo do pogrešaka. Kada se subjektu, u drugom kritičkom pokusu, zada da promijeni samoglasnik inducirajućeg sloga, budući da se radi o zadatku koji se nije nijednom pojavio u pokusima učenja, on se ne može poslužiti zaokretom reprodukcije, pa u ovim uvjetima učenje ostaje bez utjecaja. Asocijacija ne djeluje, dakle, nikada kao neka autonomna snaga, nikada nije riječ koja je zadana, kao neki tvorni uzrok, ona što »inducira« odgovor, ona djeluje samo čineći vjerojatnom ili pokušavajući intenciju reprodukcije, ona radi samo po smislu koji je dobila u kontekstu starog iskustva i samo sugerirajući obraćanje na to iskustvo, ona je djelotvorna koliko je subjekt prepoznaje, shvaća u vidu i u fizionomiji prošlog. Kad bi se napokon htjelo da umjesto običnog dodira nastupi asocijacija po sličnosti, također bi se vidjelo da za evociranje jedne stare slike, kojoj ona stvarno nalikuje, sadašnja percepcija mora biti tako *oblikovana* da postane sposobna poprimiti ovu sličnost. Ako je neki subjekt⁷ vidio 5 puta ili 450 puta lik na slici 1, on će ga gotovo lako prepoznati u slici 2, gdje se ovaj nalazi »kamoufliran«, i neće ga uostalom prepoznavati konstantno. Naprotiv, subjekt koji u slici 2 traži neki drugi maskirani lik (osim toga, ne znajući koji) nalazi ga u njoj brže i češće od pasivnog subjekta s jednakim iskustvom. Sličnost je, dakle, isto koliko i koegzistencija, neka sila u trećem licu koja bi upravljala cirkulacijom slika ili »stanja svijesti«. Lik 1 nije evociran *likom* 2, ili



Sl. 1



Sl. 2

je on to samo ako se najprije u slici 2 vidjelo »mogući lik 1«, što je isto kao da se kaže da nas zbiljska sličnost ne oslobađa obveze da tražimo kako je on najprije postao moguć sadašnjom organizacijom slike 2, da se »inducirajući« lik mora odjenuti istim smislom kao inducirani lik prije negoli dozove sjećanje o ovom, i napokon, da prošlost zapravo nije unesena u sadašnju percepciju mehanizmom asocijacije, već pokazana samom sadašnjom svijesću. Odatle se može jasno vidjeti što vrijede uobičajene formule koje se odnose na »ulogu sjećanja u percepciji«. Čak se i izvan empirizma govori o »prinosima pamćenja«.⁸ Pokazuje se da pri čitanju nekog teksta brzina pogleda prekida retinske utiske, i da os-

⁷ Gottschaldt, *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*.

⁸ Brunshvici, *L'Expérience humaine et la Causalité é physique*, str. 466.

jetni podaci moraju, dakle, biti dopunjeni projekcijom sjećanja⁹. Pejzaž ili novine viđeni naopako predstavljali bi nam originarnu viziju, pejzaž ili novine viđeni normalno bili bi jasniji samo zato što im se dodaju sjećanja. »Zbog neuobičajenog rasporeda utisaka ne može se više vršiti utjecaj psihičkih uzroka¹⁰«. Ne pita se zašto drukčije raspoređeni utisci čine novine nečitljivima ili pejzaž neprepoznatljivim. Znači, da bi uspjela dopuniti percepciju, sjećanja trebaju biti omogućena fizionomijom podataka. Prije svakog doprinosa pamćenja, ono što je viđeno mora se odmah organizirati na način da mi pruži sliku u kojoj mogu prepoznati svoja prethodna iskustva. Tako pozivanje na sjećanja pretpostavlja ono što se smatra da se objašnjava: oblikovanje podataka, polaganje smisla u osjetni kaos. U trenutku kad je omogućeno dozivanje sjećanja, ono postaje suvišno, jer je posao koji se očekuje već izvršen. Isto bi se moglo reći o »boji sjećanja« (Gedächtnisfarbe), koja, prema nekim drugim psiholozima, na kraju dolazi na mjesto sadašnje boje objekata, tako da ih gledamo »kroz naočari« pamćenja¹¹. Pitanje je da se sazna što u sadašnjem trenutku budi »boju uspomene«. Ona je evocirana, kaže Hering, svaki put kada opet vidimo već poznati predmet »ili vjerujemo da ga opet vidimo«. Ali na osnovu čega mi to vjerujemo? Što je to što nas, u sadašnjoj percepciji, poučava da se radi o već poznatom predmetu, jer su i očevidna boja i oblik također izmijenjeni i jer ni ovdje prepoznavanje ne može razultirati iz buđenja uspomena, već mu mora prethoditi. Ono, dakle, nigdje ne ide od prošlosti spram sadašnjosti, a »projekcija sjećanja« samo je rdava metafora koja skriva jedno dublje i već izvršeno prepoznavanje. Napokon, isto tako se ni iluzija korektora ne može shvatiti kao stapanje nekih uistinu pročitanih elemenata sa sjećanjima koja bi se s njima toliko izmiješala da se više ne bi od njih razlikovala. Kako bi se vršilo evociranje sjećanja a da nije vršeno s obzirom na upravo osjetne datosti, te, ako je usmjereno, čemu ono služi, jer tada riječ već ima svoju strukturu ili svoju fizionomiju prije negoli je išta uzela iz riznice pamćenja? Očevidno je analiza iluzija akreditirala »projekciju sjećanja« prema sažetom rasuđivanju koje je, otprilike, ovo: iluzorna percepcija ne može se osloniti na »sadašnje datosti«, jer ja čitam »dedukcija« ondje gdje na papiru stoji »destrukcija«. Budući da nije dobiveno iz vizije, slovo *d*, koje je zamijenjeno grupom *str*, mora da dolazi s nekog drugog mjesta. Reći će se da ono dolazi iz pamće-

⁹ Bergson, *L'Énergie spirituelle, L'effort intellectuel*, na primjer, str. 184.

¹⁰ Usp., npr., Ebbinghaus, *Abriss der Psychologie*, str. 104 – 105.

¹¹ Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, str. 8.

nja. Tako je na ravnoj slici nekoliko sjenki i nešto svjetla dovoljno da daju reljef, a u skrivačici nekoliko grana stabla sugerira mačku, nekoliko konfuznih linija u oblacima konja. Ali prošlo iskustvo može se, kao uzrok iluzije, javiti samo naknadno, svakako je bilo potrebno da sadašnje iskustvo najprije poprimi oblik i smisao, kako bi se dozvalo baš ovo sjećanje a ne druga. Dakle, u tome aktualnom pogledu nastaju konj, mačka, zamijenjena riječ, reljef. Sjene i svjetla slike daju reljef oponašajući »originalan fenomen reljefa«¹², gdje su imali jedno autohtono prostorno značenje. Da bih u skrivačici našao mačku, treba »da jedinstvo značenja 'mačka' već na neki način propiše elemente datog koje koordinirajuća aktivnost mora zadržati i one koje mora zanemariti«¹³. Iluzija nas vara baš time što uspijeva da bude smatrana autentičnom percepcijom ondje gdje se značenje rađa u kolijevci osjetilnog i ne dolazi sa drugog mjesta. Ona imitira ono privilegirano iskustvo u kome smisao točno pokriva osjetilno, vidljivo se artikuliira ili se u njemu izriče; ona uključuje ovu perceptivnu normu; ona, dakle, ne može nastati iz *susreta* između osjetilnog i uspomena, a percepcija još mnogo manje. »Projekcija sjećanja« čini neshvatljivima i jednu i drugu. Jer, da je sastavljena od osjeta i uspomena, percipirana stvar bila bi determinirana jedino stjecajem uspomena, ne bi, dakle, u sebi imala ništa čime bi mogla ograničiti njihovu invaziju, imala bi samo onu aureolu »pokretnoga« koju, to smo rekli, uvijek ima, bila bi neuhvatljiva, izmičuća i uvijek na rubu iluzije. Iluzija *a fortiori* ne bi nikada mogla pružiti postojan i definitivan izgled koji neka stvar na kraju dobiva, jer bi on nedostajao samoj percepciji, ona nas, dakle, ne bi varala. Ako se, napokon, dopusti da se sjećanja ne projiciraju na osjete sama od sebe i da ih svijest konfrontira sa sadašnjim danim kako bi zadržala samo ona (sjećanja) koja se s njime slažu, tada se prepoznaje originalan tekst što u sebi nosi svoj smisao i suprotstavlja ga onome sjećanja: ovaj tekst je sama percepcija. Ukratko, veoma je pogrešno vjerovati da se s »projekcijom sjećanja« u percepciju uvodi neka mentalna aktivnost i da se stoji nasuprot empirizmu. Teorija je samo jedna konzekvencija, kasna i neuspješna korekcija empirizma, ona dopušta njegove postulate, usvaja njegove teškoće i poput njega skriva fenomene umjesto da ih učini razumljivima. Postulat se, kao uvijek, sastoji u tome da se dano *deducira* iz onoga što može biti pribav-

¹² Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, str. 72.

¹³ Scheler, *ibidem*.

Ijeno preko osjetilnih organa. Na primjer, u iluziji korektora, zbiljski viđeni elementi rekonstituiraju se prema pokretima očiju, brzini čitanja i vremenu potrebnom za retinsku impresiju. Zatim, odsijecajući ove teoretske podatke od totalne percepcije, dolazi se do »evociranih elemenata«, koji se, sa svoje strane, tretiraju kao mentalne stvari. Percepcija se konstruira iz stanja svijesti, kao što se kuća gradi iz kamenja, pa se zamišlja neka mentalna kemija koja treba da učini da se ovi materijali stoje u kompaktnu cjelinu. Kao svaka empiristička teorija, ova opisuje samo slijepe procese koji nikada ne mogu biti ekvivalent jedne spoznaje, jer u ovoj hrpi osjeta i sjećanja nema *osobe koja bi vidjela*, koja bi mogla iskušati slaganje danog i evociranog – i shodno tome, nikakva postojanog objekta koji bi nekim smislom bio obranjen od bujanja sjećanja. Valja, dakle, odbaciti postulat koji sve zamračuje. Cijepanje danog i evociranog prema objektivnim uzrocima jest svojevoljno. Vraćajući se fenomenima, nailazi se, kao na temeljni sloj, na cjelinu koja je već oplodena jednim ireduktibilnim smislom: ne na isprekidane osjete među koje bi se morala umetnuti sjećanja, već na fizionomiju, strukturu pejzaža ili riječi, spontano suglasnu s intencijama trenutka kao i s prethodnim iskustvima. Tada se otkriva pravi problem pamćenja u percepciji vezan uz opći problem perceptivne svijesti. Radi se o tome da se shvati kako svojim vlastitim životom i ne unoseći u mitsko nesvjesno dopunska gradiva, svijest može, s vremenom, preinačiti strukturu svojih pejzaža – onako kako joj je, u svakom trenutku, nazočno njezino staro iskustvo u obliku horizonta koji ona može ponovno otvoriti, ako ga uzme za temu spoznaje u jednom aktu podsjećanja, ali koji ona također može pustiti »po strani« i koji tada neposredno daje percipiranom sadašnju atmosferu i značenje. Područje koje je svijesti uvijek na raspolaganju i koje, s istog razloga, okružuje i opkoljava sve njezine percepcije, atmosfera, horizont ili, ako se hoće, dane »montaže« neke vremene situacije, takva je nazočnost prošlosti koja omogućuje različite akte percepcije i podsjećanja. Percipirati ne znači iskušavati mnoštvo utisaka koji bi sa sobom dovodili sjećanja sposobna da ih upotpune, to znači vidjeti kako iz jedne konstelacije datosti izvire immanentan smisao, bez kojega nije moguće nikakvo pozivanje na sjećanja. Ovo sjećanje ne znači vratiti u pogled svijesti sliku prošlosti koja subzistira po sebi, to znači utonuti u horizont prošlosti i odatle malo-pomalo razvijati umetnute perspektive sve dotle dok iskustva što ih on rezimira ne budu kao ponovno doživljena u njihovu vremenom mjestu. Percipirati ne znači sjećati se.

Odnosi »lik i podloga«, »stvar« i »ne-stvar«, horizont prošlosti, bili bi, dakle, strukture svijesti koje se ne mogu svesti na kvalitete što se u njima pojavljuju. Empirizam će se uvijek truditi da ovo *a priori* tretira kao rezultat mentalne kemije. On će priznati da se svaka stvar pokazuje na podlozi koja nije jedina, (kao na primjer) sadašnjost između dva horizonta odsutnosti, prošlosti i budućnosti. Ali, nastaviti će on, ova su značenja izvedena. »Lik« i »podloga«, »stvar« i njezin »okoliš« »sadašnjost« i »prošlost«, ove riječi rezimiraju iskustvo prostorne i vremenske perspektive, što se na kraju odnosi na brisanje sjećanja ili marginalnih utisaka. Ako čak, jednom formirane, strukture imaju doista više smisla u percepciji negoli ga može pružiti kvalitet, ja ne smijem ostati pri svjedočanstvu svijesti i moram ih teoretski rekonstruirati pomoću utisaka čije zbiljske odnose one izražavaju. Na ovom planu empirizam se ne može pobijati. Budući da odbija svjedočanstvo refleksije i da, asociirajući izvanjske utiske, proizvodi strukture za koje smo svjesni da ih shvaćamo idući od cjeline prema dijelovima, to nema nikakvog fenomena koji bi se mogao citirati kao krucijalan dokaz protiv njega. Gledano s jednog općenitog stajališta, ne može se, opisujući fenomene, pobijati misao koja ne zna samu sebe i koja se smješta u stvarima. Atomi fizičara uvijek će izgledati realniji od povjesnoga i kvalitativnog lika ovoga svijeta, psihički atomi empirizma realniji od opaženih fenomena, intelektualni atomi koji su »značenja« Bečke škole realniji od svijesti, sve dotle dokle će se nastojati da se konstruira slika ovog svijeta, život, percepcija, duh, umjesto da se, kao potpuno blisko vrelo i kao posljednja instancija naših spoznaja za njihov subjekt, prizna *iskustvo* koje o njima imamo. Ovaj obrat pogleda, koji pokreće odnose svijetlog i tamnog, treba svatko da izvrši i on se nakon toga opravdava obiljem fenomena koje čini razumljivim. Ali prije njega ovi su bili nedostižni, a u pogledu opisa koji se o njima vrši, empirizam uvijek može oponirati kako on ne *razumijeva*. U tom smislu, refleksija je isto tako zatvoren sistem misli kao i ludilo, s tom razlikom što ona razumije samu sebe i ludaka, dok ludak ne razumije nju. Ali ako je fenomenalno polje svakako jedan novi svijet, prirodno mišljenje nikada ga nije apsolutno ignoriralo, ono mu je nazočno kao horizont, a sama empiristička nauka svakako je jedan pokušaj analize svijesti. Dakle, korisno je naznačiti kao »paramythia« sve što empirističke konstrukcije čine neshvatljivim i sve izvorne fenomene koje maskiraju. One nam, prije svega, sakrivaju »kulturni svijet« ili »ljudski svijet« u kojemu se ipak zbiva gotovo sav naš život. Za većinu od nas priroda je tek neodređeno i daleko

biće, potisnuto gradovima, ulicama, kućama i osobito prisutnošću drugih ljudi. No, za empirizam, »kulturni« objekti i (ljudska) lica zahvaljuju svoje fizionomije, svoju magičnu moć transferima i projekcijama sjećanja, a ljudski svijet ima smisla samo slučajno. U osjetilnom izgledu nekog pejzaža, nekog objekta ili tijela nema ništa što ih predodređuje da izgledaju »veselo« ili »žalosno«, »živahno« ili »snuždeno«, »otmjeno« ili »prostački«. Još jednom definirajući ono što opažamo fizikalnim i kemijskim stimulima koji mogu djelovati na naše senzorne aparate, empirizam isključuje iz percepcije srđžu ili bol što ih ipak čitam na licu, religiju čiju bit ipak hvatam u nekom oklijevanju i prešućivanju, stari dio grada čiju strukturu ipak spoznajem u držanju gradskog činovnika ili u stilu nekog spomenika. Više ne može postojati *objektivni duh*: mentalni život povlači se u izolirane i jedino introspekciji predane svijesti, umjesto da se odvija, kako on to očevidno čini, u ljudskom prostoru koji sačinjavaju ovi s kojima raspravljam ili ovi s kojima živim, mjesto mog rada i ono moje sreće. Radost i tuga, živahnost i tupost jesu datosti introspekcije, pa ako u njih zaodijevamo pejzaže ili druge ljude, to je zato što smo u samima sebi konstatirali koincidenciju ovih unutrašnjih percepcija s vanjskim znakovima, koji su im asociirani pomoću slučajnosti naše organizacije. Ovako osiromašena percepcija postaje čista operacija svijesti, progresivno registriranje kvaliteta i njihova najuhodanijeg odvijanja, a percipirajući subjekt stoji pred svijetom onako kako učenjak stoji pred svojim eksperimentima. Ako, naprotiv, dopustimo da se sve ove »projekcije«, sve ove »asocijacije«, svi ovi »transferi« zasnivaju na nekom unutrašnjem karakteru objekta, »ljudski svijet« prestaje biti metafora da bi opet postao ono što on zaista jest, sredina i kao *domovina* naših misli. Percipirajući subjekt prestaje biti »akozmički« misleći subjekt, a akcija, čuvstvo, volja treba da se istražuju kao originalni načini postavljanja nekog objekta, jer »objekt se pojavljuje privlačeći ili odbijajući, prije negoli se pojavi crn ili bijel, okrugao ili četverouglast¹⁴«. Ali empirizam ne deformira sâmo iskustvo čineći od kulturnog svijeta iluziju, dok je on hrana naše egzistencije. Sa svoje strane i s istih razloga iznakažen je i prirodni svijet. Mi ne predbacujemo empirizmu da je on prirodni svijet uzeo za prvu temu analize. Jer, nesumnjivo je istina da svaki kulturni objekt upućuje na prirodni temelj na kojem se pojavljuje i koji, uostalom, može biti nejasan i dalek. Naša percepcija naslućuje pod slikom blisku prisutnost platna, pod spo-

¹⁴ Koffka, *The Growth of the Mind*, str. 320.

menikom onu cementa koji se drobi, pod dramskim licem onu glumca koji se trudi. Ali priroda o kojoj govori empirizam jest zbroj stimula i kvaliteta. Apsurdno je od jedne takve prirode tražiti da ona bude, makar samo u namjeri, prvi objekt naše percepcije: ona je mnogo kasnija od iskustva kulturnih objekata, ili, radije, ona je jedan od njih. Na nama je, dakle, da ponovno otkrijemo i prirodni svijet i njegov način postojanja koji se ne brka s onim znanstvenog objekta. Da se podloga prostire ispod lika, da se ona *vidi* ispod lika, dok ga ipak prekriva, ovaj fenomen, koji za sobom povlači cio problem *nazočnosti* objekta, također je sakrit empirističkom filozofijom koja ovaj dio podloge tretira kao nevidljiv na osnovu fiziološke definicije vizije i svodi ga na uvjet jednostavnog osjetilnog kvaliteta, pretpostavljajući da je dat slikom, tj. nekim oslabljenim osjetom. Govoreći općenitije, realni objekti koji ne pripadaju našem vidnom polju mogu nam još biti nazočni samo putem slika, i oni su zato tek »permanentne mogućnosti osjeta«. Ako napustimo empiristički postulat prioriteta sadržaja, slobodni smo da priznamo poseban način postojanja objekta iza nas. Histerično dijete koje se okreće »da vidi da li je svijet iza njega još uvijek tu«¹⁵ ne oskudijeva u slikama, ali je opaženi svijet za nj izgubio izvornu strukturu, što onda čini normalnim da skriveni aspekti budu isto tako izvjesni kao i vidljivi aspekti. Još jednom ponavljamo, empirist može uvijek konstruirati skupljajući psihičke atome bliskih ekvivalenata svih ovih struktura. Ali inventar opaženoga svijeta učinit će u slijedećim poglavljima da se empirizam sve jasnije ukaže kao jedna vrsta mentalnog sljepila i kao sistem najmanje sposoban da iscrpi otkriveno iskustvo, dok refleksija shvaća svoju podređenu istinu stavljajući je na njezino mjesto.

¹⁵ Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, str. 85.

III

»PAŽNJA« I »SUĐENJE«

Diskusija o klasičnim predrasudama dovde je vođena protiv empirizma. Zapravo, mi ne smjeramo jedino na empirizam. Treba sada pokazati kako se njegova intelektualistička antiteza postavlja na isto tlo. I jedan i drugi uzima za predmet analize objektivni svijet koji nije prvi ni po vremenu ni po svome smislu, jedan i drugi je nesposoban da izrazi poseban način kojim perceptivna svijest konstituira svoj objekt. Oboje drže distancu prema percepciji, umjesto da uz nju pristanu.

To bi se moglo pokazati proučavajući povijest pojma pažnje. On se za empirizam deducira iz »hipoteze postojanosti«, t.j., kako smo to izložili, iz prvenstva objektivnog svijeta. Sve ako ono što percipiramo ne odgovara objektivnim svojstvima stimulusa, hipoteza postojanosti obavezuje da se dopusti da su »normalni osjeti« već tu. Potrebno je, dakle, da oni budu nepercipirani, a pažnjom će se nazvati funkcija koja ih otkriva, kao što projektor osvjetljava objekte koji su prethodno bili u sjeni. Akt pažnje, dakle, ništa ne stvara, i prirodno je čudo, kako je otprilike govorio Malebranche, koje čini da izbijaju upravo one percepcije ili ideje što su u stanju da odgovore na pitanja koja postavljam. Budući da »Bemerken« ili »take notice« nije tvorni uzrok ideja kojima omogućuje da se pojave, to je on isti u svim aktima pažnje, kao što je svjetlo projektora isto ma kakav bio osvjetljeni pejzaž. Pažnja je, dakle, općenita i neuvjetovana moć u tom smislu što se ona svakog trenutka može odnositi indiferentno prema svim sadržajima svijesti. Svagdje sterilna, ona nigdje ne bi mogla biti *zainteresirana*. Da bismo je povezali sa životom, bilo bi potrebno pokazati kako percepcija budi pažnju, zatim kako je pažnja razvija i obogaćuje. Trebalo bi opisati unutrašnju povezanost, a empirizam raspolaze samo s vanjskim povezanostima, on može samo jukstaponirati stanja svijesti. Empiristički subjekt, čim mu se prizna neka inicijati-

va, – može primiti samo apsolutnu slobodu. Intelektualizam, naprotiv, polazi od plodnosti pažnje: budući da sam svjestan da njome dostižem istinu predmeta, ona ne čini da iza jedne slike slučajno slijedi druga slika. Novi aspekt objekta podređuje sebi stari i izražava sve što je on značio. Vosak je od početka gibak i promjenljiv fragment protežnosti, naprosto ga znam jasno ili nejasno »već prema tome da li se moja pažnja više ili manje upravlja prema stvarima koje su načinjene od njega i od kojih je on sastavljen«¹. Budući da u pažnji iskušavam razjašnjavanje *objekta*, to percipirani objekt treba da već sadržava inteligibilnu strukturu koju ona oslobađa. Ako svijest nalazi krug u kružnoj fizionomiji jednog tanjura, znači da ga je već u nj stavila. Da bi došao u posjed pažljivog znanja, dovoljno je da ono dođe k sebi, u smislu u kojem se kaže da onesviješten čovjek dolazi k sebi. Recipročno, nepažljiva ili delirantna percepcija je polusan. Ona se može opisati samo negacijama, jedini objekti o kojima se može govoriti jesu oni budne svijesti. Mi sami u sebi nosimo trajni princip rastresenosti i vrtoglavice, koji je naše tijelo. Ali naše tijelo nema moć da učini vidljivim ono čega nema; ono može učiniti samo da vjerujemo u ono što vidimo. Mjesec na horizontu nije veći niti je viđen veći negoli u zenitu: ako ga gledamo pažljivo, na primjer, kroz kartonsku cijev ili dalekozor, vidjet ćemo da njegov prividan promjer ostaje konstantan². Rastresena percepcija ne sadrži ništa više, pa čak ni ništa drugo, negoli pažljiva percepcija. Tako filozofija ne treba da vodi računa o opsjeni privida.

Svijest čista i oslobođena zaprekâ što je ona pristajala da ih sebi stvara, pravi svijet bez ikakve mješavine sanjarije, svakome su na raspolaganju. Ne moramo analizirati akt pažnje kao prijelaz od konfuzije ka jasnoći, jer konfuzija nije ništa. Svijest počinje postojati jedino ako determinira objekt, pa čak i utvare nekog »unutrašnjeg iskustva« moguće su jedino posudbom iz vanjskog iskustva. Nema, dakle, privatnog života svijesti i jedina je zapreka svijesti kaos, koji nije ništa. Ali u svijesti koja sve konstituira, ili radije, koja vječno posjeduje inteligibilnu strukturu svih svojih objekata, kao i u empirističkoj svijesti koja ne konstituira ništa, pažnja ostaje apstraktna, nedjelotvorna moć, jer ona nema šta da čini. Svijest nije manje prisno vezana uz objekte oko kojih se rastresa negoli uz one za koje se interesira, a višak jasnoće akta pažnje ne inaugurira nikakav novi odnos. On, dakle, opet postaje

¹ Descartes, II^e *Meditation* AT, IX str. 25

² Alain, *Système des Beaux-Arts*, str. 343.

svjetlo što se ne mijenja s objektima koje osvjetljuje, pa se još jednom praznim aktima pažnje zamjenjuju »specifični načini i smjerovi intencije«³. Napokon, akt je pažnje neuvjetovan jer mu svi objekti bez razlike stoje na raspolaganju, kao što je Bemerkens bio empirista jer su mu svi objekti bili transcendentni. Kako bi jedan aktualan objekt među svima mogao izazvati akt pažnje kad ih svijest sve posjeduje? Ono što je nedostajalo empirizmu bila je, unutarnja povezanost objekta i akta koji on pokreće. Ono što nedostaje intelektualizmu jest kontingencija povoda mišljenja.

U prvom slučaju svijest je odviše siromašna, u drugom, odviše bogata da bi je ikoji fenomen mogao *pobuditi*. Empirizam ne vidi da nam je potrebno znanje za ono što tražimo, bez čega to ne bismo tražili, a intelektualizam ne vidi da nam je potrebno neznanje za ono što tražimo, bez čega, opet, to ne bismo tražili. Oni se slažu u tome što nijedan ni drugi ne zahvaća svijest *tijekom učenja*, ne vodi računa o onom omeđenom neznanju, o onoj još »praznoj«, ali već određenoj intenciji, koja je sama pažnja. Bilo da pažnja postigne ono što traži nekim novim čudom ili bilo da to ona unaprijed posjeduje, u oba slučaja konstitucija objekta ostala je prešućena. Bilo da je on suma kvaliteta ili sistem odnosa, čim on jest, treba da bude čist, transparentan, neosoban, a ne nesavršen, istina za trenutak mogega života i mogega znanja, onakav kakav se javlja u svijesti. Perceptivna svijest pobrkana je s egzaktnim oblicima znanstvene svijesti a ono indeterminirano ne ulazi u definiciju duha. Usprkos namjerama intelektualizma, objema je doktrina zajednička, dakle, ova ideja da pažnja ništa ne stvara, jer svijet utisaka po sebi ili univerzum determinirajuće misli jednako ne podliježe djelovanju duha.

Protiv ove koncepcije dokonog subjekta, analiza pažnje stječe u psihologa vrijednost jednog osvještenja, a kritika »hipoteza postojanosti«⁴ produbit će se u kritici dogmatske vjere u »svijet«⁵ uzet kao realnost po sebi u empirizmu i kao imanentan termin spoznaje u intelektualizmu. Pažnja, prije svega, pretpostavlja jednu transformaciju mentalnog polja, jedan nov način za svijest da bude nazočna svojim objektima. Uzmimo akt pažnje kojim preciziram mjesto neke točke svoga tijela što se dodiruje. Analiza izvjesnih poremećaja centralnog porijekla koji onemogućuju lokalizaciju otkriva duboko djelovanje svijesti. Head je sumarno govorio o »lokalnom oslabljenju pažnje«. Zapravo se ne radi ni o

³ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, str. 200.

uništenju jednog ili mnogih »lokalnih znakova«, ni o slabosti sekundarne moći shvaćanja. Prvi uvjet poremećaja je raspadanje senzornog polja koje više ne ostaje fiksno dok subjekt opaža, miče se slijedeći pokrete traženja i sužava se kad se ispituje.⁴ *Neodređeno mjesto*, ovaj kontradiktoran fenomen otkriva predobjektivni prostor, u kojemu sigurno ima protežnosti, jer subjekt ne brka mnoge točke tijela koje su zajedno dodirnite, ali one još nemaju istoznačan položaj, jer od jedne percepcije do druge ne postoji nikakav stalan prostorni okvir. Prva operacija pažnje je, dakle, da sebi stvori neko *polje*, perceptivno ili mentalno, kojim se može »gospodariti« (Überschauen), gdje su mogući pokreti istraživačkog organa, gdje su moguće evolucije mišljenja a da svijest postepeno ne gubi svoje iskustvo i sama se ne gubi u transformacijama koje ona izaziva. Precizan položaj dodirnite točke bit će invarijantan s obzirom na razne osjećaje koje o njemu imam po orijentaciji svojih udova i svoga tijela, akt pažnje može fiksirati i objektivirati ovu invarijantnost, jer je ona postala kolebljiva s obzirom na promjene prividnosti. Pažnja, dakle, ne postoji kao opća i formalna aktivnost⁵. U svakom slučaju, treba steći izvjesnu slobodu, pripremiti izvjestan mentalni prostor. Preostaje učiniti da se pojavi sam objekt pažnje. Ovdje se, doslovce, radi o stvaranju. Na primjer, već odavno se zna da djeca, u prvih devet mjeseci života, samo globalno razlikuju obojeno i bezbojno; zatim se obojene ravnine artikuliraju u »tople« tonove i »hladne« tonove, i napokon se dolazi do pojedinosti boja. Ali psiholozi⁶ su dopuštali da jedino neznanje i brkanje imena sprečava dijete da razlikuje boje. Dijete je svakako moralo vidjeti zeleno ondje *gdje ga ima*, nedostajalo mu je samo da na nj pripazi i da uoči njegove vlastite fenomene. To znači da psiholozi nisu bili dospjeli dotle da sebi predstavljaju svijet gdje su⁷ boje neodređene, boju koja nije precizan kvalitet. Kritika ovih predrasuda, naprotiv, dopušta da svijet boja zamjećujemo kao drugu formaciju koja počiva na nizu »fizionomičkih« distinkcija: onoj »toplih« tonova i »hladnih« tonova, onoj »obojenog« i »ne – obojenog«.

Ove fenomene koji nadomještaju boju kod djeteta ne možemo uspoređivati ni s kakvim određenim kvalitetom, pa čak ni

⁴ J. Stein, *Ueber die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, str. 362. i 383.

⁵ E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*.

⁶ Uspor. npr. Peters, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, str. 152 – 153.

»čudne« boje bolesnika ne mogu se identificirati ni s jednom bojom spektra⁷. Prva percepcija boja u pravom smislu je, dakle, promjena strukture svijesti⁸, uspostavljenje nove dimenzije iskustva, izlaganje jednog *a priori*. Dakle, pažnja se mora koncipirati po modelu ovih originarnih akata, jer neka drugotna pažnja, koja bi se ograničavala na sjećanje već stečenog znanja, opet bi upućivala na stjecanje. Paziti ne znači samo nadalje rasvjetljavati prije postojeće datosti, to znači u njima ostvariti novu artikulaciju uzimajući ih kao *likove*⁹. Oni su preformirani samo kao *horizonti*, oni zaista konstituiraaju nove regije u totalnom svijetu. Upravo originalna struktura koju oni donose čini da se identitet objekta pojavljuje prije i poslije akta pažnje. Kad je boja kvalitet jednom stečena, i samo zahvaljujući njoj, prethodne datosti pojavljuju se kao pripremanja kvaliteta. Kad je ideja jednakosti jednom stečena, matematičke jednakosti pojavljuju se kao varijeteti iste jednakosti. Upravo remećenjem datosti, akt pažnje veže se uz prethodne akte, pa se tako jedinstvo svijesti malo-pomalo izgrađuje jednom »sintezom prijelaza«. Čudo svijesti jeste što čini da se pomoću pažnje pojavljuju fenomeni koji opet uspostavljaju jedinstvo objekata baš onda kad ga razbijaju. Tako pažnja nije ni asocijacija slika, ni vraćanje k sebi misli, koja je već gospodarica svojih objekata, već djelatna konstitucija novog objekta koja iskazuje i tematizira ono što je do tada bilo ponuđeno samo kao neodređeni horizont. U isto vrijeme kad pokreće pažnju, objekt biva u svakom trenutku ponovno shvaćen i iznova stavljen u njenu zavisnost. On taj »spoznavajući događaj«, koji će ga promijeniti, prouzrokuje još nejasnim smislom i pruža mu ga na određenje, tako da je ovaj smisao njegov »motiv«¹⁰ a ne uzrok. Ali bar je akt pažnje ukorijenjen u životu svijesti, pa je, napokon razumljivo da ona proizlazi iz svoje slobode indiferencije da sebi dade aktualan objekt. Ovaj prijelaz od indeterminiranog na determinirano, ovo neprestano nastavljanje svoje vlastite historije u jedinstvu jednog novog smisla, to je sama misao. »Djelo duha postoji jedino u aktu«¹¹.

⁷ Uspor. gore str. 33. i 34.

⁸ Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen...*, str. 52.

⁹ Koffka, *Perception*, str. 561. i slj.

¹⁰ E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, str. 35. i slj.

¹¹ Valéry, *Introduction à la Poétique*, str. 40.

Rezultat akta pažnje nije u njegovu početku. Ako mi mjesec, kad ga gledam kroz dalekozor ili kroz kartonsku cijev, ne izgleda veći na horizontu negoli u zenitu, odatle se ne može zaključiti¹² da je i pri slobodnom gledanju izgled nepromjenljiv. To misli empirizam jer se ne bavi onim što se vidi, nego onim što bi se moralo vidjeti prema retinskoj slici. To misli intelektualizam jer percepciju opisuje zapravo prema datostima »analitičke« ili pažljive percepcije, gdje mjesec opet dobiva svoj *pravi* prividni promjer. Potpuno determiniran, egzaktni svijet, svakako je još, prije svega, važan ne samo kao uzrok naših percepcija nego i kao njihova immanentna svrha. Ako svijet mora biti moguć, treba da bude impliciran u prvoj skici svijesti, kako to jako naglašava transcendentalna dedukcija¹³. I zato se mjesec nikada ne smije pojaviti veći negoli je na horizontu. Psihološka refleksija, naprotiv, obvezuje nas da egzaktni svijet vratimo u njegovu kolijevku svijesti, da se upitamo kako je moguća sama ideja svijeta ili egzaktne istine, da tražimo njegovo prvo probijanje ka svijesti. Kada, u prirodnom stavu, slobodno gledam, dijelovi polja djeluju jedni na druge i *motiviraju* ovaj golemi mjesec na horizontu, ovu veličinu bez mjere koja je ipak neka veličina. Valja svijest staviti u prisutnost njezina nereflektiranog života u stvarima i probuditi je za njezinu vlastitu, povijest, koju je zaboravila, u tome je istinska uloga filozofske refleksije i tako se dolazi do prave teorije pažnje.

Intelektualizam je, doduše, namjeravao da refleksijom otkrije strukturu percepcije, umjesto da je objašnjava kombiniranom igrom asocijativnih sila i pažnje, ali njegov pogled na percepciju nije još direktan. To će se bolje vidjeti kada se bude ispitivala uloga što je u njegovoj analizi igra pojam *suda*. Sudenje se često uvođi kao *ono što nedostaje osjetu da bi se omogućila percepcija*. Osjet se više ne pretpostavlja kao realan element svijesti. Ali kad se hoće nacrtati struktura percepcije, to se radi po sjećanju na istočkanu crtu osjeta. Analizom dominira ovaj empiristički pojam, iako se on prihvaća samo kao granica svijesti i služi samo da pokaže moć povezivanja, čija je on opreka. Intelektualizam živi od pobijanja empirizma, a sud ovdje često ima funkciju da poništava

¹² *Kako to čini Alain, Système des Beaux – Arts*, str. 343.

¹³ Na slijedećim stranicama bolje će se vidjeti u čemu je kantovska filozofija, da govorimo poput Husserla »svjetovna« i dogmatična filozofija. Uspor. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, str. 531. i slj.

moću disperziju osjeta¹⁴. Refleksivna analiza zasniva se na tome što tjera realističku i empirističku tezu do njihovih konsekvencija i njihovim apsurdom dokazuje antitezu. Ali u ovoj redukciji na apsurd ne uspostavlja se nužno dodir sa zbiljskim operacijama svijesti. Ostaje moguće da teorija percepcije, ako idealno polazi od slijepe intuicije, zauzvrat dođe do slijepog pojma, i da suđenje, protustrana čistog osjeta, opet spadne na općenitu funkciju povezivanja koja je indiferentna prema svojim objektima, ili čak opet postane psihička sila koja se može otkriti svojim učincima. Slavna analiza komada voska skače sa kvaliteta kao miris, boja, i ukus, na mogućnost beskonačnosti oblika i položaja, koja je, sama, s onu stranu percipiranog objekta i definira jedino vosak fizičara. Za percepciju nema više voska kad su iščezli svi osjetilni kvaliteti, i znanost je ona koja tu pretpostavlja neku materiju koja se održava. Sam »percipirani« vosak sa svojim originalnim načinom postojanja, njegova permanencija koja još nije egzaktan identitet znanosti, njegov »unutarnji horizont«¹⁵ moguće varijacije prema obliku i prema veličini, njegova zagasita boja koja oglašava mekoću, njegova mekoća koja oglašava njegov potmul glas kad ga udarim, napokon, perceptivna struktura objekta, sve se to gubi iz vida jer su potrebna određenja predikativnog reda da se povežu potpuno objektivni i u sebi zatvoreni kvaliteti.

Ljudi koje vidim kroz prozor skriveni su svojim šeširima i svojim ogrtačima pa se njihova slika ne može ocrtati na mojoj mrežnici. Ja ih, dakle, ne vidim, ja smatram da su oni tamo¹⁶. Kad je vizija jednom definirana na empiristički način, kao posjedovanje kvaliteta stimulusom upisana u tijelo¹⁷, najmanja iluzija, jer ona daje objektu svojstva koja on nema na mojoj mrežnici, do-

¹⁴ »Prirodi Humea trebao je kantovski um (...) a čovjeku Hobbesa trebao je kantovski praktički um, ako je trebalo da se jedno i drugo približe zbiljskom prirodnom iskustvu.« Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, str. 62.

¹⁵ Uspor. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, npr. str. 172.

¹⁶ Descartes, *IF Méditation*. »... Ne griješim kad kažem da vidim ljude jednako kao kad kažem da vidim vosak; no ipak, što ja vidim kroz ovaj prozor osim šešira i ogrtača koji mogu pokrivati utvare ili umjetne ljude koji se kreću tek oprugama? Ali ja smatram da su to pravi ljudi...« AT, IX, str. 25.

¹⁷ »Ovdje se još čini da reljef skače u oči; on je ipak izveden iz privida koji nikako ne liči na reljef, tj. na znanje o razlici između izgleda stvari za svako naše oko.« *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, str. 19. Alain (ibid. str. 17) osim toga, upućuje na *Fiziološku optiku* Helmholtza, gdje se hipoteza postojanosti uvijek podrazumijeva i gdje suđenje intervenira samo da bi ispunilo šupljine fiziološkog objašnjenja. Usp. također ibid. str. 23: »Za ovaj horizont šumā očevito je dovoljno da nam ga pogled predstavlja ne udaljenim već modričastim posre-

voljna je da se utvrdi kako je percepcija sud¹⁸. Budući da imam dva oka, to bih morao vidjeti dvostruki predmet, pa ako opažam samo jedan, znači da pomoću dvije slike konstruiram ideju jednog jedinog udaljenog predmeta¹⁹. Percepcija postaje »interpretacija« znakova koje osjetilnost pribavlja konformno tjelesnim *stimuli-ma*²⁰, »hipoteza« koju duh stvara da sebi »objasni svoje utiske«²¹. Ali i sudenje uvedeno da objasni prevlast percepcije nad retinskim utiscima, umjesto da bude sam akt percipiranja uhvaćen iznutra jednom autentičnom refleksijom, opet postaje običan »faktor« percepcije, zadužen da pribavi ono što ne pribavlja tijelo – umjesto da bude transcendentalna aktivnost, opet postaje obična logička aktivnost zaključivanja²². Time smo odvučeni izvan refleksije te percepciju konstruiramo umjesto da otkrivamo njezino vlastito funkcioniranje, još jednom propuštamo prvobitnu operaciju koja smislom prožima ono osjetilno i koju pretpostavlja svako logičko posredovanje, kao i svaka psihološka kauzalnost. Odatle proizlazi da intelektualistička analiza na kraju čini nerazumljivima perceptivne fenomene koje je morala razjasniti. Dok sud gubi svoju konstituirajuću funkciju i postaje objašnjavalčki princip, riječi »vidjeti«, »čuti«, »osjetiti« gube svako značenje, jer najmanja vizija

dovanjem naslaga zraka.« To se razumije samo po sebi ako se vizija definira svojim tjelesnim stimulusom ili posjedovanjem jednog kvaliteta, jer tada nam ona može dati mudro a ne udaljenost koja je jedan odnos. Ali to nije u vlastitom smislu riječi *očevidno*, tj. svijesću posvjedočeno. Upravo se svijest čudi što u percepciji distancije otkriva odnose koji prethode svakoj procjeni, svakom kalkulu, svakom zaključku.

¹⁸ »Ono što dokazuje da ja ovdje sudim jeste to da slikari dobro umiju da mi daju ovu percepciju udaljenog brda imitirajući izgled na platnu.« Alain, *ibid.* str. 14.

¹⁹ »Mi vidimo dvostruke predmete zato što imamo dva oka, ali upravljamo pažnju na ove dvostruke slike, samo ako iz njih želimo izvući spoznaju koja se tiče udaljenosti ili reljefa predmeta koji pomoću njih opažamo.« Lagneau, *Célèbres Leçons*, str. 105. i općenito: »Treba ponajprije tražiti koji su elementarni osjeti što pripadaju prirodi ljudskog duha; ljudsko tijelo predstavlja nam ovu prirodu.« *Ibid.*, str. 75. – »Poznavao sam nekoga, kaže Alain, tko nije htio dopustiti da nam naše oči prikazuju dvije slike svake stvari; ipak je dovoljno fiksirati oči na dosta blizak objekt kao olovka da se odmah udvostruče slike udaljenih objekata« (*Quatre-vingt-un chapitres*, str. 23 – 24). To ne dokazuje da bi one bile dvostruke prije toga. Priznaje se predrasuda zakona postojanosti koji zahtijeva da fenomeni što odgovaraju tjelesnim impresijama budu dani čak i ondje gdje se oni ne konstatiraju.

²⁰ »Percepcija je interpretacija prvobitne intuicije, interpretacija prividno neposredna, ali stvarno stečena navikom, korigirana rasuđivanjem (...)«, Lagneau, *Célèbres Leçons*, str. 158.

²¹ *Ibid.*, str. 160.

²² *Uspor.*, na primjer, Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, str. 15: Reljef je »pomišljen, zaključen, prosuđen ili kako će se već reći«.

prelazi čisti utisak i tako nanovo ulazi u generalnu rubriku »suda«. Obično iskustvo pravi veoma jasnu razliku između osjećanja i suđenja.

Suđenje je za nj zauzimanje stava, ono smjera da upozna nešto vrijedno za samoga mene u svim časovima moga života i za druge postojeće i moguće duhove; osjećanje, naprotiv, znači osloniti se na očevidnost ne tražeći da se ona posjeduje i da se zna njezina istina. Ova se distinkcija briše u intelektualizmu, jer sud je svagdje gdje nema čistog osjeta, tj. svagdje. Svjedočanstvo osjetila bit će, dakle, svagdje osporeno. Velika kutija iz kartona čini mi se težom od male kutije načinjene iz istog kartona i, vodeći računa o fenomenima, rekao bih da je već otprije *osjećam* teškom u svojoj ruci. Ali intelektualizam ograničava osjećanje djelovanjem nekog realnog stimulusa na moje tijelo. Kako njega ovdje nema, moralo bi se, dakle, reći da kutija nije osjećena nego prosuđena kao teža, a ovaj prijer koji je, kako se činilo, učinjen da se pokaže osjetilni karakter iluzije služi, naprotiv, da pokaže kako nema osjetilne svijesti i da se osjeća onako kako se sudi²³. Kocka nacrtna na papiru mijenja izgled prema tome je li viđena s jedne strane i odozgo ili s druge strane i odozdo. Čak ako *znam* da ona može biti viđena na dva načina, događa se da slika odbija da promijeni strukturu i da moje znanje mora pričekati njezinu intuitivnu realizaciju. Ovdje bi još trebalo zaključiti da suditi ne znači percipirati. Ali alternativa osjeta i suda obvezuje da se kaže da promjena slike, ne zaviseći od »osjetilnih elemenata«, koji, kao stimuli, ostaju konstantni, može zavisiti samo od promjene u interpretaciji i da napokon »konceptija duha modificira samu percepciju«²⁴, »očevidnost raspolaže oblikom i smislom«²⁵. No ako se vidi ono što se sudi, kako razlikovati istinitu percepciju od lažne percepcije? Kako bi se poslije toga moglo reći da halucinant ili ludak »vjeruju da vide ono što nikako ne vide«²⁶? Gdje će biti razlika između »vidjeti« i »vjеровати da se vidi«? Ako se odgovori da zdrav čovjek sudi samo prema dostatnim znakovima i na osnovu punog gradiva, to, dakle, znači da postoji razlika između motiviranog suda istinite percepcije i ispraznog suda lažne percepcije, i kako razlika nije u formi suda, već u osjetilnom tekstu koji on oblikuje, to percipirati u punom smislu riječi koja ga suprotstavlja (smislu) imaginirati, znači ne suditi, znači uhvatiti smisao imanentan osjetilnom prije svakog

²³ Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, str. 18.

²⁴ Lagneau, *Célèbres Leçons*, str. 132. i 128.

²⁵ Alain, *Ibid.*, str. 32.

²⁶ Montaigne, cit. po Alain, *Système des Beaux – Arts*, str. 15.

sudjenja. Fenomen istinite percepcije pruža, dakle, značenje inherentno znakovima, a njegovo prosuđivanje samo je neobavezan izraz. Intelektualizam ne može učiniti razumljivim ni ovaj fenomen, a uostalom ni imitaciju koju o njemu daje iluzija. Govoreći općenitije, on je slijep za način egzistencije i koegzistencije opaženih objekata, za život koji prolazi kroz vidno polje i skrovito povezuje njegove dijelove. U Zöllnerovoj iluziji »vidim« kako se glavne linije priklanjaju jedna drugoj. Intelektualizam svodi iluziju na običnu pogrešku: sve dolazi odatle što omogućujem da posreduju pomoćne linije i njihov odnos prema glavnim linijama, umjesto da usporedim same glavne linije. U osnovi varam se u uputstvu i uspoređujem dvije cjeline, umjesto da uspoređujem njihove glavne elemente²⁷. Preostalo bi da se sazna zašto se varam u uputstvu. Valjalo bi se upitati: kako se to događa da je u Zöllnerovoj iluziji tako teško odvojeno uspoređivati iste pravce koji moraju biti uspoređeni po danom uputstvu? Odakle dolazi da se oni toliko odupiru da se odvoje od pomoćnih linija²⁸? Valjalo bi priznati da su glavne linije, dobivajući pomoćne linije, prestale biti paralele, da su izgubile ovaj smjer kako bi stekle drugi, da pomoćne linije unose u sliku novo značenje koje se odsad uz njih vezuje i više od njih ne može biti odvojeno²⁹.

Ovo značenje koje pristaje slici, ova promjena fenomena motivira lažan sud i ona je, da tako kažemo, iza njega. Ona u isto vrijeme vraća smisao riječi »vidjeti« s ovu stranu suda, s onu stranu kvaliteta i impresije, i čini da se ponovno javlja problem percepcije. Ako odgovara da se sudom nazove svaka percepcija odnosa i da se ime vizija ostavi za punktualan utisak, sigurno je da je iluzija sud. Ali ova analiza bar idealno pretpostavlja jedan sloj utisaka gdje bi glavne linije bile paralelne kako su to one u svijetu, tj. u sredini koju konstituiramo mjerama – i sekundarnu operaciju koja modificira utiske čineći da posreduju pomoćne linije i tako iskrivljava odnos glavnih linija. No, prva faza pripada čistom nagađanju, a s njim i sud koji daje drugu. Iluzija se konstruira, ona se ne shvaća. U ovom veoma općenitom i posve formalnom smislu sud objašnjava istinitu ili lažnu percepciju samo ako se

²⁷ Usp. na primjer Lagneau, *Célèbres Leçons*, str. 134.

²⁸ Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, str. 69.

²⁹ Usp. Koffka, *Psychologie*, str. 533: »Pokušalo se reći: stranica četverokuta svakako je ipak crta. – Ali izolirana crta, kao fenomen a također i kao funkcionalni element, nešto je drugo negoli stranica četverokuta. Da se ograničimo na jedno svojstvo, stranica četverokuta ima jedno unutrašnje lice i jedno vanjsko lice, izolirana crta ima, naprotiv, dva apsolutno ekvivalentna lica.«

usmjerava na spontanu organizaciju i na posebnu konfiguraciju fenomena. Svakako je istina da se iluzija sastoji u tome što se glavni elementi slike angažiraju u pomoćnim relacijama koje razbijaju paralelizam. Ali zašto ga razbijaju? Zašto dva pravca do sada paralelna prestaju da čine par i neposrednim okruženjem, koje im se daje, bivaju povučeni u kosi položaj? Sve se događa kao da oni više ne pripadaju istome svijetu. Dva istinski ukošena pravca situirana su u istom prostoru koji je objektivni prostor. Ali oni se u zbilji ne naginju jedan prema drugom, nemoguće ih je *vidjeti* ukošene ako se fiksiraju. Kad ih pustimo iz pogleda, oni potajno tendiraju ovom novome odnosu. Postoji tu, s ovu stranu objektivnih odnosa, jedna perceptivna sintaksa koja se artikulira prema svojim vlastitim pravilima: prekid starih odnosa i uspostavljanje novih odnosa, sud, izražavaju samo rezultat ove duboke operacije i njezino su završno činjenično stanje. Lažna ili istinita, percepcija se mora najprije konstituirati, kako bi bila moguća predikacija. Zacijelo je istina da udaljenost nekog predmeta ili njegov reljef nisu svojstva predmeta kao njegova boja ili njegova težina. Svakako je istina da su to odnosi uklopljeni u konfiguraciju cjeline, koja, uostalom, obuhvaća samu težinu i boju. Ali nije istina da se ova konfiguracija konstruira nekim »uvidom duha«. To bi značilo reći da duh pregledava izolirane utiske i malo-pomalo otkriva smisao svega, kao što učenjak određuje nepoznanice prema podacima problema. No ovdje podaci problema ne prethode njegovu rješenju, i percepcija je baš taj akt koji stvara u jedan mah, s konstelacijom podataka, smisao koji ih povezuje, – ne samo smisao *koji oni imaju* nego i čini *da oni imaju neki smisao*.

Istina je da se ove kritike mogu upraviti samo protiv početaka refleksivne analize, i intelektualizam bi mogao odgovoriti da je svakako obvezno govoriti najprije govor zdrava razuma. Konceptija sudenja kao psihičke snage ili kao logičkog posredovanja i teorija percepcije kao »interpretacije« – ovaj intelektualizam psihologa – zaista je samo suprotna strana empirizma, ali on priprema istinsko osvještenje. Započeti se može samo u prirodnom stavu, s njegovim postulatima, sve dokle ih ne razori unutrašnja dijalektika ovih postulata. Kad je percepcija jednom shvaćena kao interpretacija, osjet koji je služio kao polazište definitivno je nadmašen, jer je već cijela perceptivna svijest s onu stranu. Osjet se ne osjeća³⁰ i svijest je uvijek svijest o nekom objektu. Mi dolazi-

³⁰ »Istinu rekavši, čisti utisak se pomišlja a ne osjeća.« Lagneau, *Célèbres Leçons*, str. 119.

mo do osjeta kad, reflektirajući o svojim percepcijama, hoćemo izraziti da one nisu apsolutno naše djelo. Čisti osjet, definiran djelovanjem *stimula* na naše tijelo, jeste »posljednji učinak« spoznaje, posebno znanstvene spoznaje, a mi ga, nekom iluzijom, uostalom prirodnom, stavljamo na početak, i smatramo da prethodi spoznaji. On je nužan i nužno prijevaran način kako sebi duh predstavlja svoju vlastitu povijest³¹. On pripada području konstituiranog a ne konstituirajućem duhu. Percepcija se može pojaviti kao interpretacija prema svijetu ili prema mnjenju. Kako bi ona za samu svijest mogla biti zaključivanje kad nema osjeta koji bi joj mogli služiti kao premise, kako bi bila interpretacija kad nema ništa prije nje što bi se moglo interpretirati? U isto vrijeme kad se tako, idejom osjeta, prevladava ideja čisto logičke aktivnosti, objekcije koje smo postavili odmah iščezavaju. Pitali smo se što znači vidjeti ili osjetiti, što razlikuje od pojma ovu spoznaju uzetu još u svom objektu, inherentnu jednoj točki vremena i prostora.

Ali refleksija pokazuje da tu nema šta da se shvati. To je činjenica da ja, prije svega, vjerujem da sam okružen svojim tijelom, uhvaćen u svijetu, situiran ovdje i sada. Ali svaka od ovih riječi, kad na njih reflektiram, lišena je smisla i ne postavlja, dakle, nikakav problem: da li bih ja sebe opažao »okružena svojim tijelom« kad ne bih bio u njemu isto tako kao u sebi, kad ja sam ne bih mislio ovaj prostorni odnos i ne bih tako izmicao inherenciji u istom trenutku kad je sebi predstavljam? Da li bih znao da sam uhvaćen u svijetu i da sam u njemu situiran, kad bih u njemu bio zaista uhvaćen i situiran? Tada bih se ograničio *biti* ondje gdje sam kao neka stvar, a kako ja znam gdje sam i vidim samoga sebe usred stvari, to znači da sam ja svijest, poseban bitak koji ne prebiva nigdje i može da se u intenciji učini prisutnim svagdje. Sve što postoji postoji kao stvar ili kao svijest, i nema sredine. Stvar je na nekom mjestu, ali percepcija nije nigdje, jer, kad bi bila situirana, ne bi mogla učiniti da *za nju postoje* druge stvari, jer bi se u sebi zasnivala na način stvari. Percepcija je, dakle, misao o percipiranju. Njezino utjelovljenje ne pruža nikakvu pozitivnu osobinu o kojoj valja polagati računa i njezin pojedinačan bitak tek je neznanje u kojemu se ona sama od sebe nalazi. Refleksivna analiza postaje jedna čisto regresivna doktrina, prema kojoj je svaka per-

³¹ »Kad smo, znanstvenom spoznajom i refleksijom, stekli ovaj pojam, čini nam se da ono što je posljednji učinak spoznaje, naime, da izražava odnos jednog bića prema drugima, jeste zapravo njezin početak; ali tu ima jedna iluzija. Ova ideja vremena, kojom sebi predstavljamo prethodenje osjeta u odnosu na spoznaju, jeste konstrukcija duha.« *Id. ibid.*

cepcija konfuzna intelekcijska, svaka determinacija negacija. Ona tako ukida sve probleme osim jednoga: onaj svog vlastitog početka. Konačnost percepcije koja mi daje, kako je govorio Spinoza, »konzekvencije bez premisa«, prijanjanje svijesti uz jedno stajalište, sve se svodi na neznanje samoga mene, na moju sasvim negativnu moć da ne reflektiram. Ali kako je sa svoje strane moguće ovo neznanje? Odgovoriti da ono *nije* nikada, to bi značilo ukinuti me kao filozofa koji traži. Nijedna filozofija ne može ignorirati problem konačnosti pod prijetnjom da ne ignorira samu sebe kao filozofiju, nijedna analiza percepcije ne može ignorirati percepciju kao prvotni fenomen pod prijetnjom da ne ignorira samu sebe kao analizu, pa beskonačna misao, koju bismo otkrili kao imanentnu percepciji, ne bi bila najviše stajalište svijesti, već naprotiv, oblik nesvijesti. Kretanje refleksije premašilo bi cilj: ono bi nas prenijelo iz jednog ukrućenog i određenog svijeta do svijesti bez pukotine, dok, naprotiv, percipirani predmet živi od nekog tajnog života a percepcija se kao jedinstvo bez prestanka razgrađuje i izgrađuje. Imat ćemo samo apstraktnu bit svijesti sve dotle dok ne budemo slijedili zbiljsko kretanje kojim ona u svakom trenutku ponovno hvata svoje korake, sažima ih i fiksira u objekt koji se može identificirati, prelazi malo-pomalo od »vidjeti« na »znati« i postizava jedinstvo svoga vlastitog života. Nećemo doći do ove konstitutivnu dimenziju ako nekim apsolutno transparentnim subjektom zamijenimo puno jedinstvo svijesti i nekom vječnom misli »skrivenu umjetnost« koja čini da se u »dubinama prirode« pojavljuje smisao. Intelektualističko osvještavanje ne ide do ovog živog čuperka percepcije, jer ono traži uvjete koji je čine *mogućom*, ili bez kojih nje ne bi bilo, umjesto da razotkriva operaciju koja je čini *aktualnom*, ili kojom se ona konstituira. U zbiljskoj percepciji i uzetoj u stanju nastajanja, prije svake riječi, osjetilni znak i njegovo značenje nisu ni idealno odvojivi. Objekt je organizam boja, mirisa, zvukova, dodirnih izgleda koji jedni druge simboliziraju i modificiraju i jedni se sa drugima slažu prema jednoj realnoj logici, funkcija je znanosti i da nju razjasni, a znanost je još veoma daleko od toga da ovu analizu završi. S obzirom na ovaj perceptivni život, intelektualizam ne zadovoljava, bilo nedostatkom bilo pretjerivanjem: on, kao na granicu, ukazuje na mnogostrukost kvalitete koji su samo omot objekta i odatle prelazi na svijest o objektu koja bi posjedovala njegov zakon ili tajnu i time uklonila svoju kontingenciju u razvoju iskustva, a objektu oduzela njegov perceptivni stil. Ovaj prijelaz iz teze u antitezu, ovo prevrtanje za u protiv, što je stalan postupak intelektualizma, puš-

taju da se polazna točka analize održava bez promjene; pošlo se od svijeta po sebi koji djeluje na naše oči kako bi učinio da bude od nas viđen, ali sama priroda ovog svijeta nije se promijenila: on se uvijek definira apsolutnom izvanjskošću dijelova, a u čitavom svome obujmu jedino je podvostručen mišljenjem koje ga nosi. Prelazi se iz apsolutne objektivnosti u apsolutnu subjektivnost, ali ova druga ideja vrijedi upravo koliko i prva i održava se jedino protiv nje, tj. njome. Tako je srodstvo intelektualizma i empirizma mnogo manje vidljivo i mnogo dublje negoli se to smatra. Oni nisu bliski samo po antropološkoj definiciji osjeta, kojom se služe jedan i drugi, nego i po tome što jedan i drugi zadržavaju prirodan ili dogmatski stav, a preživljavanje osjeta u intelektualizmu samo je znak ovoga dogmatizma. Intelektualizam prihvaća, kao apsolutno osnovanu, ideju istinitog i ideju bitka u kojima se dovršava i rezimira konstitutivni posao svijesti, a njegova tobožnja refleksija sastoji se u postavljanju kao moći subjekta svega onoga što je nužno da se dođe do ovih ideja. Prirodan stav, bacajući me u svijet stvari, daje mi sigurnost da zahvaćam nešto »realno«, s onu stranu prividnosti, »istinito« s onu stranu iluzije. Vrijednost ovih pojmova intelektualizam ne stavlja u pitanje: radi se samo o tome da se jednom univerzalnom naturirajućem bitku podijeli moć prepoznavanja iste ove apsolutne istine, koju realizam naivno smješta u neku danu prirodu. Nema sumnje da se intelektualizam obično predstavlja kao doktrina znanosti, a ne kao doktrina percepcije, on vjeruje da svoje analize zasniva na iskustvu matematičke istine a ne na naivnoj evidenciji svijeta: *habemus ideam veram*. Ali ja, zapravo, ne bih znao da posjedujem istinitu ideju kad ne bih pamćenjem mogao povezati sadašnju evidenciju s onom proteklog trenutka i, konfrontacijom riječi, svoju evidenciju s onom drugoga, tako da spinozistička evidencija pretpostavlja onu sjećanja i percepcije. Ako se, naprotiv, konstitucija prošlosti i ona drugog hoće zasnovati na mojoj moći prepoznavanja unutarne istine ideje, svakako se ukida problem drugog i problem svijeta, ali zato što se ostaje u prirodnom stavu koji ih uzima kao dane i što se koriste snage naivne sigurnosti. Jer nikada, kako su to vidjeli Descartes i Pascal, ne mogu u jedan mah da se podudarim s čistim mišljenjem koje konstituira makar jednostavnu ideju, moja jasna i razgovijetna misao uvijek se služi mislima već oblikovanim od mene ili od drugoga i pouzda se u moje sjećanje, tj. u *prirodu moga duha*, ili u pamćenje zajednice mislilaca, tj. u *objektivni duh*. Saglasiti se da *imamo* neku istinitu ideju, svakako znači vjerovati u percepciju bez kritike. Empirizam je ostao u apsolutnom vjerovanju u svi-

jet kao totalitet prostorno-vremenskih događaja i tretirao je svijest kao kanton ovoga svijeta. Refleksivna analiza svakako prekida sa svijetom po sebi, jer ga ona konstituira djelovanjem svijesti, ali ova konstituirajuća svijest, umjesto da je direktno shvaćena, konstituirana je tako da omogućuje ideju apsolutno determiniranog bitka. Ona je korelativ univerzuma, subjekt koji posjeduje apsolutno dovršene sve spoznaje, kojih je naša zbiljska svijest skica. To znači da se pretpostavlja kako je *negdje* ozbiljeno ono što je za nas samo u intenciji: neki sistem misli apsolutno istinit, kadar da koordinira sve fenomene, neki geometrijski svijet koji objašnjava sve perspektive, neki čist objekt na kojem se otvaraju sve subjektivnosti. Potreban je uistinu samo ovaj apsolutni objekt i ovaj božanski subjekt da se odagna prijetnja zlobnoga genija i da nam se zajamči posjed istinite ideje. No, zacijelo postoji ljudski akt koji jednim udarcem probija sve sumnje da bi se instalirao u punoj istini: ovaj akt je percepcija u širokom smislu spoznaje egzistencija. Kad stanem da percipiram ovaj stol, odlučno sažimam gustoću trajanja koje je proteklo otkako ga gledam, izlazim iz svoga individualnog života zahvaćajući objekt kao objekt za sve, odjednom spajam saglasna iskustva, ali rastavljena u mnoge točke vremena i u mnoge vremenosti. Ovaj odlučan akt, koji ispunjava, u srcu vremena, funkciju spinozističke vječnosti, jest ova »originarna doxa«³²; ne prigovaramo intelektualizmu što se njima služi, već što se njima služi šutke. Ima tu, zaista, neka moć, kako je govorio Descartes, naprosto neodoljiva očevidnost, koja prizivanjem apsolutne istine spaja odvojene fenomene moje sadašnjosti i moje prošlosti, moga trajanja i onoga drugog, ali koja ne smije biti odsječen od svoga porijekla i otkinuta od svoje »činjeničnosti«. Funkcija je filozofije da je opet smjesti u polje privatnog iskustva, gdje se ona pojavljuje i da osvijetli njezin postanak. Ako se, naprotiv, njome služimo ne uzimajući je kao temu, postajemo nesposobni da *vidimo* fenomen percepcije i svijet koji se rađa u njoj pomoću razdora odvojenih iskustava, zasnivamo opaženi *svijet* u jednom *univerzumu* koji je tek ovaj isti svijet odsječen od svojih konstitutivnih početaka i koji je postao očevidan jer se na njih zaboravlja. Tako intelektualizam ostavlja svijest u prijateljskom odnosu s apsolutnim bitkom, a sama ideja svijeta po sebi subzistira kao horizont ili kao provodna nit refleksivne analize.

Sumnja je svakako prekinula izričite tvrdnje koje se tiču svijeta, ali ništa ne mijenja u ovoj nejasnoj prisutnosti svijeta koja

³² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, npr., str. 331.

se uzvisuje u ideal apsolutne istine. Refleksija tada daje neku novu bit svijesti koja se dogmatski prihvaća, ne pitajući se što je to bit, ni da li bit mišljenja iscrpljuje činjenicu mišljenja. Ona gubi karakter konstatacije i odsad ne može biti pitanja da se opišu fenomeni: perceptivan izgled iluzija odbacuje se kao iluzija iluzija, još se može vidjeti samo ono što jest, sama vizija i iskustvo više se ne razlikuju od poimanja. Odatle djelomično dvostruka filozofija, važna u svakoj doktrini razuma: skače se s jednog naturalističkog pogleda, koji izražava naše činjenično stanje, na neku transcendentálnu dimenziju, gdje se sve vrste ropstva podižu u rang prava, i nikada se ne moramo pitati kako to da je isti subjekt dio svijeta i princip svijeta, jer konstituirano je uvijek samo za konstituiraćuće. Zapravo, slika konstituiranog svijeta gdje bih ja sa svojim tijelom bio samo objekt među drugima i ideja apsolutne konstituiraćuće svijesti tvore antitezu tek prividno: one dva puta izražavaju predrasudu jednog savršeno eksplicitnog univerzuma po sebi. Autentična refleksija, umjesto da, na način filozofije razuma, čini da obje naizmjenično nastupaju kao istinite, obje odbacuje kao lažne.

Istina je da mi možda već drugi put iskrivljujemo intelektualizam. Kad smo rekli da refleksivna analiza anticipacijom ostvaruje sve moguće znanje iznad aktualnog znanja, zatvara refleksiju u njezine rezultate i anulira fenomen konačnosti, nije li to dovlje možda samo karikatura intelektualizma, refleksija prema svijetu, istina videna od sužnja pećine koji više cijeni sjene na koje se navikao i ne razumije da one dolaze od svjetla. Možda još nismo razumjeli pravu funkciju sudjenja u percepciji. Analiza komada voska htjela bi reći ne da je neki um skriven iza prirode, nego da je um ukorijenjen u prirodi; »uvid duha« ne bi bio pojam koji silazi u prirodu, nego priroda koja se uzdiže k pojmu. Percepcija je sud, ali koji ne poznaje svoje razloge, što je isto kao kad se kaže da se percipirani objekt³³ nđadaje kao cjelina i kao jedinstvo prije negoli smo u njemu shvatili inteligibilni zakon, i da vosak originarno nije gipka i promjenljiva protežnost. Govoreći da prirodan sud nema »dokolice pomišljanja i razmatranja bilo kojih razloga«, Descartes daje na znanje da pod imenom suda smjera na konstituciju smisla opaženog koja ne prethodi samom opažaju i čini se da

³³ »(..) primijetio sam da se sudovi koje sam običavao stvarati o ovim predmetima u meni formiraju prije negoli sam imao dokolice da pomislim ili razmotrim bilo koji od razloga koji bi me mogli obvezati da ih stvaram.« *Descartes, VI^e Méditation*, AT IX, str. 60.

iz njega izlazi³⁴. Ovu životnu spoznaju, ovu »prirodnu sklonost« koja nas poučava o jedinstvu duše i tijela, kada nas prirodno svjetlo poučava o njihovoj razlici, čini se da je protuslovno zajamčiti božanskom istinitošću, koja nije drugo negoli unutrašnja jasnoća ideje i može u svakom slučaju potvrditi samo očevidne misli. Ali Descartesova filozofija možda se i sastoji u tome što preuzima ovo protuslovlje³⁵. Kada Descartes kaže da se razum poznaje kao nesposoban da spozna jedinstvo duše i tijela i prepušta životu da ga spozna³⁶, to znači da se akt shvaćanja nadaže kao refleksija na nereflektirano, koje on ne resorbira ni faktički ni teoretski. Kada prepoznam intelegibilnu strukturu komada voska, ja se ne unosim u neku apsolutnu misao s obzirom na koju bi on bio samo rezultat, ja ga ne konstituiram, ja ga re-konstituiram. »Prirodan sud« je samo fenomen pasivnosti.

Uvijek će pripadati percepciji da spozna percepciju. Sama refleksija nikada ne izlazi izvan cijele situacije, analiza percepcije ne čini da iščezava činjenica percepcije, pojedinačni bitak percipiranog, inherencija perceptivne svijesti u nekoj vremenosti i nekoj mjesnosti. Refleksija nije za samu sebe apsolutno transparentna, ona je uvijek samoj sebi dana u *iskustvu*, u smislu riječi koji će biti kantovski smisao, ona uvijek izbija ne znajući sama odakle izbija, i uvijek mi se nudi kao dar prirode. Ali ako deskripcija nereflektiranog ostaje valjana poslije refleksije i VI Meditacija poslije ove druge, onda nam je, uzajamno, samo ovo nereflektirano poznato jedino putem refleksije, i ne smije biti postavljeno izvan nje kao nespoznatljiv termin. Između mene, koji analiziram percepciju, i percipirajućeg ja uvijek postoji distancija. Ali u konkretnom aktu refleksije, prelazim ovu distanciju, stvarno dokazujem da sam sposoban *znati* ono što sam *percipirao*, praktički gospodarim diskontinuitetom dvaju Ja i smisao *cogita* bio bi na kraju ne otkrivanje nekog univerzalnog konstituirajućeg principa ili svodenje percepcije na intelekciju, nego konstatiranje ove *činjenice* refleksije koja ujedno dominira i održava neprozirnost percepcije. Bilo bi veoma u skladu s kartezijanskom odlukom da se razum i ljudska priroda ovako identificiraju, i može se podržati da je posljednje značenje kartezijanzma tu. »Prirodni sud« intelektualizma antici-

³⁴ »(...) činilo mi se da sam od prirode naučio sve druge stvari o kojima sam sudio da se tiču predmeta mojih osjetila (...)«. *Ibid.*

³⁵ »(...) ne čini mi se da je ljudski duh sposoban pojmiti veoma razgovijetno i istodobno razliku između duše i tijela i njihovo jedinstvo, zato što treba da se oni zbog toga pojme kao jedna jedina stvar i da se oni zajedno pojme kao dvoje, što sebi protuslovi.« *Descartes*, A Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, str. 690. i slj.

³⁶ *Ibid.*

pira onda onaj kantovski sud koji čini da se u individualnom objektu rađa njegov smisao a ne donosi mu ga potpuno gotova³⁷. Kartezijanizam, kao i kantizam, teško da je potpuno uvidio problem percepcije, koji se sastoji u tome da je ona *originarna* spoznaja. Ima jedna empirijska ili druga percepcija, ona koju vršimo svakog trenutka, koja nam maskira ovaj temeljni fenomen, jer je sva puna starih tekovina, i, da tako kažemo, igra se na površini bitka. Kada brzo razgledam objekte koji me okružuju da ih obilježim i orijentiram se među njima, tada tek što sam uhvatio trenutačan izgled svijeta, identificiram ovdje vrata, drugdje prozor, drugdje ovaj stol, koji su samo oslonci i vodiči drugamo orijentirane praktične intencije i koji su mi tada dani jedino kao značenja. Ali kad kontempliram neki objekt sa jedinom brigom da ga vidim kako postoji i kako preda mnom razastire svoja bogatstva tada on prestaje biti aluzija na neki generalan tip, i ja opažam da svaka percepcija, i ne samo ona prizorā koje otkrivam prvi put, za sebe iznova rađa inteligenciju i posjeduje nešto od genijalne invencije: da bih prepoznao stablo kao stablo, treba da, ispod ovog stečenog značenja, momentano uređenje qsjetilnog prizora opet započne, kao prvog dana biljnog svijeta, ocrtavati individualnu ideju ovoga stabla. Takav bi bio prirodni sud koji još ne može poznavati svoje razloge, jer ih stvara. Pa čak ako se prihvati da su egzistencija, individualnost, »činjeničnost« na horizontu kartezijanske misli, preostaje da se sazna da li ih je ona uzela za teme. No treba priznati da bi ona to mogla učiniti jedino duboko se promijenivši. Da bi se od percepcije učinila originarna spoznaja, trebalo je s konačnošću uskladiti neko pozitivno značenje i ozbiljno uzeti onu neobičnu rečenicu IV Meditacije koja od Ja čini »sredinu između Boga i ništavila«. Ali ako ništavilo nema svojstava, kako to daje razumjeti V Meditacija i kako će to reći Malebranche, ako ono nije *ništa*, ova definicija ljudskog subjekta samo je način govora a konačan bitak ne posjeduje ništa pozitivno. Da bismo u refleksiji vidjeli stvaralačku činjenicu, rekonstituciju proteklog mišljenja koje u njoj nije bilo preformirano, a ipak je na valjan način određuje, jer nam jedino ono pruža njezinu ideju i jer prošlost po

³⁷ Rasudna snaga »treba, dakle, sama da navede neki pojam, s pomoću koje-ga se zapravo neka stvar ne spoznaje, nego koji služi kao pravilo samo s obzirom na nju, ali ne kao objektivno pravilo kojemu ona može prilagoditi svoj sud; jer bi, tada, opet bila potrebna jedna druga rasudna snaga da bi se moglo razlikovati da li ovo jest ili nije slučaj na koji se pravilo primjenjuje.« (*Critique du Jugement*, Predg., str. 11 usp. prijevod V. Sonnenfelda, *Kritika rasudne snage*, Zagreb 1957, str. 9 – red.)

sebi za nas jeste kao da je nije bilo, – trebalo bi izložiti intuiciju vremena na koju Meditacije prave samo kratku aluziju. »Vara me tko će biti kadar učiniti da ja nisam ništa, dok budem mislio da sam nešto; ili da bi jednog dana bilo istina da nikada nisam bio, ako je sada istina da jesam«³⁸. Iskustvo sadašnjosti je iskustvo bića koje je jednom zauvijek utemeljeno i koje ništa ne bi moglo spriječiti da nije bilo. U izvjesnosti sadašnjosti postoji intencija koja nadmašuje njezinu prisutnost, koja je postavlja unaprijed kao neku »staru sadašnjost« nesumnjivu u nizu rememoracija, a percepcija, kao spoznaja sadašnjosti, jeste središnji fenomen, koji omogućuje jedinstvo Ja i s njime ideju objektivnosti i istine. Ali ona je u tekstu data, zapravo, kao *samo* jedna od ovih neodoljivih evidencija a one i dalje podliježu sumnji³⁹. Kartezijsko rješenje nije, dakle, da za jamca same istine uzima ljudsku misao u njezinu činjeničnom stanju, već da je oslanja na misao koja se apsolutno posjeduje. Povezanost esencije i egzistencije ne pronalazi se u iskustvu, nego u ideji beskonačnog. Dakle, na kraju prikaza je istina da čitava refleksivna analiza počiva na dogmatskoj ideji bitka i da ona u tom smislu nije jedno dovršeno osvještenje⁴⁰.

Kada je intelektualizam preuzeo naturalistički pojam osjeta, u to je držanje bila upletena jedna filozofija. Uzajamno, kad psihologija definitivno eliminira ovaj pojam, možemo očekivati da ćemo u ovoj reformi naći mamac nekog novog tipa refleksije. Na

³⁸ III^e Meditation AT IX, str. 28.

³⁹ U istom smislu kao i 2 više 3 je 5. *Ibid*.

⁴⁰ Po svojoj vlastitoj liniji refleksivna analiza ne omogućuje nam da se vratimo autentičnoj subjektivnosti; ona nam skriva životni čvor perceptive svijesti, jer istražuje mogućnosti apsolutno determiniranog bitka i pušta da je zavodi pseudo-evidencija teologije da ništavilo nije ništa. Međutim, filozofi koji su se nje pridržavali uvijek su osjećali da se mora istraživati *ispod* apsolutne svijesti. Upravo smo to vidjeli u onome što se tiče Descartesa. To ćemo, također, pokazati i u onome što se tiče Lagneaua i Alaina. Dovedena do svog termina, refleksivna analiza ne bi smjela da u smjeru subjekta ostavi subzistirati više negoli jedan naturirajući univerzalni entitet, podrazumijevajući tu moje tijelo a ne moj empirijski ja, koji je povezan sa svijetom zakonima fizike i psihofiziologije. Osjeti, koje konstruiramo kao »psihičko« produženje osjetilnih podražaja, očevidno ne pripadaju univerzalnom naturirajućem entitetu, i svaka ideja geneze duha je bastardna ideja, jer ona u vrijeme opet stavlja duh za koji postoji vrijeme i brka dva Ja. Ipak, ako smo mi taj apsolutni duh, bez povijesti, ako nas ništa ne razdvaja od istinitog svijeta, ako se empirijski ja konstituira transcendentnim Ja i pred njim izlaže, morali bismo probiti njegovu neprozirnost, ne vidjeti kako je moguća zabluda, i još manje iluzija, »abnormalna percepcija« koju nitko ne može dokrajčiti (Lagneau, *Célèbres Le-*

nivou psihologije, kritika »hipoteze postojanosti« znači samo da se napušta sud kao objašnjivački faktor u teoriji percepcije. Kako tvrditi da je percepcija distancije zaključena prividnom veličinom objekata, nejednakošću retinskih slika, akomodacijom

cons, str. 161 – 162). Svakako se može reći (Id. ibid.) da su iluzija i čitava percepcija s ovu stranu istine, kao i zablude. Kad osjećamo, ne opažamo svoj osjet kao objekt konstituiran u mrežastom tkivu psihofizioloških relacija. Mi nemamo istinu osjeta. Nismo sučeljeni sa istinitim svijetom. »To je isto kao da se kaže da smo individuumi i da se kaže da u ovim individuumima ima osjetilna priroda u kojoj nešto ne rezultira iz djelovanja sredine. Kad bi sve u osjetilnoj prirodi bilo podložno nužnosti, kad bi za nas postojao neki način osjećanja koji bi bio istinit, kad bi svakog trenutka naš način osjećanja proizlazio iz vanjskoga svijeta, mi ne bismo osjećali.« (*«Célébres Leçons»*, str. 164.) Tako osjećanje ne pripada redu konstituiranog. Ja ne nalazi da je ono pred njim izloženo, ono izmiče njegovu pogledu, ono kao da je nagomilano iza njega, ono u njemu čini kao neku gustoću ili neku neprozirnost koja omogućuje zabludu, ono ograničava zonu subjektivnosti ili samoću, predstavlja nam ono što je »prije« duha, evocira njegovo rođenje i priziva jednu dublju analizu, koja bi osvijetlila »genealogiju logike«. Duh ima svijest o sebi kao »zasnovanom« na ovoj Prirodi. Postoji, dakle, dijalektika naturiranog i naturirajućeg bitka, percepcije i suda, u toku koje se njihov odnos preokreće.

Isto kretanje nalazi se kod Alaina u analizi percepcije. Zna se da mi se stabilno pojavljuje uvijek veće od čovjeka, čak ako je ono veoma udaljeno od mene a čovjek sasvim blizu. U iskušenju sam da kažem da »ovdje opet sud povećava objekt. Ali ispitajmo pažljivije. Objekt se nije nikako promijenio, jer objekt po samome sebi nema nikakve veličine; veličina se uvijek uspoređuje, pa tako veličina ova dva objekta i svih objekata tvori cjelinu koja je nedjeljiva i stvarno bez dijelova; veličine se prosuđuju zajedno. Odatle se vidi da ne valja brkati materijalne stvari, koje su uvijek odvojene i načinjene od dijelova, što su jedni izvan drugih, i misao o tim stvarima u kojoj se ne može dobiti nikakva podjela. Ma koliko sada bila tamna ova distinkcija, ma koliko ona mora uvijek ostati teška za mišljenje, zadržite je na prolazu. U nekom smislu i shvaćene kao materijalne, stvari su podijeljene u dijelove i jedna nije druga; ali u nekom smislu i shvaćene kao misli, percepcije stvari su nedjeljive i bez dijelova.« (*Quatre vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, str. 18.) Ali tada uvid duha, koji bi ih pregledao i koji bi odredio jednu u funkciji druge, ne bi bio prava subjektivnost i još bi odviše uzajmljivao od stvari shvaćenih kao po sebi. Percepcija ne zaključuje veličinu stabla i onu čovjeka i veličinu čovjeka i onu stabla, ni jednu ni drugu, iz smisla ovih dvaju objekata, nego pravi u posve isti mah: veličinu stabla, onu čovjeka, i njihovo značenje stabla i čovjeka, tako da se svaki element uskladuje sa svima drugima i sa njima sastavlja pejzaž gdje svi *koegzistiraju*. Tako ulazimo u analizu onoga što čini mogućom veličinu i općenitije, odnose ili svojstva predikativnog reda, i u ovu subjektivnost »prije svake geometrije«, koju je Alain ipak proglasio nespoznatljivom (Ibid. str. 29). Znači da refleksivna analiza postaje određenije svjesna sama sebe kao analize. Ona primjećuje da je napustila svoj objekt, percepciju. Ona uvida da je iza suda učinila očevidnom funkciju koja je dublja od njega i koja ga omogućuje, ona, ispred stvari opet nalazi fenomene. To je ta funkcija koju imaju u vidu psiholozi koji govore o Gestaltungu pejzaža. Oni podsjećaju filozofa na deskripciju fenomena strogo ih odvajajući od konstituiranog objektivnog svijeta, u izrazima koji su gotovo oni Alaina.

leće, da je percepcija reljefa zaključena razlikom između slike koju daje desno oko i one koju daje lijevo oko, jer, ako hoćemo samo fenomene, nijedan od ovih »znakova« nije jasno dan svijesti i jer je zaključivanje nemoguće ondje gdje nedostaju premise? Ali ova kritika intelektualizma postizava samo svoju vulgarizaciju u psihologa. Pa, kao i sam intelektualizam, mora se ona prenijeti na plan refleksije, gdje filozof više ne nastoji da objašnjava percepciju, već da koincidira s perceptivnom operacijom i da je razumije. Ovdje kritika hipoteze postojanosti otkriva da percepcija nije akt razuma. Dovoljno je da pogledam pejzaž okrenut glavom prema dolje pa da u njemu više ništa ne prepoznam. No »gore« i »dolje« u očima razuma imaju samo relativan smisao, i razum ne može da se, kao s apsolutnom zaprekom, sukobi s orijentacijom, pejzaža. Pred razumom, kvadrat je uvijek kvadrat, bilo da počiva na jednoj od svojih baza ili na jednom od svojih vrhova. On je u drugom slučaju za percepciju jedva raspoznatljiv. *Paradoks simetričkih objekata* suprotstavio je logicizmu originalnost perceptivnog iskustva. Ova ideja mora biti postavljena i generalizirana: ima jedno značenje percipiranog koje je bez ekvivalenta u univerzumu razuma, jedna perceptivna sredina koja još nije objektivan svijet, jedan perceptivni bitak koji još nije određen bitak. Samo što psiholozi koji se bave deskripcijom fenomena obično ne primjećuju filozofski domet svoje metode. Oni ne vide da vraćanje perceptivnom iskustvu, ako je ova reforma dosljedna i korjenita, osuđuje sve oblike realizma, tj. sve filozofije koje napuštaju svijest i za dano uzimaju jedan od njezinih rezultata, – da je istinski nedostatak realizma upravo to što uzima kao dat determinirani univerzum znanosti, da se ovaj prigovor *a fortiori* upućuje psihološkom mišljenju, jer ono perceptivnu svijest smješta u sredinu potpuno gotova svijeta, i da kritika hipoteze postojanosti, ako se provede do kraja, dobiva vrijednost istinske »fenomenološke redukcije«⁴¹. Gestalttheorie dobro je pokazala da su tobožnji znakovi distancije prividna veličina objekta, broj objekata postavljenih između njega i nas, dispartnost retinskih slika, stupanj akomodacije i konvergencije – izričito poznati samo u analitičkoj ili reflektiranoj percepciji koja se odvraća od objekta i upravlja na svoj način prikazivanja, i da mi, prema tome, ne prolazimo kroz ove posrednike da bismo spoznali distanciju. Samo, ona odatle zaključuje da, kako nisu *znakovi* ili *razlozi* u našoj percepciji di-

⁴¹ Vidi A. Gurwitsch, Recenzija *Nachwort zu meinen Ideen*, o Husserlu, str. 401. i sljedeće.

stancije, tjelesni utisci ili međupostavljeni objekti polja mogu biti samo *uzroci* ove percepcije⁴². Tako se vraćamo eksplikativnoj psihologiji, čiji ideal Gestalttheorie nije nikad napustila⁴³, zato što, kao psihologija, nije nikad prekinula s naturalizmom. Ali ona istim potezom postaje nevjerna svojim vlastitim deskripcijama. Subjekt čiji su okulo-motorički mišići paralizirani vidi da se predmet premješta ulijevo kad on sam vjeruje da pokreće oči ulijevo. To znači, kaže klasična psihologija, da percepcija rasuđuje: smatra se da se oko okreće ulijevo, a kako se retinske slike ipak nisu pomakle, potrebno je da pejzaž klizne ulijevo kako bi ih održao na njihovu mjestu u oku. Gestalttheorie daje na znanje da percepcija predmeta ne zaobilazi izričitu svijest o tijelu: ja ni u jednom trenutku ne znam da su slike ostale nepomične na mrežnici, izravno vidim da se pejzaž pomiče ulijevo. Ali svijest se ne ograničava da primi kao sasvim gotov neki iluzoran fenomen koji bi izvan nje proizvodili fiziološki uzroci. Da bi nastala iluzija, potrebno je da je subjekt imao namjeru gledati ulijevo i da je mislio kako miče svojim okom. Iluzija koja se odnosi na vlastito tijelo povlači privid pokreta u objekt. Kretnje vlastitog tijela prirodno su opremljene izvjesnim perceptivnim značenjem, one s vanjskim fenomenima tvore tako dobro povezan sistem da vanjska percepcija »vodi računa« o premještanju perceptivnih organa, u njima nalazi, ako ne *izričito objašnjenje*, a ono bar *motiv* promjena koje su se dogodile u prizoru i tako ih može odmah shvatiti. Kad namjeravam gledati ulijevo, ovaj pokret pogleda nosi u sebi kao svoj prirodni prijevod neko kolebanje vidnog polja: objekti ostaju na mjestu, ali pošto su trenutak vibrirali. Ova posljedica nije naučena, ona pripada prirodnim montažama psiho-fizičkog subjekta, ona je, to ćemo vidjeti, dodatak naše »tjelesne sheme«, ona je imanentno značenje premještanja »pogleda«. Kad je maločas pogriješila, kad smo imali svijest da mičemo očima a da time prizor nije bio aficiran, ovaj fenomen se izražava, bez ikakve izričite dedukcije, prividnim premještanjem predmeta ulijevo. Pogled i pejzaž ostaju kao prilipljeni jedan uz drugi, ne može ih rastaviti nikakav potres, pogled u svom iluzornom premještanju odnosi sa sobom pejzaž, a klizanje pejzaža u osnovi *nije* ništa drugo negoli njegova čvrsta vezanost uz cilj pogleda za koji se vjeruje da je u pokretu. Tako nepokretnost slika na mrežnici i paraliza okulo-motoričkih mišića nisu objektivni uzroci koji bi determinirali iluziju i sasvim gotovu

⁴² Usp. na primjer P. Guillaume, *Traité de Psychologie*, pogl. IX, *La Perception de l'Espace*, str. 151.

⁴³ Usp. *La Structure du Comportement*, str. 178.

je unosili u svijest. Namjera pokrenuti oko i pokornost pejzaža ovome pokretu nisu više premise ili razlozi iluzije. Ali one su njezini *motivi*. Na isti način, objekti postavljeni između mene i onoga što fiksiram nisu opaženi sami za sebe.

Ali oni su ipak opaženi, i mi nemamo nikakvo pravo da ovo marginalnoj percepciji odbijamo ulogu u viziji udaljenosti, jer čim neki ekran maskira međupostavljene objekte, prividna se udaljenost umanjuje. Objekti koji ispunjavaju polje ne djeluju na prividnu udaljenost kao uzrok na svoj učinak. Kad se ukloni ekran, vidimo da udaljavanje rada međupostavljene objekte. Postoji tu nijemi govor koji nam govori percepcija: međupoloženi objekti u ovom prirodnom tekstu »znače« veću udaljenost. Ne radi se, međutim, o nekoj od veza koje poznaje objektivna logika, logika konstituirane istine: jer nema *nikakva razloga* da mi se jedan zvonik čini manji ili udaljeniji od trenutka kad mogu bolje vidjeti u njihovim pojedinostima nagibe i polja što me od njega razdvajaju. Nema *nikakva razloga*, ali ima neki motiv. Upravo Gestalttheorie je ona koja nas čini svjesnima ovih napetosti što kao pravci sile prolaze kroz vidno polje i sistem vlastito tijelo – svijet i koje ga oživljavaju potajnim i magičnim životom, namećući tu i tamo torzijske, kontrakcijske, nabreknuća. Disparatnost retinskih slika, broj međupostavljenih objekata ne djeluju ni kao obični objektivni uzroci koji bi izvana proizvodili moju percepciju udaljenosti, ni kao razlozi koji bi je dokazivali. Ona ih prešutno poznaje u zastrtim oblicima, oni je opravdavaju logikom bez riječi. Ali, da bi na zadovoljavajući način izrazila ove perceptivne relacije, Gestalttheorie nedostaje obnova kategorija: ona je prihvatila njihov princip, primijenila ga je na nekoliko posebnih slučajeva, ne primjećuje da je potrebna jedna cijela reforma razuma, ako se hoće egzaktno izraziti fenomene, i da je potrebno da bi se doвле stiglo, iznova staviti u pitanje objektivno mišljenje logike i klasične filozofije, suspendirati kategorije svijeta, staviti u sumnju, u kartezijanskom smislu, tobožnje evidencije realizma, i pristupiti istinskoj »fenomenološkoj redukciji«. Objektivno mišljenje, ono koje se primjenjuje na univerzum a ne na fenomene, poznaje samo alternativne pojmove; polazeći od zbiljskog iskustva, ono definira čiste pojmove koji se isključuju: pojam *protežnosti*, koji je onaj apsolutne izvanjskosti dijelova, pojam *mišljenja*, koji je onaj bitka sabranog u samome sebi, pojam glasovnog *znaka* kao fizikalnog fenomena proizvoljno vezanog uz izvjesne misli i onaj *značenja* kao misli za sebe potpuno jasne, pojam uzroka kao bitka koji izvana determinira svoj učinak, i onaj *uma* kao za-

kona unutarnje konstitucije fenomena. No percepcija vlastitog tijela i vanjska percepcija, upravo smo to vidjeli, daju nam primjer jedne *ne-tetičke* svijesti, tj. svijesti koja ne posjeduje puno određene svojih objekata, one *doživljene logike* koja ne vodi računa o samoj sebi, i one *imanentnog značenja* koja nije jasna za sebe i spoznaje se jedino iskušavanjem izvjesnih prirodnih znakova. Ovi fenomeni ne mogu biti asimilirani od objektivne misli i evo zašto Gestalttheorie, koja je, kao svaka psihologija, zatočenica »evidencijā« znanosti i svijeta, može birati samo između uma i uzroka, evo zašto svaka kritika intelektualizma u njezinim rukama završava restauracijom realizma i kauzalnog mišljenja. Naprotiv, fenomenološki pojam *motivacije* jedan je od onih »tekućih«⁴⁴ pojmova koje svakako valja formirati, ako želimo da se vratimo fenomenima. U njoj jedan fenomen pokreće drugi, ne objektivnom djelotvornošću poput one koja povezuje zbijanja prirode, već smislom koji on pruža – postoji razlog postojanja koji orijentira struju fenomena ne postavljajući ni u jednome od njih neku vrstu operativnog uma. Na taj način namjera da se pogleda ulijevo i prijanjanje pejzaža uz pogled motiviraju iluziju jednog pokreta u objektu. Prema tome, koliko se motivirani fenomen ostvaruje, toliko se pojavljuje njegov unutarnji odnos s njegovim motivirajućim fenomenom, i umjesto da za njim samo slijedi, on ga objašnjava i čini ga razumljivim, tako da izgleda kao da je postojao prije svog vlastitog motiva. Tako udaljeni objekt i njegova fizikalna projekcija na mrežnicama objašnjavaju nejednakost slika, i, pomoću jedne retrospektivne iluzije, s Malebrancheom govorimo o prirodnoj geometriji percepcije, u percepciju unaprijed stavljamo znanost koja je prema njoj konstruirana, i gubimo iz vida originalan odnos motivacije u kojemu se javlja distancija prije svake znanosti, ne odnos suda o »dvjema slikama« jer one nisu numerički različite, nego odnos fenomena »onoga što se kreće«, sila koje nastavaju ovu skicu, koje traže ravnotežu i vode do veće određenosti. Za jednu kartezijansku nauku, ovi opisi nikada neće imati filozofsku važnost: tretirat će se oni kao aluzije na nereflektrirano, koje, u principu, nikada ne mogu postati iskazi, i koje su, kao svaka psihologija, bez istine pred razumom. Da bismo prema njima bili potpuno pravedni, trebalo bi da pokažemo kako svijest ne

⁴⁴ »*Fließende*«, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, str. 428. U svome posljednjem razdoblju sam je Husserl postao potpuno svjestan toga što znači vraćanje fenomenima i prešutno je prekinuo s filozofijom esencija. Tako je on samo jasno iskazao i tematizirao postupke analize kojima se odavno služio, kako to upravo pokazuje pojam motivacije koji u njega nalazimo odranije. *Ideen*.

može ni u jednom slučaju sasvim prestati da bude ono što je ona u percepciji, tj. činjenica, ni potpuno sebi prisvojiti svoje operacije. Priznavanje fenomena, naposljetku, dakle, implicira jednu teoriju refleksije i jedan novi cogito⁴⁵.

⁴⁵ Vidi niže III Dio. Psihologija oblika prakticirala je jednu vrstu refleksije čiju teoriju daje Husserlova fenomenologija. Da li imamo krivo kad nalazimo da je jedna cijela filozofija implicirana u kritici »hipoteze postojanosti«? Premda se ovdje ne moramo baviti poviješću, naznačit ćemo da o srodnosti Gestalttheorie i Fenomenologije svjedoče i vanjski pokazatelji. Nije slučajno, ako Köhler psihologiji kao predmet daje »fenomenološku deskripciju« (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, str. 70), ako Koffka, stari Husserlov učenik, izlaže ovom utjecaju ideje voditeljice svoje psihologije i nastoji pokazati da kritika psihologizma nije usmjerena protiv Gestalttheorie (*Principles of Gestalt Psychology*, str. 614 – 683), jer *Gestalt* nije psihičko događanje tipa impresije, već cjelina koja izlaže zakon unutrašnje konstitucije, – ako, napokon, Husserl, u svom posljednjem razdoblju, uvijek sve udaljeniji od logicizma, koji je on uostalom kritizirao u isto vrijeme kada i psihologizam, usvaja pojam »konfiguracije« pa čak i *Gestalt* (usp. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, I, str. 106, 109). Istina je da reakcija protiv naturalizma i protiv kauzalnog mišljenja u Gestalttheorie nije ni dosljedna, ni radikalna, kako se to može vidjeti kroz njezinu naivno-realističku teoriju spoznaje (usp. *La Structure du Comportement*, str. 180). Gestalttheorie ne vidi da je psihološki atomizam samo slučaj jedne općenitije predrasude: predrasude determiniranog bitka ili svijeta, i zato zaboravlja svoje najvrednije deskripcije, kada nastoji da sebi dade jednu teoretsku okosnicu. Ona je bez greške samo u srednjim regijama refleksije. Kada hoće da reflektira na svoje vlastite analize, ona tretira svijest, usprkos svojim principima, kao skup »oblika«. Ovo dostaje da se opravdaju kritike koje je Husserl izričito uputio teoriji Oblika, kao i čitavoj psihologiji (*Nachwort zu meinen Ideen*, str. 564. i slj.), u vrijeme kada je još suprotstavljao činjenicu i bit, kada još nije bio došao do ideje povijesne konstitucije i kad je još između psihologije i fenomenologije potcrtavao radije cezuru negoli paralelizam. Mi smo na drugom mjestu (*La Structure du Comportement*, str. 280) citirali jedan tekst E. Finka, koji, opet, uspostavlja ravnotežu. Što se tiče temeljnog pitanja, koje je ono transcendentalnog stava naspram prirodnog stava, ono će moći biti riješeno tek u posljednjem dijelu, gdje ćemo ispitati transcendentarno značenje vremena.

IV

FENOMENALNO POLJE

Sada se vidi sa koje će se strane morati vršiti istraživanje u slijedećim poglavljima. »Osjećanje« je za nas opet postalo pitanje. Empirizam ga je ispraznio od svakog misterija, svodeći ga na posjedovanje kvaliteta. Mogao je to učiniti samo udaljavajući se mnogo od običnog shvaćanja. Između osjećanja i spoznavanja prirodno iskustvo postavlja razliku koja nije razlika kvaliteta i pojma. Ovaj bogat pojam osjećanja nalazi se još u romantičkoj upotrebi i, na primjer, u Herdera. On označuje iskustvo u kojem nisu dani »mrtvi« kvaliteti nego aktivna svojstva. Drveni kotač postavljen na tlu nije za viziju ono što je kotač koji nosi teret. Tijelo u mirovanju, jer se na njemu ne očituje nikakva sila, nije za viziju isto što i tijelo gdje su suprotne sile u ravnoteži.¹ Svjetlo svijeće mijenja izgled za dijete kada, poslije opekline, prestaje da privlači njegovu ruku i postaje doslovce odvratno.² Vizija je već nastanjenja smislom koji joj daje funkciju u prizoru svijeta, kao i u našoj egzistenciji. Čisto *quale* bilo bi nam dano samo kad bi svijet bio prizor i vlastito tijelo mehanizam, kojih bi bio svjestan jedan nepristran duh.³ Osjećanje, naprotiv, daje kvalitetu vitalne vrijednosti, shvaća ga najprije u njegovu značenju za nas, za ovu tešku masu koja je naše tijelo, i odatle proizlazi da ono tijelu uvijek podnosi neki izvještaj. Problem je shvatiti ove posebne relacije koje se tkaju između dijelova pejzaža ili od njega k meni kao utjelovljenom subjektu, i pomoću kojih percipirani objekt može u samome sebi koncentrirati cijelu jednu scenu ili postati *imago* čitavog odsječka života.

Osjećanje je ona vitalna komunikacija sa svijetom koja nam ga čini nazočnim kao prisno mjesto našeg života. Njemu percipirani

¹ Koffka, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, str. 558-559.

² Id., *Mental Development*, str. 138.

³ Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, str. 408.

objekti i percipirajući subjekt duguju svoju gustoću. Ono je intencionalno tkivo koje napor spoznaje nastoji da rastvori. – S problemom osjećanja ponovno ćemo otkriti problem asocijacije i pasivnosti. One su prestale da prave pitanje, jer su se klasične filozofije postavljale ispod ili iznad njih i davale su im sve ili ništa: asocijacija se shvaćala sad kao obična koegzistencija činjenice, a sad je proizlazila iz intelektualne konstrukcije; pasivnost je sad bila unošena od stvari u duh, a sad je intelektualna analiza u njoj pronalazila djelatnost razuma. Ovi pojmovi, naprotiv, dobivaju svoj puni smisao, ako razlikujemo osjećanje od kvaliteta: tada je asocijacija, ili, radije, »afinitet« u kantovskom smislu, centralni fenomen perceptivnog života, jer on je, bez idealnog modela, konstitucija značajne cjeline, a distinkcija perceptivnog života i pojma, pasivnosti i spontanosti više se refleksivnom analizom ne briše, jer atomizam osjeta nas više ne obvezuje da u djelatnosti povezivanja tražimo princip svake koordinacije. – Napokon, poslije osjećanja razum, i on, treba biti iznova definiran, jer opća funkcija povezivanja, koju mu na kraju pridaje kantizam, sada je zajednička cijelom intencionalnom životu i nije, dakle, više dovoljna da ga označi. Mi nastojimo da u percepciji istovremeno učinimo vidljivima instinktivnu infrastrukturu i superstrukture koje se na njoj uspostavljaju djelovanjem inteligencije. Kako to kaže Cassirer, sakateći percepciju odozgo, empirizam ju je osakatio također odozdo*: utisak je kao i idealno značenje lišen nagonskog i čuvstvenog smisla. Moglo bi se dodati da sakatiti percepciju odozdo, odmah je tretirati kao spoznaju i zaboraviti na njezino egzistencijalno zemljište, znači sakatiti je odozgo, jer to znači smatrati stečenim i prešutjeti odlučan moment percepcije: izbijanje *istinitog* i *egzakt-nog* svijeta. Refleksija će biti sigurna da je našla centar fenomena, ako je podjednako sposobna rasvijetliti njegovu vitalnu inherenciju i racionalnu intenciju.

Dakle, »osjet« i »sud« zajedno izgubiše svoju prividnu jasnoću: primijetili smo da su oni bili jasni jedino posredujući predrasudu svijeta. Čim smo nastojali da njihovim sredstvima sebi predstavimo svijest tijekom percipiranja, da ih definiramo kao momente percepcije, da probudimo zaboravljeno perceptivno iskustvo i da ih s njime sučelimo, našli smo da su nepomišljivi. Izlažući ove teškoće, implicitno smo se pozivali na jedan novi rod ana-

* Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, str. 77-78.

lize, na novu dimenziju gdje one moraju nestati. Kritika hipoteze postojanosti i, općenitije, redukcija ideje »svijeta« otvorile su *fenomenalno polje* koje sada moramo bolje omediti i pozvale su nas da pronađemo direktno iskustvo koje treba bar provizorno, s obzirom na znanstveno znanje, situirati u psihološku refleksiju i u filozofsku refleksiju.

Znanost i filozofija bile su stoljećima nošene originarnom vjerom percepcije. Percepcija se otvara na stvarima. To znači da se ona orijentira, kao prema svojem cilju, prema istini po sebi, gdje se nalazi razlog svih prividnosti. Nijema je teza percepcije da iskustvo u svakom trenutku može biti koordinirano s onim prethodnog trenutka i s onim slijedećeg trenutka, moja perspektiva s onima drugih svijesti – da sve kontradikcije mogu biti ukinute, da je monadičko i intersubjektivno iskustvo jedini tekst bez praznine – da bi ono što je sada, za mene, neodređeno, postalo određeno za jednu potpuniju svijest koja kao da je unaprijed ostvarena u stvari, ili, radije, koja je sama stvar. Znanost je isprva bila samo pratnja i razradba konstitutivnog kretanja percipiranih stvari. Kao što je stvar invarijantan entitet svih osjetilnih i svih individualnih perceptivnih polja, tako je znanstveni pojam sredstvo fiksiranja i objektiviranja fenomena. Znanost je definirala teoretsko stanje tjelesa koja nisu podvrgnuta djelovanju nijedne sile, samim time je definirala silu i rekonstituirala pomoću svojih idealnih komponenta zbiljska promatrana kretanja. Ona je statistički utvrdila kemijska svojstva čistih tijela, iz njih je deducirala svojstva empirijskih tijela i čini se da na taj način drži sam plan stvaranja ili da u svakom slučaju pronalazi um immanentan svijetu. Pojam geometrijskog prostora, indiferentnog za svoje sadržaje, onog čistog premještanja, koje samo po sebi ne preinačuje svojstva objekta, pribavili su fenomenima sredinu inertne egzistencije, gdje svaki događaj može zavisiti od fizikalnih uvjeta odgovornih za promjene koje su se dogodile pa, dakle, doprinose ovoj fiksaciji bitka koja je, čini se, zadaća fizike. Izlažući tako pojam stvari, znanstveno znanje nije bilo svjesno da radi prema jednoj pretpostavci. Upravo zato što se percepcija, u svojim vitalnim implikacijama i prije svakog teoretskog mišljenja, nadaže kao percepcija jednog bića, refleksija nije smatrala da mora načiniti genealogiju bitka i zadovoljavala se da pronalazi uvjete koji ga čine mogućim. Čak ako se vodilo računa o peripetijama determinirajuće svijesti,³ čak

³ Kako to čini L. Brunschvicg.

ako se dopuštalo da konstitucija objekta nije nikad dovršena, nije se moralo ništa reći o objektu izvan onoga što o njemu kaže znanost, prirodni objekt ostajao je za nas idealno jedinstvo i, prema slavnoj riječi Lacheliera, isprepletenost općih svojstava. Uzalud se principima znanosti oduzimala svaka ontološka vrijednost i ostavljala im se samo metodička vrijednost,⁶ ova rezerva nije za filozofiju mijenjala ništa bitno, jer jedino biće koje se moglo misliti i dalje je bilo definirano metodama znanosti. Živo tijelo, u ovim uvjetima, nije moglo izbjeći određenja koja jedina čine objekt objektom i bez kojih on ne bi imao mjesto u sistemu iskustva. Predikati vrijednosti koju mu daje sud morali su se u biće unositi slojem fizikalno-kemijskih svojstava. Prirodno iskustvo nalazi suglasnost i odnos smisla između geste, smiješka, akcenta čovjeka koji govori. Ali ova relacija uzajamnog izraza, koja čini da se ljudsko tijelo pojavljuje kao manifestacija izvan jednog izvjesnog načina bitka u svijetu, morala se za mehanicističku fiziologiju razriješiti u niz uzročnih relacija. Trebalo je sa centripetalnim uvjetima povezati centrifugalni fenomen izraza, svesti na procese u trećem liću ovaj poseban način tretiranja svijeta kao što je ponašanje, nivelirati iskustvo na razinu fizikalne prirode i živo tijelo preobraziti u stvar bez unutrašnjosti. Zauzimanja afektivnih i praktičkih stavova živog subjekta naspram svijeta bila su, dakle, resorbirana u psihofiziološkom mehanizmu. Svako procjenjivanje moralo je proizlaziti iz transfera kojim su kompleksne situacije postajale sposobne da probude elementarne utiske ugone i bola, koji su, sami, usko povezani sa živčanim aparatima. Motoričke intencije živog bića bile su pretvorene u objektivne pokrete: volji se priznavalo samo jedno trenutačno fiat, izvršenje akta u potpunosti je bilo predano nervnoj mehanici. Tako odvojeno od afektivnosti i motorike, osjećanje je postalo obično primanje kvaliteta a fiziologija je vjerovala da može slijediti, od receptora do nervnih centara, projekciju vanjskog svijeta u živom biću. Ovako transformirano živo tijelo prestalo je biti moje tijelo, vidljivi izraz konkretnog Ego, da bi postalo jedan objekt među svim ostalima. Uzajamno, tijelo drugoga nije moglo da mi se ukaže kao omot jednog drugoga Ega. To je još bila samo mašina, te percepcija drugoga nije zaista mogla biti percepcija *drugoga*, jer je rezultirala iz izvoda pa je, dakle, iza automata stavljala samo neku svijest uopće, transcendentan a ne prebivajući uzrok svojih pokreta. Nismo, dakle, više imali konstelaciju Ja što koegzistira u svijetu. Čitav konkretni sadržaj

⁶ Usp. npr. *L' Experience humaine et la Causalité physique*, str. 536.

»psihizama« proizlazeći, prema zakonima psihofiziologije i psihologije, iz univerzalnog determinizma, pokazao se integriran u *posebičnosti*. Nije više bilo istinske *zasebičnosti*, osim misli učenjaka koji primjećuje ovaj sistem i koji sam prestaje da ima u njemu mjesto. Tako, dok je tijelo postajalo vanjština bez unutrašnjosti, subjektivnost je postajala unutrašnjost bez vanjštine, nepristran gledalac. Naturalizam znanosti i spiritualizam univerzalnog konstituirajućeg subjekta, do kojeg je dospjela refleksija na znanost, imali su to zajedničko što su nivelirali iskustvo: pred konstituirajućim Ja – empirijski Ja su objekti. Empirijski Ja je bastardan pojam, smjesa bitka po sebi i bitka za sebe, kojoj refleksivna misao nije mogla dati statut. Ukoliko on ima neki konkretan sadržaj, on je uvršten u sistem iskustva, on nije, dakle, subjekt – ukoliko je subjekt, on je prazan i odnosi se na transendentalni subjekt. Idealnost objekta, objektivacija živog tijela, položaj duha u dimenziji vrijednosti bez zajedničke mjere s prirodom, takva je transparentna filozofija, do koje se došlo nastavljaajući kretanje spoznaje koju je inaugurirala percepcija. Svakako se moglo reći da je percepcija početnička znanost, a znanost metodička i potpuna percepcija⁷ jer znanost je samo nekritički slijedila ideal spoznaje koji je odredila percipirana stvar.

No ova filozofija razara samu sebe pred našim očima. Prvi se oteo prirodni objekt i sama fizika je priznala granice svojih određenja tražeći preradu i kontaminaciju čistih pojmova što ih je izradila. Organizam sa svoje strane fizikalno-kemijskoj analizi suprotstavlja ne činjenične teškoće kompleksnog objekta, nego principijelne poteškoće značajnog bitka.⁸ Govoreći općenitije, ideja univerzuma misli ili univerzuma vrijednosti, gdje bi bili sučeljeni i pomireni svi misaoni životi, dovedena je u pitanje. Priroda *nije* od sebe geometrijska, ona tako izgleda jedino razboritom promatraču koga zanimaju samo makroskopski podaci. Ljudsko društvo *nije* zajednica razumnih duhova, tako se ono moglo shvaćati samo u povlaštenim zemljama gdje je lokalno i privremeno bila postignuta životna i ekonomska ravnoteža. Iskustvo kaosa, na spekulativnom planu, kao i na drugom, poziva nas da racionalizam sagledamo u historijskoj perspektivi koju je on u principu nastojao izbjeći, da tražimo filozofiju koja bi nam omogućila da shvatimo izbijanje uma u svijetu koji ona nije napravila i da pripremimo ži-

⁷ Usp. npr. Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, str. 19. i Brunschwig, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, str. 468.

⁸ Usp. *La Structure du Comportement* i ovdje niže, l. dio.

votnu infrastrukturu bez koje se um i sloboda ispražnjuju i raspadaju. Nećemo više reći da je percepcija početnička znanost, nego, obratno, da je klasična znanost percepcija koja zaboravlja svoje porijeklo i smatra se dovršenom. Prvi filozofski čin bit će, dakle, da se vratimo doživljenom svijetu s ovu stranu objektivnog svijeta, jer u njemu ćemo moći shvatiti pravo i granice objektivnog svijeta, vratiti stvari njezinu konkretnu fizionomiju, organizmima njihov vlastiti način postupanja sa svijetom, subjektivnosti njezinu povjesnu inherenciju, ponovno naći fenomene, sloj živoga iskustva kroz koji su nam najprije dati drugi i stvari, sistem »Ja-Drugi-stvari« u stanju nastajanja, probuditi percepciju i osujetiti lukavost kojom ona pušta da bude zaboravljena kao činjenica i kao percepcija u korist objekta koji nam ona dostavlja i racionalne tradicije koju osniva.

Ovo fenomenalno polje nije »unutarnji svijet«, »fenomen« nije »stanje svijesti« ili »psihička činjenica«, iskustvo o fenomenima nije introspekcija ili intuicija u Bergsonovu smislu. Predmet psihologije dugo se definirao govoreći da je on »neprotežan« i »pristupačan samo pojedincu«, i iz toga je proizlazilo da ovaj osobiti objekt može biti uhvaćen aktom posve specijalnog tipa, »unutarnjom percepcijom« ili introspekcijom, u kojemu su subjekt i objekt pomiješani, a spoznaja postignuta podudaranjem. Vraćanje »neposrednim datostima svijesti« postalo je tada beznadna operacija, jer je filozofski pogled nastojao da *bude* ono što on u principu nije mogao *vidjeti*. Teškoća nije bila samo da se uništi predrasuda izvanjskoga, kao što sve filozofije pozivaju početnika da to učini, ili da se duh opiše govorom stvorenom da izrazi stvari. Ona je bila mnogo korjenitija, jer unutrašnjost, definirana utiskom, u principu izmiče svakom pokušaju izraza. Ne samo da je saopćavanje filozofskih intuicija drugim ljudima postajalo teško – ili točnije, da se svodilo na neku vrstu bajanja određenog da se kod njih induciraju iskustva analogna onima filozofa – nego ni sam filozof nije mogao objasniti *ono što* je vidio u trenutku, jer bi to trebao pomišljati, to će reći odrediti i deformirati. Neposrednost, dakle, bijaše osamljen, slijep i nijem život. Vraćanje fenomenalnom ne nudi nijednu od svojih posebnosti. Osjetilna konfiguracija objekta ili geste, kojoj kritika hipoteze postojanosti omogućuje da se pojavi pred našim pogledom, ne zahvaća se u nekom neizrecivom podudaranju, ona se »shvaća« nekom vrstom usvajanja o kojemu svi imamo iskustvo kad kažemo da smo »našli« zeca u lišću skrivačice ili da smo »uhvatili« takt. Kad je predrasuda osjeta jednom uklonjena, lice, potpis, ponašanje, prestaju biti obični »vizualni poda-

ci« čije bismo psihološko značenje morali tražiti u unutrašnjem iskustvu, a psihizam drugoga postaje neposredan objekt, kao cjelina prožeta imanentnim značenjem. Govoreći općenitije, promijenio se sam pojam neposrednog: odsada neposredno nije više utisak, objekt koji se samo podudara sa subjektom, nego smisao, struktura, spontano uređenje dijelova. Moj vlastiti »psihizam« nije mi dat drukčije, jer kritika hipoteze postojanosti uči me još da kao originarne datosti unutrašnjeg iskustva prepoznam artikulaciju, melodijsko jedinstvo svojih ponašanja i da se introspekcija, svedena na ono što ima pozitivno, također i ona, sastoji u objašnjavanju imanentnog smisla nekog ponašanja.⁹ Tako ono što otkrivamo prevladajući predrasudu objektivnog svijeta nije neki unutarnji mračni svijet. I ovaj življeni svijet nije kao bergsonovska unutrašnjost apsolutno nepoznat naivnoj svijesti. Vršeci kritiku hipoteze postojanosti i skidajući veo s fenomena, psihologija nesumnjivo ide protiv prirodnog kretanja spoznaje, koja slijepo prolazi kroz perceptivne operacije da bi se izravno uputila njihovu teleološkom rezultatu. Ništa nije teže negoli to da se točno sazna *što mi vidimo*. »U prirodnoj intuiciji postoji jedna vrsta 'kripto-mehanizma' koji moramo razbiti da bismo došli do fenomenalnog bitka«¹⁰, a i neka dijalektika kojom percepcija hini sebe pred samom sobom. Ali bit svijesti je zaboraviti svoje vlastite fenomene i tako omogućiti konstituciju »stvari«; ovaj zaborav nije obična odsutnost, to je odsutnost nečega što bi svijest mogla da sebi učini prisutnim; drukčije rečeno, svijest može zaboraviti fenomene samo zato što se njih može i sjetiti, ona ih zanemaruje u korist stvari samo zato što su oni kolijevka stvari. Na primjer, oni nisu nikada apsolutno nepoznati znanstvenoj svijesti, koja uzajmljuje od struktura doživljenog iskustva sve svoje modele, jednostavno, ona ih ne »tematizira«, ne razjašnjava horizonte perceptivne svijesti kojima je okružena i čije konkretne odnose nastoji objektivno izraziti. Iskustvo fenomena nije, dakle, kao bergsonovska intuicija, iskušavanje jedne neznane stvarnosti, prema kojoj nema metodičkog prolaza – jedino objašnjenje ili iznošenje na vidjelo predznanstvenog života svijesti daje operacijama znanosti njihov potpuni smisao i ove uvijek na nj upućuju. To nije iracionalno preobraćenje, to je intencionalna analiza.

⁹ Mi ćemo, prema tome, u slijedećim poglavljima, moći da se bez razlike pozivamo na unutrašnje iskustvo naše percepcije i na »izvanjsko« iskustvo percipirajućih subjekata.

¹⁰ Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, str. 106.

Ako se, kako se to vidi, fenomenološka psihologija po svim svojim osobinama razlikuje od psihologije introspekcije, znači da se ona od nje razlikuje u principu. Psihologija introspekcije obilježila je znakovima, na rubu fizikalnog svijeta, zonu svijesti gdje fizikalni pojmovi više ne važe, ali psiholog je još vjerovao da je svijest samo sektor bitka i odlučio je da ovaj sektor istražuje kao što fizičar istražuje svoj. Pokušavao je opisati datosti svijesti, ali ne dovodeći u pitanje apsolutnu egzistenciju svijeta oko nje. S učenjakom i zdravim razumom podrazumijevao je objektivni svijet kao logički okvir svih svojih opisa i sredinu svoga mišljenja. Nije primjećivao da ova pretpostavka nalaže smisao koji on daje riječi »biti«, navodi ga na realizaciju svijesti pod imenom »psihičke činjenice«, odvrća ga na taj način od pravog osvještavanja ili od istinski neposrednog i čini nekako smiješnom njegovu sve veću opreznost da ne deformira »unutrašnjost«. To se dogodilo empirizmu kada je fizikalni svijet zamijenio svijetom unutarnjih događaja. To se još događa Bergsonu kad suprotstavlja »mnoštvenost stanjanja« »mnoštvenosti izvanpoložnosti«. Jer, ovdje se još radi o dvije vrste bitka. Zamijenila se samo mehanička energija duhovnom energijom, diskontinuirano biće empirizma jednim fluentnim bićem, ali za koje se kaže da teče i koje se opisuje u trećem licu. Dajući svojoj refleksiji za temu die *Gestalt*, psiholog prekida s psihologizmom, jer smisao, povezanost, »istina« percipiranog ne proizlaze više iz slučajnog susreta naših osjeta, kakve nam ih daje naša psihofiziološka priroda, nego determiniraju njihove prostorne i kvalitativne vrijednosti¹¹ i njihova su ireduktibilna konfiguracija. To znači reći da je transcendentalan stav već impliciran u opisi psihologa, bili oni ma kako malo vjerni. Svijest kao objekt proučavanja pokazuje tu osobitost da ne može biti analizirana, čak ni naivno, a da nas pri tome ne odvede s onu stranu postulata zdrava razuma. Ako se, na primjer, namjeravamo baviti pozitivnom psihologijom percepcije, dopuštajući da je svijest zatvorena u tijelu i da kroza nj trpi djelovanje svijeta po sebi, dovedeni smo do toga da opisujemo objekt i svijet onakvima kakvi se pojavljuju svijesti i odatle da se pitamo nije li ovaj neposredno nazočan svijet, jedini koji poznajemo, također jedini o kome ima smisla govoriti. Psiholog uvijek biva doveden do problema konstitucije svijeta.

Dakle, kad je jednom počela, psihološka refleksija nadmašuje sebe svojim vlastitim kretanjem. Pošto je priznala originalnost

¹¹ Usp. *La Structure du Comportement*, str. 106-119. i 261.

fenomenâ s obzirom na objektivni svijet, kako nam je objektivni svijet poznat pomoću njih, ona u njih integrira svaki mogući objekt i istražuje kako se on kroz njih konstituirao. U istom trenutku fenomenalno polje postaje transcendentalno polje. Budući da je ona sada univerzalno žarište spoznaje, svijest odlučno prestaje biti posebna regija bitka, određena cjelina »psihičkih« sadržaja, ona više ne boravi ili nije više ograničena u području oblika koje je psihološka refleksija najprije priznala, nego oblici, kao sve stvari, postoje za nju. Više ne može biti pitanja o tome da se opisuje doživljen svijet koji ona nosi u sebi kao neprozirnu datost, valja ga konstituirati. Objašnjenje koje je otvorilo doživljeni svijet, s ovu stranu objektivnog svijeta, nastavlja se s obzirom na sam doživljeni svijet, i otvara, s ovu stranu fenomenalnog polja, transcendentalno polje. Sistem ja-drugi-svijet uzet je za objekt analize i sad se radi o tome da se probude misli koje su konstitutivne za drugoga, za mene samoga kao individualni subjekt i za svijet kao pol moje percepcije. Ova nova »redukcija« poznavala bi, dakle, samo jedan istinski subjekt, meditirajući Ego. Ovaj prijelaz od naturiranog bitka na naturirajuće, od konstituiranog na konstituirajuće dovršio bi tematizaciju koju je započela psihologija i ne bi više ostavljao ništa implicitno ili podrazumljeno u mom znanju. On bi mi omogućio da dođem u potpuni posjed svoga iskustva i ostvario bi adekvaciju reflektirajućeg s reflektiranim. Takva je redovita perspektiva jedne transcendentalne filozofije, a takav je također, bar prividno, program transcendentalne fenomenologije.¹² No fenomenalno polje, takvo kakvo smo ga otkrili u ovom poglavlju, suprotstavlja direktnom i totalnom objašnjenju jednu principijelnu poteškoću. Psihologizam je, bez sumnje, prevladan, smisao i struktura percipiranog za nas više nisu običan rezultat psihofizioloških događaja, racionalnost nije sretna slučajnost koja bi činila da se slažu raspršeni osjeti i Gestalt je priznat kao originaran. Ali ako Gestalt može da se izrazi unutarnjim zakonom, ovaj zakon ne mora biti smatran modelom prema kojemu bi se ostvarivali fenomeni strukture. Njihovo pojavljivanje nije izvanjsko pokazivanje nekog prijestojećeg uma. To nije *zato što* »oblik« realizira izvjesno stanje ravnoteže, rješava problem do maksimuma, i, u kantovskom smislu, čini mogućim svijet zato što je on privilegiran u našoj percepciji, on je samo pojavljivanje svijeta a ne njegov uvjet mogućnosti, on je rođenje norme a ne realizira se prema normi, on je identitet izvanjskog i unutrašnjeg a ne projekcija unu-

¹² On je u ovim terminima izložen u većini Husserlovih tekstova pa i u objavljenim tekstovima njegova posljednjeg razdoblja.

trašnjeg u izvanjsko. Ako on, dakle, ne proizilazi iz cirkulacije psihičkih stanja po sebi, on više nije ideja. Gestalt kruga nije matematički zakon već fizionomija. Priznavanje fenomena kao originalnog reda svakako osuđuje empirizam kao *objašnjenje* reda i uma susretom činjenica i slučajnostima prirode, ali samom umu i redu čuva karakter činjeničnosti. Kad bi bila moguća jedna univerzalna konstituirajuća svijest, neprozirnost činjenice bi iščezla. Ako, dakle, hoćemo da refleksija održava u objektu na koji se odnosi svoja deskriptivna obilježja i da ga uistinu shvati, ne smijemo je razmatrati kao obično vraćanje nekom univerzalnemu umu, unaprijed je realizirati u nereflektiranom, moramo je razmatrati kao stvaralačku operaciju koja sama sudjeluje u činjeničnosti nereflektiranog. To je razlog zašto od svih filozofija jedino fenomenologija govori o transcendentnom *polju*. Ova riječ znači da refleksija nema nikad pod svojim pogledom sav svijet i mnoštvenost izloženih i objektiviranih monada i da ona raspolaze uvijek samo parcijalnim vidikom i ograničenom moći. To je također razlog zašto je fenomenologija fenomenologija, tj. proučavanje *pojavi* bitka svijesti, umjesto da unaprijed pretpostavlja njegovu danu mogućnost. Frapantno je kako se sve transcendentalne filozofije klasičnog tipa nikada ne pitaju o mogućnosti da se izvrši totalno objašnjenje, za koje one uvijek pretpostavljaju da je *negdje učinjeno*. Njima je dovoljno da je ono nužno i tako sude o onome što jest po onome što treba da bude, po onome što zahtijeva ideja znanja. Zapravo, meditirajući Ego nikada ne može ukinuti svoju inherenciju individualnom subjektu, koji poznaje sve stvari u posebnoj perspektivi. Refleksija nikada ne može učiniti da prestanem opažati sunce na dvjesta koračaja za maglovita dana, vidjeti sunce kako »izlazi« i kako »zalazi« misliti kulturnim instrumentima koje su mi pripravili moje obrazovanje, moji prethodni napori, moja povijest. Ja, dakle, nikada zbiljski ne sustižem, nikada istovremeno ne budim sve originalne misli koje pridonose mojoj percepciji ili mome sadašnjem uvjerenju. Filozofija kao kriticiizam u posljednjoj analizi ne priznaje nikakvu važnost ovome otporu pasivnosti, kao da nije bilo nužno da transcendentni subjekt nastane kako bi imala pravo da ga tvrdi. Ona, dakle, podrazumijeva da mišljenje filozofa nije podložno nikakvoj situaciji. Polazeći od prizora svijeta, koji je onaj jedne otvorene prirode prema mnoštvu mislećih subjekata, ona istražuje uvjet koji čini mogućim ovaj jedini svijet otvoren mnogim empirijskim ja i nalazi ga u transcendentnom Ja na kojemu oni (empirijski ja) sudjeluju ne razdvajajući ga, jer on nije Biće, nego Jedinstvo ili Vrijed-

nost. To je razlog zašto problem spoznaje drugoga nikad nije postavljen u kantovskoj filozofiji: transcendentalni Ja o kome ona govori isto je tako onaj drugoga kao i moj, analiza se odmah postavlja izvan mene, ona samo mora oslobađati djelovanje uvjeta koji čine mogućim svijet za Ja – za mene samoga ili također za drugoga – i nikad ne susreće pitanje: *tko meditira?* Ako, naprotiv, suvremena filozofija uzima činjenicu za glavnu temu, i ako drugi za nju postaje problem, znači da ona nastoji polučiti korjenitije osvjetljavanje. Refleksija ne može biti puna, ne može biti totalno osvjetljenje svojega objekta, ako ne postaje svjesna sama sebe u isto vrijeme kada i svojih rezultata. Nama je potrebno ne samo da se instaliramo u refleksivnom stavu, u nepobitnom *Cogitu*, nego da i reflektiramo na tu refleksiju, da shvatimo prirodnu situaciju u kojoj je ona svjesna da usljeđuje i koja, dakle, pripada njezinoj definiciji, ne samo da tjeramo filozofiju nego i da polazemo račun o preobražaju koji ona sa sobom unosi u prizor svijeta i u našu egzistenciju. Samo pod tim uvjetom filozofsko znanje može postati apsolutno znanje i prestati biti specijalnost ili tehnika. Tako se više neće tvrditi neko apsolutno *Jedinstvo*, utoliko manje sumnjivo koliko ono ne mora da se ostvari u Bitku, središte filozofije nije više autonomna transcendentalna subjektivnost, situirana svagdje i nigdje, ono se nalazi u vječnom početku refleksije, u onoj točki gdje se individualan život predaje reflektiranju na samoga sebe. Refleksija je zaista refleksija samo ako ne istupa izvan same sebe, ako se spoznaje kao refleksija-na-nešto-nereflektirano, i, prema tome, kao promjena strukture naše egzistencije. Gore smo prigovorili bergsonovskoj intuiciji i introspekciji da traže znanje po koincidenciji. Ali u drugoj krajnosti filozofije, u pojmu univerzalne konstituirajuće svijesti, opet smo našli simetričnu zabludu. Bergsonova je zabluda što vjeruje da se meditirajući subjekt može stopiti s objektom o kojemu meditira, da se znanje može proširiti miješajući se s bitkom; zabluda je refleksivnih filozofa u tome što vjeruju da meditirajući subjekt može u svojoj meditaciji apsorbirati ili bez ostatka zahvatiti objekt o kojemu meditira, da se naše biće slaže s našim znanjem. Kao meditirajući subjekt, mi nikada nismo nereflektirani objekt koji nastojimo spoznati; mi više ne možemo posvema postati svijest, svesti se na transcendentalnu svijest. Kad bismo bili svijest, morali bismo pred sobom imati svijet, svoju povijest, predmete opažene u njihovoj posebnosti kao sisteme transparentnih relacija. No, čak i onda kad se ne bavimo psihologijom, kada pokušavamo shvatiti u izravnoj refleksiji i ne pomažući se raznolikim podudarnostima induktivnog mišljenja, što je

to jedan pokret ili opaženi krug, možemo pojedinačnu činjenicu objasniti jedino varirajući je imaginacijom i mišlju fiksirajući invarijantan moment ovog mentalnog eksperimenta; individualno možemo proniknuti jedino bastarnim postupkom *primjera*, tj. lišavajući ga njegove činjeničnosti. Tako je pitanje da se sazna: može li mišljenje ikada sasvim prestati biti induktivnim i asimilirati bilo koje iskustvo u tolikoj mjeri da prihvati i da posjeduje čitavo njegovo tkivo. Jedna filozofija postaje transcendentalna, tj. radikalna, ne tako da se instalira u apsolutnoj svijesti ne spominjući korake koji su je ovamo doveli, nego razmatrajući samu sebe kao problem, ne zahtijevajući totalno objašnjenje znanja, nego priznajući ovu *preuzetnost* uma kao temeljni filozofski problem.

Evo zašto smo istraživanje o percepciji morali započeti psihologijom. Da to nismo učinili, ne bismo shvatili cijeli smisao transcendentalnog problema, jer ne bismo metodički slijedili korake koji od njega vode polazeći od prirodnog stava. Bilo nam je potrebno da posjećujemo fenomenalno polje i da se pomoću psiholoških opisa upoznamo s tematikom fenomenâ ako nismo htjeli da se, kao refleksivna filozofija, odmah postavimo u transcendentalnu dimenziju koju bismo pretpostavljali kao vječno danu, i da propustimo pravi problem konstitucije. Nismo ipak smjeli započeti psihološko opisivanje, ne dajući nazreti da ono, jednom očišćeno od psihologizma, može postati filozofska metoda. Da bismo probudili perceptivno iskustvo, nije bilo dovoljno da damo takve njegove opise koji su mogli biti ne shvaćeni, trebalo je referencijama i filozofskim anticipacijama utvrditi stajalište s kojega su oni mogli izgledati istiniti. Tako nismo mogli početi bez psihologije, a nismo mogli početi ni sa samom psihologijom. Iskustvo anticipira filozofiju kao što je i filozofija samo razjašnjeno iskustvo. Ali sada kad je fenomenalno polje postalo dovoljno omeđeno, udimo u ovo dvosmisleno područje i sa psihologom osigurajmo u njemu svoje prve korake, očekujući da nas samokritika psihologa pomoću refleksije drugog stupnja, dovede do fenomena fenomenâ, a fenomenalno polje odlučno obrati u transcendentalno polje.

PRVI DIO

TIJELO

Naša percepcija dopire do objekata, a objekt, jednom konstituiran, pojavljuje se kao razlog svih iskustava koja smo o njemu imali ili koja bismo mogli o njemu imati. Na primjer, vidim susjednu kuću pod izvjesnim kutom, drukčije bi se vidjela s desne obale Seine, drukčije iznutra, još drukčije iz aviona; *sama* kuća nije nijedna od ovih pojava, ona je, kako je govorio Leibniz, nacrt ovih perspektiva i svih mogućih perspektiva, tj. termin bez perspektive, odakle ih sve možemo derivirati, ona je kuća videna niodakle. Ali što znače ove riječi? Vidjeti, ne znači li to uvijek vidjeti odnekle? Reći da sama kuća nije videna niodakle, ne znači li to reći da je ona nevidljiva? Ipak, kad kažem da vidim kuću svojim očima, zacijelo ne kažem ništa prijeporno: neću da kažem kako moja mrežnica i moja leća, kako moje oči kao materijalni organi, funkcioniraju i omogućuju mi da je vidim: pitajući jedino samoga sebe, ja o tome ne znam ništa. Time želim izraziti izvjestan način pristupa objektu, »pogled« koji je isto tako nesumnjiv kao i moja vlastita misao, od mene isto tako direktno spoznat. Valja nam shvatiti kako vizija može nastati negdje a da nije zatvorena u svojoj perspektivi.

Vidjeti neki objekt znači ili imati ga na rubu vidnog polja i moći ga fiksirati, ili stvarno odgovoriti na ovaj poticaj fiksirajući ga. Kad ga fiksiram, ja se u njemu usidravam, ali ovo »zaustavljanje« pogleda samo je modalitet njegova kretanja: nastavljam ispitivanje u unutrašnjosti jednog objekta, koje ih je odmah sve obuhvatilo, jednim jedinim pokretom opet zatvaram pejzaž i otvaram objekt. Dvije operacije ne koincidiraju slučajno: nisu to slučajnosti moje tjelesne organizacije, na primjer, struktura moje mrežnice, koje me prisiljavaju da vidim okoliš mutno, ako hoću da predmet vidim jasno. Čak, kad ne bih ništa znao o čunjićima i

štapčićima, shvatio bih da je nužno zatomiti okoliš da bi se bolje vidio predmet i izgubiti na pozadini ono što se dobiva na liku – jer gledati predmet znači u nj utonuti – i da predmeti tvore sistem gdje se ne može pokazati jedan a da pri tom ne sakrije druge. Točnije, unutarnji horizont nekog objekta ne može postati objekt a da okolni objekti ne postanu horizont pa je vizija akt sa dva lica. Jer, ja ne identificiram u pojedinostima izražen objekt koji imam sada, s onim po kojem je netom klizio moj pogled, na taj način da izričito uspoređujem ove pojedinosti sa sjećanjem na prvi izgled cjeline. Kada se u filmu kamera uperi na jedan objekt i približava mu se da nam ga dade u krupnom planu, svakako se možemo *sjetiti* da se radi o pepeljari ili o ruci nekog lica, stvarno ga ne identificiramo. Znači da ekran nema horizonata. U viziji, naprotiv, svoj pogled oslanjam na fragment pejzaža, on oživljava i razvija se, drugi objekti se povlače na rub i gube se, ali ne prestaju biti tu. No, s njima, imam na raspolaganju njihove horizonte, u kojima je impliciran, u rubnoj viziji viđen, objekt koji sada fiksiram. Horizont je, dakle, ono što osigurava identitet objekta tijekom ispitivanja, on je korelativ neposredne moći koju moj pogled zadržava nad predmetima koje je upravo pregledao, i koju već ima nad novim pojedinostima koje će, eto, otkriti. Nikakvo određeno sjećanje, nikakva jasna pretpostavka ne bi mogli odigrati ovu ulogu: oni bi dali samo vjerojatnu sintezu, dok se moja percepcija nadaže kao zbiljska. Struktura objekt-horizont, tj. perspektiva, dakle, ne smeta mi kad hoću da vidim objekt: ako je čista sredstvo koje objekti imaju da se prikriju, ona je i sredstvo koje objekti imaju da se otkriju. Vidjeti, znači ući u univerzum bića koja se *pokazuju*, i ona se ne bi pokazivala kad ne bi mogla biti sakrivena jedna iza drugih ili iza mene. Drugim riječima: gledati neki predmet znači doći nastaviti ga i odatle zahvaćati sve stvari prema licu koje mu one okreću. Ali u onoj mjeri u kojoj ja vidim i njih, one ostaju prebivališta otvorena mom pogledu, pa, virtualno situiran u njima, već primjećujem pod raznim kutovima središnji predmet moje sadašnje vizije. Tako je svaki objekt ogledalo svih drugih. Kad gledam svjetiljku postavljenu na mom stolu, pridajem joj ne samo kvalitete vidljive s mog mjesta već i one koje mogu »vidjeti« dimnjak, zidovi, stol; leđa moje svjetiljke nisu ništa drugo no lice koje ona »pokazuje« dimnjaku. Mogu, dakle, vidjeti jedan predmet ukoliko predmeti tvore sistem ili svijet, i ukoliko svaki od njih raspoređuje oko sebe druge kao gledaoce svojih skrivenih aspekata i jamstvo njihove trajnosti. Svaka moja vizija predmeta odmah se opetuje među svim predmetima svijeta koji su shvaćeni kao koeg-

zistentni, jer svaki od njih je sve ono što drugi od njega »vide«. Naša doskorašnja formula mora, dakle, biti izmijenjena; sama kuća nije kuća viđena niodakle, nego kuća viđena odasvud. Dvršeni predmet je prozračan, on je sa svih strana proniknut aktualnom beskonačnošću pogleda koji se sijeku u njegovoj dubini i ne ostavljaju u njoj ništa sakriveno.

Ono što smo upravo rekli o prostornoj perspektivi, to bismo također mogli reći o vremenskoj perspektivi. Ako kuću motrim pažljivo i bez ikakve misli, ona ima izgled vječnosti, i iz sebe emanira neku vrstu mrtvila. Bez sumnje, svakako je vidim s određene tačke moga trajanja, ali ona je ista kuća koju sam gledao jučer, za dan manje staru; to je ista kuća što je kontempliraju starac i dijele. Bez sumnje, ona sama ima svoj vijek i svoje promjene; ali, čak ako se sutra sruši, zauvijek će ostati istina da je ona bila danas, svaki čas vremena namiće sebi za svjedoke sve ostale, on nadolazeći pokazuje »kako se ovo moralo preokrenuti« i »kako će se ovo završiti«, svaka sadašnjost definitivno utemeljuje točku vremena koja potiče priznanje svih ostalih, objekt je, dakle, viđen od svih vremena kao što je viđen od svih strana i istim putom, koji je struktura horizonta. Sadašnjost još drži u svojoj ruci neposrednu prošlost, ne stavlja jući je u objekt, a kako ova na isti način zadržava neposrednu prošlost, koja joj je prethodila, to se sve proteklo vrijeme nastavlja i shvaća u sadašnjosti. Isto je i s predstojećom budućnošću, koja će također imati svoj horizont predstojanja. Ali sa svojom neposrednom prošlošću imam, također, i horizont budućnosti koji ju je okruživao, imam, dakle, svoju zbiljsku sadašnjost viđenu kao budućnost ove prošlosti. S predstojećom budućnošću, imam horizont prošlosti koji će je okruživati, imam, dakle, svoju zbiljsku sadašnjost kao prošlost ove budućnosti. Tako, zahvaljujući dvojakom horizontu retencije i protenzije (zadržavanja i predstojanja), moja sadašnjost može prestati da bude sadašnjost činjenice koju će ubrzo odnijeti i razoriti tijekom trajanja i postati čvrsta točka koja se može definirati u objektivnom vremenu.

Ali, ponavljamo još jednom, moj ljudski pogled *postavlja* uvijek samo jedno lice objekta, čak ako, preko horizontata, smjera sve druge. On uvijek može biti sučeljen s prethodnim vizijama ili s onima drugih ljudi samo posredovanjem vremena i govora. Ako pogleda, koji sa svih strana prekopavaju kuću i definiraju samu kuću, pojmim po uzoru na svoj vlastiti, onda još imam samo suglasan i nedefiniran niz gledanja na objekt, nemam objekt u njegovoj punini. Na isti način moja sadašnjost, premda u sebi sažima proteklo vrijeme i vrijeme koje će doći, posjeduje ih samo u in-

tenciji i ako mi se, na primjer, čini da svijest koju sada imam o svojoj prošlosti točno otkriva ono što je bilo, sama ova prošlost koju težim opet uhvatiti nije ista prošlost, to je moja prošlost kako je vidim sada a možda sam je preinačio. Isto tako, možda, u budućnosti neću prepoznavati sadašnjost koju živim. Tako je sinteza horizonata samo jedna vjerojatna sinteza, ona djeluje sigurno i precizno samo u neposrednom okolišu objekta. Daleki okoliš više ne držim u ruci: on više nije načinjen od objekata ili sjećanja koji su još razlučivi, to je anoniman horizont koji više ne može dati precizno svjedočanstvo, ostavlja objekt nedovršen i otvoren kakav je on doista, u perceptivnom iskustvu. Kroz ovaj otvor istječe supstancijsalnost objekta. Ako on mora postići savršenu gustoću, drugim riječima, ako mora postojati apsolutan objekt, treba da on bude beskonačnost sažetih različitih perspektiva u strogoj koegzistenciji i da bude dat jednom jedinom vizijom u hiljadu pogleda. Kuća *ima svoje* vodovodne cijevi, *svoje* tlo, možda svoje pukotine koje se potajno povećavaju u dubini stropova. Mi ih nikada ne vidimo, ali ona *ih ima* u isto vrijeme kad i svoje za nas vidljive prozore i dimnjake. Zaboravit ćemo sadašnju percepciju kuće: svaki put kad možemo konfrontirati svoja sjećanja s objektima na koje se odnose, povedavši računa o drugim motivima zablude, začuđeni smo promjenama što ih ona duguju svome vlastitom trajanju. Ali mi vjerujemo da ima neka istina prošlosti, svoje pamćenje oslanjamo na golemo Pamćenje svijeta, u kojemu figurira kuća kakva je ona doista bila onoga dana i koje utemeljuje njezin *bitak* trenutka. Uzet po samom sebi – a kao objekt on iziskuje da se uzima tako, – objekt nema ništa omotano, on je sav savcat razastrt, njegovi dijelovi koegzistiraju dokle preko njih redom prelazi naš pogled, njegova sadašnjost ne briše njegovu prošlost, njegova budućnost neće brisati njegovu sadašnjost. Postavljanje objekta čini, dakle, da prelazimo granice našeg zbiljskog iskustva koje se drobi u tudi bitak, tako da ono na kraju vjeruje da iz njega izvlači sve u čemu nas poučava. To je ta ekstaza iskustva koja čini da je svaka percepcija percepcija nečega.

Opsjednut bitkom, i zaboravljajući perspektivizam svoga iskustva, od sada ga tretiram kao objekt, deduciram ga iz odnosa među objektima. Svoje tijelo, koje je moja točka s koje gledam na svijet, smatram jednim od objekata svijeta. Potiskujem svijest koju sam imao o svom pogledu kao sredstvu spoznavanja a svoje oči tretiram kao fragmente materije. Od tada one zauzimaju mjesto u istom objektivnom prostoru gdje nastojim da smjestim vanjski objekt i vjerujem da se projekcijom objekata na mojoj mrež-

nici proizvodi opažena perspektiva. Isto tako tretiram svoju vlastitu perceptivnu povijest kao rezultat mojih odnosa s objektivnim svijetom, moja sadašnjost, koja je moje gledište na vrijeme, postaje trenutak vremena među svim drugima, moje trajanje odraz ili vid apstraktnog univerzalnog vremena, kao i moje tijelo modus objektivnog prostora. Isto tako, napokon, kad bi objekti koji kuću okružuju ili nastavaju ostajali ono što su u perceptivnom iskustvu, tj. pogledi podložni određenoj perspektivi, kuća ne bi bila postavljena kao autonoman bitak. Tako postavljanje jednog jedinog objekta u punom smislu zahtijeva sastavljanje svih ovih iskustava u jednom politetičkom aktu. Ono u tome premašuje perceptivno iskustvo i sintezu horizonata – kao što pojam *univerzuma*, tj. određenog, dovršenog totaliteta gdje odnosi treba da budu odnosi uzajamne determinacije, premašuje onaj *svijeta*, tj. otvorene i ne-definirane mnogostrukosti gdje su odnosi odnosi uzajamne implikacije.¹ Odljepljujem se od svoga iskustva i prelazim na *ideju*. Kao objekt, ideja teži da bude ista za sve, važeća za sva vremena i za sva mjesta, a individuacija objekta u jednoj točki objektivnog vremena i prostora naposljetku se pojavljuje kao izraz jedne univerzalne postavljajuće moći.² Više se ne bavim svojim tijelom, ni vremenom, ni svijetom onakvima kako ih živim u pretpredikativnom znanju, u unutarnjoj komunikaciji koju imam s njima. Govorim o svome tijelu samo kao ideji, o univerzumu kao ideji, o ideji prostora, o ideji vremena. Tako se formira »objektivno« mišljenje (u Kierkegaardovu smislu) – ono zdravog razuma, ono znanosti – što na kraju čini da gubimo dodir s perceptivnim iskustvom kojega je ono ipak rezultat i prirodan nastavak. Sav život svijesti teži da postavlja objekte, jer ona je svijest, tj. znanje o sebi, samo ukoliko sama sebe nastavlja i sabire u objektu koji se može identificirati. A ipak, postavljanje jednog jedinog objekta jeste smrt svijesti, jer ono zgušnjava svako iskustvo kao što kristal stavljen u rastopinu čini da se ona odjednom kristalizira.

Ne možemo ostati u ovoj alternativi da ništa ne shvaćamo u subjektu ili da ništa ne shvaćamo u objektu. Treba da ponovno nademo porijeklo objekta u samom srcu našeg iskustva, da opisuemo pojavljivanje bitka i da shvatimo kako paradoksalno ima *za nas bitka po sebi*. Ne hoteći ništa prejudicirati, uzet ćemo doslovce objektivno mišljenje i nećemo mu postavljati pitanja koja ono

¹ Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (neobjavljeno).

² »Shvaćam pomoću same moći sudenja koja prebiva u mojem duhu ono što sam vjerovao da vidim svojim očima« *Descartes II Méditation*, AT, IX. str. 25.

samo sebi ne postavlja. Ako smo dovedeni do toga da opet tražimo iskustvo iza njega, ovaj će prijelaz biti motiviran jedino njegovim vlastitim neprilikama. Razmotrimo ga, dakle, na djelu u konstituciji našega tijela kao objekta, jer tu leži odlučujući moment u genezi objektivnog svijeta. Vidjet će se da vlastito tijelo, u samoj znanosti, izmiče tretmanu koji mu se hoće nametnuti. A kako je geneza objektivnog tijela samo jedan moment u konstituciji objekta, to će tijelo, povlačeći se iz objektivnog svijeta, zategnuti intencionalne niti koje ga povezuju s njegovom okolinom i konačno će nam otkriti percipirajući subjekt kao percipirani svijet.

I

TIJELO KAO OBJEKT I MEHANISTIČKA FIZIOLOGIJA

Definicija objekta je, vidjeli smo, da on postoji *partes extra partes* i da prema tome dopušta između svojih dijelova ili između samoga sebe i drugih objekata jedino vanjske i mehaničke relacije, bilo u uskom smislu primljenog i prenesenog kretanja, bilo u širokom smislu odnosa funkcije varijable. Kad bismo htjeli uklopiti organizam u univerzum objekata i preko njega zatvoriti ovaj univerzum, trebalo bi prevesti funkcioniranje tijela u govor bitka po sebi i ispod ponašanja otkriti linearnu zavisnost stimulusa i receptora, receptora i Empfinder.¹ Nema sumnje da se znalo kako u opsegu ponašanja iskrsavaju nove determinacije, a teorija specifične energije živaca, na primjer, priznavala je organizmu moć da mijenja fizički svijet. Ali baš ona je živčanim aparatima pripisivala okultnu moć da stvaraju različite strukture našeg iskustva, i, dok su gledanje, pipanje, slušanje određen broj načina da se pristupi objektu, ove su se strukture promijenile u kompaktne i iz lokalne razlike upotrijebljenih organa izvedene kvalitete. Tako je odnos stimulusa i percepcije mogao ostati jasan i objektivan, psihofizičko događanje bilo je istog tipa kao i odnosi »svjetske« kauzalnosti. Moderna fiziologija ne pribjegava više ovim vještinama. Ona više ne veže uz razne materijalne instrumente različite kvalitete jednog istog osjetila i datosti različitih osjetila. U stvari, povrede centara pa čak i provodnika ne izražavaju se gubitkom izvjesnih osjetilnih kvaliteta ili izvjesnih senzornih datosti, već dediferencijacijom funkcije. Već smo to gore naznačili: uzмимо bilo koje mjesto povrede na senzornim putovima i bilo koji njezin postanak, prisustvujemo, na primjer, jednom slučaju dekompozicije osjetljivosti za boje; u početku su sve boje točno određene, njihov temeljni ton ostaje isti, ali njihova zasićenost opada; zatim

¹ Usp. *La Structure du Comportement*, Pogl. I i II.

se spektar pojednostavnjuje i svodi na četiri boje: žutu, zelenu, modru, purpurnocrvenu, pa čak i sve boje kratkih valova tendiraju prema nekoj vrsti modrog, sve boje dugih valova tendiraju prema nekoj vrsti žutog, osim toga vidno opažanje može varirati od trenutka do trenutka, već prema stupnju umora. Napokon se dolazi do jednobojnosti u sivom, iako povoljni uvjeti (kontrast, dugo vrijeme ekspozicije) mogu momentano povratiti raznobojnost.² Napredovanje oštećenja u nervnoj supstanciji ne razara, dakle, jedan po jedan sasvim gotov osjetilni sadržaj, nego čini sve više nesigurnom aktivnu diferencijaciju podražaja, koja se javlja kao bitna funkcija nervnog sistema. Na isti način, pri nekortikalnim oštećenjima dodirne osjetljivosti, ako su izvjesni sadržaji (temperature) nepostojaniji i prvi iščezavaju, to ne znači da određeno, u bolesnika razoreno područje služi da osjećamo toplo i hladno, jer će specifični osjet biti restituiran, ako se primijeni dosta veliki podražaj³; to znači prije da podražaj uspijeva poprimiti svoj tipičan oblik samo za energičniji stimulus. Čini se da centralne povrede ostavljaju netaknutima kvalitete i da, nasuprot tome, modificiraju prostornu organizaciju datosti i percepciju objekata. To je bilo razlogom da se pretpostave centri prepoznavanja specijalizirani u lokalizaciji i interpretaciji kvaliteta. U stvari, moderna istraživanja pokazuju da centralne povrede djeluju, prije svega, podižući kronaksije koje su u bolesnika podvadeseterostručene ili potrideseterostručene. Podražaj proizvodi svoje učinke sporije, oni duže subzistiraju, a dodirna percepcija tvrdog, na primjer, nailazi na poteškoće ukoliko pretpostavlja slijed omeđenih utisaka ili preciznu svijest o raznim položajima ruke.⁴ Nejasna lokalizacija podražice ne objašnjava se uništenjem jednog lokalizirajućeg centra, nego izjednačivanjem podražaja koji više ne uspijevaju da se organiziraju u stabilnu cjelinu, gdje bi svaki od njih dobio jednoznačnu vrijednost i očitovao se svijesti jedino ograničenom promjenom.⁵ Tako se podražaji jednog istog osjetila manje razlikuju po materijalnom instrumentu kojim se služe negoli po načinu kako se osnovni stimuli spontano među sobom organiziraju, a ova organizacija je odlučan faktor za nivo osjetilnih »kvaliteta«, kao i za nivo percepcije. Znači još da ona, a ne specifična energija ispitivanog aparata, čini da jedna podražica pruža priliku za dodirni ili to-

² J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, str. 365.

³ Id., *ibid.*, str. 358.

⁴ Id., *ibid.*, str. 360 – 361.

⁵ J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, str. 362.

plinski osjet. Ako jednom vlasi više puta podražujemo određenu regiju kože, najprije imamo punktualne percepcije, jasno razlučene i lokalizirane svaki put u istoj točki. Što se podražavanje više ponavlja, lokalizacija postaje manje precizna, percepcija se širi u prostor, u isto vrijeme osjet prestaje biti specifičan: to više nije dodir, to je peckanje, čas hladnoćom, čas toplotom. Još kasnije subjekt vjeruje da se podražica miče i obilježava na koži krug. Napokon se više ništa ne osjeća.⁶ To znači reći da »osjetilni kvalitet«, prostorna određenja percipiranog, čak i prisutnost ili odsutnost percepcije nisu učinci situacije koja je zaista izvan organizma, nego predstavljaju način kako on dolazi u susret stimulacijama i kako se prema njima odnosi. Podražaj nije percipiran kada pogađa organ koji nije s njime »usklađen«.⁷ Funkcija organizma u primanju stimula je, tako rekavši, »zamišljanje« izvesnog oblika podražaja.⁸ »Psihofizičko događanje«, dakle, više ne pripada tipu »svjetske« kauzalnosti, mozak postaje mjesto »oblikovanja« koje usljeđuje čak prije kortikalne etape i koje zamućuje, od samog ulaska u nervni sistem, odnose stimulusa i organizma. Podražaj biva zahvaćen i reorganiziran transverzalnim funkcijama, što čine da on *slič*i percepciji koju će upravo izazvati. Ovaj oblik koji se ocrta u nervnom sistemu, ovo razvijanje strukture, njih sebi ne mogu predočiti kao niz procesa u trećem licu, kao transmisiju kretanja ili determinaciju jedne varijable drugom. O njima ne mogu imati neku distanciranu* spoznaju. Pogađam li što ona može biti, činim to ostavljajući po strani tijelo objekt, *partes extra partes*, i prenoseći se u tijelo o kojemu imam zbiljsko iskustvo, na primjer, onako kako moja ruka okoliša oko objekta koji dotiče, pretičući stimule i sama ocrtavajući oblik koji ću upravo percipirati. Funkciju živog tijela mogu shvatiti jedino vršeći je sam i onoliko koliko sam tijelo koje se diže prema svijetu.

Tako eksteroceptivnost zahtijeva oblikovanje stimula, svijest tijela prodire u tijelo, duša se rasprostire na sve njegove dijelove, ponašanje preplavljuje njegov središnji sektor. Ali bi se moglo odgovoriti da samo »iskustvo percepcije« jeste »predodžba«, »psihička činjenica«, da je ono s ovog razloga na kraju lanca fizičkih i fizioloških događanja, koja jedina mogu biti stavljena u prikaz

* Id. *ibid.*, str. 364.

⁷ Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, str. 361.

⁸ Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben.« Id. *ibid.*, str. 353.

»realnog tijela«. Nije li moje tijelo, točno kao i vanjska tijela, objekt koji djeluje na receptore i na kraju pruža priliku za svijest tijela? Ne postoji li »interoceptivnost« kao što postoji »eksteroceptivnost«? Ne mogu li naći niti koje unutarnji organi šalju u mozak i koje su ustanovljene od prirode, kako bi dale duši priliku da osjeti svoje tijelo? Tako svijest tijela i duša bivaju potisnuti, tijelo opet postaje ona dobro očišćena mašina koju pod utjecajem dvosmislenog pojma ponašanja umalo ne zaboravimo. Ako, na primjer, bolesniku kome je amputirana noga neka stimulacija zamijeni stimulaciju noge na prijelazu koji ide od bataljka do mozga, subjekt će osjetiti fantomsku nogu, jer duša je neposredno združena s mozgom i jedino s njim.

Što kaže na to moderna fiziologija? Anestezija kokainom ne ukida fantomski ud, ima fantomskih udova bez ikakve amputacije i nakon cerebralnih oštećenja.⁹ Napokon, fantomski ud često zadržava isti položaj koji je realna ruka zauzimala u trenutku ranjavanja: jedan (ratni) ranjenik još osjeća u svojoj fantomskoj ruci krhotine granate koje su razderale njegovu realnu ruku.¹⁰ Treba li, dakle, zamijeniti »perifernu teoriju« jednom »centralnom teorijom«? Ali centralna teorija ne bi nam donijela nikakve koristi kad bi perifernim uvjetima dodala samo cerebralne tragove. Jer, skup moždanih tragova ne bi mogao predstavljati odnose svijesti koji posreduju u fenomenu. On doista zavisi od »psihičkih« determinanata. Emocija, okolnosti što podsjećaju na one ranjavanja čine da se pojavi fantomski ud u subjekata koji nisu bili ranjeni.¹¹ Događa se da se fantomska ruka, koja je nakon operacije golema, poslije skuplja da bi, napokon, nestala u bataljku »s pristankom bolesnika da prihvati svoje osakaćenje«¹² Ovdje se fenomen fantomskog uda razjašnjava fenomenom anosognozije, koja vidljivo zahtijeva psihološko objašnjenje. Subjekti koji sistematski ignoriraju svoju paraliziranu desnu ruku i pružaju lijevu kad se od njih traži desna, uza sve to govore o svojoj paraliziranoj ruci kao o »dugačkoj i hladnoj zmiji«, što isključuje hipotezu prave anestezije i navodi na onu odbijanja deficijencije.¹³ Valja li, dakle, reći da je fantomski ud sjećanje, htijenje ili vjerovanje, i, u nedostatku fiziološkog objašnjenja, objasniti ga psihološki? Ipak nijedno psiho-

⁹ Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, str. 47.

¹⁰ Id. *ibid.*, str. 129. i sljedeće.

¹¹ Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, str. 57.

¹² Id. *ibid.*, str. 73. J. Lhermitte ističe da iluzija amputiranih stoji u odnosu s psihikom konstitucijom subjekta: ona je češća u obrazovanih ljudima.

¹³ Id. *ibid.*, str. 129. i slj.

loško objašnjenje ne može ignorirati da presijecanje senzitivnih vodova koji idu prema encefalonu ukida fantomski ud.¹⁴ Treba, dakle, shvatiti kako se psihičke determinante i fiziološki uvjeti uzupčavaju jedni u druge: ne razumijemo kako fantomski ud, ako zavisi od fizioloških uvjeta i ako je s tog razloga učinak kauzalnosti u trećem licu, može *što se drugog tiče* ovisiti o osobnoj povijesti bolesnika, o njegovim uspomjenama, njegovim emocijama ili njegovim htijenjima. Jer, da bi oba niza uvjeta mogla zajedno odrediti fenomen, kao što dvije komponente određuju jednu rezultantu, bilo bi im potrebno isto gledište primjene ili zajednički teren, a ne vidi se koji bi mogao biti zajednički teren »fizioloških činjenica« koje su u prostoru i »psihičkih činjenica« koje nisu nigdje ili čak objektivnih procesa kao što su živčana uzbuđenja, koja pripadaju redu bitka po sebi, i *cogitationes* takvih kao prihvaćanje i odbijanje, svijest prošlosti i emocija koji pripadaju redu bitka za sebe. Mješovita teorija koja bi dopuštala dva niza uvjeta¹⁵ može, dakle, biti valjana kao iskaz poznatih činjenica: ali ona je u osnovi tamna. Fantomski ud nije običan učinak objektivne kauzalnosti, ali više ni *cogitatio*. Mješavine između oba moglo bi biti samo ako bismo našli sredstvo da artikuliramo jedno prema drugome, »psihičko« i »fiziološko«, »za sebe« i »po sebi«, i da između njih udesimo susret, ako bi procesi u trećem licu i osobni akti mogli biti integrirani u sredini koja im je zajednička.

Da bi opisali vjerovanje u fantomski ud i odbacivanje sakaćenja, autori govore o »represiji«, ili o »organskom potiskivanju«¹⁶. Ovi malo kartezijanski izrazi obvezuju nas da oblikujemo ideju o nekom organskom mišljenju pomoću koje bi odnos »psihičkog« i »fiziološkog« postao shvatljiv. Sreli smo već drugdje, sa zamjenama, fenomene koji nadilaze alternativu psihičkog i fiziološkog, izričite finalnosti i mehanizma¹⁷. Kada kukac, u instinktivnom aktu, zamjenjuje odsječenu nogu zdravom nogom, to ne znači, vidjesmo, da je unaprijed ustrojen pomoćni uređaj automatskim pokretanjem zamijenio vod koji je netom stavljen van upotrebe. Ali to ne znači ni da životinja ima svijest o nekom cilju koji mora postići i da se služi svojim udovima kao različitim sredstvima, jer tada bi se zamjena morala vršiti svaki put kad je

¹⁴ Id. *ibid.*, str. 129. i slj.

¹⁵ Fantomski ud nije podesan ni za čisto fiziološko ni za čisto psihološko objašnjenje, to je zaključak J. Lhermitte-a, *L'Image de notre Corps*, str. 126.

¹⁶ Schilder, *Das Körperschema*; Menninger – Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, str. 174; Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, str. 143.

¹⁷ Usp. *La Structure du Comportement*, str. 47. i slj.

akt osujećen, a poznato je da se ona ne vrši ako je noga samo svezana. Jednostavno, životinja nastavlja biti u istom svijetu i upravlja se prema njemu svim svojim moćima. Svezani ud ne biva zamijenjen slobodnim udom zato što i dalje vrijedi u životinjskom bitku i što struja aktivnosti, koja ide prema svijetu, još prolazi kroz nju. Ovdje nema više izbora negoli u kapi ulja koja upotrebljava sve svoje unutrašnje snage da bi praktički riješila problem maksimuma i minimuma koji joj je postavljen. Razlika je samo što se kap ulja prilagođuje izvanjskim silama, dok životinja sama projektira norme svoje sredine i sama postavlja termine svog vitalnog problema¹⁸; ali tu se radi o jednom *a priori* vrste, a ne o osobnoj odluci. Tako, ono što se nalazi iza fenomena zamjene jest kretanje bitka u svijetu, i vrijeme je da preciziramo njegov smisao. Kada se kaže da životinja *postoji*, da *ima* jedan svijet, ili da, *jest* u jednom svijetu, ne želi se reći da ona ima o tome percepciju ili objektivnu svijest. Situacija koja pokreće instinktivne radnje nije posvema artikulirana i određena, ne posjeduje se njezin totalni smisao, kako to dovoljno pokazuju pogreške i zaslijepljenost instinkta. Ona pruža samo praktično značenje, poziva samo na tjelesno priznavanje, živi se kao »otvorena« situacija, i doziva pokrete životinje kao što prve note melodije dozivaju određen način rješenja a da on ne bude poznat sam za sebe, i to je baš ono što dozvoljava udovima da jedni druge zamjenjuju, da budu ekvivalentni pred očevidnošću zadaće. Ako se subjekt usidri u izvjesnoj »sredini«, da li je »bitak u svijetu« nešto kao »pažljivost prema životu« Bergsona ili nešto kao »funkcija stvarnog« P. Janeta? Pažljivost prema životu je svijest koju stječemo o »pokretima što nastaju« u našem tijelu.

No refleksne kretnje, započete ili završene, još su samo objektivni procesi, čije odvijanje i rezultate svijest može da konstatira, ali u kojima ona nije angažirana.¹⁹ Zapravo: sami refleksi nikad nisu slijepi procesi: oni se primjeravaju nekom »smislu« si-

¹⁸ Ibid., str. 196. i slj.

¹⁹ Kad Bergson insistira na jedinstvu percepcije i akcije i, da bi ga izrazio, pronalazi termin »senzori-motorički procesi«, on vidljivo nastoji da svijest angažira u svijetu. Ali, ako osjećati znači predstaviti sebi neki kvalitet, ako je kretanje premještanje u objektivnom prostoru, između osjeta i kretanja, uzetih čak u stanju nastajanja, nije moguć nikakav *kompromis*, i oni se razlikuju kao bitak za sebe i bitak po sebi. Općenito uzevši, Bergson je dobro vidio da tijelo i duh komuniciraju posredovanjem vremena, da biti duh znači dominirati protjecanjem vremena, da imati tijelo znači imati sadašnjost. Tijelo je, kaže on, trenutačan prekid u postojanju svijesti (*Matière et Mémoire*, str. 150). Ali za nj tijelo ostaje ono što smo nazivali objektivno tijelo, svijest ostaje spoznaja, vrijeme ostaje niz »sada«, tako da

tuacije, izražavaju našu orijentaciju prema »sredini ponašanja«, posve isto kao i djelovanje »geografske sredine« na nas. Oni iz distance ocrtavaju strukturu objekta, ne očekujući njegove punktualne stimulacije. Ova globalna nazočnost situacije daje smisao posebnim stimulima i čini da oni vrijede, važe ili postoje za organizam. Refleks ne rezultira iz objektivnih stimulata, okreće se prema njima, oprema ih smislom koji oni ne zadovolje jedan po jedan i kao fizički agensi, koji oni imaju samo kao situaciju. Refleks čini da oni jesu kao situacija, on je s njima u nekom odnosu »poznanstva«, naznačuje ih kao ono što je određeno da mu odlučno stanemo nasuprot. Refleks, ukoliko se otvara smislu situacije, i percepcija, ukoliko najprije ne postavlja objekt spoznaje i koliko je intencija našeg totalnog bića, jesu modaliteti *predobjektnog gledanja*, koje je ono što nazivamo bitak u svijetu. S ovu stranu stimula i osjetnih sadržaja, valja priznati neku vrstu unutarnje dijafragme koja, mnogo više od njih, determinira ono na što će naši refleksi i naše predodžbe moći smjerati u svijetu, zonu naših mogućih radnji, prostranstvo našeg života. Neki subjekti mogu biti gotovo slijepi mada nisu promijenili »svijet«: vidimo ih kako se posvuda sudaraju s predmetima, ali oni nisu svjesni da više nemaju vidne kvalitete pa se struktura njihova ponašanja ne kviri. Drugi bolesnici, naprotiv, gube svoj svijet čim sadržaji izmiču, odriču se svog uobičajenog života čak i prije negoli je on postao nemoguć, postaju nemoćni pred pismom i prekidaju životni dodir sa svijetom prije no što su izgubili senzorni kontakt. Postoji, dakle, izvjesna konzistentcija našeg »svijeta«, relativno nezavisna od stimulata, koja zabranjuje da bitak u svijetu tretiramo kao sumu re-

čini »od samog sebe grudu snijega« ili tako da se razvija u oprostoreno vrijeme. Bergson, dakle, može jedino da postavlja ili skida niz »sada«: on nikada ne ide do jedinstvenog kretanja kojim se konstituiraju tri dimenzije vremena, pa se ne vidi zašto se trajanje mrvi u sadašnjost, zašto se svijest angažira u tijelu i u svijetu.

Što se tiče »funkcije realnoga«, P. Janet se njome služi kao egzistencijalnim pojmom. To mu dozvoljava da skicira duboku teoriju emocije kao rušenja našeg uobičajenog života, bijega iz našeg svijeta i prema tome kao varijacije našeg bitka u svijetu (Usp., npr., interpretaciju Živčane krize, *De L'Angoisse à l'Extase*, Sv. II, str. 450. i slj.). Ali ova teorija emocije nije provedena do kraja i, kako to pokazuje J. P. Sartre, ona se u spisima P. Janeta nadmeće s mehaničkom koncepcijom dosta bliskom onoj Jamesa: urušavanje naše egzistencije u emociju tretira se kao obična *derivacija* psiholoških snaga, a sama emocija kao svijest o ovom procesu u trećem licu, tako da više nema razloga tražiti smisao emocionalnih ponašanja koja su rezultat slijepe dinamike težnji, i da se vraćamo dualizmu (Usp. J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Emotion*). P. Janet tretira, uostalom, izričito psihološku napetost – tj. pokret kojim pred sobom širimo svoj »svijet« – kao predodžbenu hipotezu; on je, dakle, veoma daleko od toga da je u generalnoj tezi razmatra kao konkretnu bit čovjeka, premda on to implicitno čini u pojedinim analizama.

fleksa – izvjesna energija pulsacije egzistencije relativno nezavisna od naših hotimičnih misli, koja zabranjuje da ga tretiramo kao *akt* svijesti. Zato što je jedno predobjektno gledanje, bitak u svijetu, može da se razlikuje od svakog procesa u trećem licu, od svakog modaliteta *res extensa*, kao i od svake *cogitatio*, od svake spoznaje u prvom licu – i moći će da ostvari spajanje »psihičkog« i »fiziološkog«.

Vratimo se sada problemu od kojega smo pošli. Anosognozija i fantomski ud ne dopuštaju ni fiziološko, ni psihološko, ni mješovito objašnjenje, iako se mogu dovesti u vezu sa dva niza uvjeta. Fiziološko objašnjenje interpretiralo bi anosognoziju i fantomski ud kao jednostavno ukidanje i kao jednostavno ustrajanje interoceptivnih stimulacija. U ovoj hipotezi anosognozija je odsutnost jednog fragmenta predodžbe o tijelu, koji bi trebalo da bude dan, jer je odgovarajući ud tu, fantomski ud je prisutnost jednog dijela predodžbe o tijelu, koji ne bi smio da bude dan, jer odgovarajući ud nije tu. Ako se sad daje o fenomenima psihološko objašnjenje, anosognozija ud postaje uspomena, pozitivan sud ili percepcija, anosognozija zaborav, negativan sud ili nepercepcija. U prvom slučaju fantomski ud je zbiljska prisutnost predodžbe, anosognozija, zbiljska odsutnost predodžbe. U drugom slučaju fantomski ud je predodžba zbiljske prisutnosti, anosognozija je predodžba zbiljske odsutnosti. U oba slučaja ne izlazimo iz kategorija objektivnog svijeta gdje nema sredine između prisutnosti i odsutnosti. Zapravo, anosognostičar naprosto zna za paralizirani ud: on se može odvratiti od deficijencije samo zato što zna gdje bi se mogao izložiti opasnosti da je susretne, kao što subjekt, u psihoanalizi, zna ono što ne želi vidjeti u lice, bez čega to ne bi mogao tako dobro izbjeći. Odsutnost ili smrt jednog prijatelja razumijemo samo u trenutku kad od njega očekujemo neki odgovor i kad osjećamo da ga nećemo od njega više dobiti; prema tome, prije svega, izbjegavamo da zapitkujemo kako ne bismo morali primijetiti ovu šutnju; odvrćemo se od regija svoga života gdje bismo mogli susresti ovo ništavilo, ali to znači reći da ga sluteći pogađamo. Isto tako anosognostičar ne upotrebljava svoju paraliziranu ruku kako ne bi morao doživjeti njezin gubitak, ali to znači reći da on o njemu ima predsvjesno znanje. Istina je da u slučaju fantomskog uda subjekt izgleda kao da ne zna za svoje osakaćenje te računa sa svojim fantomom kao s realnim udom i pokušava da hoda fantomskom nogom, pa se čak ne da obeshrabriti kojim neuspjehom. Ali on inače veoma dobro opisuje pojedinosti fantomske noge, na primjer njezinu posebnu pokretnost, i praktički

je tretira kao realan ud, što znači da on, kao normalan subjekt, u nastojanju da se nekamo zaputi ne potrebuje neku jasnu i raščlanjenu percepciju svoga tijela; njemu je dovoljno da »raspolaze« njome kao nepodijeljenom mogućnošću, i da fantomsku nogu nasluti kao uključenu u njoj. Dakle, i svijest noge fantoma ostaje dvosmislena. Amputirani osjeća svoju nogu kao što ja mogu živo osjetiti egzistenciju prijatelja koji ipak nije pred mojim očima, on je nije izgubio, jer i dalje na nju računa, kao što Proust svakako može konstatirati smrt svoje bake a da je još ne izgubi, ukoliko je čuva u horizontu svoga života. Fantomska ruka nije predodžba ruke, već ambivalentna prisutnost ruke. Odbijanje sakatosti u slučaju fantomskog uda ili odbijanje deficijencije u anosognoziji nisu hotimične odluke, ne događaju se na nivou tetičke svijesti, koja zauzima stav pošto je razmotrila različite mogućnosti. Volja da se ima zdravo tijelo ili odbijanje bolesnog tijela nisu formulirani za njih same, iskustvo amputirane ruke kao prisutne ili bolesne ruke kao odsutne ne pripadaju redu »ja mislim da...«

Ovaj fenomen, koji podjednako iznakazuju fiziološka i psihološka objašnjenja, biva, naprotiv, shvatljiv u perspektivi bitka u svijetu. Ono što u nama odbija sakatost i deficijenciju jeste Ja angažiran u izvjesnom fizičkom i međuljudskom svijetu, koji se ne prestano pruža prema svojem svijetu usprkos deficijencijama ili amputacijama i koji ih, utoliko, ne priznaje *de jure*. Odbijanje deficijencije samo je naličje naše inherencije jednom svijetu, implisitna negacija onoga što se suprotstavlja prirodnom kretanju koje nas baca prema našim zadaćama, našim brigama, našoj situaciji, našim prisnim horizontima. Imati fantomsku ruku znači ostati otvoren svim akcijama za koje je sposobna jedino ruka, znači čuvati praktično polje koje se imalo prije sakaćenja. Tijelo je vozilo bitka u svijetu, a imati tijelo, to za živo biće znači spojiti se s određenom sredinom, stopiti se s izvjesnim projektima i u njima se neprekidno angažirati. U evidenciji ovog potpunoga svijeta gdje još nastupaju objekti kojima se može rukovati, u snazi pokreta koji idu prema njemu i gdje se još nalazi projekt da se piše ili da se svira glasovir, bolesnik nalazi sigurnost svog integriteta. Ali u trenutku kad mu se maskira njegova deficijencija, svijet ne može propustiti da mu je ne otkrije: jer ako je istina da sam svjestan svoga tijela preko svijeta, da je ono u središtu svijeta, nepercipirani termin prema kome svi objekti okreću svoje lice, onda je s istog razloga istina da je moje tijelo stožer svijeta: znam da objekti imaju mnogo lica, jer bih mogao oko njih obići, pa sam u tom smislu svjestan svijeta pomoću svog tijela. U trenutku kad moj uobičajen-

ni svijet pokreće u meni uobičajene intencije, ako mi je amputiran ud, ja više ne mogu da mu se zbilja pridružim, jer objekti kojima se može rukovati, upravo ukoliko se predstavljaju kao oni kojima se može rukovati, stavljaju na ispit ruku koje više nemam. Tako se, u ukupnosti moga tijela, razgraničuju regije šutnje. Bolesnik, dakle, zna za svoj gubitak upravo utoliko ukoliko ga ne zna i ne zna upravo utoliko ukoliko za nj zna. Ovaj paradoks je onaj svakog bitka u svijetu: krećući se prema svijetu, mrvim svoje perceptivne i praktične intencije u objekte koji mi se konačno čine kao njima prethodni i izvanjski, a koji ipak postoje za mene samo ukoliko u meni izazivaju misli i htijenja. U slučaju koji nas zanima, dvosmislenost znanja svodi se na to da naše tijelo dopušta kao dva različita sloja onaj uobičajenog tijela i onaj zbiljskog tijela. U prvom se nalaze geste rukovanja koje su iščezle iz drugog, a pitanje da se sazna kako se mogu osjećati obdaren jednim udom koji, u stvari, više nemam vraća se na to da se sazna kako uobičajeno tijelo može jamčiti za zbiljsko tijelo. Kako mogu percipirati objekte kao one kojima se može rukovati kad više ne mogu njima rukovati? Treba da je ono čime se može rukovati prestalo biti ono čime ja sada rukujem, da bi postalo ono čime se može rukovati, da je prestalo biti *pogodno za rukovanje za mene* i postalo kao *pogodno za rukovanje po sebi*. Treba, uzajamno, da moje tijelo bude zahvaćeno ne samo u jednom trenutačnom, osebnom, punom iskustvu, nego i pod vidom generalnosti i kao neosobno biće.

Time fenomen fantomskog uda sustiže onaj potiskivanja koji će ga upravo osvijetliti. Jer potiskivanje o kojemu govori psihoanaliza sastoji se u tome da se subjekt angažira na određenom putu – ljubavni pothvat, karijera, djelo – da na tome putu naiđe na neku smetnju, i da, nemajući ni snagu da savlada zapreku ni onu da se odrekne pothvata, ostane blokiran u ovom pokušaju i beskonačno upotrebljava svoje snage da ga u duhu obnovi. Vrijeme koje prolazi ne povlači za sobom nemoguće projekte, ono se ne zatvara nad traumatskim iskustvom, subjekt ostaje uvijek otvoren istoj nemogućoj budućnosti, ako ne u svojim izričitim mislima, ono bar u svome zbiljskom biću. Jedna sadašnjost među svim sadašnjostima dobiva, dakle, vrijednost iznimke: ona depasira ostale i svrgava ih s njihove vrijednosti autentičnih sadašnjosti. Ja sam i dalje onaj tko se jednog dana angažirao u svojoj mladenačkoj ljubavi ili onaj tko je jednog dana živio u tom srodnom univerzumu. Nove percepcije zamjenjuju stare percepcije pa čak i nove emocije zamjenjuju one nekadašnje, ali ovo obnavljanje interesira samo sadržaj našeg iskustva a ne njegovu strukturu, neo-

sobno vrijeme i dalje protječe, ali osobno vrijeme je sapeto. Daka-ko, ova fiksacija ne miješa se s uspomenom, ona, dapače, uspome-nu isključuje, ukoliko izlaže pred nama kao sliku staro iskustvo i ukoliko se, naprotiv, ova prošlost koja prebiva u našoj pravoj sa-dašnjosti ne udaljuje od nas i uvijek skriva iza našeg pogleda um-jesto da se ispred njega rasporedi. Traumatsko iskustvo ne subzisti-ra kao predodžba, na način objektivne svijesti i kao moment koji ima svoj datum, njemu je bitno da preživi tek kao jedan stil bitka i na izvjesnom stupnju općenitosti. Svoju stalnu moć da sebi određujem »svjetove« otuđujem u korist jednoga od njih, a sa-mim tim ovaj privilegirani svijet gubi svoju supstanciju i, na kra-ju, ostaje tek *neka izvjesna tjeskoba*. Svako je potiskivanje, dakle, prijelaz iz egzistencije u prvom licu u neku vrstu skolastike ove egzistencije, koja živi na nekom starom iskustvu ili, radije, na sje-ćanju da se imalo, zatim na sjećanju da se imalo ovo sjećanje, i tako redom, sve dok na kraju od njega ne zadrži samo tipičan oblik. No kao nadolazak neosobnog, potiskivanje je univerzalan fenomen, ono čini da shvaćamo naš položaj utjelovljenih bića ve-zujući ga s vremenom strukturom bitka u svijetu. Ukoliko imam »osjetilne organe«, »tijelo«, »psihičke funkcije« usporedive s oni-ma drugih ljudi, svaki od momenata moga iskustva prestaje biti integrirani, strogo jedinstveni totalitet gdje bi pojedinosti postoja-le samo kao funkcija cjeline, ja postajem mjesto gdje se ukrštava mnoštvo »kazuálnosti«. Ukoliko nastavam »fizički svijet«, gdje se sastaju stalni stimuli i tipične situacije – a ne samo historijski svi-jet gdje situacije nisu nikada usporedive – moj život dopušta rit-move koji nemaju svoj *razlog* u onome što sam izabrao da budem, već svoj *uvjet* u banalnoj sredini što me okružuje. Tako se oko naše osobne egzistencije pojavljuje rub *gotovo* neosobne egzisten-cije, koja se, tako rekavši, razumije sama po sebi i kojoj povjera-vam svoju brigu da se održim na životu – oko ljudskoga svijeta koji je svatko od nas sebi stvorio, jedan svijet uopće kojemu valja najprije pripadati kako bismo se mogli zatvoriti u posebnu sredinu ljubavi ili ambicije. Kao što se govori o potiskivanju u restringira-nom smislu kada u vremenu održavam jedan od trenutačnih svje-tova kroz koje sam prošao, i kada od njega stvaram oblik za sav svoj život – isto tako se može reći da moj organizam, kao predosobno prijanjanje uz općeniti oblik svijeta, kao anonimna i općeni-ta egzistencija, igra, ispod moga osobnog života, ulogu jednog *uro-denog kompleksa*. On nije kao neka inertna stvar, on također ski-cira kretanje egzistencije. Može se čak dogoditi da u opasnosti moja ljudska situacija izbriše moju biološku situaciju, da se moje

tijelo bez rezerve pridruži akciji.²⁰ Ali ovi momenti mogu biti samo momenti,²¹ i većinu vremena osobna egzistencija potiskuje organizam ne moguci ni ići dalje, ni odreći se sama sebe, ni svesti ga na sebe, ni sebe svesti na nj. Dok sam satrven žalošću i sasvim prepušten svojoj nevolji, već moji pogledi lutaju predla mnom, krišom se interesiraju za neki sjajan predmet, iznova počinju svoju autonomnu egzistenciju. Poslije ove minute u koju smo htjeli zatvoriti sav svoj život, vrijeme, bar predosobno vrijeme, počinje teći i ono odnosi, ako ne našu odluku, a ono bar tople osjećaje koji su je podržavali. Osobna egzistencija je isprekidana i, kad se ova plima povuče, odluka može davati mome životu samo još prisilno značenje. Stapanje duše i tijela u aktu, sublimacija biološke egzistencije u osobnu egzistenciju, prirodnog svijeta u kulturni svijet postala je ujedno moguća i labava vremenom strukturom našeg iskustva. Svaka sadašnjost zahvaća malo-pomalo, kroz svoj horizont neposredne prošlosti i blize budućnosti, totalitet mogućeg vremena; ona tako prevladava disperziju trenutaka, ona je kadra dati svoj definitivni smisao samoj našoj prošlosti i u osobnoj egzistenciji reintegrirati i onu prošlost svih prošlosti koje su nam organske stereotipije omogućile da ih pogađamo u početku našeg voljnog života. U toj mjeri čak i refleksi imaju neki smisao, i stil svakog individuumu vidljiv je još u njima kao što se kucanje srca može čuti sve do periferije tijela. Ali upravo ova moć pripada svim sadašnjostima, starim sadašnjostima kao i novim. Čak ako tvrdimo da bolje razumijemo svoju prošlost negoli je ona samu sebe razumijela, ona može uvijek osporiti naš sadašnji sud i zatvoriti se u svojoj autističkoj evidenciji. Ona to čak nužno čini ako je pomišljam kao staru sadašnjost. Svaka sadašnjost može nastojati da fiksira naš život, u tome jest ono što je definira kao sadašnjost. Ukoliko se izdaje za totalitet bitka i ukoliko na trenutak ispunja svijest, nikad se nje sasvim ne oslobađamo, vrijeme se nad njom nikad potpuno ne zatvara, a ona ostaje kao neka rana kroz koju otječe naša snaga. Utoliko prije specifična prošlost koja je naše tijelo može od jednog individualnog života biti ponovno uhvaćena i preuzeta samo zato što je on nije nikada transcendirao, zato što je kradomice po-

²⁰ Tako Saint-Exupéry, iznad Arrasa, okružen vatrom, ne osjeća više kao različno od samoga sebe to tijelo koje je za trenutak bilo posustalo: »To je kao da mi je moj život bio davan u svakoj sekundi, kao da mi je moj život postajao svake sekunde primjetniji. Živim. Živ sam. Još sam živ. Uvijek sam živ. Još sam samo izvor života«. *Pilote de guerre*, str. 174.

²¹ »Ali zacijelo u toku mog života, kad me ne rukovodi ništa prešno, kad nije u pitanju moje značenje, nikako ne vidim probleme teže od onih mojega tijela« A. De Saint – Exupéry, *Pilote de guerre*, str. 169.

thranjuje i koristi dio njezinih snaga, zato što ona ostaje njegova sadašnjost, kako se to vidi u bolesti gdje tjelesna zbivanja postaju događaji dana. Ono što nam dozvoljava da odredimo središte naše egzistencije također je ono što nas sprečava da ga odredimo apsolutno, a anonimnost našeg tijela nerazdvojivo je sloboda i ropstvo. Dakle, da ukratko ponovimo, dvosmislenost bitka u svijetu očituje se dvosmislenošću bitka tijela, a ova se shvaća dvosmislenošću vremena.

Na vrijeme ćemo se vratiti kasnije. Za sada pokažimo samo da, polazeći od ovoga centralnog fenomena, odnosi »psihičkog« i »fiziološkog« počinju biti zamišljivi. Prije svega, zašto uspomene na koje podsjećamo amputiranoga mogu učiniti da se pojavi fantomski ud? Fantomska ruka nije neko podsjećanje, ona je jedna kvazi-sadašnjost, osakaćeni je osjeća sada kako je skrštena na njegovim grudima bez ikakvog znaka prošlosti. Više ne možemo pretpostavljati da je neka ruka u predodžbi, lutajući kroz svijest, došla da se postavi na bataljak: jer onda to ne bi bio »fantom«, nego percepcija koja iznova nastaje. Potrebno je da fantomska ruka bude ona ista ruka razderana krhotinama granate i čiji je vidljivi ovoj negdje izgorio ili istrunuo pa da je, eto, pohodila sadašnje tijelo ne miješajući se s njime. Fantomska ruka je, dakle, kao potisnuto iskustvo, stara sadašnjost koja se ne odlučuje da postane prošlost. Uspomene koje se evociraju pred amputiranim induciraju fantomski ud ne tako kako u asocijacionizmu jedna predodžba doživljava drugu, već zato što svaka uspomena ponovno otvara izgubljeno vrijeme i poziva nas da opet zauzmemo položaj koji ona evocira. Intelektualna memorija, u Proustovom smislu, zadovoljava se ličnim opisom prošlosti, prošlošću kao idejom, ona iz nje više izvlači »karaktere« ili saopćivo značenje nego što u njoj prepoznaje strukturu, ali ona, napokon, ne bi bila memorija kad objekt koji ona konstruira ne bi još nekim svojim intencionalnim nitima visio o horizontu proživljene prošlosti i o onoj istoj prošlosti kakvu je u sebi opet nalazimo prodirući u one horizonte i opet otvarajući vrijeme. Isto tako, ako se emocija vrati u bitak u svijetu, shvaćamo da ona može biti u porijeklu fantomskog uda. Ako smo ganuti, znači da smo angažirani u situaciji s kojom se nismo u stanju sučeliti a koju ipak ne želimo napustiti. Radije negoli da prihvati poraz ili da odustane, subjekt, u ovom egzistencijalnom procijepu razbija u iverje objektivni svijet koji mu zakrčuje put i u magičkim činima traži jednu simboličku zadovoljštinu.²² Propast objek-

²² Urp. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Emotion*

tivnog svijeta, odricanje od istinskog djelovanja, bijeg u autizam povoljni su uvjeti za iluziju amputiranih ukoliko i ona pretpostavlja brisanje stvarnosti. Ako uspomena i emocija mogu učiniti da se pojavi fantomski ud, to nije tako kao što jedna *cogitatio* izaziva drugu *cogitatio*, ili neki uvjet određuje svoju posljedicu – to ne znači da se ovdje kauzalnost ideje postavlja iznad fiziološke kauzalnosti, to znači da egzistencijalan stav u njoj motivira jednu drugu i da su sjećanje, emocija, fantomski ud ekvivalentni s obzirom na bitak u svijetu. Zašto na kraju presijecanje pripadnih sprovednika uklanjanje fantomski ud? U perspektivi bitka u svijetu ova činjenica znači da podražaji koji su došli do bataljka održavaju amputirani ud u kruženju egzistencije. Oni označuju i čuvaju njegovo mjesto, čine da on ne bude poništen, da još nešto znači u organizmu, pripremaju prazninu koju će ispuniti historija objekta, dopuštaju mu da realizira fantom kao što strukturalne smetnje dopuštaju sadržaju psihoze da realizira delirij.

S našeg gledišta, jedan senzorno-motorni krug je, u našem globalnom bitku u svijetu, relativno autonomna struja egzistencije. Ne zato što našem totalnom bitku daje odvojivi doprinos, već zato što je, u izvjesnim uvjetima, moguće iznijeti na vidjelo konstantne odgovore za stimule koji su sami konstantni. Pitanje je, dakle, da se sazna zašto odbijanje deficijencije, koja je stav naše cjelokupne egzistencije, ima potrebu da se realizira u ovom veoma specijalnom modalitetu koji je senzorno-motorni krug, i zašto se naš bitak u svijetu, koji daje smisao svim našim refleksima, i koji ih u tom vidu utemeljuje, ipak njima predaje i na kraju se na njima zasniva. Zapravo, to smo pokazali na drugom mjestu, senzorno-motorni krugovi ističu se to jasnije što imamo posla s integriranim egzistencijama, a refleks u čistom stanju nalazi se gotovo samo u čovjeka koji ima ne samo jednu sredinu (Umwelt) nego i jedan svijet (Welt).²³

Sa gledišta egzistencije, ove dvije činjenice, u pogledu kojih se znanstvena indukcija ograničava na to da ih jukstaponira, unutrašnje su povezane i shvaćaju se pod jednom istom idejom. Ako čovjek ne smije biti zatvoren u zemljanom ovoju sinkretičke sredine, gdje životinja živi kao u stanju ekstaze, ako treba da ima svijest o svijetu kao zajednički razlog svih sredina i pozornicu svih postupaka, treba da se između njega samoga i onoga što se zove njegovo djelovanje uspostavi distanca, treba da se, kako je govorio

²³ *La Structure du Comportement*. str. 55.

Malebranche, stimulacije spoljašnosti dotiču isključivo s mnogo »obzira«, da svaka trenutačna situacija prestane za nj biti totalitet bitka, svaki pojedini odgovor (prestane) zauzimati njegovo cijelo praktično područje, da izradba ovih odgovora, umjesto da se vrši u središtu njegove egzistencije, protječe na periferiji i da, napokon, sami odgovori više ne zahtijevaju svaki put pojedinačno zauzimanje stajališta i da budu jednom zauvijek zacrtani u svojoj generalnosti. Dakle, odričući se jednog dijela svoje spontanosti, angažirajući se u svijetu preko stalnih organa i predodređenih krugova, čovjek može steći mentalni i praktični prostor, koji će ga u principu osloboditi njegove sredine i omogućit će mu da je *vidi*. A uz uvjet smještanja u red egzistencije sve do osvještavanja objektivnog svijeta, nećemo više nalaziti protuslovlja između nje i tjelesnog uvjetovanja: za najintegriraniju je egzistenciju unutarnja nužnost da sebi daje jedno uobičajeno tijelo. Ono što nam dozvoljava da »fiziološko« i »psihičko« jedno sa drugim povezujemo jeste to što se oni, reintegrirani u egzistenciju, više ne razlikuju kao red bitka po sebi i red bitka za sebe, i što su oba orijentirana prema jednom intencionalnom stožeru ili prema svijetu. Bez sumnje, dvije povijesti nikad se sasvim ne poklapaju: jedna je banalna i ciklička, druga može biti otvorena i jedinstvena, pa bi valjalo zadržati termin povijest za drugi red fenomena, ako je povijest slijed događaja koji ne samo da imaju smjer nego ga sebi i sami daju. Međutim, osim istinske revolucije koja lomi do sada važeće povijesne kategorije, subjekt povijesti ne stvara iz temelja svoju ulogu: sučeljen s tipičnim situacijama, donosi tipične odluke, a Nikola II, ponovno govoreći riječi Luja XVI, igra već napisanu ulogu jedne ustanovljene vlasti, nasuprot novoj vlasti. Njegove odluke izražavaju *a priori* ugroženog vladara, kao što naši refleksi izražavaju jedan specifičan *a priori*. Ove stereotipije nisu, uostalom, neka fatalnost, i kao što odijelo, nakit, ljubav preobražavaju potrebe u povodu kojih su nastali, isto tako u kulturnom svijetu povijesni *a priori* je konstantan samo za jednu danu fazu i uz uvjet da ravnoteža *snaga* pušta da subzistiraju isti *oblici*. Tako povijest nije ni vječna novost, ni vječno ponavljanje, nego *jedinstveno* kretanje koje stvara trajne oblike i uništava ih. Organizam i njegove monotone dijalektike nisu, dakle, strani povijesti i takvi da ih ona ne bi mogla asimilirati. Čovjek, uzet konkretno, nije psihizam dodat organizmu, već ona vreva egzistencije koja čas pušta da bude tjelesna, a čas naginje osobnim aktima. Psihološki motivi i tjelesni povodi mogu se ispreplecati, jer u živom tijelu nema nijednog pokreta koji bi bio apsolutna slučajnost s obzirom na psihičke intencije,

nijednog psihičkog akta koji ne bi našao bar svoju klicu ili svoj generalni plan u fiziološkim dispozicijama. Nikada se ne radi o neshvatljivom susretu dviju kauzalnosti, ni o koliziji između reda uzroka i reda svrha. Ali nekim neprimjetnim zaobilaženjem organski proces pomalja se u ljudskom ponašanju, instinktivni akt ševrda i postaje sentiment, ili obrnuto, ljudski akt se uspavljuje i rastreseno se nastavlja kao refleks. Između psihičkog i fiziološkog mogu postojati odnosi zamjene koji gotovo uvijek priječe da se jedan mentalni poremećaj definira kao psihički *ili* kao somatski. Poremećaj koji je nazvan somatski započinje na temu organske nezgode psihičke komentare, a »psihički« poremećaj se ograničava na to da izloži ljudsko značenje tjelesnog zbivanja. Bolesnik u svome tijelu osjeća neku drugu usađenu osobu. On je čovjek u jednoj polovici svoga tijela, žena u drugoj polovici. Kako u simptomu razlikovati fiziološke uzroke i psihičke motive? Kako jednostavno spojiti oba objašnjenja i kako shvatiti spojnu točku između dviju determinanata? »U simptomima ove vrste psihičko i fizičko su tako prisno povezani da se više ne može pomišljati da se jedna od funkcionalnih domena upotpuni drugom i da obje moraju biti preuzete od treće (...) (Treba) ...prijeći od spoznaje psiholoških i fizioloških činjenica na priznavanje animističkog događanja kao vitalnog procesa inherentnog našoj egzistenciji²⁴.« Tako, na pitanje što smo ga sebi postavili, moderna fiziologija daje veoma jasan odgovor: psihofizičko događanje ne može više biti shvaćeno na način kartezijanske fiziologije i kao dodirivanje jednog procesa po sebi i jedne *cogitatio*. Jedinstvo duše i tijela ne potvrđuje se samovoljnim dekretom između dva strana termina, jednog objekta, drugog subjekta. Ono se ispunja svakog trenutka u kretanju egzistencije. Egzistencija je ona koju smo našli u tijelu približujući mu se prvim pristupnim putem, onim fiziologije. Dozvoljeno nam je, dakle, da provjerimo i da preciziramo ovaj prvi rezultat, pitajući ovog puta egzistenciju o njoj samoj, to će reći obraćajući se psihologiji.

²⁴ E. Menninger – Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, str. 174 – 175.

II

ISKUSTVO TIJELA I KLASIČNA PSIHOLOGIJA

Kad je klasična psihologija opisivala vlastito tijelo, pridavala mu je već »značajke« koje su inkompatibilne sa statusom objekta. Ona je ponajprije govorila da se moje tijelo razlikuje od stola ili svjetiljke, jer je ono neprestano percipirano, dok se ja mogu od njih odvratiti. To je, dakle, objekt koji me ne napušta. Ali, ima li prema tome još neki objekt? Ako je objekt nepromjenljiva struktura, on to nije *usprkos* promjeni perspektiva, nego *u* ovoj promjeni i *kroz* nju. Uvijek nove perspektive nisu za nj obična prilika da očituje svoju permanenciju, kontingentan način da nam se pokaže. On je objekt, to jest pred nama, samo zato što je primjetljiv, to jest situiran na vršku naših prstiju ili naših pogleda, neodvojivo poremećen i ponovno nađen svakim njihovim pokretom. On bi, drukčije, bio istinit kao ideja a ne nazočan kao stvar. Zasebno, objekt je objekt samo ako može biti udaljen pa, dakle, na kraju nestati iz moga vidnog polja. Njegova je prisutnost takve vrste da nije shvatljiva bez moguće odsutnosti. No permanencija vlastitog tijela sasvim je druge vrste: ono nije na kraju beskonačnog istraživanja i uvijek mi se pokazuje pod istim kutom. Njegova permanencija nije permanencija u svijetu nego permanencija s moje strane. Reći da je ono uvijek uza me, uvijek ovdje za mene, znači reći da ono nikad nije uistinu preda mnom, da ga ne mogu rasprostrijeti pred svojim pogledom, da prebiva na rubu svih mojih percepcija, da je ono *sa* mnom. Istina je da mi i vanjski objekti uvijek pokazuju samo jednu od svojih strana sakrivajući mi ostale, ali ja bar mogu, po svom nahodenju, izabrati stranu koju će mi oni pokazati. Oni mi se mogu ukazati samo u perspektivi, ali posebna perspektiva koju od njih u svakom času dobivam rezultira samo iz fizičke nužnosti, to jest iz nužnosti kojom se mogu služiti i koja me ne stješnjava: s mog prozora vidi se samo zvonik crkve, ali mi ta skučenost u isto vrijeme nagoviješta da bi se sa drugog

mjesta vidjela cijela crkva. Također je istina da će se crkva, ako sam zatvorenik, za mene reducirati na potkresani zvonik. Kad ne bih svlačio svoje odijelo, nikada ne bih opazio njegovu drugu stranu, i upravo će se vidjeti da moja odijela mogu postati kao dodaci mog tijela. Ali ova činjenica ne dokazuje da je prisutnost moga tijela usporediva s permanencijom činjenice izvjesnih objekata, organ usporediv s uvijek raspoloživim alatom. Obratno, ona pokazuje da akcije u kojima se angažiram iz navike sebi pripajaju svoje instrumente i čine da oni sudjeluju u originalnoj strukturi vlastitog tijela. Što se tiče njega, ono je prvobitna navika, ona koja uvjetuje sve druge i pomoću koje se one razumiju. Njegova permanencija uza me, njegova nepromjenljiva perspektiva nisu faktična nužnost, jer ih faktična nužnost pretpostavlja: da bi mi prozor nametnuo gledište na crkvu, treba najprije da mi moje tijelo nametne jedno na svijet, i prva nužnost može jednostavno biti fizička samo zato što je druga metafizička, faktične situacije mogu me pogoditi samo ako sam, prije svega, takve prirode da za mene ima faktičnih situacija. Drugim riječima, ja promatram vanjske predmete svojim tijelom, njima rukujem, nadzirem ih, zaobilazim ih, ali što se tiče moga tijela, njega sámog ne primjećujem: da se to učini, trebalo bi raspolagati drugim tijelom koje samo ne bi bilo primjetljivo. Kad kažem da je moje tijelo od mene svagda percipirano, ove riječi se ne smiju, dakle, shvatiti u jednom, naprosto, statističkom smislu, a u pokazivanju vlastitog tijela mora da ima nešto što čini nepomišljivom njegovu odsutnost ili čak varijaciju. Što je to, dakle? Moja glava je dana mome oku samo vrškom moga nosa i rubom mojih očnih šupljina. Ja svakako mogu svoje oči u ogledalu vidjeti sa tri strane, ali to su oči nekoga tko motri, a jedva da mogu zateći svoj živi pogled kada mi ogledalo na ulici iznenada odrazi moju sliku. Moje tijelo u ogledalu ne prestaje slijediti moje namjere poput njihove sjene pa, ako se promatranje sastoji u unošenju promjene u gledište održavajući objekt nepomičnim, on izmiče promatranju i nadaje se kao utvara moga taktilnog tijela, jer pantomimski oponaša njegove inicijative umjesto da odgovori slobodnim razvijanjem perspektiva. Moje vizualno tijelo svakako je objekt u dijelovima udaljenim od moje glave, ali, što se više približava očima, ono se odvaja od objekata, usred njih udešava jedan kvazi-prostor u koji oni nemaju pristup, i kada želim ispuniti ovu prazninu pribjegavajući slici zrcala, ona me opet upućuje na original tijela koje nije tamo dolje među stvarima, nego s moje strane, s ovu stranu svakog gledanja. To ne može biti drukčije, usprkos prividnostima moga taktilnog tijela, jer ako ja

mogu svojom lijevom rukom pipati svoju desnu ruku dok ona dotiče neki objekt, desna ruka objekt nije desna ruka koja dotiče: prva je splet kostiju, mišića i puti, koji je zgnječen u jednoj točki prostora, druga presijeca prostor kao raketa kako bi otkrila vanjski objekt na njegovu mjestu. Ukoliko vidi ili dotiče svijet, moje tijelo ne može, dakle, biti viđeno ni dotaknuto.

To ga priječi da ikada bude objekt, da ikada bude »potpuno konstituirano«¹, što znači da je ono to po čemu ima objekata. Ono nije ni dodirljivo ni vidljivo ukoliko je ono to koje gleda, i to koje dotiče. Tijelo, dakle, nije neki, bilo koji vanjski objekt koji bi pokazivao samo tu osobinu da je uvijek nazočan. Ako je ono permanentno, to pripada jednoj apsolutnoj permanenciji koja služi kao osnova za relativnu permanenciju objekata u zamračenju, istinskih objekata. Prisutnost i odsutnost vanjskih objekata samo su varijacije unutar polja prvobitne prisutnosti, jednog perceptivnog područja, nad kojima moje tijelo ima moć. Ne samo da permanencija moga tijela nije poseban slučaj permanencije u svijetu vanjskih objekata nego se i druga razumije samo prvom; ne samo da perspektiva moga tijela nije poseban slučaj one objekata nego se i pokazivanje perspektive objekata razumije samo otporom moga tijela svakoj perspektivnoj varijaciji. Ako treba da mi objekti uvijek pokazuju samo jednu od svojih strana, to je zato što sam ja sam na određenom mjestu odakle ih vidim i koje ne mogu vidjeti. Ako, ipak, vjerujem u njihove zakrivene strane, kao i u svijet koji ih sve obuhvaća i s njima koegzistira, to je ukoliko ih moje tijelo, uvijek za me prisutno, a ipak angažirano u njihovoj sredini tolikim objektivnim odnosima, održava u koegzistenciji s njim i čini da u svima njima kuca bilo njegova trajanja. Tako je permanencija vlastitog tijela, da ju je klasična psihologija analizirala, mogla da je dovede do tijela ne više kao objekta svijeta već kao sredstva naše komunikacije s njim, do svijeta ne više kao sume određenih objekata već kao latentnog horizonta našeg iskustva, koji je također neprestano prisutan prije svake određujuće misli.

Druge »značajke« kojima se definiralo vlastito tijelo nisu bile manje interesantne, a s istih razloga. Moje tijelo, govorilo se, prepoznaje se time što mi daje »dvostruke osjete«: kada dotičem

¹ Husserl, *Ideen* T. II (neobjavljeno). Monsinjoru Noëlu i Institut supérieur de Philosophie de Louvain, depozitaru cjelokupnog. *Nachlass*, a posebno dobrohotnosti R. P. Van Bréda, dugujemo što smo mogli konzultirati izvjestan broj neobjavljenih radova.

svoju desnu ruku svojom lijevom rukom, objekt desna ruka ima to osobito svojstvo da osjeća, također i ona. Maloprije smo vidjeli da dvije ruke nisu nikada u isto vrijeme jedna s obzirom na drugu dotaknute i dotičuće. Kada stiskam svoje dvije ruke jednu prema drugoj, ne radi se, dakle, o dva osjeta što ih zajedno iskušavam, kao što se opažaju dva jedan do drugoga stavljena objekta, već o dvosmislenoj organizaciji u kojoj obje ruke mogu alternirati u funkciji »dotičuće« i »dotaknute«. Ono što se htjelo reći govoreći o »dvostrukim osjetima« jest to da, u prijelazu od jedne funkcije na drugu, mogu prepoznati dotaknutu ruku kao onu istu koja će začas biti ona koja dotiče, – u ovome zamotku od kostiju i mišića koji je moja desna ruka za moju lijevu ruku, u jednom trenu prozirem omot ili utjelovljenje one druge desne ruke, agilne i žive, koju izbacujem prema objektima da ih istražim. Tijekom vršenja spoznajne funkcije tijelo samo sebe zatiče s vanjske strane, pokušava da sebe dotakne dotičući, skicira »neku vrstu refleksije«², i to bi dostajalo da ga razlikujem od objekata, o kojima svakako mogu reći da »dodiruju« moje tijelo, ali samo kad je ono inertno, i da ga, dakle, nikada ne zateknu u njegovoj istraživačkoj funkciji.

Govorilo se još da je moje tijelo afektivni objekt, dok su mi vanjske stvari samo predočene. To je značilo treći put postaviti problem statusa vlastitog tijela. Jer ako kažem da me moja noga boli, ne želim naprosto reći da je ona uzrok bola, s istog razloga kao i čavao koji je razdire, a samo bliži; ne želim reći da je ona posljednji objekt izvanjskog svijeta, poslije čega bi započinjao bol unutarnjeg osjetila, svijest bola sama po sebi bez mjesta, koja bi bila u vezi s nogom jedino putem kauzalne determinacije i u sistemu iskustva. Hoću reći da bol označuje svoje mjesto, da je on konstitutivan za jedan »bolni prostor«. »Boli me noga« ne znači: »Mislim da je moja noga uzrok ovog bola«, nego: »bol dolazi od moje noge« ili još: »moja noga boli«. To je ono što svakako pokazuje »prvotna voluminoznost bola« o kojoj su govorili psiholozi. Uvidalo se, dakle, da se moje tijelo ne pokazuje na način objekata vanjskog osjetila, i da se oni možda ocrtavaju samo na ovoj afektivnoj podlozi koja originarno baca svijest izvan nje same.

Napokon, kad su psiholozi htjeli zadržati vlastitom tijelu »kinestetičke osjete« koji bi, nam globalno davali svoje pokrete, dok su pokrete vanjskih objekata pripisivali posrednoj percepciji i uspoređivanju sukcesivnih položaja, svakako im se moglo suprotstaviti da pokret budući da je jedan odnos – ne može da se osjeti i

² Husserl, *Méditations cartésiennes* p. 81.

traži jedan mentalan pregled; ova objekcija osuđivala je samo njihov način govora. Ono što su oni, istinu govoreći veoma loše, izražavali »kinestetičkim osjetom« bila je originalnost kretanja što ih vršim svojim tijelom: one direktno anticipiraju završnu situaciju, moja intencija skicira prostorni put samo da najprije stigne dani cilj na njegovu mjestu, postoji tu klica kretanja koja se razvija samo sekundarno na objektivnom putu. Ja pokrećem vanjske predmete s pomoću svoga tijela koje ih uzima na jednom mjestu da ih dovede na drugo. Ali ja ga pokrećem, njega, direktno, ne nalazim u jednoj točki objektivnog prostora da ga dovedem u drugu, nije mi potrebno tražiti ga, ono je već sa mnom – nije mi potrebno voditi ga prema terminu kretanja, ono tu stiže od početka i ono je to što se prema njemu baca. Odnosi moje odluke i moga tijela u pokretu jesu magički odnosi.

Kada bi opis vlastitog tijela u klasičnoj psihologiji već pružao sve što je neophodno da ga razlikujemo od objekata, odakle dolazi da psiholozi nisu izvršili ovo razlikovanje ili da iz njega svakako nisu povukli nikakvu filozofsku konzekvenciju? To je zato što se oni, jednim prirodnim postupkom, postavljaju na mjesto neosobnog mišljenja, na koje se pozivala znanost dokle je vjerovala da u promatranjima može odvojiti ono što zavisi od situacije promatrača i svojstva apsolutnog objekta. Za živi subjekt, vlastito tijelo svakako je moglo biti različito od svih vanjskih objekata za nesituirano mišljenje psihologa, iskustvo živog subjekta postajalo je sa svoje strane objekt i, daleko od toga da dozove jednu novu definiciju bitka, ono je zauzelo mjesto u univerzalnom bitku. Bio je to »psihizam«, koji se suprotstavljao stvarnosti, ali koji se tretirao kao neka drugotna stvarnost, kao objekt znanosti koji je trebalo podvrgnuti zakonima. Postuliralo se da naše iskustvo, već opkoljeno fizikom i biologijom, mora da se posve razriješiti u objektivno znanje kada bude dovršen sistem znanosti. Otada se iskustvo o tijelu degradiralo u »predodžbu« o tijelu, ono nije bilo fenomen, ono je bilo psihička činjenica. U prividnosti života, moje vizualno tijelo dopušta prostranu šupljinu u visini glave, ali tu je bila biologija da ispuni ovu šupljinu, da je protumači strukturom očiju, da me pouči što je tijelo uistinu, da imam mrežnicu, mozak kao drugi ljudi i kao lešina koju seciram, i da bi, napokon instrument kirurga nepogrešivo otkrio u onoj neodređenoj zoni moje glave točnu repliku slika anatomskeg atlasa. Ja svoje tijelo shvaćam kao jedan objekt – subjekt, kao sposobno da »vidi« i da »trpi«, ali ove konfuzne predodžbe pripadale su psihološkim znamenitostima, bili su to obrasci jednog magičnog mišljenja čije za-

kone proučavaju psihologija i sociologija i čine da se oni vraćaju u svojstvu objekta znanosti u sistem istinitog svijeta. Nepotpunost moga svijeta, njegovo marginalno pojavljivanje, njegova dvosmislenost kao dodirujućeg tijela i dodirnutog tijela nisu, dakle, mogli biti crte *strukture* samoga tijela, oni nisu imali njezinu ideju, oni su postali »distinktivni karakteri« *sadržaja* svijesti koji sačinjavaju našu predodžbu tijela: ovi sadržaji su postojani, afektivni i bizarno udvojeni u »dvostruke osjete«, ali osim toga predodžba tijela je predodžba kao i ostale, i uzajamno tijelo (je) objekt kao i ostali. Psiholozi nisu opazili da su ovako tretirajući iskustvo tijela činili, u skladu sa znanošću, samo to da su odgađali jedan neizbježiv problem. Nepotpunost moje percepcije bila je shvaćena kao jedna *faktična* nepotpunost koja je rezultirala iz organizacije mojih senzornih aparata; prisutnost moga tijela kao *faktična prisutnost* koja je rezultirala iz njegova vječnog djelovanja na moje živčane receptore; napokon, veza duše i tijela koju ova dva tumačenja pretpostavljaju bila je shvaćena, prema mišljenju Descartesa, kao *faktično sjedinjenje* čija mogućnost principa nije morala biti uspostavljena, jer se činjenica, polazna točka spoznaje, eliminirala iz njezinih dovršenih rezultata. No psiholog je svakako mogao neko vrijeme, na način učenjaka, gledati svoje vlastito tijelo očima drugoga, i sa svoje strane vidjeti tijelo drugoga kao mehaniku bez unutrašnjosti. Nanos stranih iskustava uspio je izbrisati strukturu njegovog, i obrnuto, izgubivši dodir sa samim sobom, on je postajao slijep za ponašanje drugoga. On se na taj način instalirao u jednoj univerzalnoj misli koja je isto tako potiskivala njegovo iskustvo o drugome kao i njegovo iskustvo o samome sebi. Ali kao psiholog bio je angažiran na zadatku koji ga je podsjećao na njega samoga pa nije mogao ostati na tom stupnju nesvijesti. Jer fizičar nije objekt o kojemu on govori, ni kemičar, naprotiv psiholog *bijaše sam*, u načelu, činjenica kojom se bavio. Ova predodžba tijela, ovo magičko iskustvo, kojemu je ravnodušno pristupao, bijaše on, on ga je živio u isto vrijeme kad ga je pomišljao. Njemu, bez sumnje, kako se to dobro pokazalo³, nije bilo dovoljno da bude psihizam pa da ga upozna, ovo znanje kao i sva druga stječe se samo pomoću naših odnosa sa drugim, mi se ne prenosimo u ideal neke psihologije introspekcije, i od samog sebe spram drugoga kao i od samog sebe spram samog sebe, psiholog je mogao i morao ponovno otkriti jedan pred-objektivni odnos. Ali kao psihizam koji govori o psihizmu, on *bijaše* sve ono o čemu je *govorio*.

³ P. Guillaume, *L' Objectivité en Psychologie*.

O ovoj povijesti psihizma koju je izlagao u objektivnom stavu, imao je već pri sebi rezultate, ili bolje, on je u svojoj egzistenciji bio njezin sažet rezultat i latentna uspomena. Sjedinjenje duše i tijela nije se bilo izvršilo jednom zasnagom i u nekom dalekom svijetu, ono se obnavljalo svakog trenutka ispred psihologove misli, i to ne kao događaj koji se ponavlja i koji svaki put iznenađuje psihizam, već kao nužnost koju je psiholog znao u svome biću u isto vrijeme kad ju je konstatirao putem spoznaje. Geneza percepcije od »osjetilnih datosti« do »svijeta« morala se obnavljati u svakom aktu percepcije, bez čega bi osjetilne datosti izgubile smisao koji su dugovale ovoj evoluciji. »Psihizam« nije, dakle, bio objekt kao ostali: sve što će se o njemu reći, on je već imao prije negoli se to kaže, bitak psihologa znao je o njemu više negoli on o samom sebi, ništa od onoga što mu se bilo dogodilo ili mu se događalo po ocjeni znanosti nije mu bilo apsolutno strano. Primijenjen na psihizam, faktičan pojam trpio je, dakle, transformaciju. Faktičan psihizam, sa svojim »posebnostima«, nije više bio događaj u objektivnom vremenu i u vanjskom svijetu, nego događaj koji smo mi oprobavali iz nutrine, čije smo mi bili vječno izvršavanje i pojavljivanje i koji je u sebi neprestano pribirao svoju prošlost, svoje tijelo i svoj svijet. Prije no što je postalo objektivna činjenica, jedinstvo duše i tijela moralo je, dakle, biti jedna mogućnost same svijesti pa se postavljalo pitanje da se sazna što je to percipirajući subjekt, ako on mora moći iskusiti jedno tijelo kao svoje. Tu više nije bila otrpljena činjenica nego preuzeta činjenica. Biti svijest ili, radije, *biti iskustvo*, znači iznutra komunicirati sa svijetom, tijelom i drugima, biti s njima umjesto biti pokraj njih. Baviti se psihologijom, nužno znači naići, ispod objektivne misli koja se kreće među sasvim gotovim stvarima, na prvu otvorenost prema stvarima bez koje ne bi bilo objektivne spoznaje. Psiholog nije mogao propustiti da se ponovno otkrije kao iskustvo, to jest kao prisutnost bez distancije od prošlosti, od svijeta, od tijela i od drugoga, u istom trenutku kad je htio da se opazi kao objekt među objektima. Vratimo se, dakle, »značajkama« vlastitog tijela i nastavimo ga proučavati u času kad smo ga napustili. Čineći to, prikazat ćemo tokove moderne psihologije i s njome ćemo izvršiti povratak iskustvu.

III

PROSTORNOST VLASTITA TIJELA I POKRETNOST

Opišimo ponajprije prostornost vlastita tijela. Ako je moja ruka položena na stol, nikad neću pomisliti da kažem kako je ona *pokraj* pepeonika kao što je pepeonik *pokraj* telefona. Kontura mog tijela je granica koju obični prostorni odnosi ne prelaze. Znači da se njegovi dijelovi odnose jedni prema drugima na originalan način: oni nisu raspoređeni jedni *pokraj* drugih, već umotani jedni u druge.

Na primjer, moja ruka nije neka kolekcija točaka. U slučaju alohirije¹, gdje subjekt osjeća u svojoj desnoj ruci podražaje koji se daju njegovoj lijevoj ruci, nemoguće je pretpostaviti da svako podraživanje mijenja prostornu vrijednost od svoje strane² a razne se točke lijeve ruke prenose na desnu ukoliko zavise od jednog totalnog organa, od ruke bez dijelova koja je najednom bila premještena. Na isti način cijelo moje tijelo nije za mene skup organa koji su jukstaponirani u prostoru. Ja ga držim u nepodijeljenom posjedu i poznajem položaj svakog od mojih udova pomoću *tjelesne sheme* u kojoj su oni svi umotani. Ali pojam tjelesne sheme je dvosmislen kao svi oni koji se pojavljuju na prekretnicama znanosti. Oni bi mogli biti posvema razvijeni tek pomoću reforme metoda. Oni se, dakle, isprva upotrebljavaju u smislu koji nije njihov puni smisao, a njihov imanentan razvoj je onaj što čini da pucaju stare metode. Pod »tjelesnom shemom« najprije se shvaćao *sažetak* našeg tjelesnog iskustva, kadar da dade komentar i značenje interoceptivnosti i proprioceptivnosti trenutka. Trebalo je da mi ona isporučuje promjenu položaja dijelova moga tijela za svaki pokret jednoga od njih, bilancu pokreta koji su izvršeni u svakom

¹ Usp. na primjer Head, *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*.

² Id. ibid. Mi smo prodiskutirali problem lokalnog znaka u *La Structure du Comportement*, str. 102. i slj.

momentu jedne kompleksne geste, i napokon, vječno prevodenje trenutačnih kinestetičkih i zglobnih utisaka u vizualan govor. Govoreći o tjelesnoj shemi, isprva se nije smatralo da se uvodi samo jedno ime podesno da označi velik broj asocijacija slika i htjelo se samo izraziti da su ove asocijacije čvrsto postavljene i stalno spremne da funkcioniraju. Tjelesna shema morala se polako pokazati tijekom djetinjstva i kako su se taktilni, kinestetički i zglobni sadržaji sve više asociirali među sobom ili s vizualnim sadržajima i lakše ih evocirali³.

Njezina fiziološka predodžba mogla je tada biti samo centar slika u klasičnom smislu. Međutim, u načinu kako je upotrebljavaju psiholozi, dobro se vidi da tjelesna shema premašuje ovu asocijacionističku definiciju. Na primjer, da bi nam tjelesna shema pomogla da bolje shvatimo alohiriju, nije dovoljno da svaki osjet lijeve ruke dolazi da se postavi i smjesti među generičke slike svih dijelova tijela koji bi se udruživali zato da oko njega naprave kao neki *nacrt* tijela kao nadutiska; treba da ove asocijacije budu u svakom času upravljane jednim jednim zakonom, da prostornost tijela side od cjeline ka dijelovima, da lijeva ruka i njezin položaj bude uključena u globalan *nacrt* tijela i da iz njega vuče porijeklo, tako da odjednom uzmogne ne samo staviti se iznad desne ruke ili se na nju ograničiti nego i postati desna ruka. Kada se želi⁴ rasvijetliti fenomen fantomskog uda povezujući ga s tjelesnom shemom subjekta, klasičnim objašnjenjima pomoću moždanih tragova i osjeta koji se ponovo rađaju nešto se pridonosi; samo ako tjelesna shema, umjesto da bude ostatak obične cenezeije, postaje njezin zakon konstitucije. Ako se osjetila potreba da se uvede ova nova riječ, bilo je to zato da se izrazi kako je prostorno i vremensko jedinstvo, intersenzorno jedinstvo ili senzori-motoričko jedinstvo tijela, tako rekavši, zakonito, kako se ono ne ograničava na stvarno i slučajno asociirane sadržaje tijekom našeg iskustva, kako im na izvjestan način prethodi i upravo omogućuje njihovu asocijaciju. Ide se, dakle, prema jednoj drugoj definiciji tjelesne sheme: ona više neće biti običan rezultat asocijacija upostavljenih tijekom iskustva, već globalno osvještavanje moga držanja u intersenzornom svijetu, »oblik« u smislu Gestaltpsychologie⁵. Ali ova

³ Usp. na primjer, Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, str. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, pa čak i Schilder, *Das Körperschema*, iako Schilder dopušta da »jedan takav kompleks nije suma svojih dijelova nego nova cjelina u odnosu spram njih«.

⁴ Kao npr. Lhermitte. *L'Image de notre corps*.

⁵ Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision* str. 365 i 367. Bürger-Prinz i Kaila definiraju tjelesnu shemu: »znanje o

druga definicija sa svoje je strane već prevladana analizama psihologa. Nije dovoljno reći da je moje tijelo oblik, to jest fenomen u kojemu cjelina prethodi dijelovima. Kako je moguć jedan takav fenomen? To znači da je jedan oblik, uspoređen sa mozaikom fizičko-kemijskog tijela ili sa onim »cenestezijske«, jedan novi tip egzistencije.

Ako paralizirani ud u anosognostičara nema više važnosti u tjelesnoj shemi subjekta, znači da tjelesna shema nije ni običan otisak, pa čak ni globalna svijest o postojećim dijelovima tijela i da ih ona sebi aktivno integrira po njihovoj vrijednosti za projekte organizma. Psiholozi često kažu da je tjelesna shema *dinamička*⁶. Sveden na precizan smisao, ovaj termin hoće reći da mi se moje tijelo pojavljuje kao držanje s obzirom na jednu izvjesnu aktualnu ili moguću zadaću. I, doista, njegova prostornost nije kao ona vanjskih objekata ili kao ona »prostornih osjeta« neka *prostornost položaja*, već jedna *prostornost situacije*. Ako stojim pred svojim pisaćim stolom pa ako se o nj oduprem objema rukama, jedino su naglašene moje ruke, a cijelo moje tijelo vuče se za njima kao rep kometa. To ne znači da ja ne znam položaj svojih ramena ili svojih krsta, ali on je samo uvijen (umotan) u onaj mojih ruku, i cijelo moje držanje čita se, da tako kažemo, u njihovu naslanjanju na stol. Ako stojim i neka držim svoju lulu u svojoj stisnutoj šaci, položaj moje šake nije određen diskurzivno kutom koji ona pravi s mojom podlakticom, moja podlaktica s mojom nadlakticom, moja nadlaktica s mojim trupom, napokon, moj trup s tlom. Ja znam gdje je moja lula jednim apsolutnim znanjem, i *time* znam gdje je moja šaka ili moje tijelo, kao što je primitivac u pustinji svakog trenutka otprve orijentiran a da pri tom ne treba nakon polaska sebi dozivati u pamet i zbrajati prevaljene udaljenosti i kutove skretanja. Riječ »ovdje« primijenjena na moje tijelo ne označuje jedan određeni položaj u odnosu na druge položaje ili u odnosu na vanjske koordinate, već postavljanje prvih koordinata, usidranje aktivnoga tijela u objekt, situaciju tijela nasuprot njegovim zadaćama. Tjelesni prostor može se razlikovati od vanjskog prostora i uviti svoje dijelove umjesto da ih rasprostre, jer on je tama dvorane nužna za svjetlost pozornice, dubina sna ili pričuva neodređene moći na kojima se odvajaju gesta i njezin cilj⁷, zona

vlastitom tijelu kao terminu cjeline i o uzajamnom odnosu njegovih udova i njegovih dijelova«. Ibid. str. 365

⁶ Usp., na primjer, Konrad, citirani rad.

⁷ Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, str. 395

nebitka *pred kojom* se mogu pojaviti točno određena bića, likovi i točke. U posljednjoj analizi, ako moje tijelo može biti jedan »oblik« i ako može da pred njim ima privilegiranih likova na indiferentnim pozadinama, to se događa ukoliko je ono usmjereno svojim zadaćama, ukoliko postoji *spram njih*, ukoliko se sabire samo u sebi da postigne svoj cilj, a »tjelesna shema« je, na kraju, način da se izrazi da je moje tijelo u svijetu*. Što se tiče prostornosti, koja nas za sada jedino interesira, vlastito tijelo je treći, uvijek podrazumljeni, termin strukture: lik i pozadina, cijeli lik se profilira na dvostrukom horizontu vanjskog prostora i tjelesnog prostora. Mora se, dakle, otkloniti kao apstraktna svaka analiza tjelesnog prostora koja vodi računa samo o likovima i točkama, jer likovi i točke ne mogu ni biti shvaćeni ni biti bez horizonata.

Možda će se odgovoriti da struktura: lik i pozadina ili struktura: točka-horizont same pretpostavljaju pojam objektivnog prostora, da, za osjećanje vješte geste kao lika *na* masivnoj podlozi tijela, svakako treba povezati ruku i ostalo tijelo ovim odnosom objektivne prostornosti i da tako struktura: lik i pozadina opet postaju jedan od kontingentnih sadržaja univerzalnog oblika prostora. Ali koji smisao bi doista mogla imati riječ »na« za subjekt koji svojim tijelom ne bi bio situiran naspram svijeta? On uključuje distinkciju jednog gore i jednog dolje, to jest »orijentirani prostor«⁹. Kad kažem da je neki predmet na stolu, uvijek se u misli smještam u stol ili u predmet i na njih primjenjujem jednu kategoriju koja u principu odgovara odnosu moga tijela i vanjskih objekata. Lišena ovog antropološkog importa, riječ *na* više se ne razlikuje od riječi »pod« ili od izraza »pokraj...«. Čak ako je univerzalni oblik prostora ono bez čega za nas ne bi bilo tjelesnog prostora, on nije ono po čemu ima nekog tjelesnog prostora. Čak ako oblik nije *sredina u kojoj već sredstvo kojim se postavlja sadržaj*, on nije dovoljno sredstvo ovog položaja u pogledu onoga što se tiče tjelesnog prostora i u toj mjeri tjelesni sadržaj ostaje u odnosu na nj nešto neprozirno, akcidentalno i ininteligibilno. Jedino rješenje na ovom putu bilo bi dopustiti da prostornost tijela nema nikakav vlastiti i od objektivne prostornosti različan smisao, što bi učinilo da iščezne sadržaj kao fenomen i time problem njegova odno-

* Već se vidjelo (usp. *gore* str. 97), prijevod, str. 98 – red. da se fantomski ud, koji je modalitet tjelesne sheme, shvaća preko generalnog kretanja bitka u svijetu.

* Usp. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und der physikalischen Anwendungen*.

sa s oblikom. No možemo li hiniti da ne nalazimo nikakav različan smisao riječima »na«, »pod«, »pokraj...«, dimenzijama orijentiranog prostora? Čak ako analiza pronade u svim ovim relacijama univerzalnu relaciju eksteriornosti, očevidnost ovoga gore i dolje, ovoga desno i lijevo za onoga tko nastava prostor prijeći nas da tretiramo kao besmislicu sve ove distinkcije i poziva nas da pod izričitim smislom definicija tražimo latentni smisao iskustava. Odnosi obaju prostora bili bi tada slijedeći: čim hoću tematizirati tjelesni prostor ili izložiti njegov smisao, u njemu nalazim jedino inteligibilni prostor. Ali ujedno ovaj inteligibilni prostor nije oslobođen orijentiranog prostora, on je zapravo tek njegovo tumačenje, i, otkinut od ovoga korijena, nema apsolutno nikakav smisao, tako da homogeni prostor može izraziti smisao orijentiranog prostora samo zato što ga je dobio od njega. Ako sadržaj može uistinu biti supsumiran i pojaviti se kao sadržaj ovoga oblika, znači da je oblik pristupačan samo preko njega. Tjelesni prostor može uistinu postati fragment objektivnog prostora samo ako u svojoj pojedinačnosti tjelesnog prostora sadržava dijalektički ferment koji će ga preobraziti u univerzalni prostor. To je ono što smo pokušali izraziti govoreći da je struktura: točka-horizont temelj prostora. Horizont ili pozadina ne bi se pružali preko lika ili okolo, kada ne bi pripadali istom rodu bitka kao i on i kada ne bi mogli biti pretvoreni u točke micanjem pogleda. Ali struktura točka – horizont može me poučiti što je točka jedino udešavajući pred njom zonu tjelesnosti odakle će biti videna i oko nje neodređene horizonte koji su protustrana ovoga gledanja. Mnoštvenost točaka ili »ovdje« može se u načelu konstituirati povezivanjem iskustava gdje je svaki put jedno jedino između njih dano kao objekt i samo se zbiva u srcu ovoga prostora. I, konačno, umjesto da je moje tijelo za mene samo fragment prostora, za mene ne bi bilo prostora kad ne bih imao tijelo.

Ako tjelesni prostor i vanjski prostor tvore jedan praktičan sistem – budući da je prvi podloga na kojoj se može odvojiti ili praznina pred kojom se može *pojaviti* objekt kao cilj naše akcije – onda je očevidno da se prostornost tijela ispunjava u akciji, a analiza vlastitog kretanja mora nam dozvoliti da je bolje shvatimo. Promatrajući tijelo u kretanju, bolje se vidi kako ono nastava prostor (i, uostalom, vrijeme), jer se kretanje ne zadovoljava da trpi prostor i vrijeme, ono ih uzima aktivno, hvata ih u njihovu izvornom značenju, koje se briše u banalnosti prokušanih situacija. Htjeli bismo pobliže analizirati jedan primjer morbidne pokretnosti koji otkriva temeljne odnose tijela i prostora.

Jedan bolesnik¹⁰ koga bi tradicionalna psihijatrija razvrstala u psihičke sljepoće nesposoban je, zatvorenih očiju, da vrši »apstraktne« pokrete, to jest pokrete koji se ne upravljaju ni na koju zbiljsku situaciju, kao što je pokretanje ruke ili noge na zahtjev, pružanje ili skupljanje prsta. On više ne može opisati položaj svog tijela ili čak svoje glave, ni pasivne pokrete svojih udova. Napokon, kad mu se dodirne glava, ruka ili noga, on ne može reći koja točka njegova tijela je dotaknuta; ne razlikuje dvije točke dodira na svojoj koži udaljene čak 80 mm; ne raspoznaje ni veličinu ni oblik predmeta koji se stavljaju na njegovo tijelo.

Apstraktni pokreti polaze mu za rukom samo ako mu se dozvoli da gleda ud koji je zadužen da ih vrši ili da cijelim svojim tijelom vrši pripremne pokrete. Lokalizacija stimula i raspoznavanje taktilnih objekata postaju mogući, i oni, uz pomoć pripremnih pokreta. Bolesnik izvodi, čak zatvorenih očiju, s izvanrednom brzinom i sigurnošću, pokrete nužne za život, samo ako je na njih navikao: uzima svoj rupčić iz džepa i usekiva se, uzima šibicu iz kutije i pali svjetiljku. Njegov je zanat da proizvodi lisnice, a učinak njegova rada postiže tri četvrtine učenika normalnog radnika. On čak može,¹¹ bez ikakvog pripremnog pokreta, na komandu vršiti ove »konkretno« pokrete. Kod istog bolesnika, a također i kod oboljelih na malom mozgu, konstatira se¹² disocijacija akta pokazivanja i reakcijā uzimanja ili hvatanja: isti subjekt koji je nesposoban da na zahtjev prstom pokaže neki dio svoga tijela žustro prinosi ruku na mjesto gdje ga bode komarac. Postoji, dakle, neki privilegij konkretnih pokreta i pokreta hvatanja čiji razlog moramo tražiti.

Pogledajmo pomnije. Bolesnik od koga se traži da prstom pokaže dio svog tijela, na primjer svoj nos, u tome uspijeva samo ako mu se dozvoli da ga uhvati. Ako se bolesniku dade naputak da prekine pokret prije negoli postigne svoj cilj, ili ako može dodirnuti svoj nos jedino pomoću drvenog ravnalca, pokret postaje nemoguć.¹³ Treba, dakle, dopustiti da »hvata« ili »dotiče«, čak za tijelo, jeste nešto drugo negoli »pokazivati«. Od svojega početka

¹⁰ Gelb i Goldstein, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. – Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, pogl. II, str. 157 – 250.

¹¹ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Ovaj drugi rad koristi se promatranjima izvršenim na istom bolesniku, Schneideru, dvije godine nakon onih koja su bila prikupljena u netom citiranom radu.

¹² Goldstein, *Zeigen und Greifen*, str. 453-466.

¹³ Id. ibid. Radi se o jednom bolesniku koji boluje na malom mozgu.

pokret hvatanja magički pripada svojem terminu, on ne započinje a da pri tom ne anticipira svoj kraj, jer zabrana hvatanja dostaje da ga inhibira. I valja dopustiti da jedna točka moga tijela može da mi bude nazočna kao točka za hvatanje a da mi u ovome anticipiranom zahvatu ne bude dana kao točka za pokazivanje. Ali kako je to moguće? Ako znam gdje je moj nos kada se radi o tome da ga uhvatim, kako ne bih znao gdje je moj nos kada se radi o tome da ga pokažem? To, bez sumnje, znači da se znanje o jednom mjestu shvaća u nekoliko smislova. Klasična psihologija ne raspolaže nijednim pojmom da izrazi ove varijetete svijesti o mjestu, jer svijest o mjestu je za nju uvijek položajna svijest, predodžba, *Vorstellung*, jer ona nam stoga predaje mjesto kao određenje objektivnog svijeta, i jer jedna takva predodžba postoji ili ne postoji, ali, ako ona postoji, isporučuje nam svoj objekt bez ikakve dvosmislenosti i kao termin koji se može identificirati kroz svaku njezinu pojavu. Mi, naprotiv, treba da iskusimo ovdje pojmove koji su neophodni da se izrazi kako tjelesni prostor može da mi bude dan u intenciji zahvata mada mi nije dan u intenciji spoznaje. Bolesnik ima svijest o tjelesnom prostoru kao ovoju svoje uobičajene akcije, ali ne kao o objektivnoj sredini, njegovo tijelo stoji mu na raspolaganju kao sredstvo uklapanja u dobro poznati okoliš, ali ne kao sredstvo izraza jedne bezrazložne i slobodne prostorne misli. Kada mu se nalaže da izvrši konkretan pokret, on najprije upitnim glasom ponavlja nalog, zatim se njegovo tijelo namješta u raspored cjeline što ga iziskuje zadatak; najposlije on izvodi pokret. Primjećuje se da u njemu surađuje čitavo njegovo tijelo i da ga bolesnik nikada ne svodi, kako bi učinio normalan subjekt, na strogo neophodne poteze.

Uz vojnički pozdrav idu ostali vanjski znakovi respekta. Uz gestu desne ruke koja kao da dotjeruje kosu ide ona lijeve ruke koja drži ogledalo, uz gestu desne ruke koja zabija čavao ide ona lijeve ruke koja drži čavao. Znači da je napatk shvaćen ozbiljno i da bolesniku konkretni pokreti na komandu uspijevaju samo pod uvjetom da se u duhu postavi u stvarnu situaciju kojoj oni odgovaraju. Kad na komandu izvršava vojnički pozdrav, normalan subjekt vidi tu samo jednu situaciju iskušavanja, svodi, dakle, pokret na njegove najznačajnije elemente i ne predaje mu se čitav.¹⁴ Igra se sa svojim tijelom, sviđa mu se da se pravi vojnik, »irealizira« se u ulogu vojnika¹⁵ kao što glumac svoje realno tijelo neosjet-

¹⁴ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, str. 175.

¹⁵ J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, str. 243.

no uvlači u »veliki fantom«¹⁶ uloge koju igra. Normalan čovjek i glumac ne uzimaju imaginarne situacije kao stvarne, već, obratno, odvajaju svoje realno tijelo od svoje vitalne situacije kako bi učinili da ono diše, govori i, ako ureba, plače u imaginarnom. To je ono što naš bolesnik ne može više učiniti. U životu, kaže on, »osjećam pokrete kao rezultat situacije, slijeda samih događaja; ja i moji pokreti jesmo, da tako kažem, samo karika u odvijanju cjeline i jedva sam svjestan hotimične inicijative (...). Sve ide samo od sebe«.

Isto tako, da bi izvršio pokret na komandu, stavlja se »u afektivnu situaciju cjeline, a pokret teče iz nje, kao i u životu«. ¹⁷Ako se prekine njegov način postupanja i ako se on podsjeti na situaciju pokusa, prestaje sva njegova umješnost. Kinetička inicijativa opet postaje nemoguća, bolesnik mora, najprije »pronaći« svoju ruku, »pronaći« traženu gestu pomoću pripremljenih pokreta, sama gesta gubi melodijski karakter kakav pokazuje u običnom životu, i vidljivo postaje suma mučno sastavljenih parcijalnih pokreta. Mogu, dakle, da se posredovanjem svoga tijela kao moći za izvjestan broj običnih akcija smjestim u svoj okoliš kao cjelinu *manipulanda*, ne gledajući svoje tijelo ni svoj okoliš kao objekte u kantovskom smislu, to jest kao sisteme kvaliteta vezanih jednim inteligibilnim zakonom, kao transparentne entitete, slobodne od svake mjesne ili vremenske pripadnosti i pogodne za imenovanje ili bar za označenu gestu. Postoji moja ruka kao uporište ovih akata koje dobro poznajem, moje tijelo kao moć određenog djelovanja čije polje i domet znam unaprijed, postoji moj okoliš kao cjelokupnost mogućih točaka primjene ove moći – i postoji, sa druge strane, moja ruka kao mašina od mišića i od kostiju, kao aparat za pregibanja i za pružanja, kao raščlanjeni objekt, svijet kao čist prizor s kojim se ne sjedinjujem, već ga kontempliram i na nj pokazujem prstom. U onome što se tiče tjelesnog prostora, čini se da ima neko znanje o mjestu koje se svodi na jednu vrstu koegzistencije s njime i koje nije jedno ništa, premda se ne može prevesti ni opisivanjem, pa čak ni nijemim označavanjem geste. Bolesnik koga je ubo komarac ne mora tražiti ubodeno mjesto i odmah ga nalazi, jer se za nj ne radi o tome da ga situira u odnosu prema osima koordinata u objektivnom prostoru, već da sa svojom fenomenalnom rukom spoji izvjesno bolno mjesto svoga fenomenalnog tijela, i da je između ruke kao moći češanja i

¹⁶ Diderot, *Paradoxe sur le Comédien*.

¹⁷ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, str. 175. i 176.

ubodene točke kao mjesta češanja, u prirodnom sistemu vlastitog tijela, dan jedan proživljeni odnos. Čitava se operacija događa u fenomenalnom redu, ona ne prolazi kroz objektivni svijet, i jedino gledalac, koji subjektu pokreta podmeće svoju objektivnu predodžbu živog tijela, može vjerovati da je ubod opažen, da se ruka giba u objektivnom prostoru i, prema tome, može se čuditi što isti subjekt propada na pokusima označavanja. Isto tako subjekt sučeljen sa svojim škarama, svojom iglom i sa svojim običnim zadacima ne treba tražiti svoje ruke ili svoje prste, jer oni nisu objekti koji se traže u objektivnom prostoru, kosti, mišići, živci, nego moći koje su već mobilizirane percepcijom škara ili igle, središnji komadić »intencionalnih niti« koje ga spajaju sa danim objektima. Mi nikad ne pokrećemo svoje objektivno tijelo, već svoje fenomenalno tijelo, i to bez misterija, jer već naše tijelo, kao moć za takve i takve regije svijeta, jeste ono koje je stremilo prema objektima i koje ih je opažalo.¹⁸ Isto tako bolesnik za konkretne pokrete ne mora tražiti scenu i prostor gdje će ih pokazati, ovaj prostor dan je i njemu, to je zbiljski svijet, to je komad kože »za sječenje«, to je podstava »za prišivanje«. Obrtnički stol, škare, komadi kože izgledaju subjektu kao stožeri akcije, oni svojim kombiniranim vrijednostima definiraju jednu određenu situaciju, i jednu otvorenu situaciju, koja doziva određeni način odlučivanja, određeni rad. Tijelo je samo element u sistemu subjekta i njegova svijeta, a zadatak od njega dobiva neophodne pokrete nekom vrstom privlačenja na daljinu, kao što fenomenalne snage djelatne u mojem vidnom polju kod mene postižu, bez računanja, motoričke reakcije koje će među sobom uspostaviti najbolju ravnotežu, ili kao što ponašanja naše okoline, konstelacija naših slušatelja u nas neposredno postižu riječi, stavove, koji njima odgovaraju, ne što nastojimo prikriti svoje misli ili svidjeti se, već zato što smo mi doslovce ono što drugi misle o nama i što je naš svijet.

Pri konkretnom pokretu bolesnik nema ni tetičku svijest stimula, ni tetičku svijest reakcije: naprosto, on je svoje tijelo a svoje tijelo je moć jednog određenog svijeta.

¹⁸ Nije, dakle, problem da se sazna kako duša djeluje na objektivno tijelo, jer ona ne djeluje na njega, već na fenomenalno tijelo. S ovog stanovišta pitanje mijenja smjer; ono sad ide ka tome da se sazna zašto postoje dva pogleda na mene i na moje tijelo: moje tijelo za mene i moje tijelo za drugoga, i kako su ova dva sistema komposibilna. Nije, naime, dovoljno da se kaže da objektivno tijelo pripada bitku »za drugoga«, moje fenomenalno tijelo bitku »za mene«, i ne može se otkloniti da se postavi problem njihovih odnosa, jer bitak »za mene« i bitak »za drugo-

Što se, naprotiv, događa u pokusima gdje bolesnik ne uspijeva? Ako se dotakne jedan dio njegova tijela pa se od njega zatraži da lokalizira točku dodira, on započinje pokretanjem cijelog svoga tijela i na taj način grubo naznačuje lokalizaciju, zatim je precizira pokrećući interesirani ud i završava drhtajima kože u blizini dodirnutu točke¹⁹. Ako ruku subjekta stavimo u horizontalan položaj, on može da opiše njezin položaj tek nakon niza pokreta poput njihala koji mu daju položaj ruke spram trupa, onaj podlaktice spram nadlaktice, onaj trupa spram vertikale. U slučaju pasivnog pokreta, subjekt osjeća da ima kretanja a da ne može reći kakva kretanja i u kojem smjeru. Ovdje se još obraća svojim aktivnim pokretima. Bolesnik zaključuje svoj ležeći položaj iz pritiska madraca na njegova leđa, svoj uspravan položaj iz pritiska tla na njegova stopala²⁰. Ako na njegovu ruku (šaku) postavimo dva kraka šestara, on ih razlikuje samo pod uvjetom da može rukom balansirati i dovoditi u dodir s kožom sad jedan, sad drugi krak. Ako na njegovoj ruci (šaci) nacrtamo slova ili brojke, on ih identificira jedino pod uvjetom da sâm pokreće svoju ruku i ne opaža kretanje kraka na svojoj ruci, već obratno kretanje svoje ruke u odnosu prema kraku; to dokazuje crtež pravilnih slova na njegovoj lijevoj ruci, koja on nikada ne prepoznaje, zatim slika istih slova u ogledalu koju odmah shvaća. Jednostavan dodir papirnato pravokutnika ili ovalnog lika ne pruža priliku ni za kakvo prepoznavanje, nasuprot tome, subjekt prepoznaje likove ako mu se dozvole pokreti traženja kojima se služi da ih »sroči«, da pomoću znakova odredi njihove »značajke« i da iz njih deducira objekt²¹. Kako koordinirati ovaj niz činjenica i kako pomoću njih proniknuti u funkciju koja postoji u normalna čovjeka i koja nedostaje u bolesnika? Ne može biti pitanja o tome da se jednostavno prenese na normalnog čovjeka ono što nedostaje bolesniku i što on nastoji ponovno naći. Bolest, kao djetinjstvo i kao »primitivno« stanje, jeste oblik potpune egzistencije, a postupci kojima se ona služi da nadomjesti razorene normalne funkcije jesu, također, patološki fe-

ga« koegzistiraju u jednom istom svijetu, kako to potvrđuje moja percepcija od strane nekog drugog, koja me odmah svodi na stanje objekta za njega.

¹⁹ Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, str. 167 – 206.

²⁰ Id. *ibid.*, str. 206 – 213.

²¹ Na primjer, subjekt svojim prstima mnogo puta prelazi preko jednog kuta: »prsti, kaže on, idu sasvim ravno, zatim se zaustavljaju, zatim se odvrću u drugom smjeru; to je jedan kut, to mora biti pravi kut«. – »Dva, tri, četiri kuta, sve stranice imaju dva centimetra, dakle, one su jednake, svi kutovi su pravi... To je kocka«. Id., *ibid.*, str. 195, usp. str. 187 – 206.

nomeni. Ne može se deducirati normalno iz patološkog, nedostaci iz zamjena, jednostavnom promjenom predznaka. Zamjene valja shvatiti kao zamjene, kao aluzije na jednu temeljnu funkciju koju one pokušavaju nadoknaditi i čiju nam direktnu sliku one ne daju. Istinska induktivna metoda nije »metoda razlika«, ona se sastoji u tome da korektno čita fenomene, da shvaća njihov smisao, to jest da ih tretira kao modalitete i varijacije subjektova totalnog bitka. Konstatiramo da bolesnik koji se ispituje o položaju njegovih udova ili o onome taktilnog stimulusa nastoji, pripremnim pokretima, da od svog tijela načini objekt zbiljske percepcije; upitan o obliku objekta koji je u dodiru s njegovim tijelom, nastoji da ga on sam označi slijedeći konturu objekta. Ništa ne bi bilo varljivije negoli u normalna čovjeka pretpostaviti iste radnje, samo sažete navikom. Bolesnik traga za ovim jasnim percepcijama jedino zato da nadomjesti izvjesnu nazočnost tijela i objekta koja je dana normalnom čovjeku i koja nam preostaje da je rekonstituiramo. Bez sumnje, u samog normalnog čovjeka percepcija tijela i objekata koji dodiruju tijelo konfuzna je dok on miruje²². Ipak, normalan čovjek u svakom slučaju, ne mičući se, razlikuje stimulus kojim se djeluje na njegovu glavu i stimulus kojim se djeluje na njegovo tijelo. Hoćemo li pretpostaviti²³ da je eksteroreceptivno ili proprioceptivno draženje kod njega probudilo »kinestetičke reziduume« koji nadomještaju stvarne pokrete? Ali kako bi taktilne datosti budile određene »kinestetičke reziduume« kad one ne bi nosile neke značajke koje ih za to osposobljavaju, kad one same ne bi imale neko precizno ili konfuzno značenje²⁴? Reći ćemo, dakle, bar to da normalan subjekt može neposredno »uprijeti se«²⁵ o svoje tijelo. On ne raspolaže samo svojim tijelom kao uključenim u konkretnu sredinu, nije samo u situaciji s obzirom na dane zadatke nekog zanata, nije samo otvoren stvarnim situacijama, nego ima, osim toga, svoje tijelo kao korelativno čistim stimulima lišenim praktičnog značenja, on je otvoren verbalnim i fiktivnim situacijama koje sebi može izabrati ili koje mu jedan eksperimentator može zadati. Njegovo tijelo nije mu dano dodirom kao geometrijski crtež na kojemu bi svaki stimulus dolazio da zauzme izričit položaj, i upravo je Schneiderova bolest u tome što mu je potrebno, da bi saznao

²² Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, str. 206 – 213.

²³ Kako to čini Goldstein, *Ibid.*, str. 167 – 206.

²⁴ Usp. gore generalnu diskusiju o »asocijaciji ideja«, str. 35. i slj. ovoga prijevoda, orig. p. 25 – red.

²⁵ Ovu riječ uzajmljujemo od bolesnika Schneidera: meni bi trebali, kaže on, *die Anhaltspunkte*.

gdje se dodiruje, učiniti da dodirnuti dio njegova tijela prijeđe u stanje lika. Ali svaka tjelesna stimulacija u normalna čovjeka budi, umjesto stvarnog pokreta, neku vrstu »virtualnog pokreta«, ispitivani dio tijela izlazi iz anonimnosti, obznanjuje se jednom posebnom napetošću, i kao izvjesna moć djelovanja u okviru anatomskeg uređaja. Tijelo u normalna subjekta ne samo da se može mobilizirati stvarnim situacijama koje ga privlače sebi, ono se može odvratiti od svijeta, svoju djelatnost usmjeriti na stimule koji se upisuju u senzorne površine, prepustiti se eksperimentima i općenitiije situirati se u virtualno. Zato što je zatvoren u stvarnom, patološki opip ima potrebu za vlastitim pokretima kako bi lokalizirao stimule, pa, također, s istog razloga bolesnik nadomješta taktilno raspoznavanje i percepciju mučnim dešifriranjem stimula i dedukcijom objekata. Da bi se, na primjer, jedan ključ pojavio kao ključ u mom taktilnom iskustvu, potrebna je neka vrsta prostiranja opipa, jedno taktilno polje, gdje se lokalni utisci mogu integrirati u konfiguraciju kao što su note samo točke prijelaza melodije; a ista viskoznost taktilnih datosti koja potčinjava tijelo zbiljskim situacijama svodi objekt na sumu sukcesivnih »značajki«, percepciju na apstraktan točan opis, prepoznavanje na racionalnu sintezu, na vjerojatnu konjektnu i oduzima objektu njegovu čulnu prisutnost i njegovu činjeničnost. Dok u normalna čovjeka svaki motorički ili taktilni doživljaj čini da se do svijesti uzdiže obilje intencija koje idu, od tijela kao centra virtualne akcije, bilo prema samome tijelu, bilo prema objektu, u bolesnika, naprotiv, taktilni utisak ostaje neproziran i zatvoren samome sebi. On svakako može k sebi privući ruku u pokretu hvatanja, ali se pred njom ne raspoređuje kao nešto što se može pokazati. Normalan čovjek *računa* s mogućim koje na taj način stječe, ne napuštajući svoje mjesto mogućeg, neku vrstu aktualnosti, u bolesnika, naprotiv, polje aktualnog ograničava se na ono što je doživljeno u jednom zbiljskom dodiru ili povezano s ovim datostima pomoću jedne izričite dedukcije.

Analiza »apstraktnog pokreta« kod bolesnikā omogućuje da se još bolje vidi ovo posjedovanje prostora, ova prostorna egzistencija, koja je prvobitan uvjet svake žive percepcije. Ako se bolesniku odredi da zatvorenih očiju izvede jedan apstraktan pokret, njemu je potreban niz pripremljenih radnji da »nađe« sam ud efektor, smjer ili hod pokreta, i najposlije ravninu u kojoj će se odviti. Ako mu se, na primjer, naredi, bez drugog preciziranja, da pokrene svoju ruku, on najprije ostaje zbunjen. Zatim miče čitavim tijelom a nakon toga se pokreti ograničuju na ruku koju subjekt na

kraju »nalazi«. Ako se radi o »dizanju ruke«, bolesnik mora isto tako »naći« svoju glavu (koja je za njega amblem »visine«) nizom njihaja njihala koji će se nastavljati za sve vrijeme trajanja pokreta i koji određuju njegov cilj. Ako se od subjekta traži da u zraku obilježi kvadrat ili kružnicu, on najprije »nalazi« svoju ruku, zatim izbacuje naprijed šaku, kako to čini normalan subjekt da u mraku odredi položaj zida, napokon skicira mnoge pokrete prema ravnoj liniji i prema raznim krivuljama, pa ako se jedan od ovih pokreta ispostavi kao kružan, on ga žustro dovršava. Štaviše, on uspijeva naći pokret samo u određenoj ravnini koja nije točno okomita na tlo, a izvan ove privilegirane ravnine ne zna ga čak ni skicirati²⁶. Bolesnik očevidno raspolaže svojim tijelom samo kao amorfnom masom u koju jedino zbiljski pokret uvodi podjele i artikulacije. On se oslanja na svoje tijelo zbog brige da izvede pokret kao govornik koji ne bi mogao izgovoriti ni jednu riječ a da se pri tom ne osloni na unaprijed napisan tekst. Sam bolesnik ne traži i ne nalazi pokret, on mlatara svojim tijelom sve dotle dok se pokret ne pojavi. Naputak koji mu je bio dan za nj nije lišen smisla, jer on zna raspoznati što je nepotpuno u njegovim prvim skicama, i jer, ako slučajnost gestikulacije dovodi traženi pokret, isto tako umije da ga raspozna i spremno iskoristi ovu šansu. Ali ako naputak ima za nj jedno *intelektualno značenje*, on nema *motoričko značenje*, ne govori za njega kao motoričkog subjekta; on svakako može u tragu izvršenog pokreta pronaći ilustraciju danog naputka, ali on nikada ne može razviti misao o pokretu u zbiljski pokret. Ono što mu nedostaje nije ni pokretnost, ni misao, i mi smo pozvani da između pokreta kao procesa u trećem licu i misli kao predodžbe pokreta prepoznamo jednu anticipaciju ili jedno shvaćanje rezultata osigurano samim tijelom kao motoričkom moći jedan »motorički projekt« (*Bewegungsentwurf*), jednu »motoričku intencionalnost«, bez kojih naputak ostaje mrtvo slovo. Bolesnik čas misli idealnu formulu kretanja, čas baca svoje tijelo u slijepe pokušaje, kod normalna čovjeka naprotiv svaki pokret je nerazrešivo pokret i svijest o pokretu. Ovo se može izraziti govoreći da kod normalna čovjeka svaki pokret ima jednu *pozadinu*, i da su pokret i njegova pozadina »momenti jednog jedinstvenog totaliteta«²⁷. Pozadina pokreta nije predodžba koja je izvana asocii-

²⁶ Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, str. 213 – 222.

²⁷ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, str. 161: *Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes.*

rana ili povezana sa samim pokretom, ona je imanentna pokretu, ona ga svakog trenutka oživljava i nosi, kinetička inicijacija je za subjekt originalan način da se odnosi na objekt isto tako kao i percepcija. Time se rasvjetljuje distinkcija apstraktnog pokreta i konkretnog pokreta: pozadina konkretnog pokreta je dani svijet, pozadina apstraktnog pokreta je naprotiv konstruirana. Kad prijatelju dajem znak da se približi, moja intencija nije misao koju bih u samome sebi priredio, i ja ne opažam znak u svome tijelu. Dajem znak preko svijeta, dajem znak tamo gdje se nalazi moj prijatelj, udaljenost koja me dijeli od njega, njegov pristanak ili neprihvatanje neposredno se čitaju u mojoj gesti, nema percepcije iza koje slijedi pokret, percepcija i pokret tvore sistem koji se preinačuje kao cjelina. Ako na primjer, opazim da me on ne želi poslušati i ako prema tome mijenjam svoju gestu, tu ne postoje dva različita akta svijesti, nego ja vidim zlovolju svoga partnera pa moja nestrpljiva gesta proizlazi iz ove situacije bez ikakve umetnute misli²⁸. Ako sada izvedem »isti« pokret, ali ne smjerajući ni na kakvog prisutnog ili čak imaginarnog partnera i kao »slijed pokreta po sebi«²⁹, to jest ako izvedem »fleksiju« podlaktice prema nadlaktici sa »supinacijom« nadlaktice i »fleksijom« prstiju, moje tijelo, koje je prije jednog časa bilo prenosno sredstvo pokreta, samo postaje njegov cilj, njegov motorički projekt ne smjera više na nekoga u svijetu, smjera samo na moju podlakticu, moju nadlakticu, moje prste, a smjera na njih ukoliko su kadri da prekinu svoje uklapanje u dani svijet i da oko mene zacrtaju jednu fiktivnu situaciju, ili čak ukoliko, bez ikakva fiktivnog partnera, radoznalo promatram ovu čudnu mašinu za značenje pa je iz zadovoljstva stavljam u pogon³⁰. Apstraktni pokret dubi u punom svijetu, u kojem se odvijao konkretni pokret, zonu refleksije i subjektivnosti, on superponira fizičkom prostoru jedan virtualan ili ljudski prostor. Konkretni pokret je, dakle, centripetalan, dok je apstraktni pokret centrifugal, prvi se događa u bitku ili u zbiljskom, drugi u mogućem ili u ne-bitku, prvi prijanja uz danu pozadinu, drugi sam rasprostire svoju pozadinu. Normalna funkcija koja omogućuje apstraktan pokret jeste funkcija »projekcije«, kojom subjekt pokreta pred sobom udešava slobodan prostor, gdje ono što prirodno ne postoji može uzeti privid egzistencije.

²⁸ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, str. 161.

²⁹ Id. Ibid.

³⁰ Goldstein, (*Ueber die Abhängigkeit*, str. 169. i slj.) zadovoljava se da kaže kako je pozadina apstraktnog pokreta tijelo, i to je istina, ukoliko tijelo u ap-

Znamo za bolesnike koji nisu pogođeni tako teško kao Schneider, koji opažaju oblike, udaljenosti i same objekte, ali koji na tim objektima ne mogu ni zacrtati pravce korisne za akciju, ni rasporediti ih prema danom principu, ni uopće utisnuti prostornom prizoru antropološka određenja što od njega stvaraju pejzaž naše akcije. Na primjer, ovi bolesnici stavljeni u labirint nasuprot slijepe ulice teško nalaze »suprotan smjer«. Ako se između njih i liječnika postavi ravnalo, oni ne znaju na zapovijed rasporediti predmete »na svoju stranu« ili »na liječnikovu stranu«. Oni, vodeći ruku neke druge osobe, veoma loše označuju podražene točke na svom vlastitom tijelu. Znajući da je danas ožujak i ponedjeljak, oni će se namučiti da označe prethodni dan i mjesec, premda znaju napamet red dana i mjeseci. Nisu kadri da usporede broj jedinica koje su sadržane u dva niza pred njih stavljenih štapića: čas broje dva puta isti štapić, čas pomoću štapića jednog niza broje neke od onih koji pripadaju drugom³¹. Znači da sve ove operacije iziskuju jednu istu sposobnost da se u danom svijetu povuku granice, smjerovi, da se uspostave silnice, da se naprave perspektive, jednom riječju da se organizira dani svijet prema projektima trenutka, da se na geografskom okolišu konstruira jedna sredina ponašanja, jedan sistem značenja koji izvana izražava unutarnju aktivnost subjekta. Za njih svijet još egzistira samo kao potpuno gotov ili skrtnut svijet, dok u normalna čovjeka projekti polariziraju svijet, i čine da se u njemu kao magijom pojavljuje tisuću znakova koji vode akciju, kao što izvještene cedulje u muzeju vode posjetioca. Ova funkcija »projekcije« ili »evokacije« (u smislu kako medijum evocira i čini da se pojavi netko odsutan) jeste i ono što omogućuje apstraktan pokret: jer da bih svoje tijelo posjedovao van svakog urgentnog zadatka, da bih se s njime igrao u svojoj fantaziji, da bih u zraku opisao neki pokret koji je definiran jedino verbalnim naputkom ili moralnim potrebama, moram da ja isto tako preokrenem prirodan odnos tijela i okoliša i da jedna ljudska produktivnost prokrči sebi put kroz gustoću bitka.

Ovim riječima može se opisati smetnja pokreta koja nas interesira. Ali možda će se naći da nam ovaj opis, kako se to često

straktnom pokretu nije više samo prenosno sredstvo i postaje cilj pokreta. Ipak, mijenjajući funkciju, ono mijenja i egzistencijalni modalitet i prelazi iz aktualnog u virtualno.

³¹ Van Woerkom, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, str. 113 – 119.

kazalo o psihoanalizi³², pokazuje jedino smisao ili bit bolesti, a ne daje nam njezin uzrok. Znanost bi počinjala tek s tumačenjem koje mora ispod fenomena istražiti uvjete od kojih oni zavise prema prokušanim metodama indukcije. Ovdje, na primjer, znamo da motoričke smetnje Schneidera koincidiraju sa teškim smetnjama vizualne funkcije, one same vezane su uz povredu zatiljka koja pripada porijeklu bolesti. Samim vidom Schn. ne raspoznaje nijedan predmet³³. Njegove su vizualne datosti gotovo bezoblične mrlje³⁴. Što se tiče odsutnih objekata, on je u stanju da sebi stvori njihovu vizualnu predodžbu³⁵. Zna se, sa druge strane, da »apstraktni« pokreti postaju subjektu mogući čim očima fiksira ud koji je za njih zadužen³⁶. Na taj način ono što preostaje od hotimične pokretljivosti oslanja se na ono što preostaje od vizualne spoznaje. Čuvene Millove metode dozvolile bi nam ovdje da zaključimo kako apstraktni pokreti i das *Zeigen* zavise od sposobnosti vidnog predočivanja, a konkretni pokreti koje je bolesnik zadržao, kao i, uostalom, imitativni pokreti kojima on kompenzira siromaštvo vizualnih datosti, ovise o kinestetičkom ili taktilnom osjetilu, koje je kod Schn. zaista neobično izvježbano. Distinkcija konkretnog pokreta i apstraktnog pokreta, kao ona das *Greifen* i das *Zeigen*, mogla bi se svesti na klasičnu distinkciju taktilnog i vizual-

³² Usp. na primjer, H. Le Savoureux, *Un philosophe en face de la Psychanalyse*, *Nouvelle Revue Française*, februar 1939. »Za Freuda je sama činjenica da su simptomi bili povezani prihvatljivim logičkim relacijama dovoljna potvrda da se opravda osnovanost jedne psihoanalitičke, to jest psihološke interpretacije. Ovaj karakter logičke koherencije, koji se predlaže kao kriterij točnosti interpretacije, čini freudovsku demonstraciju mnogo srodnijom metafizičkoj dedukciji negoli znanstvenoj eksplikaciji (...). U mentalnoj medicini, pri istraživanju uzroka psihološka vjerojatnost ne vrijedi gotovo ništa« (str. 318).

³³ To mu uspijeva samo ako mu se dopuste »imitativni pokreti« (*nachfahrende Bewegungen*) glave, ruku ili prstiju koji prave nepotpun ocrtni predmeta. Gelb i Goldstein, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs – und Erkennungsvorganges*, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, pogl. I, str. 20 – 24.

³⁴ »Vizualnim datostima bolesnika nedostaje specifična i karakteristična struktura. Utisci nemaju čvrstu konfiguraciju kao oni normalna čovjeka, oni nemaju, na primjer, karakterističan izgled »četverokuta«, »trokuta«, »ravnog«, »križnog«. Pred njim su jedino mrlje na kojima on može vidom zahvatiti samo vrlo glomazna obilježja kao visina, širina, i njihov odnos« (Ibid., str. 77). Vrtlar koji mete na udaljenosti od pedeset koraka je »duga crta, s, na gornjoj strani, nečim što ide amo tamo« (str. 108). Na ulici bolesnik razlikuje ljude od kola, jer »ljudi su svi jednaki: tanki i dugi, – kola su široka, nemoguće se u tom prevariti, i mnogo deblija« (ibid.).

³⁵ Ibid., str. 116.

³⁶ Gelb i Goldstein, *Ueber den Einfluss...* str. 213 – 222.

nog, a funkcija projekcije ili evokacije, što smo je malo prije jasno predložili, na vizualnu percepciju i na vizualnu predodžbu³⁷.

Zapravo, induktivna analiza izvedena po Millovim metodama ne dolazi ni do kakva zaključka. Jer smetnje apstraktnog pokreta i das Zeigen (a) ne susreću se samo u slučajevima psihičke sljepoće nego i kod oboljelih na malom mozgu i u mnogim drugim bolestima³⁸. Između svih ovih slučajeva podudaranja ne smije se od njih izabrati ni jedan jedini kao odlučujući i njime »eksplicirati« akt pokazivanja.

Pred dvosmislenošću činjenica možemo se samo odreći običnog statističkog bilježenja koincidencija i nastojati »shvatiti« odnos koji se putem njih očituje. U slučaju oboljelih na malom mozgu, konstatira se da vizualne podražice (podražujuća sredstva za razliku od zvučnih podražica, postižu samo nepotpune motoričke reakcije, a ipak nema nikakva razloga da kod njih pretpostavimo jednu primarnu smetnju vizualne funkcije. Pokreti označivanja postaju nemogući ne zato što je pogođena vizualna funkcija, to je, naprotiv, zato što je nemoguć stav das Zeigen, jer vizualne podražice izazivaju samo nepotpune reakcije. Moramo dopustiti da zvuk, sam po sebi, više doziva pokret hvatanja, a vizualna percepcija gestu označivanja. Zvuk nas uvijek upravlja prema svom sadržaju, svom značenju za nas; u vizualnom predstavljanju, naprotiv, možemo mnogo lakše »apstrahirati« od sadržaja i svakako smo više orijentirani prema mjestu prostora gdje se nalazi objekt³⁹. Jedno osjetilo definira se, dakle, manje neopisivim kvalitetom svojih »psihičkih sadržaja« negoli izvjesnim načinom da prikaže svoj objekt, svojom epistemološkom strukturom čiji je kvalitet konkretna realizacija i, da govorimo poput Kanta, pokazivanje. Liječnik koji potiče u bolesniku »vizualne« ili »zvučne stimule« vjeruje da stavlja na ispit njegovu »vizualnu« ili »auditivnu osjetljivost« i da pravi inventar osjetilnih kvaliteta koji sačinjavaju njegovu svijest (u empirističkom govoru), ili materijale kojima raspolaže njegova spoznaja (u intelektualističkom govoru). Liječnik i psiholog posuđuju od zdrava razuma pojmove »vida« i »sluha«,

³⁷ U tom su smislu Gelb i Goldstein interpretirali slučaj Schn. u prvim radovima koje su mu posvetili (*Zur Psychologie.. i Ueber den Einfluss*). Vidjet će se kako su zatim *Ueber die Abhängigkeit...* i osobito *Zeigen und Greifen* i radovi koje su pod njihovim vodstvom objavili Benary, Hocheimer i Steinfeld) proširili svoju dijagnostiku. Napredak njihove analize je posebno jasan primjer napretka psihologije.

³⁸ *Zeigen und Greifen*, str. 456.

³⁹ Goldstein, *Zeigen und Greifen* str. 458 – 459.

a zdrav razum ih smatra jednoznačnima, jer naše tijelo zaista posjeduje anatomske različite vizualne i auditivne aparate, kojima, pretpostavlja on, moraju odgovarati odvojivi sadržaji svijesti prema općenitom postulat »postojanosti«⁴⁰ koji izražava naše prirodno neznanje o nama samima. Ali, preuzeti i sistematski primjenjivani od znanosti, ovi konfuzni pojmovi smetaju istraživanju i na kraju pozivaju na generalnu reviziju naivnih kategorija. Zapravo, ono što mjerenje pragova stavlja na ispit, to su funkcije koje prethode specifikaciji osjetnih kvaliteta kao izlaganju spoznaje, to je način na koji subjekt čini da za samoga sebe bude ono što ga okružuje, bilo kao stožer djelatnosti i termin akta hvatanja ili istjerivanja, bilo kao prizor i tema spoznaje. Motoričke smetnje oboljelih na malom mozgu i onih od psihičke sljepoće mogu biti koordinirane samo ako se pozadina pokreta i vizija (vidni opažaj) definiraju, ne zalihom osjetnih kvaliteta, već izvjesnim načinom da se oblikuje i struktura okoliša. Samom upotrebom induktivne metode dovedeni smo do ovih »metafizičkih« pitanja koja bi pozitivizam htio mimoći. Indukcija postizava svoje ciljeve samo ako se ne ograniči na bilježenje prisutnosti, odsutnosti i pratećih promjena, i ako pojmi i razumije činjenice pod idejama koje nisu u njima sadržane. Nema izbora između deskripcije (opisa) bolesti koja bi nam davala njezin smisao i eksplikacije (objašnjenja, tumačenja) koja bi nam davala njezin uzrok, i nema eksplikacija bez razumijevanja.

Ali precizirajmo našu zamjerku. Ona se u analizi podvostručuje. I. »Uzrok« jedne »psihičke činjenice« nije nikada jedna druga »psihička činjenica« koja bi se otkrivala običnom promatranju. Na primjer, vizualna predodžba ne objašnjava apstraktni pokret, jer u njoj samoj stanuje ista moć da projektira prizor koji se očituje u apstraktnom pokretu i u gesti označivanja. Ali ova moć ne podliježe osjetilima pa čak ni unutrašnjem osjetilu. Recimo privremeno da se ona otkriva samo jednoj određenoj refleksiji čiju ćemo prirodu precizirati kasnije. Odatle odmah proizlazi da psihološka indukcija nije obično popisivanje činjenica. Psihologija ne objašnjava označujući među njima konstantan i neuvjetovan antecedens. Ona poima ili razumije činjenice, točno kao fiziikalna indukcija ne ograničava se na bilježenje empirijskih posljedica i stvara pojmove koji su sposobni da koordiniraju činjenice. Zbog toga se nijedna indukcija u psihologiji, kao i u fizici, ne može osloniti na jedno krucijalno iskustvo. Budući da objašnjenje

⁴⁰ Usp. gore *Uvod*, str. 14. prijevod str. 25. red.

nije otkriveno već izumljeno, ono nikada nije dano s činjenicom, ono je uvijek jedno vjerojatno tumačenje. Do sada činimo samo to da na psihologiju primjenjujemo ono što se veoma dobro pokazalo povodom fizikalne indukcije⁴¹, a naša je prva zamjerka usmjerena protiv empirističkog načina poimanja i protiv metoda Mila. – 2. No odmah ćemo vidjeti da ova prva zamjerka sakriva jednu drugu. Nije samo empirizam taj koji treba u psihologiji osporiti. To je induktivna metoda i kauzalno mišljenje uopće. Predmet psihologije je takve prirode da ne bi mogao biti određen odnosima funkcije varijable. Utvrdimo ove dvije točke nekim pojednostojima.

1. Konstatiramo da su motorne smetnje Schn. popraćene teškom deficijencijom vizualne spoznaje. Mi smo, dakle, u iskušenju da psihičku sljepoću razmatramo kao diferencijalan slučaj čistog taktilnog ponašanja, a, kako svijest o tjelesnom prostoru i apstraktni pokret, koji smjera na virtualni pokret ovdje gotovo sasvim nedostaju, skloni smo zaključiti da nam opip sam po sebi ne daje nikakvo iskustvo objektivnog prostora⁴². Reći ćemo onda da opip nije, sam po sebi, podoban da pruži pokretu pozadinu, to jest da ispred nosioca pokreta rasporedi njegovu polaznu tačku u strogoj istovremenosti. Bolesnik pokušava da, pomoću pripremljenih pokreta, sebi stvori jednu »kinestetičku pozadinu«, i na taj način svakako uspijeva da »markira« položaj svoga tijela na polazištu i da započne pokret, no uza sve to ova je kinestetička pozadina labilna, ona nam ne bi mogla ispostaviti, kao vizualna pozadina, snimljeni plan pokretnog tijela u odnosu na njegovu polaznu točku i na njegovu dolaznu točku za sve vrijeme trajanja pokreta. Ona je ispremetana samim pokretom pa je treba rekonstruirati poslije svake faze pokreta. Evo zašto su, reći ćemo, apstraktni pokreti u Schn. izgubili svoj melodijski tok, zašto su načinjeni iz skapljenih odlomaka, i zašto na putu često »iskoče iz tračnica«. Praktično polje koje nedostaje Schn. nije ništa drugo nego vidno polje⁴³. Ali, da bismo imali pravo da u psihičkoj sljepoći smetnju pokreta dovodimo u vezu s vizualnom smetnjom, a u normalna čovjeka funkciju projekcije s vizijom kao s njezinim konstantnim i neuvjetovanim antedecensom, trebalo bi da budemo sigurni da su bolešću bile napadnute samo vizualne datosti i da su svi drugi uvjeti ponašanja, posebno taktilno iskustvo, ostali ono što su u

⁴¹ Usp. L. Brunschvig, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1. dio.

⁴² Gelb i Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, str. 227 – 250.

⁴³ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, str. 163 i slij.

normalna čovjeka. Možemo li to tvrditi? Ovdje će se upravo vidjeti kako su činjenice dvosmislene, kako nijedno iskustvo nije krucijalno i nijedno objašnjenje definitivno. Ako primjećujemo da je jedan normalan subjekt sposoban, zatvorenih očiju, vršiti apstraktne pokrete, a taktilno iskustvo normalna čovjeka dovoljno da upravlja pokretljivošću, uvijek će se moći odgovoriti da su taktilni podaci normalna čovjeka primili upravo od vizualnih podataka svoju objektivnu strukturu prema staroj shemi odgoja osjetila. Ako primijetimo da je jedan slijepac sposoban lokalizirati *stimule* na svome tijelu i vršiti apstraktne pokrete – osim što ima primjera pripremljenih pokreta u slijepaca, može se uvijek odgovoriti da je učestalost asocijacija dostavila taktilnim utiscima kvalitativnu obojenost kinestetičkih utisaka i ove spojila u nekoj kvazi-istovremenosti⁴⁴. Istinu govoreći, u samom ponašanju bolesnika⁴⁵, mnogo činjenica daje nazreti primarno narušavanje taktilnog iskustva. Na primjer, subjekt umije da kuca na vrata, ali on to više ne može učiniti ako su vrata prikrita ili samo ako nisu na daljini doticaja. U ovom posljednjem slučaju, bolesnik ne može u praznom mjestu izvesti gestu kucanja ili otvaranja, *čak i ako su mu oči otvorene i fiksirane na vrata*⁴⁶. Kako ovdje uvesti u spor vidne nedostatke, dok bolesnik raspolaže vidnom percepcijom cilja koja je obično dovoljna da prilično dobro orijentira njegove pokrete? Nismo li iznijeli na vidjelo jednu primarnu smetnju opipa? Očevidno, da bi subjekt mogao započeti jedan pokret, on treba da bude obuhvaćen u motornom polju bolesnika, a smetnja se sastoji u sužavanju motornog polja, od sada ograničenog na stvarno dodirljive predmete, izuzevši onaj horizont mogućeg dodira koji ih okružuje u normalna čovjeka. Definicija bi se odnosila, na kraju prikaza, na jednu dublju funkciju negoli je vidno opažanje, isto tako dublju negoli je opip kao suma danih kvaliteta, ona bi se ticala vitalne osnove subjekta, onoga otvaranja svijetu koje čini da objekti koji su ovog časa van dohvata važe kao nešto normalno, za njega opipljivo egzistiraju i pripadaju njegovu motoričkom univerzumu. Po ovoj hipotezi ne bi u tome, kad bolesnici vraćaju pažnju na svoje ruke i cilj za vrijeme sveg trajanja pokreta⁴⁷, trebalo gledati obično jačanje normalnog postupka i ovo utjecanje vidnom opažanju postalo bi baš neophodno jedino uslijed propadanja virtualnog opipa. Ali,

⁴⁴ Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, str. 244. i slj.

⁴⁵ Ovdje se radi o slučaju S. što ga sam Goldstein uspoređuje sa slučajem Schn. u svome radu *Ueber die Abhängigkeit...*

⁴⁶ *Ueber die Abhängigkeit...* str. 178 – 184.

⁴⁷ Ibid. str. 150.

na tom strogo induktivnom planu, ova interpretacija, koja uvlači u spor opip, ostaje fakultativna i uvijek joj se može, s Goldsteinom preferirati neka druga: da bi kucao, bolesniku je potreban cilj na daljini doticaja, upravo zato što vidni opažaj, u njega deficijentnoga, nije u stanju da pruži pokretu solidnu pozadinu. Nema, dakle, činjenice koja bi mogla odlučno potvrditi da taktilno iskustvo bolesnika jest ili nije identično onom normalnih ljudi, i Goldsteinoва koncepcija, kao i fizička teorija, može se uvijek uskladiti s činjenicama putem neke pomoćne hipoteze. Nijedna strogo isključiva interpretacija nije moguća u psihologiji kao ni u fizici.

Ipak, pogledamo li bolje, vidjet ćemo da je nemogućnost krucijalnog iskustva u psihologiji zasnovana na posebnim razlozima, ona ovisi o samoj prirodi objekta koji valja upoznati, to jest ponašanja, ona ima mnogo odlučnije posljedice. Između teorija od kojih nijedna nije apsolutno isključena, fizika ipak može izabirati prema stupnju vjerojatnosti, to jest prema broju činjenica što ih svaka uspijeva uskladiti ne opterećujući se pomoćnim hipotezama koje se izmišljaju za potrebe spora. Ovaj nam kriterij, u psihologiji, nedostaje: nijedna pomoćna hipoteza nije neophodna, to se upravo vidjelo, da se vizualnom smetnjom objasni nemogućnost geste »kucanja« pred nekim vratima. Ne samo da nikada nećemo doći do jedne isključive interpretacije – deficijencija virtualnog opipa ili deficijencija vizualnog svijeta – nego nužno moramo davati i *jednako vjerojatne* interpretacije, jer su »vizualne predodžbe«, »apstraktni pokret« i »virtualni opip« samo različna imena za jedan isti centralni fenomen. Tako se psihologija ovdje ne nalazi u istoj situaciji kao fizika, to jest zatočena u vjerojatnosti indukcija, ona nije u stanju da izabire, čak ni prema vjerojatnosti, između hipoteza koje, sa strogo induktivnog gledišta, ipak ostaju inkompatibilne. Da bi neka indukcija, čak i ona samo vjerojatna, ostala moguća, treba da »vizualna predodžba« ili da »taktilna percepcija« bude uzrok apstraktnog pokreta, ili da, napokon, obje one budu učinci nekog drugog uzroka. Mora postojati mogućnost da tri ili četiri termina budu izvana razmotrena i mora se moći označiti njihove korelativne promjene. Ali kad oni ne bi bili odvojivi, kad bi svaki od njih pretpostavljao druge, ne bi to bio neuspjeh empirizma ili pokušaja krucijalnog iskustva, bio bi to neuspjeh induktivne metode ili kauzalnog mišljenja u psihologiji. Tako dolazimo do druge točke koju smo htjeli utvrditi.

2. Ako, kako to priznaje Goldstein, koegzistencija taktilnih datosti s vizualnim datostima u normalna čovjeka dosta duboko modificira prve da bi mogle poslužiti kao pozadina apstraktnom po-

kretu, taktilne datosti bolesnika, kojima je uskraćen ovaj vizualni prinos, neće moći biti bez daljega identificirane s onima normalna čovjeka. Taktilne datosti i vizualne datosti, kaže Goldstein, nisu u normalna čovjeka jukstaponirane, prve duguju blizini drugih jednu »kvalitativnu nijansu« koju su izgubile u Schn. To znači reći, dodaje on, da je proučavanje čistog taktilnog nemoguće u normalna čovjeka i da jedino bolest daje sliku onoga što bi bilo taktilno iskustvo svedeno na sebe samo⁴⁸. Zaključak je valjan, ali on ostaje pri svome da riječ »opip«, primijenjena na normalna subjekta i na bolesnika, nema isti smisao, da je »čisto taktilno« patološki fenomen i da ne ulazi kao komponenta u normalno iskustvo, da bolest, dezorganizirajući vizualnu funkciju, nije ogoljela bit taktilnog, da je ona modificirala sve iskustvo subjekta, ili, ako se hoće radije, da kod normalna subjekta ne postoji jedno taktilno iskustvo i jedno vizualno iskustvo, već jedno integralno iskustvo u kojemu je nemoguće dozirati različite senzorne prinose. Iskustva posredovana opipom u psihičkoj sljepoći nemaju ništa zajedničko s onima koja su posredovana opipom kod normalna subjekta, pa ni jedna ni druga ne zaslužuju da budu nazvana »taktilnim« datostima. Taktilno iskustvo nije odvojen uvjet koji bi se mogao održavati konstantnim, dok bi se izazivale promjene »vizualnog« iskustva, tako da se označi vlastita kauzalnost svakoga, a ponašanje nije funkcija ovih varijabli (promjenljivica), ono je pretpostavljeno u njihovoj definiciji kao što je svako pretpostavljeno u definiciji drugoga⁴⁹. Psihička sljepoća, nedostaci opipa i motorne smetnje tri su izraza za jednu osnovniju smetnju pomoću koje se oni razumi-

⁴⁸ *Ueber den Einfluss...*, str. 227. i slj.

⁴⁹ O uvjetovanju senzornih datosti pokretljivošću usp. *La Structure du Comportement*, str. 41. i eksperimente koji pokazuju da privezan pas ne zamjećuje kao slobodan pas svoje pokrete. U Gelba i Goldsteina čudnovato se miješaju postupci klasične psihologije s konkretnom inspiracijom Gestaltpsychologie. Oni svakako uviđaju da percipirajući subjekt reagira kao cjelina, ali totalitet je shvaćen kao mješavina, a opip dobiva od svoje koegzistencije s vidom samo jednu »kvalitativnu nijansu«, dok, u duhu Gestaltpsychologie, dvije senzorne domene mogu komunicirati jedino integrirajući se kao neodvojivi momenti u jednoj intersenzornoj organizaciji. No, ako taktilne datosti konstituiraju s vizualnim datostima konfiguraciju cjeline, to se događa očevidno uz uvjet da one same, na svom vlastitom terenu, ostvaruju prostornu organizaciju, bez čega bi sveza opipa i vida bila izvanjska asocijacija, a taktilne datosti ostajale bi u totalnoj konfiguraciji ono što su uzete zasebno – dvije konzekvencije koje teorija oblika podjednako isključuje.

Pravedno je dodati da, u drugom radu (Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie in München, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*), sam Gelb ukazuje na nedostatak onoga što smo upravo analizirali. Ne treba govoriti, kaže on, o nekom srašćivanju opipa i

ju, a ne tri komponente bolesnog ponašanja; vizualne predodžbe, taktilne datosti i pokretljivost tri su fenomena skrojena u jedinstvu ponašanja. Ako se oni, zato što predstavljaju korelativne varijacije, žele objasniti jedno drugim, zaboravlja se da, na primjer, akt vizualne predodžbe, kako to dokazuje slučaj oboljelih na malom mozgu, već pretpostavlja istu moć projekcije koja se očituje i u apstraktnom pokretu i u označnoj gesti, i tako se nudi ono što vjerujemo da se objašnjava. Induktivno i kauzalno mišljenje, skućujući u gledanje ili pipanje ili u neku faktičnu datost moć projekcije koja stanuje u njima svima, zataškava je i čini nas slijepima za dimenziju ponašanja koja je upravo ona psihologije. U fizici, postavljanje jednog zakona svakako iziskuje da učenjak shvati ideju pod kojom će biti činjenice usklađene, a ova ideja, koja se ne nalazi u činjenicama, neće biti nikada provjerena nekim krucijalnim iskustvom, ona će uvijek biti samo vjerojatna. Ali ona je još ideja jedne kauzalne veze u smislu odnosa funkcije varijable. Atmosferski pritisak morao je biti izumljen, ali on je najposlije bio još i proces u trećem licu, funkcija izvjesnog broja varijabli. Ako je ponašanje oblik gdje »vizualni sadržaji« i »taktilni sadržaji« osjetljivost i pokretljivost nastupaju jedino u svojstvu neodvojivih momenata, ono ostaje nepristupačno kauzalnom mišljenju, ono je shvatljivo samo za jednu drugu vrstu mišljenja, – onu koja svoj predmet uzima u stanju rađanja, onakav kakav se pojavljuje onome tko ga živi, s atmosferom smisla kojom je tada omotan, i tko se nastoji ušuljati u ovu atmosferu da bi iza činjenica i raspršenih simptoma pronašao totalan bitak subjekta ako je riječ o normalnom čovjeku, a temeljno poremećenje ako je riječ o bolesniku.

Ako smetnje apstraktnog pokreta ne možemo objasniti gu-bitkom vizualnih sadržaja, ni prema tome funkciju projekcije stvarnom nazočnošću ovih sadržaja, čini se da je još moguća samo jedna metoda: ona bi se sastojala u tome da se rekonstruira temeljna smetnja vraćajući simptome ne na sam ustanovljivi *uzrok*, već na *razlog* ili na uvjet inteligibilne mogućnosti – da se ljudski subjekt tretira kao nerazdjeljiva i cijela cjelcata u svakom svojem očitovanju nazočna svijest. Ako se smetnja ne smije dovoditi u vezu

vidne percepcije u normalna čovjeka i razlikovati ove dvije komponente u reakcijama na prostor. Čisto taktilno iskustvo, kao i vizualno iskustvo, sa svojim prostorom, jukstapozicije i svojim predloženim prostorom, proizvodi su analize. Ima jedno konkretno rukovanje prostorom u kojemu surađuju sva osjetila u »nediferenciranom jedinstvu« (str. 76), a opip je nepodesan samo za tematsku spoznaju prostora.

sa sadržajima, ako psihologija nije empiristička i objašnjavalačka, ona bi morala biti intelektualistička i refleksivna. Točno kao akt imenovanja³⁰, akt pokazivanja pretpostavlja da objekt, umjesto da od tijela bude približen, uhvaćen i progutan, biva održavan na odstojanju i da pravi sliku pred bolesnikom.

Platon je još priznavao empiričaru sposobnost da pokazuje prstom, ali, istinu govoreći, ista je šutljiva gesta nemoguća, ako *ono što* ona označuje nije već iščupano iz trenutačne egzistencije i iz monadičke egzistencije, tretirano kao reprezentant njegovih prethodnih pojavljivanja u meni i njegovih istovremenih pojavljivanja u drugome, to jest sumpsumirano pod jednu kategoriju i uzdignuto u pojam. Ako bolesnik više ne može prstom pokazati točku svoga tijela koja se dodiruje, znači da on više nije subjekt nasuprot objektivnom svijetu i da on više ne može zauzeti »kategorijalan stav«³¹. Na isti način dovodi se u pitanje apstraktni pokret ukoliko pretpostavlja svijest o cilju, ukoliko je njome nošen i ukoliko je pokret za sebe. I zaista, njega ne započinje nijedan postojeći objekt, on je očito centrifugalni, on ocrta u prostoru bezrazložnu intenciju koja se odnosi na vlastito tijelo i konstituira ga kao objekt umjesto da kroz njega prolazi i da kroza nj dostigne stvari. U njemu, dakle, stanuje moć objektivacije, »simbolička funkcija«³², »reprezentativna funkcija«³³, »moć projekcije«³⁴ koja je uostalom, već na djelu u konstituciji »stvari« i koja se sastoji u tome da tretira osjetilne datosti kao reprezentativne jedne u odnosu na druge i sve zajedno kao reprezentativne u odnosu na »eidos«, da im daje smisao, da ih iznutra oživljava, da ih sređuje u sistem, da mnoštvo iskustava usredotočuje u jednu istu inteligibilnu jezgru, da čini da se u njima pojavljuje jednota (jedinstvo) koja se može identificirati pod raznim perspektivama, jednom riječju da iza fluksa utisaka određuje invarijantu koja ih obrazlaže i da oblikuje materiju iskustva. No ne može se reći da svijest ima ovu moć, ona je sama ova moć. Čim ima svijesti, i da bude svijesti, potrebno je da ima nešto o čemu je ona svijest, intencionalni objekt, a ona se može uputiti prema ovom objektu samo ukoliko se »irealizira« i baca u njega, samo ako je sva u ovoj referenciji na... nešto, ako je čisti akt značenja. Ako je neki bitak svijest, ne treba

³⁰ Usp. Gelb i Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*.

³¹ Gelb i Goldstein, *Zeigen und Greifen* str. 456 – 457.

³² Head.

³³ Bouman i Grünbaum.

³⁴ Van Woerkom.

da bude ništa drugo nego tkanje intencija. Ako prestane da se definira aktom značenja, on pada u stanje stvari, budući da je stvar upravo ono što se ne spoznaje, što miruje u apsolutnom neznanju sebe i svijeta, što sljedstveno nije istinsko »sebe«, to jest jedno »za sebe«, i ima tek prostorno vremensku individuaciju, egzistenciju po sebi⁵⁵. Svijest neće, dakle, dopuštati više i manje. Ako bolesnik ne egzistira više kao svijest, treba da egzistira kao stvar. Ili je pokret pokret za sebe, tada »stimulus« nije njegov uzrok već intencionalni objekt – ili se on komada i raspršava u egzistenciju po sebi, postaje objektivan proces u tijelu, čije faze slijede jedna za drugom ali se ne poznaju.

Privilegij konkretnih pokreta u bolesti razjasnio bi se zato što su oni refleksi u klasičnom smislu. Bolesnikova ruka stiže do točke njegova tijela gdje se nalazi komarac, jer unaprijed određeni živčani putevi namještaju reakciju na mjesto draženja. Zanat-ski su pokreti očuvani zato što zavise od čvrsto utrtih uvjetnih refleksa. Oni se održavaju usprkos psihičkim deficijencijama zato što su pokreti po sebi. Distinkcija konkretnog pokreta i apstraktnog pokreta, *Greifen(a)* i *Zeigen(a)* bila bi ona fiziološkog i psihičkog, egzistencije po sebi i egzistencije za sebe⁵⁶.

⁵⁵ Često se Husserlu iskazuje počast za ovu distinkciju. U stvari, ona se nalazi u Descartesa, u Kanta. Po našem mišljenju, Husserlova je originalnost s onu stranu pojma intencionalnosti; ona se nalazi u obradi ovoga pojma i u otkriću jedne, ispod intencionalnosti predodžaba, dublje intencionalnosti, koju su drugi nazivali egzistencijom.

⁵⁶ Gelb i Goldstein kadšto su skloni da fenomene interpretiraju u tom smislu. Oni su učinili više nego itko da se nadmaši klasična alternativa automatizma i svijesti. Ali oni nisu nikada dali svoj naziv za ovaj treći termin *između* psihičkog i fiziološkog, između bitka za sebe i bitka po sebi na koji su ih njihove analize uvijek vraćale a koji ćemo mi nazvati egzistencijom. Odatle dolazi da njihovi najstariji radovi često padaju u klasičnu dihotomiju tijela i svijesti: »Pokret hvatanja mnogo je neposredniji od akta pokazivanja determiniran odnosima organizma prema polju koje ga okružuje (...); radi se manje o odnosima koji se zbivaju svjesno negoli o neposrednim reakcijama (...), preko njih imamo posla s jednim mnogo vitalnijim, i, u biološkom govoru, primitivnijim procesom« (*Zeigen und Greifen*, str. 459). Akt hvatanja ostaje apsolutno neosjetljiv na modifikacije koje se tiču svjesne komponente izvršenja, u deficijencijama istovremenog shvaćanja (u psihičkoj sljepoći), u klizanju opaženog prostora (kod oboljelih na malom mozgu), u smetnjama osjetljivosti (kod izvjesnih kortikalnih povreda), jer se on ne odvija u ovoj objektivnoj sferi. Očuvan je sve dotle dok su periferni podražaji još dovoljno jaki da njime precizno ravnaju« (*Zeigen und Greifen*, str. 460). Gelb i Goldstein veoma sumnjaju u postojanje refleksnih lokalizatornih pokreta (Henri), ali samo ukoliko bi se htjelo da se oni smatraju urođenima. Oni podržavaju ideju jedne »automatske lokalizacije koja ne bi sadržavala nikakvu svijest o prostoru, jer se ona događa čak i u snu« (dakle shvaćenom kao apsolutna nesvjesnost). Ona je dobro »naučena«

Odmah ćemo vidjeti da je zapravo prva distinkcija daleko od toga da priкриje drugu, s njome inkompatibilna. Svaka »fiziološka eksplikacija« ide za tim da se generalizira. Ako je pokret hvatanja ili konkretni pokret osiguran faktičnom vezom između svake točke na koži i pokretačkih mišića koji u njemu vode ruku, ne vidi se zašto živčani put, nalažući istim mišićima neznatno drukčiji pokret, ne bi osiguravao gestu Zeigen isto tako kao i pokret Greifen. Između komarca koji ubada kožu i drvenog ravnalca koje liječnik pritišće na isto mjesto, nije dovoljna fizička razlika da se objasni kako je pokret hvatanja moguć, a gesta označivanja nemoguća. Dva stimulusa uistinu se razlikuju samo ako se povede računa o njihovoj afektivnoj vrijednosti ili o njihovu biološkom smislu, dva odgovora prestaju se brkati, samo ako se Zeigen i Greifen razmotre kao dva načina odnošenja prema objektu i dva tipa bitka u svijetu. Ali to je upravo ono što je nemoguće kada se jedanput živo tijelo svelo na stanje objekta. Ako se samo jedanput dopusti da ono bude sjedište procesa u trećem licu, ne može se više u ponašanju ništa rezervirati za svijest. Geste kao i pokreti, jer se služe istim organima – objektima, istim živcima – objektima, moraju biti izložene na planu procesa bez unutrašnjosti i umetnute u neprekinuto gusto tkivo »fizioloških uvjeta«. Kada bolesnik, u vršenju svog zanata prinosi ruku alatu postavljenom na stolu, ne premješta li on članke svoje ruke točno onako kako bi to trebao da izvede apstraktan pokret ekstenzije? Ne sadrži li jedna svakidašnja gesta niz mišićnih kontrakcija i inervacija? Nemoguće je, dakle, ograničiti fiziološko objašnjavanje. Sa druge je strane također nemoguće ograničiti svijest. Ako se gesta pokazivanja pripisuje svijesti, ako samo jedanput stimulus može prestati da bude uzrok reakcije da bi postao njezin intencionalni objekt, nepojmljivo je da on može u bilo kom slučaju funkcionirati kao čisti uzrok i da pokret može ikada biti slijep. Jer, ako su mogući »apstraktni« pokreti u kojima je svijest o polaznoj točki i svijest o dolaznoj točki, treba da u svakom času našega života znamo gdje je naše tijelo, ne morajući ga tražiti kao što tražimo predmet uklonjen za naše odsutnosti, treba, dakle, da se čak »automatski« pokreti obznanjuju

počevši od globalnih reakcija cijela tijela na taktilne podražaje kod malog djeteta – ali ovo naukovanje shvaćeno je kao akumulacija »kinestetičkih rezidua« koji će u normalna odrasla čovjeka biti »probudeni« vanjskim podražajem i koji će ga orijentirati prema usvojenim putovima izlaza (*Ueber den Einfluss...* str. 167 – 206). Ako Schn. ispravno izvodi pokrete potrebne za njegov zanat, znači da su oni svi uobičajeni (stečeni navikom) i da ne traže nikakvu svijest o prostoru (ibid., str. 221 – 222).

našem tijelu, to jest da u našem tijelu nikada nema pokreta pored sebe. Pa ako je sav objektivni prostor samo za intelektualnu svijest, moramo nailaziti na kategorijalan stav čak i u pokretu hvatanja³⁷. Kao i fiziološka kauzalnost, osvještavanje ne može nigdje započeti. Treba ili odreći se fiziološkog objašnjenja, ili dopustiti da je ono totalno, – ili zaniijekati svijest ili dopustiti da je ona totalna, ne mogu se izvjesni pokreti pripisivati tjelesnoj mehanici i drugi svijesti, tijelo i svijest jedno drugo ne ograničavaju, one mogu biti samo paralelni. Svaka fiziološka eksplikacija generalizira se u mehanističku fiziologiju, svako osvještavanje u intelektualističku psihologiju, a mehanistička fiziologija ili intelektualistička psihologija niveliraju ponašanje i brišu distinkciju apstraktnog pokreta i konkretnog pokreta, Zeigen(a) i Greifen(a). Ona će se moći održati samo ako ima *više načina za tijelo da bude tijelo, više načina za svijest da bude svijest*. Sve dotle dok se tijelo definira egzistencijom po sebi, ono funkcionira jednoobrazno kao mehanizam, sve dotle dok se duša definira čistom egzistencijom za sebe, ona poznaje jedino objekte koji su pred njom izloženi. Distinkcija apstraktnog pokreta i konkretnog pokreta ne konfundira se s onom tijela i svijesti, ona ne pripada istoj refleksivnoj dimenziji, ona nalazi mjesto jedino u dimenziji ponašanja. Patološki fenomeni čine da se pred našim očima mijenja nešto što nije čista svijest o objektu. Uništenje svijesti i oslobođenje automatizma, ova dijagnoza intelektualističke psihologije, kao i ona empirističke psihologije sadržaja, ne bi pogodila osnovnu smetnju.

Intelektualistička analiza, ovdje kao i svagdje, manje je pogrešna negoli apstraktna. »Simbolička funkcija« ili »funkcija predočavanja« svakako pridonosi našim pokretima, ali ona nije posljednji termin za analizu, ona sa svoje strane počiva na jednom određenom tlu, a pogreška je intelektualizma u tome što drži da ona počiva sama na sebi, što je oslobađa materijala u kojemu se ona ostvaruje, i što u nama ustanovljuje, u originarnom smislu, prisutnost u svijetu bez distance, jer polazeći od ove svijesti bez neprozirnosti, od ove intencionalnosti koja ne dopušta, više ili ma-

³⁷ Sam Goldstein, koji je naginjao (to se vidjelo iz prethodne primjedbe) tome da Greifen dovede u vezu s tijelom a Zeigen s kategorijalnim stavom, prinuđen je da se vrati na ovo »objašnjenje«. Akt hvatanja, kaže on, može »biti izveden na zahtjev, i bolesnik *hoće* uhvatiti. Njemu nije potrebno da to čini kako bi imao svijest o točki prostora prema kojoj izbacuje svoju ruku, ali on ipak ima osjećaj neke orijentacije u prostoru...« (*Zeigen und Greifen*, str. 461). Akt hvatanja kakav je u normalna čovjeka »iziskuje još jedan kategorijalan i svjestan stav« (ibid., str. 465).

nje, sve što nas odvaja od istinitog svijeta – zabluda, bolest, ludost, i ukratko utjelovljenje – ispostavlja se svedeno na običnu vanjstinu. Bez sumnje, intelektualizam ne realizira svijest odvojeno od njezinog materijala, i on se na primjer izričito brani da iza riječi, akcije i percepcije uvodi »simboličku svijest«, koja bi bila zajednički i numerički jedan oblik lingvističkog, perceptivnog i motoričkog materijala. Nema, kaže Cassirer, »simboličke sposobnosti uopće«⁵⁸, pa refleksivna analiza ne nastoji da među fenomenima koji se odnose na percepciju, jezik i akciju uspostavi »zajedništvo u bitku«, već »zajedništvo u smislu«⁵⁹. Upravo zato što je definitivno nadmašila kauzalno mišljenje i realizam, intelektualistička psihologija bila bi sposobna da vidi smisao ili bit bolesti i da prizna jedinstvo svijesti koje se ne konstatira na planu bitka, koje se potvrđuje u samome sebi na planu istine. Ali upravo distinkcija zajednice u bitku i zajednice u smislu, svjestan prijelaz iz reda egzistencije u red vrijednosti i obrat koji dopušta da se smisao i vrijednost iskazuju kao autonomni, praktično vrijede koliko i jedna apstrakcija, jer sa stajališta na koje se na kraju stalo, raznovrsnost fenomena postaje beznačajna i neshvatljiva. Ako je svijest stavljena van bitka, ona ne bi mogla pustiti da bude njime načeta, empirijska raznovrsnost svijesti – bolesna svijest, primitivna svijest, djetinja svijest, svijest o drugome – ne može biti uzeta ozbiljno, nema ničega što bi se moglo spoznati ili razumjeti, shvatljiva je jedna jedina stvar, to je čista bit svijesti. Nijedna od ovih svijesti ne bi mogla biti nesposobna da vrši *Cogito*.

Ludak, iza svojih delirija, svojih opsesija i svojih laži, zna da on delirira, da sam sebe salijeće, da laže, i na kraju, on nije lud, on misli da je to. Sve je to, dakle, da bude što bolje, a ludilo je samo rdava volja. Analiza smisla bolesti, ako dođe do simboličke funkcije, identificira sve bolesti, svodi na jedno afazije, apraksije i agnozije⁶⁰ i možda nema čak nijednog sredstva da ih razlikuje od šizofrenije⁶¹. Onda je razumljivo što liječnici i psiholozi otklanjaju poziv intelektualizma i što se vraćaju, u nedostatku boljeg, pokušajima kauzalnog objašnjenja koji imaju bar tu prednost što vode

⁵⁸ Symbolvermögen schlechthin, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen III*, str. 320.

⁵⁹ Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn, Ibid.

⁶⁰ Usp., na primjer, Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III pogl. VI *Pathologie des Symbolbewusstseins*.

⁶¹ Doista se zamišlja jedna intelektualistička interpretacija šizofrenije koja bi svodila pulverizaciju vremena i nestanak budućnosti na propadanje kategorijalnog stava.

računa o onome što je vlastito bolesti i svakoj bolesti i što nam time daju bar iluziju stvarnog znanja. Moderna patologija pokazuje da nikada nema strogo elektivnog poremećaja, ali ona također pokazuje da je svaki poremećaj nijansiran prema regiji ponašanja koja se poglavito napada⁶². Čak ako svaka, dosta pažljivo razmotrena, afazija za sobom povlači gnozičke i praksičke smetnje, svaka apraksija smetnje govora i percepcije, svaka agnozija smetnje govora i akcije, preostaje da je centar smetnji ovdje u zoni govora, ondje u zoni percepcije i drugdje u zoni akcije. Kad se u svim slučajevima uvlači u spor simbolička funkcija, svakako se karakterizira struktura koja je zajednička raznim smetnjama, ali ova struktura ne smije biti otkinuta od materijala gdje se svaki put realizira, ako ne elektivno, ono bar poglavito. Najzad, smetnja Schn. ponajprije nije metafizička, njega je ranila krhotina granate u okcipitalnu regiju; vizualne deficijencije su teške; bilo bi apsurdno, to smo rekli, objašnjavati sve ostale ovima kao njihovim uzrokom ali ne manje apsurdno negoli misliti da se krhotina granate susrela sa simboličkom svijesću.

U njemu je duh bio pogođen kroz vid. Sve dotle dok se ne bude pronašlo sredstvo da se povežu postanak i bit ili smisao smetnje, sve dotle dok se ne bude definirala *konkretna bit, struktura* bolesti koja izražava ujedno njezinu općenitost i njezinu posebnost, sve dotle dok fenomenologija ne bude postala genetička fenomenologija, ofenzivni povraci kauzalnog mišljenja i naturalizma ostat će opravdani. Naš problem se, dakle, precizira. Za nas se radi o tome da između lingvističkog, perceptivnog, motoričkog sadržaja i oblika koji oni primaju ili simboličke funkcije koja ih oživljuje shvatimo jedan odnos koji nije ni redukcija oblika na sadržaj, ni sumpsumpcija sadržaja pod autonoman oblik. Treba da ujedno razumijemo kako bolest Schn. sa svih strana preplavljuje posebne – vizualne, taktilne i motoričke sadržaje – njegova iskustva, i kako ona napada simboličku funkciju ipak samo preko privilegiranih materijala vidnog opažanja. Osjetila i uopće vlastito tijelo pružaju misterij cjeline, koja ne napuštajući svoju pojedinačnost i svoju posebnost ispušta s onu stranu same sebe značenja koja su kadra da svoju okosnicu predaju jednom cijelom nizu misli i iskustava. Ako se smetnja Schn. isto tako odnosi na pokretnost i mišljenje kao i na percepciju, preostaje da ona osobito u mišljenju postiče moć da zahvati istovremene cjeline, u onoj pokretnosti nadletanja pokreta i njegova projektiranja izvana.

⁶² La Structure du Comportement, str. 91. i slj.

Dakle, u neku su ruku razoreni ili oštećeni mentalni prostor i praktični prostor, a same riječi dovoljno naznačuju vizualnu genealogiju smetnje. Vizualna smetnja nije uzrok ostalih smetnji i posebno one mišljenja. Ali ona nije ni njihova obična posljedica. Vizualni sadržaji nisu uzrok funkcije projekcije, ali vizija nije ni obična prilika za Duh da pokaže jednu po sebi neuvjetovanu moć. Vizualni su sadržaji preuzeti, korišteni, uzdignuti na razinu mišljenja simboličkom moći koja ih nadilazi, ali ova se moć može konstituirati na bazi vizije. Odnos materije i oblika jest onaj koji fenomenologija naziva odnosom *Fundierung* (utemeljivanja, fundiranja): simbolička funkcija počiva na viziji (vidnom opažanju) kao na jednom tlu, ne zato što je vizija njezin uzrok, već zato što je ona onaj dar prirode koji je Duh morao koristiti s onu stranu svake nade, kojoj je morao dati radikalno nov smisao a koja mu je ipak bila potrebna ne samo da se utjelovi nego i da bude. Forma sebi integrira sadržaj tako da se on pojavljuje da bi završio kao običan način nje same, a povjesne pripreme mišljenja kao lukavstvo Uma prerušenog u Prirodu, – ali obrnuto, čak i u svojem intelektualnom uzvišenju, sadržaj ostaje kao radikalna kontingencija, kao prva uspostava i utemeljenje⁶³ spoznaje i akcije, kao prvo proknjuće bitka i vrijednosti, čije konkretno bogatstvo spoznaja i akcija nikada neće iscrpiti i čiju će spontanu metodu svagdje nastavljati. To je ona dijalektika oblika i sadržaja koju moramo restituirati, ili bolje, kako je »uzajamno djelovanje« samo još kompromis sa kauzalnim mišljenjem i formulom jednog protivurječja, to moramo opisati sredinu u kojoj je ovo protivurječje shvatljivo, to jest egzistenciju, prestano preuzimanje činjenice i slučaja umom koji ne postoji prije njega (preuzimanja) i bez njega.⁶⁴

⁶³ Prevodimo omiljelu Husserlovu riječ: *Stiftung*.

⁶⁴ Vidi ovdje niže 3. dio. – Cassirer sebi očividno zadaje analogan cilj kada prigovara Kantu što je većinom analizirao samo »intelektualnu sublimaciju iskustva« (*Philosophie der symbolischen Formen*, Sv. III, str. 14), kada nastoji, pojmom intelektualne bremenitosti izraziti apsolutnu istovremenost materije i forme ili kad na svoj način preuzima onu Hegelovu riječ da duh nosi i čuva svoju prošlost u svojoj sadašnjoj dubini. Ali odnosi raznih simboličkih formi ostaju dvosmisleni. Uvijek se pita da li je funkcija *Darstellung* jedan moment u vraćanju k sebi vječne svijesti, sjena funkcije *Bedeutung*, – ili da li je, naprotiv, funkcija *Bedeutung* nepredvidljivo povećanje prve, »neodredene« konstitutivne. Kada Cassirer preuzima kantovsku formulu prema kojoj bi svijest mogla analizirati samo ono od čega je napravila sintezu, on se očividno vraća intelektualizmu usprkos fenomenološkim pa čak i egzistencijalnim analizama koje sadrži njegova knjiga i kojima ćemo se još morati poslužiti.

Želimo li razabrati što podapinje samu »simboličku funkciju«, treba nam najprije shvatiti da se sama inteligencija ne zadovoljava sa intelektualizmom. Ono što dovodi u nezgodu mišljenje u Schn. nije to što je on nesposoban apercipirati konkretne datosti kao egzemplare jednog jedinog *eidos*a ili podvesti ih pod jednu kategoriju, naprotiv, to je što ih on može povezati samo izričitom supsumcijom. Primjećuje se, na primjer, da bolesnik ne razumije tako jednostavne analogije kao: »dlaka je za mačku ono što je perje za pticu« ili »svjetlo je za svjetiljku ono što je toplina za peč« ili pak »oko je za svjetlo i boju ono što je uho za zvukove«. Isto tako on ne razumije u njihovu metaforičkom smislu obične izraze »noga stolice« ili »glava čavla«, premda zna koji dio predmeta označavaju ove riječi. Događa se da normalni subjekti istog stupnja kulture ne znaju više *objasniti* analogiju, ali to se događa iz obratnih razloga. Normalnom subjektu lakše je shvatiti analogiju nego li je analizirati, a naprotiv, bolesnik je uspijeva shvatiti tek kada ju je objasnio pojmovnom analizom. On traži (...) zajedničku materijalnu značajku odakle može zaključiti, kao iz nekog srednjeg termina, identitet dvaju odnosa⁴⁵. On, na primjer, razmišlja o analogiji oka i uha, i očito je shvaća tek kad može reći: »Oko i uho su jedno i drugo organi osjetila, dakle, moraju da proizvode nešto slično«. Kada bismo analogiju opisali kao apercepciju dvaju danih termina pod pojmom koji ih koordinira, odredili bismo kao normalan jedan postupak koji je samo patološki i koji predstavlja zaobilazan put kojim bolesnik mora proći da bi nadomjestio normalno shvaćanje analogije. Ova sloboda u izboru jednog *tertium comparationis* kod bolesnika stoji sasvim nasuprot intuitivnom određenju slike u normalna čovjeka: normalan čovjek u pojmovnim strukturama shvaća jedan specifičan identitet, za njega su živi koraci misli simetrični i čine sebi pandan. Tako on »lovi« ono bitno analogije i uvijek se može pitati; ne ostaje li neki subjekt sposoban da shvati, čak kada ovo shvaćanje nije adekvatno izraženo formulacijom i objašnjenjem koje on daje.⁴⁶

Živo mišljenje ne sastoji se, dakle, u sumpsumiranju pod jednu kategoriju. Kategorija nameće terminima što ih ona objedinjuje značenje koje im je izvanjsko. Crpeći u konstituiranom govoru i u odnosima osjetila koje on obuhvaća, Schn. uspijeva povezati oko i uho kao »organe osjetila«. U normalnom mišljenju oko

⁴⁵ Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit*, str. 262.

⁴⁶ Id, *ibid.*, str. 263.

i uho odmah se shvaćaju po analogiji njihove funkcije pa njihov odnos može biti ukrućen u neku »zajedničku značajku« i registriran u govoru jedino zato što je najprije bio primijećen u stanju rađanja u pojedinačnosti vida i sluha. Bez sumnje će se odgovoriti da naša kritika govori samo protiv sumarnog intelektualizma, koji bi izjednačavao mišljenje sa čisto logičkom aktivnošću, i da baš refleksivna analiza dopire do temelja predikacije, pronalazi iza suda inherencije sud relacije, iza supsumpcije, kao mehaničke i formalne operacije, kategorijalni akt kojim mišljenje podjeljuje subjektu smisao koji se izražava u predikatu. Tako naša kritika kategorijalne funkcije ne bi imala drugog rezultata nego da otkriva, iza empirijske upotrebe kategorije, jednu transcendentalnu upotrebu bez koje je, naime, prva neshvatljiva. No ipak, distinkcija empirijske upotrebe i transcendentalne upotrebe većma poteškoću prikriva negoli je rješava. Kriticiistička filozofija podvostručuje empirijske operacije mišljenja transcendentalnom aktivnošću, kojoj se stavlja u dužnost da ostvaruje sve sinteze čiji sitniš daje empirijsko mišljenje. Ali kad ja sada nešto mislim, jamstvo nevremene sinteze nije dovoljno pa čak ni potrebno da se utemelji moja misao. Sintezu valja izvršiti sada, u živoj sadašnjosti, inače bi misao bila odsječena od svojih transcendentalnih premisa. Kada mislim, ne može se, dakle, reći da se vraćam u vječni subjekt koji ja nikad nisam prestao biti, jer istinski subjekt mišljenja je onaj koji vrši obrat i zbiljski nastavak, i on je taj koji svoj život prenosi na nevremeni fantom. Treba, dakle, da shvatimo kako se vremenom mišljenje veže za samo sebe i ostvaruje svoju vlastitu sintezu. Ako normalan subjekt odmah shvaća da je odnos oka prema vidu isti kao i odnos uha prema sluhu, znači da su mu oko i uho od prve dani kao sredstva pristupa jednom istom *svijetu*, znači da on ima pretpredikativnu evidenciju jednog jedinstvenog svijeta, tako da se ekvivalencija »organa osjetila« i njihova analogija čita na stvarima i može biti doživljena prije negoli je pojmljena. Kantovski subjekt postavlja jedan svijet, ali da može tvrditi istinu, zbiljski subjekt mora najprije imati jedan svijet ili biti u svijetu, to jest imati oko sebe sistem značenja čije korespondencije, relacije, participacije nemaju potrebu da budu razjašnjene kako bi bile iskorištene. Kada mijenjam mjesto u svojoj kući, odmah i bez ikakve rasprave znam da ići prema kupaonici znači proći kraj sobe, da gledati u prozor znači imati kamin na svojoj lijevoj strani, i u ovom malom svijetu svaka gesta, svaka percepcija neposredno se situira u odnosu spram tisuću virtualnih koordinata. Kad čavrljam s prijateljem koga dobro poznajem, svaka njegova riječ i svaka moja riječ ima u

sebi, osim onoga što znači za sve ljude, mnoštvo referencija na glavne dimenzije njegovog i mog karaktera, a da nam nije potrebno evocirati svoje prethodne razgovore. Ovi stečeni svjetovi, koji mome iskustvu daju svoj drugi smisao, samo su skrojeni u prvobitnom svijetu, koji utemeljuje njihov prvi smisao. Isto tako postoji jedan »svijet misli«, to jest taloženje naših mentalnih operacija, koji nam dozvoljava da računamo na naše pojmove i na naše stečene sudove kao na stvari koje su tu i nadažu se globalno a da nam pri tom nije potrebno ponovno izvoditi njihovu sintezu. To znači kao da tu za nas može da postoji neka vrsta mentalne panorame, s njezinim naglašenim predjelima i njezinim nejasnim predjelima, neka fizionomija pitanja, i intelektualne situacije kakve što su istraživanje, otkriće, izvjesnost. Ali riječ »taloženje« ne smije nas varati: ovo zaključeno znanje nije inertna masa na dnu naše svijesti. Moj stan nije za mene niz čvrsto spojenih slika, on ostaje oko mene kao familijarno područje samo ako još osjećam »u rukama« ili »u nogama« njegove glavne distance i smjerove, i ako od moga tijela polazi prema njemu mnoštvo intencionalnih niti. Isto tako moje stečene misli nisu neka apsolutna tekovina, one se svakog časa hrane mojom sadašnjom misli, one mi predlažu jedan smisao, ali ja im ga vraćam. U stvari, iskustvo kojim raspolazemo svakog časa izražava energiju naše sadašnje svijesti. Ona čas slabi kao u umoru, i onda moj »svijet« misli osiromašuje i smanjuje se do jedne ili dvije napasne ideje; čas, naprotiv, pripadam svim svojim idejama, i svaka riječ koja se preda mnom izgovara čini tada da niču pitanja, ideje, pregrupira i reorganizira mentalnu panoramu i pokazuje se točno određenom fizionomijom. Tako je iskustvo uistinu iskustvo samo ako se nastavlja u novom kretanju mišljenja, a mišljenje je situirano jedino ako samo preuzima na sebe svoju situaciju. Bit svijesti jest da sebi stvara jedan ili više svjetova, to jest da čini da *pred* njom samom postoje njezine vlastite misli kao stvari, i ona dokazuje svoju krepkost neodvojivo ocrtavajući sebi ove pejzaže i napuštajući ih. Struktura je svijeta; sa svojim udvojenim momentom sedimentacije (taloženja) i spontanosti, u centru svijesti, a to što ćemo u isti mah shvaćati intelektualne smetnje, perceptivne smetnje i motorične smetnje Schn., ne svodeći ih jedne na druge, jeste kao neko niveliranje »svijeta«.

Klasična analiza percepcije⁶⁷ distingvira u njoj osjetilne dastosti i značenje koje one dobivaju od akta razuma. Smetnje per-

⁶⁷ Rezerviramo za drugi dio jednu precizniju studiju percepcije i ovdje o njoj kažemo samo to što je nužno da se rasvijetli osnovna smetnja i motorička

cepcije mogle bi s ovog gledišta biti samo senzorne deficijencije ili gnozičke smetnje. Slučaj Schn. pokazuje nam naprotiv deficijencije koje se odnose na spajanje osjetilnosti i značenja i koje otkrivaju egzistencijalnu uvjetovanost jednog i drugog. Ako bolesniku pokažemo naliv-pero, namještajući ga tako da zakvačka ne bude vidljiva, faze prepoznavanja su sljedeće: »Ovo je crno, modro, sjajno, kaže bolesnik. Tu ima jedna bijela mrlja, to je duguljasto. Ovo ima oblik štapa. Ovo može biti bilo koji instrument. Ovo se sjaji. Ovo ima odsjev. Ovo može biti i obojena čaša«. U tom trenutku približimo naliv-pero i okrenemo zakvačku prema bolesniku.

On nastavlja: »To mora biti neka olovka ili držalo. (Dodiruje džepić svoga sakoa.) To se stavlja ovamo, da se nešto zabilježi«. ⁸⁸ Očito je da govor posreduje u svakoj fazi prepoznavanja pribavljajući moguća značenja za ono što je stvarno viđeno, i da prepoznavanje napreduje slijedeći veze govora, od »duguljasto« do »u obliku štapa«, od »štapa« do »instrumenta«, odavle do »instrumenta da se nešto zabilježi« i najposlije do »naliv-pera«. Osjetilne datosti ograničuju se na to da sugeriraju ova značenja kao što neka činjenica sugerira fizičaru hipotezu, bolesnik kao učenjak posredno verificira i precizira hipotezu provjeravanjem činjenica, slijepo putuje prema onoj koja ih sve koordinira. Ovaj postupak iznosi, kontrastom, na vidjelo spontanu metodu normalne percepcije, onaj način života značenja koji čini neposredno čitljivom konkretnu bit objekta i, štoviše, dopušta da se njegova »osjetilna svojstva« pojavljuju jedino kroz nju. Ovdje je prekinuta ova prisnost, ova komunikacija s objektom. U normalna čovjeka objekt »govori« i značajan je, raspored boja odmah nešto »znači«, dok kod bolesnika značenje mora biti doneseno sa drugog mjesta pravim aktom interpretacije. Obrnuto, u normalna čovjeka intencije subjekta neposredno se odražavaju na perceptivnom polju, polariziraju ga, ili ga označavaju svojim monogramom, ili, napokon, u njemu bez napora proizvode značajan val. U bolesnika je perceptivno polje izgubilo ovu plastičnost. Ako se od njega traži da konstruira jedan kvadrat s pomoću četiri trokuta koji su identični nekom danom trokutu, on odgovara da je to nemoguće i da se s pomoću četiri trokuta mogu konstruirati samo dva kvadrata. Inzistiramo pokazujući mu da kvadrat ima dvije dijagonale i da opet

smetnja kod Schn. Ove su anticipacije i ova ponavljanja neizbježivi, ako se, kako to nastojimo pokazati, percepcija i iskustvo vlastita tijela uzajamno podrazumijevaju.

⁸⁸ Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, str. 49.

može biti podijeljen u 4 trokuta. Bolesnik odgovara: »Da, ali to je zato što se dijelovi nužno jedan drugom prilagođavaju. Kada se jedan kvadrat dijeli na četiri, ako se dijelovi zgodno približe, svako treba da to bude kvadrat«. ⁶⁹ On, dakle, zna što je to kvadrat ili trokut; čak mu ne izmiče ni odnos ova dva značenja, bar nakon liječnikovih objašnjenja, i shvaća da svaki kvadrat može biti podijeljen u trokute; ali on odatle, ne zaključuje da svaki trokut (pravokutan istokračan) može poslužiti konstruiranju kvadrata četvorokutne površine, jer konstrukcija ovog kvadrata iziskuje da dani trokuti budu drukčije sastavljeni i da osjetilni podaci postanu ilustracija jednog imaginarnog smisla. Sve u svemu svijet mu više ne sugerira nikakvo značenje i obrnuto, značenja koja on sebi zadaje više se ne utjelovljuju u danome svijetu. Jednom riječju, reći ćemo da svijet za njega nema više *fizionomiju*. ⁷⁰ To je ono što čini razumljivima osobitosti njegova crteža. Schn. nikada ne crta *prema* modelu (*nachzeichnen*), percepcija se ne produžuje direktno u pokret. Lijevo rukom opipava predmet, raspoznaje izvjesne pojedinosti (kut, pravac), formulira svoje otkriće i, napokon, bez modela izvlači lik koji odgovara verbalnoj formuli. ⁷¹ Prevođenje percipiranog u pokret prolazi kroz izričita govorna značenja, dok normalan subjekt prodire u objekt percepcijom, usvaja njegovu strukturu, dok objekt kroz njegovo tijelo direktno upravlja njegovim pokretima. ⁷²

Ovaj dijalog subjekta s objektom, ovo subjektovo preuzimanje raštrkanog smisla u objektu, i objektovo preuzimanje intencija subjekta koji (dijalog) jeste fiziomička percepcija, raspoređuje oko subjekta svijet koji njemu govori o samome sebi i instalira u svijetu njegove vlastite misli. Ako je ova funkcija u Schn. dovedena u pitanje, može se predviđati da će utoliko prije pokazati nedostatke percepcija ljudskih događaja i percepcija drugoga, jer one pretpostavljaju isto preuzimanje vanjskog u unutarnjem i unutarnjeg, od strane vanjskog. I, doista, ako bolesniku ispričamo neku pripovijest, konstatiramo kako je on, umjesto da je shvati kao melodijsku cjelinu s njezinim jakim dobima, njezinim slabim

⁶⁹ Benary, citirani rad, str. 255.

⁷⁰ Schn. može shvatiti kad mu se čita ili sam može čitati pismo koje je on napisao ne prepoznavajući ga pri tom. On čak izjavljuje da bez potpisa ne bi mogao znati čije je neko pismo (Hochheimer, citirani rad, str. 12).

⁷¹ Benary, citirani rad, str. 256.

⁷² To je ono zaposjedanje »motiva« koje je u svom punom smislu Cézanneu uspijevalo poslije sati meditacije. »Klijamo« – govorio je. Odmah nakon toga: »Sve je bilo uravnoteženo«. J. Gasquet, Cézanne, *Ile Partie, Le Motif*, str. 81 – 83.

dobima, njezinim ritmom ili njezinim karakterističnim tijekom, pamti samo kao niz činjenica koje moraju biti zabilježene jedna po jedna. Zato je on shvaća samo ako u pripovijedanju pravimo pauze i ove pauze koristimo da u jednoj rečenici rezimiramo bitnost onoga što smo mu ispripravili. Kada on sad pripovijeda pripovijest, nije to nikad *prema* našem pripovijedanju (*nacherzählen*) on ništa ne akcentuira, shvaća razvoj pripovijesti samo dok je tako pripovijeda i pripovijedanje izgleda kao da je dio po dio rekonstituirano.⁷³ U normalna subjekta postoji, dakle, neka bit pripovijesti koja se sve više oslobađa kako napreduje pripovijedanje, bez ikakve izričite analize, i koja, zatim, vodi reprodukciju pripovijedanja. Za njega je pripovijest izvjestan ljudski događaj, prepoznatljiv njegovu stilu, i subjekt ovdje »razumije« zato što ima moć da živi, s onu stranu neposrednog iskustva, događaje koji su naznačeni pripovijedanjem. Govoreći općenito, za bolesnika nije nazočno ništa drugo negoli ono što je neposredno dato. Misao drugoga, jer je ne može neposredno iskušavati, nikada mu neće biti nazočna.⁷⁴ Riječi drugoga za njega su znaci koje mora jedan po jedan dešifrirati, umjesto da su, kao u normalna čovjeka, proziran omot smisla u kojemu bi on mogao živjeti. Kao i događaji, riječi za bolesnika nisu motiv nastavljanja ili projektiranja, već samo prilika za jednu metodičku interpretaciju. Kao i objekt, drugi mu ne »kazuje« ništa, a fantomi koji mu se prikazuju, lišeni su, bez sumnje, ne onoga intelektualnog značenja koje se zadobiva analizom, već onoga iskonskog značenja koje se zadobiva koegzistencijom.

Čisto intelektualne smetnje – one suđenja i značenja – neće moći da se smatraju posljednjim deficijencijama i morat će sa svoje strane biti vraćene u isti egzistencijalni kontekst. Uzmi-mo, na primjer, »sljepoću za brojeve«.⁷⁵ Moglo se pokazati da bolesnik, koji je sposoban da broji, zbraja, oduzima, množi ili dijeli, kad se pred njega stave predmeti, ipak ne može shvatiti broj i da su svi ovi rezultati postignuti ritualnim receptima i da nisu s njime ni u kakvu smislenu odnosu. On zna napamet niz brojeva i govori

⁷³ Benary, citirani rad, str. 279.

⁷⁴ Iz razgovora za nj važnog, pamti on samo glavnu temu i odluku donesenu na kraju, ali ne i riječi svoga sugovornika: »Ja znam što sam rekao u nekom razgovoru prema razlozima kazivanja; ono što je rekao drugi je teže, jer ja nemam nikakvog uporišta (Anhaltspunkt) da se toga sjetim« (Benary, cit. rad, str. 214). Vidi se, osim toga, da bolesnik za vrijeme razgovora rekonstituira i deducira svoj vlastiti stav i da je nesposoban direktno nadovezivati svoje vlastite misli.

⁷⁵ Benary, citirani rad, str. 224.

ga napamet u misli označavajući predmete brojenja, zbrajanja, oduzimanja, množenja ili dijeljenja jedino prema svojim prstima: »broj« za njega posjeduje samo pripadnost nizu brojeva, on nema nikakva značenja kao stalna veličina, kao grupa, kao određena mjera.⁷⁶ Od dva broja veći je za njega onaj koji u nizu brojeva dolazi »iza«. Kad mu se zada da izradi $5 + 4 - 4$, on izvodi operaciju u dva maha »ne primjećujući ništa osobito«.

Slaze se samo, ako se na to upozori, da broj 5 »ostaje«. Ne shvaća da »dvostruko polovice« danog broja jeste sam ovaj broj.⁷⁷ Hoćemo li, dakle, reći da je izgubio broj kao kategoriju ili kao shemu? Ali kada očima prelazi predmete brojenja »označavajući« na svojim prstima svaki od njih, čak ako mu se često dogodi da brka već izbrojene predmete s onima koji to još nisu bili, čak ako je sinteza zbrkana, on očividno ima pojam o jednoj sintetičkoj operaciji koja je upravo brojenje. I obrnuto, u normalna subjekta, niz brojeva kao pokretna melodija gotovo lišena autentično numeričkog smisla, najčešće dolazi na mjesto pojma broja. Broj nikada nije čisti pojam čija bi odsutnost dozvoljavala da se defini- ra mentalno stanje Schn., to je jedna struktura svijesti koja dopušta više i manje. Istinski akt brojenja traži od subjekta da njegove radnje, što se više odvijaju i prestaju zauzimati centar njegove svijesti, ne prestaju biti tu za njega i konstituiraju za dalje radnje *tlo* na kojemu se one smještaju. Svijest u svome zaleđu održava izvršene sinteze, one su još u pričuvi, mogle bi biti reaktivirane i s tog razloga one se nastavljaju i nadmašuju u totalnom aktu brojenja. Ono što se naziva čistim brojem ili autentičnim brojem, jeste povratna promocija i proširenje konstitutivnog kretanja svake percepcije. Shvaćanje broja u Schn. oštećeno je samo ukoliko ono eminentno pretpostavlja sposobnost izlaganja prošlosti da bi se išlo prema budućnosti. Ova egzistencijalna baza inteligencije mnogo je više pogođena od same inteligencije, jer, kako smo bili upozoreni,⁷⁸ opća je inteligencija Schn. intaktna: njegovi odgovori su polagani, nikada nisu beznačajni, to su odgovori zrela, promišljena čovjeka, i koga zanimaju liječnikovi eksperimenti.

Ispod inteligencije kao anonimne funkcije i kao kategorijalne operacije valja priznati jednu osobnu jezgru, koja je bitak bolesnika, njegova moć egzistiranja. Tu leži bolest. Schn. bi još htio da sebi stvori političke ili religiozne nazore, ali zna da je uzaludno

⁷⁶ Id. *ibid.*, str. 223.

⁷⁷ Id. *ibid.*, str. 240.

⁷⁸ Id. *ibid.*, str. 284.

pokušati. »On se sada mora zadovoljiti temeljnim uvjerenjima, ne mogući ih izraziti⁷⁹«. Nikada on sam od svoje volje ne pjeva ni ne fućka.⁸⁰ Kasnije ćemo vidjeti da on nikada ne daje seksualnu inicijativu. Nikada ne izlazi da se šeta, nego uvijek da obavi neki posao, a na prolazu ne prepoznaje kuću profesora Goldsteina »jer nije izišao u namjeri da ode tamo«. ⁸¹ Kao što mu je potrebno da sebi pomoću pripremljenih pokreta dade »uporišta« na svom vlastitom tijelu prije izvođenja kretnji kada one nisu unaprijed zacrtane u jednoj uobičajenoj situaciji – isto tako razgovor sa drugim ne predstavlja za nj jednu samu po sebi značajnu situaciju, koja bi dozivala improvizirane odgovore; on može govoriti jedino prema unaprijed izrađenom planu: »Ne može se prepustiti inspiraciji trenutka kako bi našao misli potrebne pred jednom kompleksnom situacijom u razgovoru, i to, bilo da se radi o novim gledištima ili o starim gledištima«. ⁸² U cijelu njegovu vladanju ima nešto sitničavo i ozbiljno, što dolazi odatle što je on nesposoban da se igra. Igrati se, znači postaviti se za trenutak u jednu imaginarnu situaciju, znači uživati u mijenjanju »sredine«. Bolesnik, naprotiv, ne može ući u fiktivnu situaciju a da je pri tom ne obrati u realnu situaciju: ne distingvira zagonetku od problema. ⁸³ Kod njega je moguća situacija u svakom času tako uska da dva isječka sredine, ako za nj nemaju ništa zajedničko, ne mogu simultano postati situacija. ⁸⁴

Ako s njime pričamo, on ne čuje žamor drugog razgovora u susjednoj prostoriji; ako na stol donesemo tanjur, on se nikada ne pita odakle tanjur dolazi. Izjavljuje da vidi samo u smjeru kamo gleda i samo predmete koje fiksira⁸⁵. Za njega su budućnost i prošlost tek »smežurani« produžeci sadašnjosti. On je izgubio »našu sposobnost gledanja po vremenom vektoru«. ⁸⁶ Ne može nadlijetati svoju prošlost i bez oklijevanja je pronalaziti idući od cjeline ka dijelovima: rekonstituira je polazeći od jednog fragmenta koji je sačuvao svoj smisao i koji mu služi kao oslonac⁸⁷.

⁷⁹ Benary, citirani rad, str. 213.

⁸⁰ Hochheimer, citirani rad, str. 37.

⁸¹ Id. ibid., str. 56.

⁸² Benary, citirani rad, str. 213.

⁸³ Za njega isto tako ne postoje dvosmislice ili igre riječi, jer za njega imaju u isto vrijeme samo jedan smisao, i jer je zbiljost bez horizonata mogućnosti. Benary, citirani rad, str. 283.

⁸⁴ Hochheimer, citirani rad, str. 32.

⁸⁵ Id. ibid., str. 32 – 33.

⁸⁶ Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor, Id. ibid.

⁸⁷ Benary, citirani rad, str. 213.

Budući da se tuži na klimu, pitamo ga da li se bolje osjeća zimi. Odgovara: »Ne mogu to reći sada. Ja ništa ne mogu reći u sadašnjem trenutku«⁸⁸. Dakle, sve smetnje Schn. svakako se mogu dovesti u jedinstvo, ali to nije apstraktno jedinstvo »funkcije predočavanja«: on je vezan za zbiljost, njemu »nedostaje sloboda«⁸⁹, ona konkretna sloboda koja se sastoji u općenitoj sposobnosti da se postavi u situaciju.

Ispod inteligencije, kao i ispod percepcije, otkrivamo jednu osnovniju funkciju, »jedan vektor koji je pokretljiv u svim smjerovima kao projektor i kojim se možemo orijentirati prema bilo čemu, u nama i izvan nas, i imati ponašanje prema ovom predmetu«⁹⁰. Štaviše, usporedba s projektorom nije dobra, jer podrazumijeva dane objekte na koje on baca svoju svjetlost, dok centralna funkcija o kojoj govorimo, prije negoli nam pokaže objekte ili nas s njima upozna, čini da oni za nas postoje još skrovitije. Recimo, dakle, radije, posuđujući ovaj termin iz drugih radova⁹¹, da je život svijesti – spoznavajući život, život žudnje ili perceptivni život – podapet jednim »intencionalnim lukom« koji oko nas odapinje našu prošlost, našu budućnost, našu ljudsku sredinu, našu fizičku situaciju, našu ideološku situaciju, našu moralnu situaciju, ili bolje, koji čini da smo situirani u svakom ovom pogledu. Ovaj intencionalni luk je taj koji tvori jedinstvo osjetila, ono osjetila i inteligencije, ono osjetljivosti i pokretnosti. On je taj koji se u bolesti »opušta«.

Proučavanje jednog patološkog slučaja dozvolilo nam je, dakle, da uočimo jedan nov način analize – egzistencijalnu analizu, koja prelazi klasične alternative empirizma i intelektualizma, eksplikacije i refleksije. Kad bi svijest bila suma psihičkih činjenica, svaki poremećaj morao bi biti elektivan. Kad bi ona bila »funkcija predočavanja«, čista mogućnost značenja, ona bi mogla biti ili ne biti (a s njom sve ostalo), ali ne bi mogla prestati da bude pošto je bila, ili postati bolesna, to jest alterirati se⁹². Ako je ona, najposlije, aktivnost projiciranja koja oko sebe ostavlja objekte kao trago-ve svojih vlastitih akata, ali koja se o njih oslanja kako bi prešla

⁸⁸ Hochheimer, citirani rad, str. 33.

⁸⁹ Id. ibid., str. 32.

⁹⁰ Id. ibid., str. 69.

⁹¹ Usp. Fischer, *Raum – Zeitstruktur und Denkstörung der Schizophrenie*, str.

⁹² Upozoravamo da se ovdje izrazi »alterirati se«, »alteracija« uzimaju u medicinskoj supoziciji, tj. u značenju »mijenjati se na gore«, »promjena na gore« (prev.).

na druge akte spontanosti, ujedno se razumije da svaka deficijencija »sadržaja« odjekuje u cijelom iskustvu i započinje njegovu dezintegraciju, i da se svako patološko popuštanje tiče cijele svijesti – a da ipak bolest svaki put pogađa svijest s jedne određene strane, i da su u svakom slučaju izvjesni simptomi predominantni u kliničkoj slici bolesti, i napokon da je svijest ranjiva i da ona sama po sebi može trpjeti bolest. Napadajući »vizualnu sferu«, bolest se ne ograničava na to da razara određene sadržaje svijesti, »vizualne predodžbe«, ili viziju (vidni opažaj) u pravom smislu; ona pogađa viziju u slikovitom smislu, kojega je prva samo model ili amblem – moć »dominirati« (*überschauen*) istovremenim mnogostrukostima⁹³, jedan određen način da se postavi objekt ili da se ima svijest. Ali kako je ovaj tip svijesti ipak samo sublimacija osjetilnog vidnog opažanja, kako se on svakog časa shematizira u dimenzijama vidnog polja, puneći ih, doduše, jednim novim smislom, to se razumije da ova općenita funkcija ima svoje psihološke korijene. Svijest slobodno razvija vizualne datosti s onu stranu njihova vlastitog smisla, ona se njima služi da izrazi svoje akte spontanosti, kako to dovoljno pokazuje semantička evolucija koja puni sve bogatijim smislom izraze intuicije, evidencije ili prirodnog svjetla. Ali, obrnuto, nijedan od ovih izraza, u završnom smislu koji im je dala povijest, ne može se razumjeti bez referencije na strukture vidnog opažaja. Tako da se ne može reći da čovjek vidi zato što je Duh, ni, uostalom, da je on Duh zato što vidi: vidjeti kao što vidi čovjek i biti Duh – to su sinonimi. Kao što je svijest svijest o nečemu samo ostavljajući iza sebe svoju brazdu, i kao što je, da bi se mislio objekt, potrebno osloniti se na jedan prethodno konstituirani »svijet misli«, tako u srcu svijesti postoji uvijek neka depersonalizacija; time je dat princip strane intervencije: svijest može biti bolesna, svijest njezinih misli može se raspasti u komade, – ili, radije, kako se bolešću disociirani »sadržaji« nisu nalazili u svijesti kao dijelovi i služili su samo kao podloga značenjima koja ih premašuju, to se vidi da svijest pokušava održati svoje superstrukture premda se srušio njihov temelj, ona oponaša svoje uobičajene radnje ne mogući u njima postići intuitivnu realizaciju i ne mogući prikriti posebni deficit koji ih lišava njihova punog smisla. Da je psihička bolest, sa svoje strane, povezana s nekom tjelesnom nezgodom, to se, u principu, isto tako razumije; svijest se projicira u fizički svijet i na tijelo, kao što se projicira i u kulturni svijet i u habituse: jer ona može biti svijest jedino kre-

⁹³ Usp. *La Structure du Comportement*, str. 91. i slj.

ćući se po značenjima danim u apsolutnoj prošlosti prirode ili u njezinoj osobnoj prošlosti i jer svaki doživljeni oblik teži prema izvjesnoj općenitosti, bilo da je to ona naših habitusa ili ona naših »tjelesnih funkcija«.

Ova razjašnjenja dozvoljavaju nam, napokon, da bez dvosmislenosti shvatimo pokretljivost kao originalnu intencionalnost. Svijest je originarno ne jedno »mislim da« već jedno »mogu«⁹⁴. Ni vizualna smetnja Schn., ni njegova motorička smetnja, ne može se svoditi na slabljenje općenite funkcije predočavanja. Gledanje i pokret su specifični načini da se odnosimo prema objektima pa ako se, kroz sva ova iskustva, izražava jedna sama funkcija, to je kretanje egzistencije, koje ne ukida korjenitu različnost sadržaja, jer ih ono povezuje ne stavljajući ih sve pod dominaciju jednoga »mislim«, već orijentirajući ih prema intersenzornom jedinstvu jednoga »svijeta«. Pokret nije misao o pokretu a tjelesni prostor nije pomišljeni ili predočeni prostor. »Svaki hotimičan pokret događa se u nekoj sredini, na nekoj pozadini koja je određena samim pokretom (...). Pokrete izvodimo u prostoru koji nije »prazan« i bez odnosa prema njima, već koji je, naprotiv, u veoma određenom odnosu prema njima: pokret i pozadina su, istinu govoreći, samo umjetno odvojeni momenti jedne jedinstvene cjeline«⁹⁵. U gesti ruke koja se diže prema nekom predmetu sadržana je referencija na predmet ne kao predočeni objekt, već kao ova veoma određena stvar prema kojoj se projiciramo, naspram koje unaprijed postojimo, s kojom se družimo⁹⁶. Svijest je bitak, zapravo, posredstvom tijela. Jedan pokret je naučen kad ga je tijelo shvatilo, to jest kad ga je uvelo u svoj »svijet«, a pokretati svoje tijelo znači njime smjerati stvari, znači pustiti ga da na njihovo navaljivanje na njega odgovara bez ikakve predodžbe. Pokretljivost nije, dakle, kao neka služavka svijesti koja prenosi tijelo u točku prostora koju smo sebi najprije predočili. Da bismo mogli pokretati svoje tijelo prema objektu, najprije je potrebno da objekt

⁹⁴ Termin je uobičajen u Husserlovim neobjavljenim radovima.

⁹⁵ Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit*, str. 163.

⁹⁶ Nije lako jasno izložiti čistu motoričku intencionalnost: Ona se sakriva iza objektivnog svijeta čijem konstituiranju pripomaže. Povijest bi apraksije pokazala kako se opis Praxisa gotovo uvijek onečišćuje i na kraju onemogućuje pojmom predodžbe. Liepmann (*Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranen*) strogo distingvira apraksiju agnozičkih smetnji od vladanja gdje se objekt ne prepoznaje, ali gdje vladanje odgovara predodžbi objekta, i uopće smetnjama koje se tiču »ideatorne pripreme akcije« (zaborav cilja, brkanje dva cilja, prijevremeno izvrša-

postoji za njega, potrebno je, dakle, da naše tijelo ne pripada regiji bitka »po sebi«. Objekti više ne egzistiraju za ruku apraksičara, i to je ono što čini da je ona nepomična. Slučaj čiste apraksije, gdje je percepcija prostora netaknuta, gdje čak »intelektualni pojam geste koju treba napraviti« ne izgleda pomućen, a gdje ipak boles-

vanje, premještanje cilja nekom novom percepcijom) (citirani rad, str. 20 – 31). Kod Liepmannova subjekta (»Državni savjetnik«), ideatorni proces je normalan, jer subjekt može izvesti svojom lijevom rukom sve što je uskraćeno njegovoj desnoj ruci. Sa druge strane, ruka nije paralizirana. »Slučaj Državnog savjetnika pokazuje da između psihičkih procesa zvanih viši i motoričke inervacije ima još mjesta za jednu drugu deficijenciju koja onemogućuje primjenu projekta (Entwurf) akcije na pokretljivost nekog uda (...) Čitav senzorno-motorički aparat jednog uda je, da tako kažemo, iščašen (exartikuliert) iz totalnog fiziološkog procesa«. Redovno, dakle, svaka formula pokreta u isto vrijeme kad se nama prikazuje kao predodžba, prikazuje se našem tijelu kao određena praktična mogućnost. Bolesnik je sačuvao formulu pokreta kao predodžbe, ali ona nema više smisla za njegovu desnu ruku ili pak njegova desna ruka nema više sfere akcije. »On je zadržao sve što je u nekoj akciji saopćivo, sve što ona objektivno i perceptivno predstavlja za drugoga. Ono što mu nedostaje, sposobnost da vodi svoju desnu ruku po zacrtanom planu, jeste nešto što se ne da izraziti i ne može biti objekt za tuđu svijest, to je neka moć, ne neko znanje (ein Können, kein Kennen)«. (Ibid., str. 47.). Ali kada Liepmann želi precizirati svoju analizu, vraća se klasičnim mišljenjima i rastavlja pokret u *predodžbu* (»formula pokreta« koja mi daje, sa glavnim ciljem, međuciljeve) i sistem *automatizma* (koji čine da svakom međucilju odgovaraju primjerene inervacije) (ibid., str. 59). »Moć, o kojoj je gore bila riječ postaje »svojstvo živčane supstancije« (ibid., str. 47). Vraćamo se na alternativu svijesti i tijela, za koju se vjerovalo da je prevladana pojmom *Bewegungsentwurf(a)* ili motoričkim projektom. Ako se radi o jednostavnom pokretu, predodžba cilja i međuciljeva obraća se u pokret, jer ona isključuje jednom zauvijek stečene automatizme (55), ako se radi o složenom pokretu, ona doziva »kinestetičko sjećanje na sastavne pokrete: kao što se pokret sastoji od parcijalnih akata, projekt pokreta se sastoji od predodžbe njegovih dijelova ili međuciljeva: to je ta predodžba koju smo nazvali formulom pokreta« (str. 57). Praxis je raskomadan između predodžaba i automatizama; slučaj Državnog savjetnika postaje nerazumljiv, jer bi njegove smetnje trebalo pripisati ili ideatornoj pripremi pokreta, ili nekoj deficijenciji automatizama, što je Liepmann na početku isključivao, pa se motorička apraksija svodi ili na ideatornu apraksiju, to jest na jedan oblik agnozije, ili na paralizu. Apraksiju ćemo učiniti shvatljivom, pravo ćemo učiniti Liepmannovim promatranjima, samo ako pokret koji valja napraviti može biti anticipiran, ali ne predodžbom, a to je isto moguće samo ako se svijest definira ne kao izričito postavljanje njezinih objekata, nego općenitije kao referencija isto tako na praktički objekt kao i na teoretski, kao bitak u svijetu, ako se tijelo sa svoje strane definira ne kao jedan objekt među svima objektima, već kao vozilo bitka u svijetu. Dokle se svijest definira predodžbom, jedina moguća radnja za nju je da formira predodžbe. Svijest će biti motorička, ukoliko sebi stvara »predodžbu pokreta«. Tijelo tada izvodi pokret kopirajući ga prema predodžbi koju sebi stvara svijest i prema formuli pokreta koju dobiva od nje (usp. O. Sittig, *Ueber Apraxie*, str. 98). Preostaje da se shvati kojom magičkom radnjom predodžba nekog pokreta izaziva upravo u tijelu isti ovaj pokret. Problem se rješava samo ako se prestane distingvirati tijelo kao mehanizam po sebi i svijest kao bitak za sebe.

nik ne zna precrtati trokut⁹⁷, slučaj konstruktivne apraksije, gdje subjekt ne očituje nikakvu gnozičku smetnju, osim u onome što se tiče lokalizacije podražaja na njegovu tijelu, pa ipak nije sposoban precrtati jedan križ, jedno v ili jedno o⁹⁸ svakako pokazuje da tijelo ima svoj svijet i da objekti ili prostor mogu biti prisutni u našoj spoznaji a da to nisu u našem tijelu.

Ne treba, dakle, reći da je naše tijelo *u prostoru, ni, uostalom, da je u vremenu. Ono nastava prostor i vrijeme*. Ako moja ruka izvede u zraku kompliciranu kretnju, ne moram, da bih upoznao njezin krajnji položaj, zbrojiti sve pokrete istoga smjera i oduzeti pokrete suprotnog smjera. »Svaka promjena koja se može identificirati dolazi do svijesti već ispunjena svojim odnosima prema onome što joj je prethodilo, kao što nam se na taksimetru pokazuje udaljenost već pretvorena u *šilinge i penije*«.» Svakog trenutka prethodni položaji i pokreti isporučuju jedan uvijek pripravan mjerni uzorak. Ne radi se o vizualnom ili motoričkom »sjećanju« na početni položaj ruke: cerebralne povrede mogu ostaviti netaknuto vizualno sjećanje potpuno ukidajući svijest pokreta, a, što se tiče »motoričkog sjećanja«, jasno je da ono ne bi moglo determinirati sadašnji položaj moje ruke, kad percepcija iz koje je ono rođeno ne bi u samoj sebi sadržavala apsolutnu svijest o »ovdje«, bez koje bismo bili upućivani od sjećanja na sjećanje, pa ne bismo nikad imali jednu zbiljsku percepciju. Kao što je nužno »ovdje«, tijelo nužno postoji »sada«. Ono ne može nikada postati »prošlo«, pa ako ne možemo u zdravlju sačuvati živo sjećanje na bolest, ili u zreloj dobi ono na naše tijelo kad bijasmo djeca, ove »praznine u pamćenju« samo izražavaju vremenu strukturu našega tijela. U svakom trenutku pokreta, prethodni trenutak nije nepoznat, nego je kao umetnut u sadašnji, a sadašnja percepcija sastoji se ukratko u tome da ponovno zahvaća, oslanjajući se na sadašnji položaj, niz prijašnjih položaja koji obuhvaćaju jedni druge. Ali predstojeći položaj, i on je obuhvaćen u sadašnjem, a njime svi oni koji će pritjecati do kraja pokreta. Svaki moment pokreta obuhvaća sav njegov opseg a, posebno, prvi moment, kine-

⁹⁷ Lhermitte, G. Lévy i Kyriako, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, str. 597.

⁹⁸ Lhermitte i Trelles, Sur l' apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l' apraxie, str. 428, Usp. Lhermitte, De Massary i Kyriako Le rôle de la pensée spatiale dans l' apraxie.

⁹⁹ Head and Holmes, Sensory disturbances from cerebral lesions, str. 187.

tička inicijacija inaugurira vezu jednoga ovdje i jednoga tamo, jednoga sada i jedne budućnosti, na razvijanje koje će se ograničiti ostali momenti. Ukoliko imam tijelo i ukoliko kroz njega djelujem u svijetu, prostor i vrijeme nisu za mene suma jukstaponiranih točaka, uostalom, ne više ni beskonačnost odnosa čiju sintezu bi izvodila moja svijest i kamo bi ona uključivala moje tijelo; ja nisam u prostoru i u vremenu, ja ne mislim prostor i vrijeme; ja pripadam prostoru i vremenu, moje tijelo im točno pristaje i obuhvaća ih. Prostranstvo ovog zahvata odmjerava ono moje egzistencije; ali, na svaki način, ono nikad ne može biti totalno: prostor i vrijeme koje nastavam imaju uvijek na obje strane neodređene horizonte koji imaju u sebi drugih gledišta. Sinteza vremena, kao i ona prostora, uvijek iznova započinje. Motoričko iskustvo našega tijela nije poseban slučaj spoznaje; ono nam daje jedan način pristupanja svijetu i objektu, jednu »praktognoziiju«¹⁰⁰ koja mora biti priznata kao originalna, a možda i kao originalna. Moje tijelo ima svoj svijet ili shvaća svoj svijet a da ne mora proći kroz »predodžbe«, i ne podvrgava se nekoj »simboličkoj« ili »objektivirajućoj funkciji«. Izvjesni bolesnici mogu imitirati pokrete liječnika i prinositi svoju desnu ruku svome desnom uhu, svoju lijevu ruku svome nosu, ako se postave pokraj liječnika i promatraju njegove pokrete u ogledalu, ne ako mu stoje sučelice. Head je objašnjavao neuspjeh bolesnika insufijencijom njegove »formulacije«: imitacija geste bila bi posredovana verbalnim prijevodom.

Zapravo, formulacija može biti točna a da ne uspije imitacija, a imitacija uspijeva bez ikakve formulacije. Autori¹⁰¹ tada pozivaju u pomoć, ako ne verbalni simbolizam, ono bar neku općenitu simboličku funkciju, neku sposobnost »transponiranja« koje bi imitacija, kao i percepcija ili objektivna misao, bila samo jedan poseban slučaj. Ali je očito da ova općenita funkcija ne objašnjava adaptiranu radnju. Jer, bolesnici su sposobni ne samo da formuliraju pokret koji treba izvesti nego da ga sebi i predstave. Oni vrlo dobro znaju što moraju činiti, a ipak, umjesto da prinesu desnu ruku desnom uhu, lijevu ruku nosu, oni dodiruju jedno uho jednog i drugom rukom ili svoj nos i jedno svoje oko, ili jedno uho i jedno oko.¹⁰² To je primjena i udešavanje prema njihovu vlastitu

¹⁰⁰ Grünbaum, *Aphasie und Motorik*.

¹⁰¹ Goldstein; van Woerkom, Boumann i Grünbaum

¹⁰² Grünbaum citirani rad, str. 386-492.

tijelu objektivne definicije pokreta koji je postao nemoguć. Drugim riječima, desna ruka i lijeva ruka, oko i uho još su im dani kao apsolutna mjesta, ali više nisu uvršteni u sistem korespondencije koji ih povezuje s homolognim dijelovima liječnikova tijela i koji ih čini upotrebljivima za imitaciju, čak i onda kada se liječnik nalazi sučelice bolesniku. Da bih imitirao geste nekoga tko mi se nalazi sučelice, nije nužno da izričito znam da »ruka koja se pojavljuje na desnoj strani moga vidnog polja jeste za moga partnera lijeva ruka«. Upravo je bolesnik taj koji pribjegava ovim objašnjenjima. U normalnoj imitaciji, lijeva ruka subjekta neposredno se identificira s onom njegovog partnera, subjekt se u njemu projicira ili irealizira, s njime identificira, a promjena koordinata eminentno je sadržana u ovoj egzistencijalnoj radnji. Znači da normalan subjekt ima svoje tijelo ne samo kao sistem zbiljskih položaja nego samim time i kao sistem otvoren beskonačnosti ekvivalentnih položaja u drugim orijentacijama. Ono što smo nazvali tjelesna shema upravo je ovaj sistem ekvivalencija, ova neposredno dana invarijanta pomoću koje se različite motorične zadaće mogu začas transponirati. To će reći da ona nije samo iskustvo moga tijela, nego i iskustvo moga tijela u svijetu, i da je ono to koje daje motorički smisao verbalnim uputstvima. Funkcija koja je razorena u apraksičkim poremećajima svakako je, dakle, jedna motorička funkcija. »U slučajevima ove vrste nije uopće pogodena simbolička ili značajna funkcija: to je funkcija mnogo originarnija i motoričkog karaktera, naime, sposobnost motoričke diferencijacije dinamičke tjelesne sheme«.¹⁰³ Prostor u kojemu se kreće normalna imitacija nije u opreci prema konkretnom prostoru, sa svojim apsolutnim mjestima, neki »objektivan prostor« ili neki »prostor predodžbe« zasnovan na aktu mišljenja. On je već zacrtan u strukturi moga tijela, on je njegov neodvojivi korelativ. Motoričnost već, uzeta u čistom stanju, posjeduje elementarnu moć da daje smisao (osmišljava) (Sinngebung)«. ¹⁰⁴ Čak ako se, ubuduće, mišljenje i percepcija prostora oslobode motoričnosti i bitka u prostoru, da bismo sebi mogli predstaviti prostor, potrebno je najprije da budemo u nj uvedeni našim tijelom i da nam je ono dalo prvi model transpozicija, ekvivalencija, identifikacija, koje čine od prostora objektivan sistem i dozvoljavaju našem iskustvu da bude iskustvo o objektima, da se otvori prema jednom »po sebi«. »Pokretljivost je primarna sfera gdje najprije nastaje smi-

¹⁰³ Grünbaum citirani rad, str. 397-398.

¹⁰⁴ Id. ibid., str. 394.

sao svih značenja (*der Sinn aller Signifikationen*) na području predočenog prostora«. ¹⁰⁵

Stjecanje navike kao prerađivanje i obnavljanje tjelesne sheme pravi velike teškoće klasičnim filozofima, uvijek sklonim da sintezu poimaju kao intelektualnu sintezu. Svakako je istina da nije neka izvanjska asocijacija ona koja sjedinjuje u naviku elementarne pokrete, reakcije i »stimule«. ¹⁰⁶ Svaka mehanicistička teorija sukobljava se s činjenicom da su pokušaji sistematični: subjekt ne spaja individualne pokrete s individualnim stimulima, nego stječe moć da izvjesnim tipom rješenja odgovara na jedan izvjestan oblik situacija, situacije se mogu mnogo razlikovati od jednog slučaja do drugog, pri čemu pokreti odgovora mogu biti povjereni čas jednom organu efektoru, čas drugom, situacije i odgovori mogu biti slični u raznim slučajevima mnogo manje po djelomičnom identitetu elemenata negoli po zajedništvu svoga smisla. Treba li, dakle, u porijeklo navike stavljati akt razuma, koji bi organizirao njezine elemente zato da bi je ubuduće napustio? ¹⁰⁷ Na primjer, steći naviku nekog plesa, ne znači li to analizom naći formulu pokreta i nanovo ga sastaviti, upravljajući se prema ovom idealnom nacrtu, s pomoću već stečenih pokreta, onih hodanja i trčanja? Ali, da bi formula novog plesa sebi integrirala izvjesne elemente opće pokretljivosti, treba najprije da je ona primila kao neko motoričko posvećenje.

Tijelo je, kako se to često reklo, ono koje »hvata« (*kapiert*) i koje »shvaća« pokret. Stjecanje navike svakako je shvaćanje nekog značenja, ali to je motoričko shvaćanje jednog motoričkog značenja. Što se time zapravo želi reći? Jedna žena bez proračuna održava sigurnosni razmak između pera na svom šeširu i predmeta koji bi ga mogli slomiti, ona osjeća gdje je pero, kao što mi osjećamo gdje je naša ruka. ¹⁰⁸ Ako imam naviku da vozim kola, ja je angažiram na putu i vidim da »mogu proći« ne uspoređujući širinu puta sa onom blatobrana, kao što prolazim kroz vrata ne uspoređujući širinu vrata i onu svoga tijela. ¹⁰⁹ Šešir i automobil prestali su biti predmeti čija bi se veličina i volumen određivali uspoređivanjem sa drugim predmetima. Oni su postali voluminozne moći,

¹⁰⁵ Id. *ibid.*, str. 396.

¹⁰⁶ Vidi o toj stvari *La Structure du Comportement*, str. 125. i slj.

¹⁰⁷ Kako to, na primjer, misli Bergson kada definira naviku kao »fosilizirani ostatak jedne duhovne djelatnosti«.

¹⁰⁸ Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion*, str. 188.

¹⁰⁹ Grünbaum, *Aphasie und Motorik*, str. 395.

zahtijevanje izvjesnog slobodnog prostora. Obrnuto, vrata metroa, cesta postali su prisilne moći i odmah se pojavljuju kao prohodni ili neprohodni za moje tijelo s njegovim dodacima. Štap slijepca prestao je za njega biti objekt, on se više ne percipira sam za sebe, njegov vršak transformirao se u osjetljivu zonu, on povećava prostranstvo i akcioni radius opipa, postao je analogon jednoga pogleda. U pretraživanju objekata, dužina štapa ne intervenira izričito i kao srednji termin: slijepac je poznaje većma po položaju objekata negoli položaj objekata po njoj. Položaj objekata neposredno je dan širinom geste koja ga doseže i u kojoj je obuhvaćen, osim moći ekstenzije ruke, akcioni radius štapa. Ako se hoću naviknuti na jednu palicu, ja je oprobam, dodirujem nekoliko predmeta i nakon nekog vremena, imam je »u ruci«, vidim koji su predmeti »nadohvat« moje palice ili van dohvata. Ovdje nije riječ o nekoj brznoj procjeni i uspoređivanju između objektivne dužine palice i objektivne udaljenosti cilja koji želim doseći. Mjesta prostora ne definiraju se kao objektivni položaji u odnosu prema objektivnom položaju našega tijela, već ona upisuju oko nas promjenljivi dommet naših smjerenja i naših gesta. Naviknuti se na jedan šešir, na jedan automobil ili na jedan štap, znači instalirati se u njih, ili obratno, učiniti ih sudionicima u voluminoznosti vlastitog tijela. Navika izražava moć koju imamo da širimo svoj bitak u svijetu, ili da mijenjamo egzistenciju pripajajući sebi nove instrumente.¹¹⁰ Može se znati tipkati na pisaćem stroju mada se ne zna pokazati gdje se na tastaturi nalaze slova koja sačinjavaju riječi. Znati tipkati na pisaćem stroju ne znači, dakle, poznavati na tastaturi mjesto svakog slova, pa čak ni za svako imati stečen uvjetni refleks koji bi ono pokretalo kad se ukaže našem pogledu. Ako navika nije ni spoznaja, ni automatizam, što je ona, dakle? Radi se o znanju koje je u rukama, koje se odaje samo tjelesnom naporu i ne može se izraziti nekom objektivnom oznakom. Subjekt zna gdje se nalaze slova na tastaturi, kao što mi znamo gdje se nalazi jedan od naših udova, nekim znanjem iz prisnosti koje nam ne daje položaj u objektivnom prostoru. Premještanje njezinih prstiju nije dato daktilografkinji kao neki prostorni razmak koji se može opisati, već samo kao izvjesna modulacija pokretnosti, koja se razlikuje od svake druge svojom fizionomijom. Često se postavlja pitanje kao, npr. bi li percepcija slova napisanog na papiru mo-

¹¹⁰ Ona tako rasvjetljuje prirodu tjelesne sheme. Kad kažemo da nam tjelesna shema neposredno daje položaj našega tijela, ne želimo reći, na način empirista, da se ona sastoji od mozaika »ekstenzivnih osjeta«. To je sistem otvoren prema svijetu, korelativan svijetu.

gla probuditi predodžbu pokreta koji je potreban da se pogodi slovo na tastaturi. Ali ovaj je način govora mitološki. Kad očima prelazim tekst koji mi je zadan, nema percepcija koje bi budile predodžbe, već se u tom času sastavljaju cjeline, obdarene nekom tipičnom i prisnom fizionomijom. Kad zauzmem mjesto pred svojom mašinom, pod mojim rukama pruža se pokretan prostor gdje upravo hoću da rukujem onim što sam pročitao. Pročitana je riječ modulacija vidljivog prostora, motorička je izvedba modulacija priručnog prostora i cijelo je pitanje u tome da se sazna kako izvjesna fizionomija »vizualnih« cjelina može dozvati izvjestan stil motoričkih odgovora, kako svaka »vizualna« struktura, napokon, stvara svoju motoričku bit a da nije potrebno sročiti riječ i sročiti pokret ne bi li se riječ prevela u pokret.

Ali ova se moć navike ne razlikuje od one koju uopće imamo nad svojim tijelom: ako mi se naloži da dotaknem svoje uho ili svoje koljeno, prinosim svoju ruku svome uhu ili svome koljenu, a da mi nije potrebno da sebi predočim početni položaj svoje ruke, onaj svoga uha, ni put od jednog do drugoga. Ranije smo rekli da je tijelo to koje »shvaća« pri stjecanju navike. Ova formula izgledat će apsurdna ako shvaćati znači supsumirati jednu osjetilnu datost pod ideju i ako je tijelo objekt. Ali upravo fenomen navike poziva nas da preradimo naš pojam o »shvaćanju« i naš pojam o tijelu. Shvaćati znači iskušavati slaganje između onoga što vidimo i onoga što je dano, između intencije i ostvarenja – a tijelo je naše sidrište u svijetu. Kad prinosim ruku prema svom koljenu, u svakom času pokreta osjećam realizaciju intencije koja nije smjerala na moje koljeno kao ideju ili čak kao predmet, već kao na nazočan i stvaran dio moga živog tijela, to jest najposlije kao na mjesto prolaza mog neprestanog pokreta prema svijetu. Kad daktilografkinja izvodi na tastaturi neophodne pokrete, ovi pokreti su upravljani jednom intencijom, ali ova intencija ne postavlja tipke tastature kao objektivne položaje. Doslovce je istina da subjekt koji uči pisati na stroju integrira prostor tastature u svoj tjelesni prostor.

Primjer svirača pokazuje još bolje kako navika ne leži ni u mišljenju ni u objektivnom tijelu, nego u tijelu kao posredniku jednog svijeta. Zna se¹¹¹ da iskusan orguljaš može da se služi orguljama koje ne poznaje i čije klavijature su veće ili manje, registri drukčije raspoređeni negoli oni na njegovom uobičajenom instrumentu. Dovoljan mu je jedan sat rada da bude kadar izvesti svoj

¹¹¹ Usp. Chevalier, *L'Habitude*, str. 202, i slj.

program. Tako kratko vrijeme pokušavanja ne dopušta pretpostaviti da su novi uvjetni refleksi ovdje stupili na mjesto već uvedениh montaža, osim ako jedni i drugi tvore sistem i ako je promjena globalna, što nas izbacuje iz mehanističke teorije, jer su tada reakcije posredovane globalnim shvaćanjem instrumenta. Hoćemo li, dakle, reći da orguljaš analizira orgulje, to jest da sebi stvara i da se pridržava neke predodžbe o registrima, o pedalima, o klavijaturama i o njihovom odnosu u prostoru? Ali, za vrijeme kratke repeticiije koja prethodi koncertu, on se ne ponaša kako se to radi kad se želi napraviti jedan plan. Sjeda na klupu, pokreće pedale, izvlači registre, primjerava instrument u odnosu na svoje tijelo, inkorporira sebi smjerove i dimenzije, nastanjuje se u orgulje kao što se nastanjuje u kuću. Ono što on sazna je o svakom registru i o svakom pedalu, nisu položaji u prostoru, i ne povjerava ih svojoj »memoriji«. Za vrijeme repeticiije, kao i za vrijeme izvedbe, registri, pedali i klavijature dani su mu samo kao mogućnosti takve emocionalne ili muzičke vrijednosti, a njihov položaj samo kao mjesta gdje se ova vrijednost pojavljuje u svijetu. Između muzičke biti komada, kako je ona označena u partituri, i muzike koja stvarno odjekuje oko orgulja uspostavlja se tako izravan odnos da su tijelo orguljaša i instrument još samo mjesto prolaza ovog odnosa. Odsad muzika postoji sobom (po sebi, od sebe), a sve ostalo postoji njome (po njoj, od nje).¹¹² Ovdje nema nikakva mjesta za neko »sjećanje« na položaj registara, a orguljaš ne svira u objektivnom prostoru. Zapravo su njegove geste za vrijeme repeticiije geste posvećenja: one napinju afektivne vektore, otkrivaju emocionalne izvore, stvaraju jedan izražajan prostor kao što geste augura omeđuju *templum*.

Sav je problem navike u tome da se sazna kako muzičko značenje geste može da se u jednom određenom lokalitetu zgnječi dotle da, sasvim pripadajući muzici, orguljaš sustiže baš registre i pedale koji će ga, eto, sad realizirati. No tijelo je eminentno jedan izražajan prostor. Hoću da uhvatim neki predmet i već se, na jednom mjestu prostora na koje nisam mislio, ova moć hvatanja koja je moja ruka, diže prema predmetu. Pokrećem svoje noge ne ukoliko su one u prostoru na osamdeset centimetara od moje glave, već ukoliko njihova hodna moć produžava prema dolje moju motoričku intenciju. Glavne regije moga tijela posvećene su akcija-

¹¹² Vidi Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, »Kao da su svirači malu frazu mnogo manje svirali negoli vršili obrede koje je ona tražila kako bi se pojavila...« (str. 187) »Njezini su vrisci bili tako nenadani da se violinist morao baciti na svoje gudalo da bi ih dočekao«. (str. 193)

ma, one sudjeluju u njihovoj vrijednosti, i isti je problem da se sazna zašto zdrav razum stavlja u glavu sjedište mišljenja i kako orguljaš raspoređuje u prostoru orgulja muzička značenja. Ali naše tijelo nije tek jedan izražajan prostor među svim drugima. To je samo konstituirano tijelo. Ono naše tijelo je porijeklo svih ostalih, sam pokret izraza, ono što van projicira značenja dajući im neko mjesto, ono što čini da ona započnu postojati kao stvari, pod našim rukama, pred našim očima. Ako nam naše tijelo ne nameće, kako to čini u životinje, instinkte definirane od rođenja, ono bar daje našem životu oblik općenitosti i naše osobne akte produžava u trajne sklonosti. Naša priroda u tom smislu nije stari običaj, jer običaj pretpostavlja oblik pasivnosti prirode. Tijelo je naše glavno sredstvo da imamo svijet. Ono se čas ograničava na geste neophodne za održanje života, i uzajamno postavlja oko nas biološki svijet; čas, igrajući se svojim prvim gestama i prelazeći s njihova vlastitog smisla na preneseni smisao, očituje preko njih jezgru novog značenja: to je slučaj motoričkih navika kao plesa. Čas, napokon, namjeravano značenje ne može biti dostignuto prirodnim sredstvima tijela; tada je potrebno da ono sebi konstruira jedan instrument, i ono oko sebe projicira jedan kulturni svijet. Na svim ovim razinama vrši ono istu funkciju koja se sastoji u tome da pruža trenutačnim pokretima spontanosti »malo zamjenjive akcije i nezavisne egzistencije«¹¹³. Navika je samo jedan način ove fundamentalne moći. Kaže se da je tijelo shvatilo i da je navika stečena kad je ono pustilo da ga prožme jedno novo značenje, kada je sebi asimiliralo novu značajnu jezgru.

Ono što smo otkrili proučavanjem motoričnosti, to je ukratko novi smisao riječi »smisao«. Snaga intelektualističke psihologije, kao i idealističke filozofije, dolazi odatle što im nije bilo teško pokazati da percepcija i misao imaju unutarnji smisao i ne mogu biti objašnjene vanjskom asocijacijom slučajno skupljenih sadržaja. *Cogito* je bio osvještavanje ove unutarnjosti. Ali svako značenje bilo je samim time pojmljeno kao akt mišljenja, kao operacija (radnja) čistog Ja, pa, ako je intelektualizam olako prevladao empirizam, on je sam bio nesposoban izvijestiti o raznovrsnosti našeg iskustva, o onome što je u njemu ne-smisao, o kontingenciji sadržaja. Iskustvo tijela daje nam da uvidimo jedno polaganje smisla koje nije ono univerzalne konstituirajuće svijesti, jedan smisao koji pristaje uz izvjesne sadržaje. Moje je tijelo ova značenjska jezgra koja se ponaša kao općenita funkcija, a koja ipak egzistira i

¹¹³ Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*, Variété, str. 177.

pristupačna je bolesti. U njemu se učimo spoznavati onaj čvor esencije i egzistencije koji ćemo općenito opet naći u percepciji i koju ćemo onda morati potpunije opisati.

IV

SINTEZA VLASTITA TIJELA

Analiza tjelesne prostornosti dovela nas je do rezultata koji mogu biti generalizirani. Prvi put konstatiramo, povodom vlastita tijela ono što je istina o svim percipiranim stvarima: da percepcija prostora i percepcija stvari, prostornost stvari i njezin bitak stvari ne čine dva različita problema. To nas već uči kartezijanska i kantovska tradicija; ona čini od prostornih određenja bit objekta, pokazuje u egzistenciji *partes extra partes*, u prostornoj raspršenosti jedini mogući smisao egzistencije po sebi. Ali ona rasvjetljava percepciju objekta percepcijom prostora, dok nas iskustvo vlastita tijela uči da ukorjenjujemo prostor u egzistenciji. Intelektualizam dobro vidi da se »motiv stvari« i »motiv prostora«¹ isprepliću, ali reducira prvi na drugi. Pod objektivnim prostorom, u kojemu tijelo najposlije zauzima mjesto, iskustvo otkriva jednu prvobitnu prostornost, koja je, kao prva, samo omot, a što se brka sa samim bitkom tijela. Biti tijelo, vidjeli smo, znači biti vezan za jedan određeni svijet, a naše tijelo nije ponajprije u prostoru: ono pripada prostoru (ono je prostorovo). Anosognozičari koji govore o svojoj ruci kao o dugačkoj i hladnoj »zmiji«² znaju, pravo rekavši, njezine objektivne konture; čak i onda kada bolesnik traži svoju ruku ne nalazeći je ili je priveže da je ne izgubi,³ on dobro zna gdje se nalazi njegova ruka, jer je ovdje traži i veže. Ako bolesnici ipak osjećaju prostor svoje ruke kao tuđ, ako uopće mogu osjetiti prostor svoga tijela kao golem ili kao sićušan, usprkos svjedočanstvu svojih osjetila, znači da postoji neka afektivna prisutnost i neka afektivna protežnost kojih objektivna prostornost nije dovoljan uvjet, kako to pokazuje anosognozija, pa čak ni nužan uvjet, kako to pokazuje fantomska ruka. Prostornost tijela je rasprostiranje

¹ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 2. Dio, Pogl. II.

² Lhermitte, *L'Image de notre corps*, str. 130.

³ Van Bogaert, *Sur la Pathologie de l'Image de soi*, str. 541.

njegova bitka tijela, način na koji se realizira kao tijelo. Nastojeći je analizirati, samo smo, dakle, anticipirali ono što moramo reći o tjelesnoj sintezi uopće.

U jedinstvu tijela opet ćemo naći strukturu implikacije (uplitanja, upletenosti), koju smo već opisali povodom prostora. Razni dijelovi moga tijela, njegovi vizualni, taktilni i motorički aspekti nisu, naprosto, koordinirani. Ako sjedim za svojim stolom i ako hoću dosegnuti telefon, pokret ruke prema predmetu, uspravljanje trupa, kontrakcija mišića nogu umataju se (uvijaju) jedni u druge; ja želim jedan određeni rezultat, i zadaci se sami od sebe raspodjeljuju među interesnim odsječcima, budući da su moguće kombinacije unaprijed dane kao ekvivalentne: mogu ostati zavaljen u naslonjaču uz uvjet da više ispružim ruku, ili da se nagnem naprijed, ili još da se napola dignem. Svi ovi pokreti stoje nam na raspolaganju ako pođemo od njihova zajedničkog značenja. Zato, u prvim pokušajima hvatanja, djeca ne gledaju svoju ruku, već predmet: razni odsječci tijela poznati su samo u svojoj funkcionalnoj vrijednosti i njihova koordinacija nije naučena. Isto tako, kad sjedim za svojim stolom, mogu odmah »vizualizirati« dijelove svoga tijela koje mi on zakriva. U isto vrijeme kada stežem svoje stopalo u svojoj cipeli, ja ga vidim. Ova moć pripada mi čak za dijelove moga tijela koje nisam nikada vidio. To je kao što bolesnici imaju halucinaciju svog vlastitog lica *videnog iznutra*.⁴

Moglo se pokazati da ne prepoznavamo svoju vlastitu ruku na fotografiji, da se, štaviše, mnogo subjekata koleba da među drugima prepozna svoj vlastiti rukopis, i da, nasuprot, svatko prepoznaje svoju siluetu i svoj filmovani hod. Tako vidom ne prepoznavamo ono što smo ipak često vidali, i nasuprot, odmah prepoznavamo vizualni prikaz onoga što nam je u našem tijelu nevidljivo.⁵ Kod heautoskopije dvojnika što ga subjekt vidi pred sobom nije uvijek utvrđen po izvjesnim vidljivim detaljima, subjekt ima apsolutan osjećaj da se radi o njemu samom i, prema tome, izjavljuje da vidi svog dvojnika.⁶ Svatko od nas vidi sebe kao nekim unutarnjim okom koje nas, sa udaljenosti od nekoliko metara, gleda od glave do pete.⁷ Tako se sveza odsječaka našega tijela i ona našeg vizualnog iskustva i našeg taktilnog iskustva ne ostvaruje malo-pomalo i akumulacijom. Ne prevodim »na govor vida« »datosti opi-

⁴ Lhermitte, *L'Image de notre corps*, str. 238.

⁵ Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Versuch*.

⁶ Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, str. 5.

⁷ Lhermitte, *L'Image de notre corps*, str. 238.

pa« ili obratno – dijelove svoga tijela ne sastavljam jedan po jedan; ovaj prijevod i ovaj sastav su jednom zauvijek napravljeni u meni: oni su samo moje tijelo. Hoćemo li, dakle, reći da svoje tijelo percipiramo po njegovu zakonu konstrukcije, kao što unaprijed poznajemo sve moguće perspektive jedne kocke polazeći od njezine geometrijske strukture? Ali – da još ništa ne kaže o vanjskim objektima – vlastito tijelo poučava nas o jednom načinu jedinstva koji nije supsumpcija pod zakon. Ukoliko je preda mnom i pruža promatranju svoje sistematičke varijacije, vanjski predmet dopušta mentalan pregled svojih elemenata i može, bar u prvoj približnosti, biti definiran kao zakon njihovih varijacija. Ali ja nisam pred svojim tijelom, ja sam u svom tijelu, ili, bolje, ja sam svoje tijelo. Ni njegove varijacije, ni njihov invarijantan entitet ne mogu, dakle, biti izričito postavljeni. Mi ne kontempliramo samo odnose odsječaka svoga tijela i korelacije vizualnog tijela i taktilnog tijela: mi smo sami oni koji držimo na okupu ove ruke i ove noge, oni koji ih ujedno vide i dotiču. Tijelo je, da preuzmemo Leibnizovu riječ, »djelotvoran zakon« svojih promjena. Ako se još može u percepciji vlastita tijela govoriti o nekoj interpretaciji, trebat će reći da se interpretira ono samo. Ovdje se »vizualne datosti« pojavljuju samo kroz svoj taktilni smisao, taktilne datosti samo kroz svoj vizualni smisao, svaki lokalni pokret samo na pozadini jednog globalnog položaja, svaki tjelesni događaj, ma kakav bio »analizator« koji ga otkriva, na jednoj značajnoj pozadini gdje su njegovi najdalji odjeci bar naznačeni, a mogućnost inter-senzorne ekvivalencije neposredno data. Ono što objedinjuje »taktilne osjete« moje ruke, i povezuje ih s vizualnim percepcijama iste ruke kao i s percepcijama ostalih odsječaka tijela, jeste jedan izvjestan stil gesta moje ruke, koji implicira jedan izvjestan stil pokreta mojih prstiju i, sa druge strane, pridonosi jednom izvjesnom držanju moga tijela.⁸ Tijelo ne može biti uspoređeno s fizičkim objektom, već prije sa djelom umjetnosti. U slici ili u muzičkom komadu, ideja se ne može priopćiti drukčije negoli širenjem boja i zvukova. Analiza Cézanneova djela, ako nisam vidio njegove slike, ostavlja mi izbor između više mogućih Cézannea, a percepcija slika je ona koja mi daje jedinog postojećeg Cézannea, u njoj analize dobivaju svoj puni smisao. Nije drukčije ni s pjesmom ili romanom, iako su oni načinjeni od riječi. Dovoljno je poznato da pjesma, ako ona dopušta prvo značenje, prevodivo u

⁸ Mehanika skeleta ne može, čak ni na razini znanosti, prikazati privilegirane položaje i pokrete moga tijela. Usp. *La Structure du Comportement*, str. 196.

prozu, provodi u duhu čitaoca drugu egzistenciju koja je definira kao pjesmu. Kao što izgovorena riječ saopćava ne samo riječima nego i akcentom, tonom, gestama i fizionomijom, i kao što ova dopuna smisla objavljuje ne više misli onoga koji govori već vrelo njegovih misli i njegov fundamentalan način bitka, isto tako poezija, ako je slučajno narativna i značajna, bitno je modulacija egzistencije. Ona se razlikuje od krika, jer krik upotrebljava naše tijelo onakvo kako nam ga je dala priroda, to jest siromašno u sredstvima izraza, dok pjesma upotrebljava govor, čak i poseban govor, tako da egzistencijalna modulacija, umjesto da se rasprši u trenutku kad se izražava, nalazi u poetskom aparatu sredstvo da se ovjekovječi. Ali ako se odvaja od naše vitalne gestikulacije, pjesma se ne odvaja od svakog materijalnog oslonca, i bila bi nepovratno izgubljena kad njezin tekst ne bi bio točno sačuvan: njezino značenje nije slobodno i ne boravi u nebu ideja: ona je zatvorena među riječima na nekom lomnom papiru. U tom smislu, kao svako djelo umjetnosti, pjesma postoji na način stvari i ne subzistira vječno na način istine. Što se tiče romana, makar se on dade ukratko izložiti, makar se »misao« romanopisca dade apstraktno formulirati, ovo je pojmovno značenje predujmljeno na jedno šire značenje, kao što je osobni opis jedne osobe predujmljen na konkretni izgled njezine fizionimije. Uloga romanopisca nije da izlaže ideje ili pak analizira karaktere, nego da prezentira jedan međuljudski događaj, učini da on sazre i odjekne bez ideološkog komentara toliko da bi svaka izmjena u redosljedu pripovijedanja ili u izboru perspektiva preinačila *romaneskni* smisao događaja. Roman, pjesma, slika, muzički komad jesu individuumi, to jest bića u kojima se ne može razlikovati izraz od izraženoga, čiji je smisao pristupačan samo direktnim kontaktom i koja zrače svoje značenje ne napuštajući svoje vremensko i prostorno mjesto. U tom smislu naše je tijelo usporedivo sa djelom umjetnosti. Ono je čvorište živih značenja, a ne zakon izvjesnog broja kovarijantnih termina. Jedno izvjesno taktilno iskustvo ruke znači jedno izvjesno taktilno iskustvo podlaktice i ramena, jedan izvjestan vizualni aspekt iste ruke, ne zato što razne taktilne percepcije, taktilne percepcije i vizualne percepcije sve participiraju na jednoj istoj inteligibilnoj ruci, kao i perspektivni izgledi jedne kocke na ideji kocke, nego zato što viđena ruka i dodirnuta ruka, kao i diferentni odsječci ruke, svi zajedno *prave* jednu istu gestu.

Kao što je gore motoričko iskustvo razjašnjavalo posebnu prirodu tjelesnog prostora, isto tako ovdje navika uopće čini ra-

zumljivom općenitu sintezu vlastita tijela. I kao što je analiza tjelesne prostornosti anticipirala onu vlastitog tijela, isto tako možemo protegnuti na sve navike ono što smo rekli o motoričkim navikama. Pravo govoreći, svaka je navika ujedno motorička i perceptivna, jer ona leži, kako smo to rekli, između izričite percepcije i stvarnog pokreta, u onoj temeljnoj funkciji koja istovremeno omeđuje naše polje gledanja i naše polje djelovanja. Traženje predmeta štapom, koje smo maloprije dali kao primjer motoričke navike, jeste isto tako primjer perceptivne navike. Kada štap postane dobro poznat instrument, svijet se taktilnih objekata širi, on više ne počinje na epidermi ruke nego na vršku štapa. Pokušalo se reći da pomoću osjetâ proizvedenih pritiskom štapa na ruku slijepac konstruira štap i njegove razne položaje, zatim da ovi, sa svoje strane, posreduju jedan objekt na drugu potenciju, izvanjski objekt. Percepcija bi uvijek bila neko čitanje osjetilnih podataka (datosti), samo bi postajala sve brža, odnoseći se na sve finije znake. Ali navika se ne *sastoji* u tumačenju pritisa štapa na ruku kao znakova određenih položaja štapa, i ovih kao znakova jednog izvanjskog objekta, jer nas ona *oslobađa* obveze da to činimo. Pritisци na ruku i štap nisu više dani, štap nije više objekt koji bi slijepac percipirao, nego instrument *pomoću* kojega on percipira. To je dodatak tijela, protezanje tjelesne sinteze. Uzajamno, izvanjski objekt nije geometral ili invarijanta jednog niza perspektiva, već stvar prema kojoj nas štap vodi i čije perspektive, po perceptivnoj evidenciji, nisu oznake, nego vidovi. Intelektualizam može pojmiti prijelaz od perspektive na samu stvar, od znaka na značenje jedino kao interpretaciju, apercepciju, intenciju spoznaje.

Osjetilne datosti i perspektive na svakoj razini bile bi sadržaji shvaćeni kao (*aufgefasst als*) očitovanja iste inteligibilne jezgre.* Ali ova analiza deformira u isto vrijeme znak i značenje, odvaja jedno od drugoga objektivirajući osjetilni sadržaj, koji je već »oplođen« smislom, i invarijantnu jezgru, koja nije zakon, nego stvar: ona maskira organski odnos subjekta i svijeta, aktivnu transcendenciju svijesti, pokret kojim se ona baca u stvar i u svijet posredstvom svojih organa i svojih instrumenata. Analiza motoričke navike kao protežnosti egzistencije produžuje se, dakle, u

* Husserl je, na primjer, dugo definirao svijest ili polaganje smisla shemom *Auffassung – Inhalt*, i kao *beseelende Auffassung*. On čini odlučan korak uviđajući, od svojih *Predavanja o vremenu*, da ova radnja pretpostavlja jednu drugu, dublju, kojom se sadržaj pripravlja za ovo shvaćanje. »Svako se konstituiranje ne vrši prema shemi *Auffassungs – Inhalt – Auffassung*«. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, str. 5, napomena 1.

analizu perceptivne navike kao stjecanja svijeta. Obrnuto, svaka perceptivna navika je još motorička navika, i ovdje se još shvaćanje značenja zbiva putem tijela. Kada se dijete navikava da razlikuje modro od crvenoga, konstatira se da se stečena navika u pogledu ovog para boja okorištava svim ostalima.¹⁰ Da li je, dakle, značenje »boja« dijete apercipiralo kroz par modro-crveno, da li je odlučujući moment navike u ovom osvještenju, u ovom nastupu jednog »stanovišta boje«, u ovoj intelektualnoj analizi koja supsumira datosti pod kategoriju. Ali, da bi dijete moglo apercipirati modro i crveno pod kategorijom boje, treba da se ona ukorijeni u datostima bez čega je nijedna supsumpcija ne bi mogla u njima uvidjeti – najprije treba da se, na »modrim« i »crvenim« panovima, što mu se pokazuju, očituje onaj poseban način vibracije i pogađanja pogleda koji se naziva modro i crveno. Putem pogleda raspoložemo jednim prirodnim instrumentom koji se može usporediti sa štapom slijepca. Pogled dobiva od stvari, više ili manje, prema načinu kako ih ispituje, kako njima klizi ili ih pritišće. Naučiti gledati boje znači steći jedan određeni stil gledanja, jednu novu upotrebu vlastita tijela, znači obogatiti i reorganizirati tjelesnu shemu. Sistem motoričkih moći ili perceptivnih moći, naše tijelo nije objekt za jedno »mislim«: to je cjelina proživljenih značenja koja ide prema svojoj ravnoteži. Kadšto se stvori novo čvorište značenja: naši stari pokreti integriraju se u novi motorički entitet, prve datosti vida u novi senzorni entitet, naše prirodne moći naglo dostižu jedno bogatije značenje koje je dotle bilo tek naznačeno u našem perceptivnom ili praktičkom polju, najavljivalo se u našem iskustvu tek izvjesnim nedostatkom, i njegov dolazak iznenada reorganizira našu ravnotežu i ispunjava naše slijepo očekivanje.

¹⁰ Koffka, *Growth of the Mind*, str. 174. i slj.

TIJELO KAO SPOLNO ODREĐEN BITAK

Naš je stalan cilj iznijeti na vidjelo iskonsku funkciju kojom činimo da postoje za nas, kojom preuzimamo prostor, objekt ili instrument, i opisati tijelo kao mjesto ovoga prisvajanja. No dok smo se obraćali prostoru ili percipiranoj stvari, nije bilo lako ponovno otkriti odnos utjelovljenog subjekta i njegova svijeta, jer se on sam od sebe preobražava u čisto općenje epistemološkog subjekta i objekta. Naime, prirodni se svijet nadaže kao postojeći po sebi s onu stranu svojeg postojanja za mene, akt transcendencije kojim se subjekt njemu otvara pregoni sam sebe, i mi se nalazimo pred jednom prirodom koja ne treba biti percipirana da bi egzistirala. Ako, dakle, želimo iznijeti na vidjelo genezu bitka za nas, treba na kraju razmotriti sektor našega iskustva koji očito ima smisla i stvarnosti jedino za nas, to jest našu afektivnu sredinu. Nastojmo vidjeti kako neki objekt ili neko biće počinje egzistirati za nas žudnjom ili ljubavlju pa ćemo pomoću toga bolje razumjeti kako objekti i bića uopće egzistiraju.

Afektivnost se obično poima kao mozaik afektivnih stanja, ugodnosti i boli zatvorenih same u sebe, koje se ne razumiju a mogu se samo objašnjavati našom tjelesnom organizacijom. Ako se dopusti da se ona u čovjeka »prožima inteligencijom«, time se hoće reći da obične predodžbe mogu ukloniti prirodne stimule ugone i boli, prema zakonima asocijacije ideja ili onima uvjetnog refleksa, da ove zamjene vezuju ugodu i bol za uvjete koji su nam prirodno indiferentni i da se, od transfera do transfera, konstituiraju druge ili treće vrijednosti koje nemaju vidljiva odnosa s našim prirodnim ugodama i našim prirodnim bolima. Objektivni svijet sve manje svira direktno na klavijaturi »elementarnih« afektivnih stanja, ali vrijednost ostaje jedna permanentna mogućnost ugone i bola. Osim ako to nije tako na ispitu ugone i bola, o kojima nema što da se kaže, subjekt se definira njegovom moći predočavanja,

afektivnost nije priznata kao originalan način svijesti. Kad bi ovo shvaćanje bilo ispravno, svaka slabost seksualnosti morala bi se svoditi ili na gubitak izvjesnih predodžaba ili na neko slabljenje ugone. Vidjet će se da ne stoji ništa od toga. Jedan bolesnik¹ nikada sam od sebe ne želi seksualni akt. Opscene slike, razgovori na seksualne teme, percepcija tijela, sve to ne budi u njemu nikakvu žudnju. Bolesnik ljubi malo i poljubac nema za njega vrijednost seksualne stimulacije. Reakcije su strogo lokalne i ne počinju bez dodira. Ako je predigra u tom času prekinuta, seksualni ciklus ne traži da se nastavi. U seksualnom aktu *intromissio* nikada nije spontana. Ako orgazam nastupi prije kod partnerice, započeta žudnja nestaje. U svakom času stvari se događaju kao da subjekt ne zna što mora činiti. Nema aktivnih pokreta, osim nekoliko trenutaka prije orgazma, koji je vrlo kratak. Polucije su rijetke i uvijek bez snova. Hoćemo li pokušati objasniti ovu seksualnu inerciju – kao ranije gubitak kinetičkih inicijativa – nestajanjem vizualnih predodžbi? Ali teško da će se podržati da ne postoji nikakva taktilna predodžba seksualnih akata, pa bi, dakle, ostalo da se shvati zašto su kod Schn. taktilne stimulacije, a ne samo vizualne percepcije, izgubile mnogo od svojega seksualnog značenja. Ako se sada želi pretpostaviti opća slabost predodžbe, isto tako taktilna kao i vizualna, preostalo bi da se opiše konkretan izgled koji poprma ova sasvim formalna deficijencija na području seksualnosti. Jer, napokon, rijetkost polucija, na primjer, ne objašnjava se slabošću predodžaba, koja je prije njezin učinak negoli uzrok, i čini se da naznačuje jednu alteraciju samog seksualnog života. Hoće li se pretpostaviti neko slabljenje normalnih seksualnih refleksa ili stanja ugone? Ali ovaj slučaj prije bi bio prikladan da pokaže kako nema seksualnih refleksa ni čistog stanja ugone. Jer, podsjećamo se na to, sve Schn. smetnje proizlaze iz povrede ograničene na okcipitalnu (zatiljnu) sferu. Kad bi seksualnost u čovjeka bila jedan autonoman refleksni aparat, kad bi seksualni objekt uspijevao da pogada neki anatomske definiran organ ugone, cerebralna povreda morala bi imati kao učinak oslobađanje ovih automatizama i izraziti se naglašenim seksualnim ponašanjem. Patologija jasno predočuje, između automatizma i predodžbe, jednu vitalnu zonu gdje se priređuju bolesnikove seksualne mogućnosti, kao gore njegove motoričke, perceptivne mogućnosti, pa čak i njegove intelektualne mogućnosti.

¹ Radi se o Schn., bolesniku čije smo motoričke i intelektualne deficijencije proučavali ranije, i čije je afektivno i seksualno ponašanje analizirao Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, str. 175 – 180.

Treba da postoji jedna, seksualnom životu imanentna, funkcija koja osigurava njegov razvoj i da normalan opseg seksualnosti počiva na unutarnjim moćima subjekta. Treba da postoji neki Eros ili Libido koji oživljuju jedan originalan svijet, daju seksualnu vrijednost ili seksualno značenje vanjskim stimulima i za svaki subjekt ocrtavaju kako će se služiti svojim objektivnim tijelom. Kod Schn. je alterirana sama struktura percepcije i erotskog iskustva. U normalna čovjeka, tijelo se ne percipira samo kao bilo koji objekt, ova objektivna percepcija nastanjena je jednom diskretnijom percepcijom: vidljivo je tijelo podapeto strogo individualnom tjelesnom shemom, koja akcentuira erogene zone, ocrtava jednu seksualnu fizionomiju i doziva geste samoga muškog tijela integriranog u ovaj afektivni totalitet. Za Schn., naprotiv, žensko tijelo je bez posebne biti: prije svega je karakter, kaže on, što čini neku ženu privlačnom, po tijelu su one sve slične. Prisni tjelesni dodir proizvodi samo »maglovit osjećaj«, »znanje o nečemu neodređenom« koje nikada nije dovoljno da »lansira« seksualno ponašanje i da stvori situaciju koja doziva određeni način određenosti. Percepcija je izgubila svoju erotičku strukturu, kao i prema prostoru i prema vremenu. U bolesnika je nestala moć da pred sobom projicira seksualni svijet, da se stavi u erotsku situaciju, ili, kad je jednom situacija započeta, da je održi i da je poslušna do zadovoljenja. Sama riječ zadovoljenje za njega više ništa ne znači, zbog nedostatka jedne intencije, seksualne inicijative koja doziva ciklus pokreta i stanja, koja ih »oblikuje« i koja u njima nalazi svoje ostvarenje. Ako su sami taktilni stimuli, kojima se bolesnik u drugim prilikama divno koristi, izgubili svoje seksualno značenje, znači da su oni, da tako kažem, prestali govoriti njegovom tijelu, situirati ga u pogledu seksualnosti, ili, drugim riječima, da je bolesnik prestao okolini upućivati ono nijemo i neprekidno pitanje koje je normalna seksualnost. Schn., i većina impotentnih subjekata, ne »pripadaju onome što čine«. Ali rastresenost, neprikladne predodžbe nisu uzroci, to su učinci, te ako subjekt hladno prima situaciju, to je prije svega zato što je on ne živi i što nije u njoj angažiran. Ovdje se sluti svijet različan od objektivne percepcije, jedna vrsta značenja različna od intelektualnog značenja, intencionalnost koja nije čista »svijest o nečemu«. Erotička percepcija nije *cogitatio* koja smjera na *cogitatum*; kroz jedno tijelo smjera ona na drugo tijelo, ona se zbiva u svijetu a ne u svijesti. Jedan prizor ima za mene seksualno značenje, ne kada sebi predočujem, makar konfužno, njegov mogući odnos prema spolnim organima i prema stanjima užitka, već kada postoji za moje tijelo, za onu

moć koja je uvijek sklona da poveže dane stimule u erotsku situaciju i podesi joj jedno seksualno ponašanje. Ima jedno erotsko »shvaćanje« koje nije iz reda razuma, jer razum shvaća apercipirajući neko iskustvo po ideji, dok žudnja shvaća slijepo, vežući tijelo uz tijelo. Čak i u pojavi seksualnosti, koja je ipak dugo bila smatrana tipom tjelesne funkcije, imamo posla ne s periferijskim automatizmom, već s intencionalnošću koja slijedi opće kretanje egzistencije i s njome popušta. Schn. se više ne može staviti u seksualnu situaciju kao što on uopće više nije u afektivnoj ili ideološkoj situaciji. Lica za njega nisu ni simpatična ni antipatična, osobe se kvalificiraju samo u tom pogledu da li se on s njima direktno ophodi i po držanju koje imaju prema njemu, po pažnji i brižnosti koju mu iskazuju. Sunce i kiša nisu ni veseli ni tužni, raspoloženje zavisi od osnovnih organskih funkcija, svijet je afektivno neutralan. Schn. baš ne uzdiže svoju ljudsku sredinu, i, kad sklopi nova prijateljstva, ona ponekad loše završavaju: znači da ona nikada ne dolaze, to se uvida u analizi, iz spontanog pokreta, nego iz apstraktne odluke. On bi htio da može misliti o politici i o religiji, ali čak ni ne pokušava, zna da mu ova područja nisu pristupačna, i vidjeli smo da on uopće ne izvodi nijedan akt autentičnog mišljenja i nadomješta intuiciju broja ili shvaćanje značenja baratanjem znakovima i tehnikom »uporišta«.² Opet ćemo u isto vrijeme otkriti seksualni život kao originalnu intencionalnost i vitalne korijene percepcije, motoričnosti i predodžbe, zasnivajući sve ove »proces« na »intencionalnom luku« koji popušta kod bolesnika, a u normalna čovjeka daje iskustvu njegov stupanj vitalnosti i plodnosti.

Seksualnost nije, dakle, jedan samostalan ciklus. Ona je iznutra vezana uz sav spoznajni i djelatni bitak. Ova tri sektora ponašanja očituju samo jednu tipičnu strukturu, oni su u odnosu uzajamnog izraza. Ovdje dostižemo najtrajnije tekovine psihoanalize. Ma kakve da su mogle biti izjave o Freudovu principu, psihoanalitička istraživanja uspjela su zapravo ne da objasne čovjeka pomoću seksualne infrastrukture, već da pronađu u seksualnosti odnose i stavove koji su se otprije smatrali za odnose i stavove *svijesti*, a značenje psihoanalize nije toliko u tome što odbacuje biološku psihologiju koliko u tome što u funkcijama koje su se smatrale »čisto tjelesnima« otkriva dijalektičko kretanje i što reintegrira seksualnost ljudskom bitku. Jedan Freudov učenik disident³

² Usp. gore. 155 str. u originalu! 147 ovoga prijevoda – red.

³ W. Steckel, *La Femme frigide*.

pokazuje, na primjer, da frigidnost nije gotovo nikada vezana uz anatomske ili fiziološke uvjete, da ona najčešće izražava odbijanje orgazma, ženskog položaja ili položaja spolno određenog bića, a ovo od svoje strane, odbijanje seksualnog partnera i sudbine koju on predstavlja. Ne bi se bilo u pravu kad bi se vjerovalo da psihoanaliza, čak i u Freuda, isključuje opis psiholoških motiva i suprotstavlja se fenomenološkoj metodi: ona je naprotiv, (ne znajući to) pripomogla njezinu razvoju tvrdeći, prema Freudovoj izreci, da svaki ljudski čin »ima neki smisao«⁴ i nastojeći svagdje da razumije doživljaj, umjesto da ga dovodi u vezu s mehaničkim uvjetima. U samog Freuda seksualno nije genitalno, seksualni život nije obični učinak procesa čije su sjedište genitalni organi, libido nije instinkt, to jest djelatnost koja je prirodno orijentirana prema određenim ciljevima, ona je općenita moć koju ima psihofizički subjekt da se sraste s raznim sredinama da se ustali raznim iskustvima, da stekne strukture ponašanja.

Ona je ono što čini da jedan čovjek ima povijest. Ako seksualna povijest jednog čovjeka daje ključ njegova života, to je zato što se u seksualnosti čovjeka projicira njegov način postojanja s obzirom na svijet, to jest s obzirom na vrijeme i s obzirom na druge ljude. Seksualnih simptoma ima u početku svih neuroza, ali ovi simptomi, ako se dobro čitaju, simboliziraju cio jedan stav, bilo, na primjer, stav osvajanja, bilo stav bijega. U seksualnu povijest, shvaćenu kao izradbu općeg oblika života, mogu se ušuljati svi psihološki motivi, jer više nema interferencije dviju kauzalnosti, i zato što je genitalni život ukopčan u totalni život subjekta. I pitanje je ne toliko da se sazna da li ljudski život počiva ili ne na seksualnosti koliko da se sazna što se razumije pod seksualnošću. Psihoanaliza predstavlja dvostruki pokret mišljenja: ona, s jedne strane, inzistira na seksualnoj infrastrukturi života, sa druge, toliko »napuhava« pojam seksualnosti da u njega integrira cijelu egzistenciju. Ali upravo s tog razloga, njezini zaključci, kao i oni našega prethodnog paragrafa, ostaju dvosmisleni. Kada se generalizira pojam seksualnosti, i kad se od nje pravi jedan način bitka u fizičkom i međuljudskom svijetu, da li se želi reći da u posljednjoj

⁴ Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, str. 45. Sam Freud napušta kauzalno mišljenje kad pokazuje da simptomi imaju uvijek nekoliko smislova, ili su, kako on kaže »naddeterminirani«. Jer ovo izlazi na to da se dopušta da simptom, u trenutku kad nastaje, uvijek nalazi u subjektu *razloge postojanja*, tako da nijedan događaj u životu subjekta nije, pravo govoreći, determiniran izvana. Freud uspoređuje vanjsku nezgodu sa stranim tijelom koje je za kamenicu samo povod da izluči zrno bisera. Vidi, npr., *Cinq Psychanalyses*, pogl. I, str. 91, napomena 1.

analizi svaka egzistencija ima seksualno značenje ili da svaki seksualni fenomen ima egzistencijalno značenje? U prvoj hipotezi, egzistencija bi bila apstrakcija, drugo ime da se označi seksualni život. Ali kako seksualni život ne može biti omeđen, kako on više nije odvojena funkcija i ona koja bi se mogla definirati kauzalnošću svojstvenom jednom organskom aparatu, to nema više nikakva smisla reći da se cijela egzistencija razumije pomoću seksualnog života, ili, radije, ova rečenica postaje tautologija. Treba li, dakle, reći obratno, da je seksualni fenomen samo jedan izraz našeg općenitog načina da projiciramo svoju sredinu? Ali seksualni život nije običan refleks egzistencije: uspješan život na političkom ili ideološkom polju, na primjer, može biti praćen narušenom seksualnošću, može se čak okoristiti ovom narušenošću. Obratno, seksualni život može posjedovati, kod Casanove, na primjer, neku vrstu tehničke perfekcije, koja ne odgovara nekoj osobitoj krepkosti bitka u svijetu. Čak ako kroz seksualni aparat prolazi glavna struja života, on je može konfiscirati u svoju korist. Život se izdvaja u odvojene struje. Ili riječi nemaju nikakav smisao, ili seksualni život označava isječak našega života koji je u posebnim odnosima s egzistencijom spola. Ne može biti riječi o tome da se seksualnost utopi u egzistenciji, kao da je ona samo neki epifenomen. Upravo ako se dopusti da seksualne smetnje neurotičara izražavaju njihovu fundamentalnu dramu i prikazuju nam je kao uveličavanje, preostaje da se sazna zašto je seksualni izraz ove drame preuranjeniji, češći i upadljiviji od ostalih; i zašto je seksualnost ne samo znak već i privilegirani znak. Ovdje ćemo ponovno naći problem koji smo već sreli nekoliko puta. S teorijom Oblika pokazali smo da se ne može naznačiti sloj osjetnih datosti koje bi neposredno zavisile od osjetilnih organa: najmanja datost pokazuje se samo integrirana u konfiguraciju i već »oblikovana«. To ne priječi, rekli smo, da riječi »vidjeti« i »čuti« imaju neki smisao.

Na drugom mjestu⁵ skrenuli smo pažnju na to da specijalizirane regije mozga, »optička zona«, na primjer, nikada ne funkcioniraju izolirano. To ne priječi, rekli smo, da prema regiji gdje su povrede situirane, u slici bolesti prevladava vizualna strana ili auditivna strana. Napokon, maločas smo rekli da je biološka egzistencija ukopčana u ljudsku egzistenciju i nije nikad indiferentna prema njezinu vlastitom ritmu. To ne priječi, dodat ćemo sada, da »živjeti« (*leben*) bude iskonska operacija polazeći od koje postaje moguće doživjeti (*erleben*) jedan svijet, i da se moramo hraniti i

⁵ La Structure du Comportement, str. 80. i sljedeće.

disati prije negoli percipiramo i pristupamo životu odnosa, vidom pripadati bojama i svjetlima, sluhom zvucima, seksualnošću tijelu drugoga, prije negoli pristupimo životu ljudskih odnosa. Tako vid, sluh, seksualnost, tijelo nisu samo mjesta prolaza, instrumenti ili očitovanja osobne egzistencije: ona preuzima i u sebi sabire njihovu danu i anonimnu egzistenciju. Kada kažemo da su tjelesni ili puteni život i psihizam u odnosu uzajamnog *izraza* ili da tjelesno zbivanje ima uvijek psihičko *značenje*, ove formule trebaju, dakle, objašnjenje. Dovoljno valjane da isključe kauzalno mišljenje, one ne žele reći da je tijelo proziran omot Duha. Vratiti se egzistenciji kao sredini u kojoj se razumije komunikacija tijela i duha, ne znači vratiti se Svijesti ili Duhu, egzistencijalna psihoanaliza ne smije služiti kao izgovor za jednu restauraciju spiritualizma.

To ćemo bolje shvatiti precizirajući pojmove »izraz« i »značenje« koji pripadaju svijetu ustanovljenog načina govora i ustanovljenog mišljenja što smo ih čas prije nekritički primijenili na odnose tijela i psihizma, a iskustvo o tijelu mora nas naprotiv, naučiti da ih prečistimo.

Jedna djevojka⁶ kojoj je majka zabranila da se sastaje s mladicom koga voli, gubi san, apetit i na kraju prestaje da govori. Tijekom djetinjstva, nalazimo prvu manifestaciju afonije poslije jednog potresa (zemljotresa), zatim vraćanje afonije poslije velikog straha. Strogo freudovsko tumačenje umiješalo bi u stvar oralnu fazu razvoja seksualnosti. Ali ono što je »fiksirano« za usta, nije samo seksualna egzistencija, to su, općenitije, odnosi sa drugim čiji je prenosnik riječ. Ako emocija izabire da se izrazi afonijom, znači da je riječ od svih funkcija tijela najtjesnije vezana za egzistenciju u zajednici, ili, kako ćemo mi reći, za koegzistenciju. Afonija predstavlja, dakle, odbijanje koegzistencije, kao što je u drugih subjekata živčana kriza sredstvo da se izbjegne situacija. Bolesnica prekida sa životom odnosâ u porodičnoj sredini. Govoreći općenitije, ona teži da prekine sa životom: ako više ne može gutati hranu, znači da gutanje simbolizira pokret egzistencije koji pušta da kroza nj prolaze događaji i asimilira ih; bolesnica, doslovce, ne može »progutati« zabranu koja joj je bila nametnuta.⁷

⁶ Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, str. 113. i slj.

⁷ Binswanger, (*Ueber Psychotherapie*, str. 188) opisuje kako jedan bolesnik, u trenutku kad prepoznaje i liječniku saopćava jednu traumatsku uspomenu, osjeća popuštanje sfinktera.

U djetinjstvu, tjeskoba se izražavala afonijom zato što je prijetnja smrti nasilno prekidala koegzistenciju i navodila subjekta na njegovu osobnu sudbinu. Simptom afonije opet se javlja zato što majčina zabrana uspostavlja istu situaciju u prenesenu značenju, i osim toga zato što zaključujući subjektu budućnost, tjera ga na ponašanja kojima ovaj najviše naginje. Ove motivacije koristile bi se posebnom osjetljivošću grla i usta kod našeg subjekta, koja bi se mogla povezati s poviješću njegova libida i s oralnom fazom njegove seksualnosti. Tako se seksualnim značenjem simptoma otkriva, filigranski nacrtano, što oni znače općenitije s obzirom na prošlost i na budućnost, na mene i na drugoga, to jest s obzirom na fundamentalne dimenzije egzistencije. Ali ako tijelo u svakom času izražava modalitete egzistencije, sad ćemo vidjeti da to nije tako kako širiti označavaju (vojni) čin ili kako broj označava kuću: znak ovdje ne naznačuje samo svoje značenje, on je njime nastanjen, on je na jedan izvjestan način ono što on znači, kao što je portret kvazi-nazočnost odsutnog Petra,⁸ ili kao što su figure iz voska, u vraćanju, ono što one prikazuju. Bolesnica ne odigrava (pantomimski) ono što bi se događalo »u njezinoj svijesti«. Gubeći glas, ona ne pokazuje prema vani neko »unutarnje stanje«, kao šef države koji steže ruku ložaču lokomotive i koji daje poljubac seljaku ili kao uvrijeđen prijatelj koji me više ne oslovljava. Biti afoničan ne znači šutjeti: šuti se samo kada se može govoriti. Afonija, bez sumnje, nije paraliza, a dokaz zato je da, tretirana psihološkim liječničkim postupcima i pristankom svoje porodice slobodna da opet vidi onoga koga voli, djevojka ponovno može govoriti. Ipak afonija nije više dogovorena ili namjerna šutnja. Zna se na koji način je teorija histerije došla do toga da pojmom pitijatizma prevlada alternativu paralize (ili anestezije) i simulacije. Ako je histerik simulant, to je prije svega prema samom sebi, tako da je nemoguće usporediti što on *zaista* osjeća ili misli i što izražava prema vani: pitijatizam je bolest Cogita, to je svijest koja je postala ambivalentna, a ne hotimično odbijanje da se prizna što se zna. Na isti način ovdje djevojka ne *prestaje* govoriti, ona »gubi« glas kao što se gubi neko sjećanje. Istina je još da, kako to pokazuje psihoanaliza, izgubljeno sjećanje nije slučajno izgubljeno, ono je to samo ukoliko pripada izvjesnoj regiji moga života koju ja odbijam, ukoliko ima izvjesno značenje, i, kao sva značenja, ono postoji samo za nekoga. Zaborav je, dakle, jedan akt; držim na odstojanju ovo sjećanje kao što gledam mimo osobe koju ne želim

⁸ J. – P. Sartre, *L' Imaginaire*, str. 38.

vidjeti. Ipak, kako to psihoanaliza također divno pokazuje, ako otpor svakako pretpostavlja intencionalan odnos prema sjećanju kojemu se netko opire, on ga ne stavlja pred nas kao objekt, ne odbacuje ga poimence. On smjera na jednu regiju našeg iskustva, jednu izvjesnu kategoriju, jedan izvjestan tip sjećanja. Subjekt koji je u ladici zaboravio knjigu koju mu je njegova supruga bila poklonila na dar, i koji je jednom ponovno nalazi kad se s njom pomirio⁹, nije apsolutno zaboravio knjigu, već nije više *znao* gdje se ona nalazi. Ono što se tiče njegove supruge za njega nije više postojalo, izbrisao je to iz svoga života, sve postupke koji su se na nju odnosili stavio je u jedan mah van kruga, i tako se našao s ovu stranu znanja i neznanja, hotimičnog tvrđenja i hotimičnog poricanja. Tako u histeriji i u potiskivanju možemo nešto ne znati ipak znajući to, jer naše uspomene i naše tijelo, umjesto da nam se daju u pojedinačnim i određenim aktima svijesti, uvijaju se u općenitost. Pomoću nje još ih »imamo«, ali upravo toliko da ih držimo daleko od sebe. Na taj način otkrivamo da senzorne poruke ili sjećanja izričito shvaćamo i poznajemo jedino pod uvjetom općenitog prijanjanja uz zonu našeg tijela i našeg života o kojima ovise. Ovo prijanjanje ili ovo odbijanje stavljaju subjekt u jednu određenu situaciju i za njega omeđuju neposredno raspoloživo mentalno polje, kao što dobivanje ili gubitak senzornog organa daje ili oduzima svojim neposrednim zahvatima neki objekt fizičkog polja. Ne može se reći da je tako stvorena faktična situacija obična svijest o situaciji, jer to bi značilo reći da se »zaboravljena« uspomena, »zaboravljena« noga ili ruka pružaju pred mojom svijesću, da su mi nazočne i bliske isto tako kao i »očuvane« regije moje prošlosti ili moga tijela. Ne može se više reći da je afonija namjerna. Volja pretpostavlja polje mogućnosti između kojih izabirem: evo Petra, mogu s njime govoriti ili mu ne uputiti riječ. Ako nasuprot tome postanem afoničan, Petar više za mene ne postoji kao poželjan ili neprihvaćen sugovornik, propada čitavo polje mogućnosti, uskraćujem sebi čak i ovakav način komunikacije i značenja kakav je šutnja.

Razumije se da bi se ovdje moglo govoriti o licemjerstvu ili o podlosti. Ali trebat će onda distingvirati psihološko licemjerstvo i metafizičko licemjerstvo. Prvo vara druge ljude skrivajući im izričito poznate misli subjekta. To je lako izbjeziva nezgoda. Drugo vara samo sebe pomoću općenitosti, ono tako dolazi u stanje ili u situaciju koja nije fatalnost, ali koja nije postavljena i namjerna,

⁹ Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, str. 66.

ono se nalazi čak u »iskrena« ili »autentična« čovjeka svaki put kada on zahtijeva da bezuvjetno bude bilo što. Ona pripada ljudskom stanju.

Kada živčana kriza dođe do svog vrhunca, čak ako ju je subjekt tražio, kao sredstvo da pobjegne iz neke neugodne situacije i u nju se uvlači kao u neko sklonište, on više *malone* ne čuje, više *malone* ne vidi, postao je *malone* ova grčevita i zasopljena egzistencija koja se praćaka na krevetu. Vrtoglavica mrgođenja je takva da ona postaje mrgođenje protiv Xa, mrgođenje protiv života, apsolutno mrgođenje. U svakom trenutku koji prolazi, sloboda se degradira i postaje manje vjerojatna. Čak ako ona nije nikada nemoguća i uvijek može osujetiti dijalektiku podlosti, preostaje da noć sna ima istu moć: ono što može biti nadvladano ovom anonimnom snagom svakako mora biti iste prirode kao ona, i treba, dakle, bar dopustiti da mrgođenje ili afonija, što duže traju, postaju konzistentni kao i stvari, da sebi prave strukturu, i da odluka koja bi ih prekinula dolazi iz veće dubine nego »volja«. Bolesnik se odvađa od svoga glasa kao što izvjesni insekti odsijecaju svoju vlastitu nogu. Doslovno, ostaje bez glasa. Uzajamno, psihološka medicina ne djeluje na bolesnika *upoznavajući* ga sa porijeklom njegove bolesti: jedan dodir ruke katkada okončava grčeve i vraća bolesniku govor¹⁰, a isti manevar, postavši obred, bit će ubuduće dovoljan da obuzdava nove napadaje. U svakom slučaju osvještjenje, u psihičkim liječenjima, ostajalo bi čisto spoznajno, bolesnik ne bi prihvaćao smisao svojih poremećaja koji mu se upravo otkrio, bez ličnog odnosa što ga je uspostavio s liječnikom, bez povjerenja i prijateljstva koje mu on iskazuje i promjene egzistencije koja proizlazi iz ovog prijateljstva. Simptom kao i ozdravljenje ne pripremaju se na razini objektivne ili tetičke svijesti, nego ispod. Afonija kao situacija može se još usporediti sa snom: ispružen sam u svom krevetu, na lijevom boku, savijenih koljena, zatvaram oči, dišem lagano, udaljujem se od svojih projekata. Ali moć moje volje ili moje svijesti ovdje prestaje. Kao što vjernici, u dionizijskim misterijama zazivaju boga pantomimski odigravajući scene iz svoga života, ja dozivam pohođenje sna oponašajući dah spavača i njegov položaj. Bog je tu kad se vjernici više ne razlikuju od uloge koju igraju, kada njihova tijela i njihova svijest prestaju da joj suprotstavljaju svoju posebnu neprozirnost i kada su se potpuno stopili u mit. Ima jedan trenutak kada san »dolazi«, on se spušta na imitaciju njega samoga koju sam mu ponudio,

¹⁰ Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, str. 113. i slj.

uspijevam postati ono što sam hinio da jesam: ova masa bez pogleda i gotovo bez misli, prikovana na jednoj točki prostora, a koja je još na svijetu samo anonimnom budnošću osjetila. Bez sumnje, ova posljednja veza omogućuje buđenje: kroz ova odškrinuta vrata stvari će opet ući ili će se spavač vratiti na svijet. Isto tako bolesnik koji je raskinuo sa koegzistencijom može još opažati osjetilni omot drugoga i apstraktno shvaćati budućnost pomoću kalendara, na primjer. U tom smislu spavač nije nikada potpuno zatvoren u sebe, nikada sasvim spavač, bolesnik nije nikada apsolutno odrezan od intersubjektivnog svijeta, nikada sasvim bolestan. Ali ono što u njima omogućuje povratak pravom svijetu, to su još samo neosobne funkcije: osjetilni organi, govor. Mi ostajemo slobodni s obzirom na san i na bolest točno onoliko koliko ostajemo uvijek angažirani u stanju budnosti i zdravlja, naša se sloboda oslanja na naš bitak u situaciji, i ona je sama jedna situacija. San, buđenje, bolest, zdravlje nisu modaliteti svijesti ili volje, oni pretpostavljaju jedno »egzistencijalno ne«.¹¹ Afonija ne da tek predstavlja odbijanje da se govori, anoreksija odbijanje da se živi, one jesu ovo odbijanje drugoga ili ovo odbijanje budućnosti iznuđeno od prelazne prirode »unutarnjih fenomena«, generalizirano, izvršeno, postalo faktičnom situacijom.

Uloga je tijela da osigura ovu metamorfozu. Ono pretvara ideje u stvari, moju mimiku sna u zbiljski san. Ako tijelo može simbolizirati egzistenciju, znači da je ono ostvaruje i da je ono njezina zbilja. Ono pomaže njezin dvostruki pokret sistole i diastole. S jedne strane, naime, ono je mogućnost za moju egzistenciju da se odrekne sama sebe, da se učini anonimnom i pasivnom, da se ustali u nekōj skolastici. Kod bolesnice o kojoj smo govorili, pokret prema budućnosti, prema živoj sadašnjosti ili prema prošlosti, moć učenja, sazrijevanja, stupanja u dodir s drugim kao da su se blokirali u jednom tjelesnom simptomu, egzistencija je zakržljala, tijelo je postalo »skrovište života«¹².

Za bolesnicu se više ništa ne događa, u njezinu životu ništa se ne osmišljava ni ne oblikuje – ili točnije, događaju se uvijek slični »sada«, život se vraća sam u sebe a povijest se rastvara u prirodno vrijeme. Sve da je normalan, i sve da je angažiran u međuljudskim situacijama, subjekt, ukoliko ima tijelo, u svakom trenutku zadržava moć da joj se otme. U istom trenutku kad živim u svijetu, kad pripadam svojim projektima, svojim zanimanjima,

¹¹ Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, str. 188.

¹² Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, str. 182.

svojim prijateljima, svojim uspomenama, mogu zatvoriti oči, pružiti se, slušati svoju krv koja kuca u mojim ušima, izgubiti se u nekom užitku ili u nekoj boli, zatvoriti se u ovaj anonimni život koji podapinje moj osobni život. Ali upravo zato što se može zatvoriti svijetu, moje tijelo je također ono što me otvara svijetu i u njemu me stavlja u situaciju. Pokret egzistencije prema drugome, prema budućnosti, prema svijetu može ponovno započeti kao što se rijeka odmrzava. Bolesnik će opet naći svoj glas, ne nekim intelektualnim naporom, ili nekim apstraktnim dekretom volje, već obraćanjem u kojemu se pribire cijelo njegovo tijelo istinskom gestom, kao što mi tražimo i pronalazimo zaboravljeno ime ne »u svojem duhu« nego »u svojoj glavi« ili »na svojim usnama«. Sjećanje ili glas ponovno se nalaze kada se tijelo iznova otvara drugome ili prošlosti, kada pušta da kroz njega prolazi koegzistencija i kada iznova (u aktivnom smislu) znači s onu stranu samoga sebe. Još više: čak odsječeno od kruženja egzistencije, tijelo se nikada sasvim ne vraća samo sebi. Čak ako se udubim u eksperimentalno razglablanje svog tijela i u samoću osjeta, ne polazi mi za rukom da ukinem svaku referenciju svoga života na svijet, svakog trenutka iz mene iznova izbija neka intencija, bilo to samo prema predmetima koji me okružuju i padaju pred moje oči ili prema trenucima koji se zbivaju i odskaču u prošlost koju netom proživih. Ja nikada ne postajem sasvim stvar u svijetu, uvijek mi nedostaje punina egzistencije kao stvari, moja vlastita supstancija kroz unutrašnjost istječe iz mene i neka intencija uvijek je na pomolu. Ukoliko ima »osjetilne organe«, tjelesna egzistencija nikada ne počiva sama na sebi, nju uvijek obrađuje jedno aktivno ništa, ona mi neprekidno predlaže da živim, a prirodno vrijeme, u svakom trenutku koji se zbiva, neprestano ocrtava prazan oblik istinskog događaja. Bez sumnje, ovaj prijedlog ostaje bez odgovora. Trenutak prirodnog vremena ništa ne uspostavlja, on mora odmah početi iznova i zaista opet počinje u drugom trenutku, senzorne funkcije same za sebe ne čine da sam u svijetu: kada se zadubim u svoje tijelo, moje oči daju mi samo osjetilni omot stvari i one drugih ljudi, same su stvari pogođene irealnošću, ponašanja se rastvaraju u apsurd, sama sadašnjost, kao u netočnom prepoznavanju, gubi svoju konzistenciju i ševrda u vječnosti. Tjelesna egzistencija koja se kroza me razlijeva bez moje sukrivnje samo je skica istinske prisutnosti u svijetu. Ona zasniva bar njegovu mogućnost, utvrđuje našu prvu pogodbu s njime. Ja se svakako mogu udaljiti iz ljudskoga svijeta i odreći se osobne egzistencije, ali samo zato da u svome tijelu nađem istu moć, ovog puta bez imena, kojom sam osuđen na bi-

tak. Može se reći da je tijelo »pokriveni oblik sebebitka«¹³ ili, obrnuto, da je osobna egzistencija nastavljanje i očitovanje bitka u danoj situaciji. Ako, dakle, kažemo da tijelo svakog trenutka izražava egzistenciju, to je u smislu u kojemu riječ izražava misao. S ovu stranu konvencionalnih sredstava izraza, koja drugome očituju moju misao jedino zato što su u mene kao i u njega za svaki znak dana značenja, i koja u tom smislu ne ostvaruju istinsku komunikaciju, svakako treba, vidjet ćemo, priznati iskonsku operaciju značenja gdje izraženo ne postoji zasebno od izraza i gdje sami znakovi induciraju vani svoj smisao. To znači da tijelo na ovaj način izražava totalnu egzistenciju, ne zato što je ono njezin vanjski potrebitni dodatak, već zato što se ona u njemu ostvaruje. Ovaj utjelovljeni smisao je centralan fenomen čiji su tijelo i duh, znak i značenje, apstraktni momenti.

Tako shvaćen, odnos izraza prema izraženom ili znaka prema značenju nije odnos u samo jednom smislu kao onaj koji postoji između originalnog teksta i prijevoda. Originalom ljudskoga bitka ne mogu se smatrati ni tijelo ni *egzistencija*, jer svako pretpostavlja drugo, i jer je tijelo ukružena ili generalizirana egzistencija, a egzistencija neprestano utjelovljenje. Posebno, kada se kaže da seksualnost ima egzistencijalno značenje ili da izražava egzistenciju, to se ne smije shvatiti kao da bi seksualna drama¹⁴ bila u posljednjoj analizi *samo* očitovanje ili simptom jedne egzistencijalne drame. Isti razlog koji priječi da se egzistencija »reducira« na tijelo ili na seksualnost, također priječi da se seksualnost »reducira« na egzistenciju: znači da egzistencija nije red činjenica (kao »psihičke činjenice«), koji se može reducirati na druge ili na koji se one mogu reducirati, nego dvosmislena sredina njihove komunikacije gdje se njihove granice zamućuju, ili još njihova zajednička potka. Ne radi se o tome da tjeramo ljudsku egzistenciju da hoda »na glavi«. Treba bez svake sumnje priznati da stid, žudnja, ljubav uopće imaju metafizičko značenje, to jest da su oni neshvatljivi ako se čovjeka tretira kao mašinu upravljaju prirodnim zakonima, ili čak kao »svežanj instinkata«, i da se oni tiču čovjeka kao svijesti i kao slobode. Čovjek obično ne pokazuje svoje tijelo, a kada to čini, čini to sad sa strahom, sad u namjeri da fascinira.

¹³ Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, »eine verdeckte Form unseres Selbstseines«, str. 188.

¹⁴ Ovdje uzimamo riječ u njezinu etimološkom smislu i bez ikakva romantična prizvuka, kako je to već činio Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, str. 23.

Čini mu se da ga tuđi pogled koji prelazi njegovim tijelom otima od njega samoga, ili da će mu izlaganje njegova tijela upravo sad izručiti drugoga bez obrane, i onda je drugi onaj koji će biti reduciran na ropstvo. Stid i bestidnost zauzimaju, dakle, mjesto u dijalektici mene i drugoga koja je ona gospodara i roba: ukoliko imam tijelo – mogu biti sveden na objekt pred pogledom drugoga i za njega ne važiti više kao osoba, ili pak, naprotiv, mogu postati njegov gospodar i sa svoje strane gledati njega, ali ova je nadmoć slijepe ulica, jer, kada je moja vrijednost priznata žudnjom drugoga, drugi više nije osoba od koje bih želio biti priznat, to je jedno fascinirano biće, bez slobode, i koje u tom svojstvu za mene više ne važi. Reći da imam tijelo jeste, dakle, jedan način da se kaže kako ja mogu biti viđen kao objekt i kako nastojim da budem viđen kao subjekt, kako drugi može biti moj gospodar ili moj rob, tako da stid i bestidnost izražavaju dijalektiku mnoštva svijesti i da oni svakako imaju jedno metafizičko značenje. To bi se isto moglo reći i o seksualnoj žudnji: ako ona nevoljko pristaje na prisutnost trećeg svjedoka, ako osjeća kao znak neprijateljstva odviše prirodno držanje ili odviše slobodne namjere žudenog bića, znači da ona hoće fascinirati i da treći promatrač ili žudeno biće, ako je odviše bezbrižna duha, izmiče fascinaciji. Ono što nastojimo posjedovati nije, dakle, tijelo, nego tijelo oživljeno sviješću, i, kako to kaže Alain, ludakinju ne ljubimo, osim ukoliko smo je ljubili prije njezina ludila. Važnost pridana tijelu, kontradikcije ljubavi vezuju se, dakle, za općenitiju dramu što proizlazi iz metafizičke strukture moga tijela, koje je ujedno objekt za drugoga i subjekt za mene. Žestina seksualnog užitka ne bi mogla objasniti mjesto koje seksualnost zauzima u ljudskom životu i na primjer fenomen erotizma, kad seksualno iskustvo ne bi bilo kao neka, svima dana i uvijek pristupačna, proba ljudske sudbine u njezinim najopćenitijim momentima samostalnosti i zavisnosti. Ne objašnjavaju se, dakle, muke i tjeskobe ljudskog ponašanja, ako se dovode u vezu sa seksualnom brigom, jer ih ona već sadrži. Ali obrnuto, seksualnost se ne reducira na nešto drugo u odnosu na nju ako se ona dovodi u vezu sa dvosmislenošću tijela. Jer pred mišljenjem, budući da je objekt, tijelo nije dvosmisleno; ono to postaje samo u iskustvu koje o njemu imamo, eminentno u seksualnom iskustvu, i činjenicom seksualnosti. Tretirati seksualnost kao dijalektiku, ne znači svoditi je na proces spoznaje, ni svoditi povijest jednog čovjeka na povijest njegove svijesti. Dijalektika nije odnos među kontradiktornim i neodvojivim mislima: to je napetost jedne egzistencije spram druge koja je niječe i bez koje se ona ipak ne održava. Me-

tafizika – izbijanje onostranosti prirode – nije lokalizirana na razini spoznaje: ona započinje otvaranjem »drugome«, ona je svagdje i već u vlastitom razvoju seksualnosti. Istina je da smo s Freudom generalizirali pojam seksualnosti. Kako, dakle, možemo govoriti o nekom vlastitom razvoju seksualnosti? Kako možemo karakterizirati kao seksualan jedan sadržaj svijesti? To zaista ne možemo. Seksualnost se sama pred sobom sakriva pod maskom općenitosti, neprestano pokušava izbjeći napetost ili dramu koju uvodi. Ali opet, odakle nam pravo da kažemo kako se ona sakriva sama pred sobom, kao da je ona i dalje tema našeg života? Ne treba li naprosto reći da je ona transcendirana i ogrezla u općenitijoj drami života? Ovdje valja izbjeći dvije zablude: jedna je ne priznati egzistenciji drugi sadržaj osim njezina očitog sadržaja raspoređenog u razgovijetne predodžbe, kako to čine filozofije svijesti; druga je podvostručiti ovaj očiti sadržaj jednim latentnim sadržajem, koji je također sačinjen od predodžaba, kako to čine psihologije nesvjesnog. Seksualnost nije ni transcendirana u ljudskom životu ni u svojem središtu predstavljena nesvjesnim predodžbama. Ona je njemu stalno prisutna kao atmosfera. Sanjač sebi najprije ne predočuje latentan sadržaj svoga sna, onaj koji će mu biti otkriven »drugim pričanjem«, uz pomoć odgovarajućih slika; on ne počinje tako da jasno percipira podražaje genitalnog porijekla kao genitalne, da bi zatim ovaj tekst preveo na neki slikoviti jezik. Ali za sanjača koji se oslobodio budnog govora, jedan genitalni podražaj ili jedna seksualna pulzija *jest* odmah ova slika zida na koji se vere ili pročelja uz koje se uspinje; ova se slika nalazi u očitom sadržaju. Seksualnost se širi u slike koje od nje zadržavaju samo izvjesne tipične odnose, samo izvjesnu afektivnu fizionomiju. Sanjačev ud *postaje* ova zmija koja se nalazi u očitom sadržaju¹⁵. Što je upravo rečeno o sanjaču također je istina o onom uvijek uspavanom dijelu nas samih koji osjećamo s ovu stranu svojih predodžaba, o onoj individualnoj magli kroz koju percipiramo svijet. Ima tu konfuznih oblika, privilegiranih odnosa, koji nisu nikako »nesvjesni« i za koje vrlo dobro znamo da su dvolični, da imaju vezu sa seksualnošću mada na nju izričito ne upućuju. Iz tjelesne regije koju specijalnije nastanjuje, seksualnost zrači kao neki miris ili kao neki zvuk. Ovdje pronalazimo opću funkciju prešutne transpozicije koju smo već u tijelu ustanovili proučavajući tjelesnu shemu. Kada prinosim ruku nekom predmetu, implicitno znam da se moja ruka pruža. Kada mičem očima, vodim računa o njiho-

¹⁵ Laforgue, *L' Echech de Baudelaire*, str. 126.

vu pokretu mada ga nisam izričito svjestan, i njime shvaćam da je poremećaj vidnog polja samo prividan.

Isto tako seksualnost, iako nije objekt izričitog akta svijesti, može motivirati privilegirane oblike moga iskustva. Uzeta tako, to jest kao dvosmislena atmosfera, seksualnost je koekstenzivna životu. Drugim riječima, dvosmislenost je bitna za ljudsku egzistenciju, i sve što doživljavamo ili mislimo ima uvijek više značenja. Jedan stil života – stav bijega ili potreba za samoćom – možda je uopćeni izraz jednog izvjesnog stanja seksualnosti. Postajući tako egzistencija, seksualnost se opteretila jednim toliko općenitim značenjem, seksualna tema mogla je biti za subjekt prilika tolikih opravdanih i po sebi istinitih zapažanja, tolikih na razlogu osnovanih rješenja, ona se usput u toliko toga upustila da je nemoguće u obliku seksualnosti tražiti objašnjenje oblika egzistencije. Preostaje da je ova egzistencija preuzimanje i eksplicacija jedne seksualne situacije i da ona tako uvijek ima bar dvostruki smisao. Među seksualnošću i egzistencijom postoji osmoza, to će reći da ako se egzistencija širi u seksualnost, obrnuto se seksualnost širi u egzistenciju, tako da je za danu odluku ili danu akciju nemoguće utvrditi udio seksualne motivacije i onaj drugih motivacija, neku odluku ili čin nemoguće karakterizirati kao »seksualan« ili »neseksualan«. Tako u ljudskoj egzistenciji ima princip indeterminacije, a ova indeterminacija nije samo za nas, ona ne dolazi iz neke nesavršenosti naše spoznaje, ne treba vjerovati da bi neki Bog mogao ispitati srca i bubrege i razgraničiti ono što nam dolazi od prirode i što nam dolazi od slobode. Egzistencija je indeterminirana po sebi, zbog svoje temeljne strukture, ukoliko je ona sama operacija kojom ono što nije imalo smisla dobiva jedan smisao, što je imalo samo seksualan smisao dobiva općenitije značenje, slučaj postaje razlog, ukoliko je ona preuzimanje jedne faktične situacije. Ovaj pokret kojim egzistencija na svoj račun preuzima i preobražava jednu faktičnu situaciju nazvat ćemo transcendencijom.

Upravo zato što je transcendencija, egzistencija nikada ništa ne nadilazi definitivno, jer bi onda iščezla napetost koja je definira. Ona samu sebe nikada ne napušta. Što ona jest ne ostaje joj nikada izvanjsko i akcidentalno, jer to ona preuzima u sebe. Seksualnost, kao ni tijelo uopće, ne smije, dakle, biti smatrana slučajnim sadržajem našeg iskustva. Egzistencija nema slučajnih atributa, nema sadržaja koji ne pripomaže u stvaranju njezina oblika, ona sama po sebi ne dopušta čistu činjenicu, jer je ona pokret kojim se činjenice preuzimaju. Možda će se odgovoriti da je organi-

zacija našeg tijela kontingentna, da se može "zamisliti čovjeka bez ruku, nogu, glave"¹⁶ i utoliko prije čovjeka bez spola, koji bi se reproducirao sadnicom ili polaganjem položnice. Ali to je istina samo ako se ruke, noge, glava ili seksualni aparat promatraju apstraktno, to jest kao fragmenti materije, ne u njihovoj živoj funkciji, – i ako se o čovjeku formira apstraktan pojam, u koji se unosi jedino Cogitatio. Ako, naprotiv, čovjeka definiramo njegovim iskustvom, to jest njegovim vlastitim načinom kako oblikuje svijet, pa ako reintegriramo »organe« u onu funkcionalnu cjelinu u kojoj su oni skrojeni, čovjek bez ruku ili bez seksualnog sistema isto je tako nezamisliv kao čovjek bez misli.

Opet će se odgovoriti da naša postavka prestaje biti paradoksalna jedino postajući tautologija: mi ukratko tvrdimo da bi čovjek mogao biti različan od onoga što jest, i da, dakle, više ne bi bio čovjek kad bi mu nedostajao samo jedan od sistema relacije što ih zbiljski posjeduje. Ali, dodat će se, znači da mi definiramo čovjeka empirijskim čovjekom, kakav on stvarno postoji, i da povezuje nužnošću esencije i u ljudskom a priori značajke (karaktere) ove dane cjeline u koju su one bile skupljene jedino susretom mnogostrukih uzroka i hirom prirode. Zapravo, mi ne zamišljamo, nekom retrospektivnom iluzijom, nužnost esencije, mi konstatiramo povezanost egzistencije. Budući da su, kako smo to gore pokazali analizom slučaja Schn., sve »funkcije« u čovjeku, od seksualnosti do motoričnosti i do inteligencije, strogo solidarne, nemoguće je u totalnom bitku čovjeka distingvirati tjelesnu organizaciju, koja bi se tretirala kao kontingentna činjenica, i ostale predikate koji bi mu nužno pripadali. U čovjeku je sve nužnost, pa, na primjer, nije to po običnoj ko incidenciji da je umno biće također ono koje se drži uspravno ili koje posjeduje palac suprotstaviv ostalim prstima, da se isti način egzistiranja očituje ovdje i ondje¹⁷. U čovjeku je sve kontingencija u tom smislu što ovaj ljudski način egzistiranja nije zajamčen svakom ljudskom djetetu nekom esencijom koju bi dobilo prilikom svoga rođenja i koja se mora u njemu kroz opasnost objektivnog tijela stalno krijepiti. Čovjek je povijesna ideja, a ne prirodna vrsta. Drugim riječima, u ljudskoj egzistenciji nema nikakva neuvinjetovanog posjeda, a ipak, nikakva slučajnog atributa. Ljudska će nas egzistencija prinuditi da revidiramo svoj uobičajeni pojam nužnosti i kontingencije, jer ona je

¹⁶ Pascal, *Pensées et Opuscules* (Izd. Brunshwicg), Odsjek VI, br. 339, str. 486.

¹⁷ Usp. *La Structure du Comportement*, str. 160 – 161.

mijenjanje kontingencije u nužnost aktom preuzimanja. Sve što jesmo, mi smo to na osnovu jedne faktične situacije koju činimo našom i koju neprestano preobražavamo nekom vrstom *izbjegavanja* što nikada nije neuvjetovana sloboda. Nema objašnjenja seksualnosti koje je reducira na nešto drugo od nje same, i, ako se hoće, od našeg cjelokupnog bitka. Seksualnost je, kaže se, dramatična *zato što* u njoj angažiramo cijeli naš osobni život. Ali zašto baš to činimo? Zašto je naše tijelo za nas ogledalo našega bitka, ako ne *zato što* je ono *prirodno* ja, struja dane egzistencije, tako da nikada ne znamo da li su snage koje nas nose njezine ili naše – ili, bolje, da one nisu nikada potpuno ni njezine ni naše. Nema nadilaženja seksualnosti, kao što nema ni seksualnosti zatvorene u samu sebe. Nitko nije posve pošteđen i nitko nije posve izgubljen¹⁸.

¹⁸ Kao što se ne možemo otarasiti psihoanalize, ne možemo ni historijskog materijalizma, osuđujući »reduktivne« koncepcije, ni kauzalnog mišljenja u ime deskriptivne i fenomenološke metode, jer, kao ni ona, ni on nije vezan na »kauzalne« formulacije koje su se mogle o njemu davati, te kao ona i on bi mogao biti izložen jednim drugim govorom. On se osniva na tome da ekonomiju čini povijesnom onoliko koliko povijest čini ekonomskom. Ekonomija na koju on polaže povijest nije, kao u klasičnoj znanosti, zatvoren ciklus objektivnih fenomena, već sučeljavanje proizvodnih snaga i oblika proizvodnje koje se završava tek kada prve izidu iz svoje anonimnosti, steknu svijest o samima sebi i tako postanu sposobne da oblikuju budućnost. No osvjetašavanje je očividno kulturni fenomen, pa time mogu ući u potku povijesti sve psihološke motivacije. »Materijalistička« povijest Revolucije od 1917. ne sastoji se u objašnjavanju svakog revolucionarnog zamaha indeksom cijena u trgovini na malo u datom času, već u tome da se ona vrati u dinamiku klase i u odnose svijesti, koji su, od februara do oktobra, varirali između nove proleterske vlasti i stare konzervativne vlasti. Prije se ekonomija pokazuje reintegrirano u povijest negoli povijest reducirano na ekonomiju. »Historijski materijalizam«, u radovima koje je inspirirao, često nije ništa drugo nego konkretna koncepcija povijesti koja unosi u prikaz, osim svog očitog sadržaja – na primjer, službeni odnosi »građana« u demokraciji – svoj latentni sadržaj, to jest međuljudske odnose kakvi se zbilja uspostavljaju u konkretnom životu. Kada »materijalistička« povijest karakterizira demokraciju kao »formalni« režim i opisuje sukobe koji ovaj režim muče, stvarni subjekt povijesti, kojega ona nastoji pronaći ispod juridičke apstrakcije građanina, nije samo ekonomski subjekt, čovjek kao faktor proizvodnje, nego općenitije živ subjekt, čovjek kao produktivnost, kao onaj koji hoće dati oblik svome životu, koji ljubi, koji mrzi, koji stvara ili ne stvara umjetnička djela, koji ima djecu ili je nema. Historijski materijalizam nije isključiva kauzalnost ekonomije. Pokušali bismo reći da on ne postavlja povijest i načine mišljenja na proizvodnju i način rada, nego općenitije na način egzistiranja i koegzistiranja, na međuljudske odnose. On ne svodi povijest ideja na ekonomsku povijest, nego ih vraća u jedinstvenu povijest koju obje izražavaju i koja je ona društvene egzistencije. Solipsizam, kao filozofska doktrina, nije učinak privatnog vlasništva, nego se u ekonomsko uređenje i u koncepciju svijeta projicira isto egzistencijalno pristajanje uz osamljenje i nepovjerenje.

Ipak ovaj prijevod historijskog materijalizma možda izgleda dvosmislen. Mi »napuhavamo« pojam ekonomije kao što Freud napuhava onaj seksualnosti, mi u njega unosimo, osim procesa proizvodnje i borbe ekonomskih snaga protiv ekonomskih oblika, konstelaciju psiholoških i moralnih motiva koji suodređuju ovu borbu. Ali, ne gubi li tada riječ ekonomija svaki utvrđeni smisao? Ako se ekonomski odnosi ne izražavaju u načinu Mitsein(a), ne izražava li se način Mitsein(a) u ekonomskim odnosima? Kada privatno vlasništvo, kao i solipsizam, pripisujemo jednoj izvjesnoj strukturi Mitsein(a), ne tjeramo li još jednom povijest da hoda na glavi? I ne treba li birati između dvije slijedeće teze: ili drama koegzistencije ima čisto ekonomsko značenje, ili se ekonomska drama razrješava u jednoj općenitijoj drami, što natrag dovodi spiritualizam?

To je upravo ona alternativa koju pojam egzistencije, ako je dobro shvaćen, omogućuje da se prevlada, a ono što smo prije rekli o egzistencijalnoj koncepciji »izraza« i »značenja« mora se primijeniti i ovdje. Jedna egzistencijalna teorija povijesti je dvosmislena, ali ova dvosmislenost ne može joj biti zamjerena, jer je ona u stvarima. Samo pred revoluciju događa se da povijest ozbiljnije pritisne ekonomiju, i kao što, u individualnom životu, bolest potčinjava čovjeka vitalnom ritmu njegova tijela, u jednoj revolucionarnoj situaciji, na primjer, u pokretanju generalnog štrajka, proizvodni odnosi transpariraju, oni su izričito uočeni kao presudni. Dapače smo maločas vidjeli da ishod zavisi od načina kako suočene snage jedna drugu prosuđuju. Utoliko su prije u razdobljima splasnuća, ekonomski odnosi djelotvorni samo onoliko koliko ih doživljava i preuzima ljudski subjekt, to jest koliko ih u ideološke dronjke uvija proces mistifikacije ili, radije, trajna dvosmislenost koja pripada povijesti i koja ima jednu svoju težinu. Ni konzervativac ni proleter nisu svjesni da su angažirani samo u ekonomskoj borbi i oni svojoj akciji uvijek daju ljudsko značenje. U tom smislu, nikada nema čiste ekonomske kauzalnosti, jer ekonomija nije zatvoren sistem i jer je ona dio totalne i konkretne egzistencije društva. Ali egzistencijalna koncepcija povijesti ne oduzima ekonomskim situacijama njihovu moć *motivacije*. Ako je egzistencija stalan pokret kojim čovjek po svom nahodanju preuzima, i prihvaća izvjesnu faktičnu situaciju, nijedna njegova misao neće moći biti sasvim otkinuta iz povijesnoga konteksta, u kojemu on živi i posebno iz njegove ekonomske situacije. Upravo zato što ekonomija nije zatvoren svijet i što se sve motivacije zameću u srcu povijesti, vanjština postaje unutrašnjost kao što unutrašnjost postaje vanjština, i nijedna komponenta naše egzistencije nikada ne može biti prevladana. Bilo bi apsurdno razmatrati poeziju P. Valérya kao običnu epizodu ekonomske alienacije: čista poezija može imati vječan smisao. Ali nije apsurdno tražiti u socijalnoj i ekonomskoj drami, u načinu našega Mitsein, motiv ovog osvještenja. Kao što, rekli smo to, sav naš život odiše jednom seksualnom atmosferom mada se ne može utvrditi nijedan sadržaj svijesti koji je »čisto seksualan« ili koji to nije nikako, tako ekonomska i društvena drama daju svakoj svijesti izvjesnu pozadinu ili pak izvjesnu *imago* koju će ona dešifrirati na svoj način, i, u tom smislu, ona (drama) je koekstenzivna povijesti. Čin (akt) umjetnika ili filozofa je slobodan. Njihova sloboda je u moći dvosmislenosti o kojoj smo upravo govorili ili pak u procesu izbjegavanja o kojemu smo govorili ranije; ona se sastoji u prihvaćanju jedne faktične situacije dajući joj preneseni smisao iznad njezina vlastitog smisla. Tako Marx, nezadovoljan da *bude* sin advokata i student filozofije, *prosuduje* svoju vlastitu situaciju kao onu »malograđanskog intelektualca«, i u novoj perspektivi klasne borbe. Tako Valéry transformira u poeziju nelagodu i samoođu od koje drugi ne bi ništa načinili. Mišljenje je međuljudski život onakav kako on sam sebe shvaća i tumači. U ovom hotimičnom preuzimanju, u ovom prijelazu od objektivnog na subjektivno, nemoguće je reći gdje svršavaju snage povijesti i gdje počinju naše, a pitanje, strogo uzevši, ništa ne znači, jer povijest

postoji samo za subjekt koji je živi, i postoji samo povijesno situiran subjekt. Ne postoji samo jedno značenje povijesti, što činimo ima uvijek više značenja, i to je u čemu se egzistencijalna koncepcija povijesti razlikuje od materijalizma kao i od spiritualizma. Ali svaki kulturni fenomen ima, među ostalima, ekonomsko značenje, i koliko se ona na nj ne svodi toliko povijest u načelu nikada ne transcendiraju ekonomiju. Koncepcija prava, moral, religija, ekonomska struktura uzajamno se osmišljavaju u Jedinstvu društvenog događaja kao što se dijelovi tijela uzajamno impliciraju u Jedinstvu geste, ili kao što se »fiziološki«, »psihološki« i »moralni« motivi vežu u Jedinstvu akcije i nemoguće je međuljudski život reducirati bilo na ekonomske odnose, bilo na pravne i moralne odnose koje su zamislili ljudi, kao što je nemoguće individualni život reducirati bilo na tjelesne funkcije, bilo na spoznaju koju imamo o ovom životu. Ali u svakom slučaju, jedan od redova značenja može se smatrati dominantnim, neka gesta »seksualnom«, neka druga »ljubavnom«, napokon, neka druga »ratničkom« pa i u koegzistenciji, neko razdoblje povijesti može se smatrati nadasve kulturnim, prije svega, političkim ili, prije svega, ekonomskim. Znati da li povijest našega vremena nalazi svoj glavni smisao u ekonomiji i da li joj naše ideologije daju samo izvedeni ili drugotni smisao, to je pitanje koje više ne zavisi od filozofije, već od politike, i koje će se riješiti ako se ispita koji od scenarija, ekonomski ili ideološki, najpotpunije pokriva činjenice. Filozofija može samo pokazati da je to *moгуće* polazeći od ljudske sudbine.

VI

TIJELO KAO IZRAZ I GOVORNA RIJEČ

Mi smo tijelu priznali jedinstvo različno od onoga znanstvenog objekta. Upravo smo otkrili čak i u njegovoj »seksualnoj funkciji« intencionalnost i moć značenja. Nastojeći opisati fenomen riječi i izričiti akt značenja, imat ćemo šansu da definitivno prevladamo klasičnu dihotomiju subjekta i objekta.

Osvještavanje riječi kao originalne regije je, naravno, kasno. Ovdje kao i svagdje, odnos *imati* (la relation d'*avoir*), ipak vidljiv u samoj etimologiji riječi navika (l'*habitude*), isprva je maskiran odnosima područja *biti* (les relations du domaine de l'*être*), ili, kako se također može reći, unutar – svjetovnim i ontičkim odnosima¹. Posjedovanje govora najprije se shvaća kao obično zbiljsko postojanje »verbalnih slika«, to jest tragova koje su u nama ostavile izgovorene ili slušane riječi.

Neka ovi tragovi budu tjelesni i neka se pohranjuju u »nesvesnom psihizmu«, to nije mnogo važno, i u oba slučaja koncepcija govora je ista po tome što nema »govornog subjekta«. Neka stimuli, po zakonima živčane mehanike, započnu podraživanja koja mogu izazvati artikulaciju riječi, ili pak neka stanja svijesti, po zakonima stečenih asocijacija, privuku pojavu odgovarajuće verbalne slike, u oba slučaja riječ zauzima mjesto u kruženju fenomena u trećem licu, nema nikoga tko govori, ima fluks riječi koje se proizvode bez ikakve intencije govorenja što njima ravna. Smisao

¹ Ova distinkcija biti i imati ne koincidira s onom G. Marcela (*Être et Avoir*), premda je ne isključuje. G. Marcel uzima imati (l'*avoir*) u slabom smislu koji ono ima kada znači odnos vlasništva (imam kuću, imam šešir) i odmah uzima biti u egzistencijalnom smislu pripadati komu, čemu ili preuzeti, prihvatiti (ja sam svoje tijelo, ja sam svoj život). Mi smo skloniji upotrebi koja pojmu biti daje slabi smisao egzistencije kao stvar ili predikacije (stol jest ili je velik) i riječju naznačuje da postoji odnos subjekta prema terminu u koji se projicira (imam ideju, imam želju, imam božan). Odatle proizlazi da naše »imati« gotovo odgovara biti G. Marcela, a naše biti njegovu »imati«.

riječi razmatra se kao dan sa stimulima ili sa stanjima svijesti koje treba imenovati, zvučna ili artikulaciona konfiguracija riječi je data sa cerebralnim ili psihičkim tragovima, riječ nije akcija, ona ne očituje unutarnje mogućnosti subjekta: čovjek može govoriti kao što se električna žarulja može usijati. Budući da ima elektivnih smetnji koje pogadaju govornu riječ izuzimajući pisani govor ili pisanje izuzimajući riječ, i budući da se govor može raspasti u fragmente, znači da se on konstituira nizom nezavisnih prinosa i da je riječ u općenitom smislu biće uma. Činilo se da se teorija afazije i govora potpuno izmijenila kad se uznapredovalo dotle da se iznad anatrije koja se tiče artikulacije riječi, počela lučiti prava afazija, koja nikada ne prolazi bez smetnji inteligencije – iznad automatskog govora, koji je, naime, motorički fenomen u trećem licu, intencionalan govor koji je jedini od važnosti u većini afazijana. Individualnost »verbalne slike« ispostavila se kao zaista disociirana. Što je bolesnik izgubio, što normalan čovjek posjeduje, to nije izvjesna zaliha riječi, to je jedan izvjestan način da se njima služi. Ista riječ kojom bolesnik raspolaže na planu automatskog govora izmiče mu na planu bespovodnog govora – isti bolesnik koji bez muke pronalazi riječ »ne« da ne mora odgovarati na liječnikova pitanja, to jest kada ona znači jednu zbiljsku i doživljenu negaciju, ne može je izgovoriti kada se radi o vježbi bez afektivnog i vitalnog interesa. Otkrili smo, dakle, iza riječi jedan stav, funkciju riječi koji je uvjetuju. Razlikovali smo riječ kao instrument akcije i kao sredstvo dezinteresiranog imenovanja. Ako je »konkretan« govor ostajao proces u trećem licu, bespovodni govor, autentično imenovanje, postajalo je fenomen mišljenja, pa je u nekom poremećaju mišljenja valjalo tražiti postanak izvjesnih afazija. Na primjer, amnezija imena boja, vraćena u cjelokupno ponašanje bolesnika, pojavila se kao posebna manifestacija općenitijeg poremećaja. Isti bolesnici koji ne mogu imenovati boje što im se pokazuju jednako su nesposobni da ih klasiraju prema datom uputstvu. Ako se, na primjer, od njih traži da klasiraju primjerke prema temeljnoj boji, prije svega se konstatira da oni to rade sporije i minucioznije od jednog normalnog subjekta: jedan primjerak za uspoređivanje primiču drugom i ne vide jednim letimičnim pogledom one koji »idu zajedno«. Osim toga, pošto su korektno sastavili nekoliko modrih vrpca, počinju da prave neshvatljive pogreške: ako je, na primjer, posljednja modra vrpca bila bližje nijanse, oni nastavljaju dodajući skupu »modrih« jednu bližedozelenu ili jednu blijedoružičastu – kao da im je bilo nemoguće ostati pri principu zadane klasifikacije i promatrati primjer-

ke sa gledišta boje od početka do kraja radnje. Postali su, dakle, nesposobni da supsumiraju osjetne datosti pod jednu kategoriju, da odmah ugledaju primjerke kao predstavnike modroga *eidosa*. Čak kada, na početku pokusa, postupaju korektno, ono što ih vodi nije participacija primjeraka na ideji, to je iskustvo neposredne sličnosti i odatle dolazi da oni mogu klasirati primjerke tek pošto su ih jedan drugom približili. Pokus sortiranja kod njih iznosi na vidjelo osnovni poremećaj čiji će amnezija imena boja biti samo još jedna manifestacija. Jer imenovati objekt, znači osloboditi se onoga što on ima individualno i jedinstveno da se u njemu ugleda predstavnik jedne esencije ili jedne kategorije, pa ako bolesnik ne može imenovati primjerke, to ne znači da je on izgubio verbalnu sliku riječi ružičasto ili riječi modro, to znači da je izgubio opću sposobnost da supsumira osjetnu datost pod jednu kategoriju, znači da je iz kategorijalnog stava pao natrag u konkretan stav¹. Ove i druge slične analize vode nas, čini se, na antipode teorije verbalne slike, jer se govor sada pojavljuje kao uvjetovan mišljenjem.

Zapravo, upravo ćemo još jednom vidjeti da postoji srodstvo među empirističkim i mehaničkim psihologijama i intelektualističkim psihologijama, a problem govora ne rješava se prelazeći sa teze na antitezu. Maločas glavna stvar bila je reprodukcija riječi, oživljavanje verbalne slike; sada je ona samo omot istinskog imenovanja i autentične riječi koja je unutrašnja operacija. A ipak obje koncepcije slažu se u tome da za jednu kao i za drugu riječ *nema* značenja. To je očevidno u prvoj, jer evokacija riječi nije posredovana nikakvim pojmom, jer je dani stimuli ili »stanja svijesti« dozivaju po zakonima živčane mehanike ili po onima asocijacije, i jer tako riječ ne nosi svoj smisao, nema nikakvu unutrašnju moć i samo je jedan psihički, fiziološki ili čak fizički fenomen stavljen do drugih i izveden na svjetlost dana funkcioniranjem objektivne kauzalnosti. Nije drugačije kada se imenovanje podvostručuje jednom kategorijalnom operacijom. Riječ je opet lišena vlastite djelotvornosti, ovog puta zato što je ona samo vanjski znak unutrašnjeg uviđanja, koje bi se moglo dogoditi bez nje i kojemu ona ne pripomaže. Ona nije bez smisla, jer iza nje ima jedna kategorijalna operacija, ali ona *nema* ovaj smisao, ona ga ne posjeduje, misao je ona koja ima neki smisao a riječ ostaje prazan omot. To je samo artikulirani, zvučni fenomen, ili svijest o ovom fenomenu, ali u svakom slučaju, govor je samo vanjska pratnja

¹ Gelb i Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*.

misli. U prvoj koncepciji, mi smo s ovu stranu riječi kao značajne, u drugoj, mi smo s onu stranu – u prvoj, nema nikoga tko govori; u drugoj, svakako ima neki subjekt, ali to nije subjekt koji govori, to je subjekt koji misli. U onome što se tiče same riječi, intelektualizam jedva da se razlikuje od empirizma i ne može se više negoli on uzdržati od objašnjenja automatizmom. Kad je jednom izvršena, kategorijalna operacija treba da objasni pojavljivanje riječi koja je zaključuje, a to će se opet učiniti pomoću jednog fiziološkog ili psihičkog mehanizma, jer riječ je inertan omot. Onom jednostavnom primjedbom da riječ ima *neki smisao* prevladava se isto tako intelektualizam kao i empirizam.

Kada bi riječ pretpostavljala mišljenje, kada bi govoriti, prije svega značilo spojiti se s objektom pomoću intencije spoznaje ili pomoću predodžbe, ne bi se razumjelo zašto mišljenje teži prema izrazu kao prema svom dovršenju, zašto nam se najpoznatiji objekt čini neodređen sve dotle dok mu nismo našli ime, zašto je sam misaoni subjekt u nekoj vrsti neznanja svojih misli sve dotle dok ih nije za sebe formirao ili čak izgovorio ili napisao, kako to pokazuje primjer mnogih pisaca koji započinju knjigu ne znajući zapravo što će u nju staviti. Misao koja bi se zadovoljila da postoji za sebe, izvan smetnji riječi i komunikacije, dok bi se pojavila, pala bi u nesvjesnost, što znači da ona ne bi postojala čak ni za sebe. Na glasovito Kantovo pitanje možemo odgovoriti da je to zaista jedno iskustvo mišljenja, u tom smislu da mi sebi dajemo svoju misao unutarnjom ili izvanjskom riječju.

Imenovanje objekata ne dolazi poslije prepoznavanja, ono je samo prepoznavanje. Kad fiksiram jedan predmet u polutami i kad kažem: »To je četka«, u mom duhu nije neki pojam četke pod kojim bih supsumirao objekt i koji bi sa druge strane bio jednom učestalom asociacijom povezan s riječju »četka«, nego riječ nosi smisao i, polažući ga na objekt, imam svijest da pogađam objekt. Kako se to često reklo³, za dijete je objekt poznat tek kada je imenovan, ime je bit objekta i nalazi se u njemu isto kao i njegova boja ili njegov oblik. Za predznanstveno mišljenje, imenovati objekt znači učiniti da on postoji ili promijeniti ga: Bog stvara bića imenujući ih, a magija djeluje na njih govoreći o njima. Ove »zablude« bi bile neshvatljive kad bi riječ počivala na pojmu, jer bi se on morao uvijek spoznavati kao različan od nje i nju spoznavati kao vanjsku pratnju. Ako se odgovori da dijete uči poznavati predmete pomoću oznaka govora, da tako, najprije dani kao jezič-

³ Na primjer, Piaget, *La représentation du Monde chez l' Enfant*, str. 60. i slj.

na bića, predmeti dobivaju tek sekundarno prirodnu egzistenciju, i da napokon stvarna egzistencija jedne jezične zajednice izvještava o dječjim vjerovanjima, ovo objašnjenje ostavlja problem netaknut, jer, ako dijete može sebe poznavati kao člana jedne jezične zajednice prije negoli sebe poznaje kao misao o Prirodi, to se događa uz uvjet da subjekt može ne poznavati sebe kao univerzalna misao i shvatiti se kao riječ, i da riječ, daleko od toga da je običan znak predmeta i značenja, nastava stvari i prevozi značenja. Tako riječ u onoga tko govori ne pokazuje jednu već gotovu misao, nego je izvodi⁴. Utoliko prije treba dopustiti da onaj tko sluša dobiva misao od same riječi. Na prvi pogled bi se povjerovalo da mu slušana riječ ne može ništa prenijeti: on je onaj tko daje riječima, izrekama, njihov smisao, a sama kombinacija riječi i izreka nije neki prinos sa strane, jer ona ne bi bila shvaćena kad ne bi u onog tko sluša naišla na moć koja je spontano ostvaruje. Ovdje kao i svagdje čini se da je prije svega istina da svijest može naći u svojem iskustvu samo ono što je u njega sama stavila. Tako bi iskustvo komunikacije bilo iluzija. Jedna svijest konstruira – za Xa, – ovu govornu mašinu koja će jednoj drugoj svijesti dati priliku da ostvari iste misli, ali ništa stvarno ne prelazi od jedne ka drugoj. Budući da se ipak postavlja problem na koji način saznati da svijest, kao što je vjerojatno, nešto uči, rješenje se ne može sastojati u tome da se kaže da ona zna sve unaprijed. Činjenica je da mi imamo moć da shvaćamo iznad onoga što spontano mislimo. Ne može nam se reći da govor koji već razumijemo, svaka riječ nekog teškog teksta budi u nama misli koje su nam prije toga pripadale, nego se ova značenja kadšto zametnu u novu misao koja ih sve prerađuje, preneseni samo u središte knjige, dostižemo izvor. Nema tu ništa usporedivo s rješanjem problema gdje se otkriva nepoznati termin po njegovu odnosu sa drugim poznatim terminima. Jer problem može biti riješen samo ako je određen, to jest ako provjeravanje podataka doznači nepoznanici jednu ili više određenih vrijednosti. U razumijevanju drugoga problem je uvijek neodređen⁵, jer jedino će rješenje problema učiniti da se retrospektivno pojave podaci kao konvergentni, jedino središnji motiv neke fi-

⁴ Umjesno je, dakako, razlikovati autentičnu riječ, koja formulira prvi put, i drugi izraz, riječ o riječima, koja čini prosjek empirijskog govora. Samo prva je identična misli.

⁵ Ističemo još jednom da se ono što ovdje kažemo odnosi samo na originalnu riječ, – onu djeteta koje izgovara svoju prvu riječ, ljubavnika koji otkriva svoj osjećaj, onu pračovjeka koji je »progovorio«, ili onu pisca i filozofa koji bude »iskonsko iskustvo« s ovu stranu tradicija.

lozofije, kada je jednom shvaćen, daje tekstovima filozofa vrijednost adekvatnih znakova. Postoji, dakle, preuzimanje misli drugoga pomoću riječi, refleksija u drugom, moć da se misli *prema drugom* (poput drugog)* koja obogaćuje naše vlastite misli. Ovdje svakako treba da smisao riječi napokon bude induciran samim riječima, ili točnije, da se njihovo pojmovno značenje formira po prethodnom *uzorku gestualnog značenja*, koje je imanentno riječi. I kao što, u stranoj zemlji, počinjem shvaćati smisao riječi po njihovom mjestu u kontekstu akcije i sudjelujući u javnom životu – isto tako mi jedan još slabo shvaćen filozofski tekst otkriva bar jedan izvjestan »stil« – bilo spinozistički stil, kritičistički ili fenomenološki – koji je prva skica njegova smisla, jednu filozofiju počinjem shvaćati kradom ulazeći u način postojanja ovog mišljenja, reproducirajući ton, akcent filozofa. Ukratko, svaki govor poučava sam sebe i unosi svoj smisao u duh slušatelja. Jedna muzika ili jedno slikarstvo koje isprva nije shvaćeno na kraju sebi samo stvara svoju publiku, ako uistinu nešto *kaže* to jest time što ono samo izlučuje svoje značenje. U slučaju proze ili poezije, moć riječi je manje vidljiva, zato što imamo iluziju da već u sebi, sa zajedničkim smislom riječi, posjedujemo ono što je potrebno da se shvati bilo koji tekst, umjesto da, sasvim očividno, boje palete ili sirovi zvuci instrumenata, kako nam ih daje prirodna percepcija nisu dorasli da formiraju muzički smisao jedne muzike, pikturalni smisao jednog slikarstva.

Ali, istinu govoreći, zajednički smisao riječi manje izgrađuje smisao jednog literarnog djela, jer ne pripomaže njegovu modificiranje. Ima, dakle, bilo u onoga tko sluša ili čita, bilo u onoga tko govori ili piše, *misao u riječi* koju intelektualizam ne naslućuje.

Ako to želimo uvažiti, treba da se vratimo fenomenu riječi i da opet stavimo u pitanje uobičajene opise koji ukružuju misao kao i riječ, i još dopuštaju da se među njima pomišljaju samo izvanjske relacije. Treba najprije uvidjeti da misao, u govornog subjekta, nije predodžba, to jest da ona izričito ne postavlja objekte ili relacije. Govornik ne misli prije negoli govori, čak ni dok govori; njegova riječ je njegova misao. Isto tako slušatelj ne poima povodom znakova. »Misao« govornika je prazna dokle on govori, a kad se pred nama čita neki tekst, ako je izraz uspio, nemamo misao na rubu samoga teksta, riječi zaokupljaju sav naš duh, one uspijevaju da vjerno ispune naše očekivanje i osjećamo potrebu

* *Nachdenken, nachvollziehen* Husserla, *Ursprung der Geometrie*, str. 212. i slj.

za besjedom, ali ne bismo bili u stanju da je predvidimo i njome smo obuzeti. Kraj govora ili teksta bit će kraj ushićenja. Tada će moći da nadodu misli o govoru ili o tekstu; prije toga, govor je bio improviziran, a tekst shvaćen bez jedne jedine misli, smisao je bio prisutan svagdje, ali nigdje postavljen sam za sebe. Ako subjekt koji govori ne misli smisao onoga što kaže, on sebi isto tako ne predočuje ni riječi koje upotrebljava. Znati jednu riječ ili jedan jezik, ne znači raspolagati, to smo rekli, živčanim unaprijed određenim montažama. Ali to isto tako ne znači čuvati neku »čistu uspomenu«, neku oslabljenu percepciju riječi. Bergsonovska alternativna memorije – navike i čistog sjećanja ne razjašnjava blisku nazočnost riječi koje znam: one su iza mene, kao objekti iza mojih leđa ili kao horizont moga grada oko moje kuće, ja računam s njima ili ja računam na njih, ali nemam nikakvu »verbalnu sliku«.

Ako one u meni persistiraju, to je prije kao freudovska *Imago*, koja je mnogo manje predodžba stare percepcije negoli veoma precizna i veoma općenita, od svojih empirijskih početaka odriješena emocionalna esencija. Od naučene riječi ostaje mi njezin artikulacijski i zvučni stil. O verbalnoj slici treba reći što smo rekli gore o »predodžbi pokreta«: nije mi potrebno da sebi predočim vanjski prostor i svoje vlastito tijelo, da bih mogao gibati jedno u drugome. Dovoljno je da oni postoje za mene i da konstituiraju jedno izvjesno polje akcije koje se pruža oko mene. Isto tako nije mi potrebno da sebi predočim riječ da bih je znao i da bih je izgovarao. Dovoljno mi je da posjedujem njezinu artikulacijsku i zvučnu esenciju kao jednu od modulacija, jednu od mogućih upotreba svoga tijela. Ja se upućujem riječi kao što se moja ruka prinosi prema mjestu moga tijela koje biva ubodeno, riječ je jedno izvjesno mjesto moga lingvističkog svijeta, ona pripada mojoj opremi, imam samo jedno sredstvo da je sebi predočim, a to je izgovoriti je, kao što umjetnik ima samo jedno sredstvo da sebi predstavi djelo na kojem radi: treba da ga napravi. Kada sebi zamišljam odsutnog Petra, nemam svijest da kontempliram nekog Petra kao sliku numerički različnu od samog Petra; ma kako da je daleko, ja ga gledam u svijetu, a moja moć zamišljanja samo je ustrajnost moga svijeta oko mene⁷. Reći da sebi predstavljam Petra, znači reći da sebi pribavljam pseudonazočnost Petrovu pokrećući »Petrovo ponašanje«. Kao što je predstavljani Petar samo jedan od modaliteta moga bitka u svijetu, verbalna slika je samo je-

⁷ Sartre, *L'Imagination*, str. 148.

dan od modaliteta moje fonetičke gestikulacije, danog s mnogim drugima u globalnoj svijesti moga tijela. To je očevidno ono što Bergson hoće da kaže kada govori o »motoričkom okviru« evokacije, ali ako čiste predodžbe prošlosti dolaze da se umetnu u ovaj okvir, ne vidi se zašto bi im on bio potreban da opet postanu zbiljske. Uloga tijela u memoriji razumije se samo ako je memorija, ne konstituirajuća svijest prošlosti, nego napor da se ponovo otvori vrijeme polazeći od implikacija sadašnjosti, i ako je tijelo – budući da je naše trajno sredstvo da »zauzimamo stavove« i na taj način (sredstvo) da nas fabricira kao pseudosadašnje – sredstvo naše komunikacije s vremenom kao i s prostorom⁸. Funkcija tijela u memoriji ista je ona funkcija projekcije koju smo već susreli u kinetičkoj inicijaciji: tijelo obraća u vikanje jednu izvjesnu motoričku esenciju, u zvučnim fenomenima izlaže artikulacijski stil jedne riječi, u panorami prošlosti izlaže stari stav koji preuzima, projicira u djelotvoran pokret intenciju pokreta, jer je ono moć prirodnog izraza.

Ove nam primjedbe dozvoljavaju da aktu govorenja vratimo njegovu pravu fizionomiju. Ponajprije riječ nije »znak« misli, ako se time razumije jedan fenomen koji njime najavljuje drugi, kao što dim najavljuje vatru. Riječ i misao dopuštali bi ovu izvanjsku relaciju samo kad bi jedna i druga bile tematski dane: zapravo, one su umotane jedna u drugu, smisao je uhvaćen u riječi a riječ je vanjski opstanak smisla. Nećemo više moći dozvoljavati, kako se to obično čini, da riječ bude obično sredstvo fiksacije, ili pak omot ili ruho misli. Zašto bi bilo lakše sjetiti se riječi ili rečenica nego se sjetiti misli, ako tobožnje verbalne slike trebaju svaki put biti rekonstruirane? I zašto bi misao nastojala da se podvostruči ili da uzme pratnju vikanja, kada ono ne bi samo u sebi nosilo i sadržavalo svoj smisao? Riječi (*les mots*) ne mogu biti

⁸»... Kada sam se tako budio, moj duh se uskomešao zbog uzaludnog nastojanja da sazna gdje sam, sve se oko mene okretalo u tmini, stvari, zemlje, godine. Moje tijelo, odviše tromo da bi se micalo, nastojalo je prema obliku svoga umora odrediti položaj svojih udova da u njih uvede smjer zida, mjesto komada pokućstva, da rekonstruira i da imenuje prebivalište gdje se nalazi. Njegova memorija, memorija njegovih rebara, njegovih koljena, njegovih ramena, pokazivala mu je sljedomice mnoge sobe gdje je spavalo, dok se oko njega nevidljivi zidovi, mijenjajući mjesto prema obliku pomišljene prostorije, kovitlahu u tami (...). Moje tijelo, bok na kome sam počivao, vjerni čuvari jedne prošlosti koju nikada ne bih smio zaboraviti, dozivali su mi u pamet plamen noćne svjetiljke od češkog stakla u obliku urne, lančićima obješenu o strop, kamin od mramora iz Sienne, u mojoj spavaćoj sobi u Combrayu, u domu moga djeda i bake, u dalekim danima koje sam u tom času smatrao sadašnjima mada ih sebi nisam točno predočivao. Proust, *Du Côté de chez Swann*, I, str. 15 – 16.

»tvrdave misli«, a misao može tražiti izraz samo ako su govorne riječi (les paroles) same po sebi jedan shvatljiv tekst, i ako govorna riječ posjeduje moć značenja koja joj je svojstvena. Treba da, na jedan ili drugi način, riječ i govorna riječ prestanu biti način označavanja objekta ili misli, kako bi postali prisutnost ove misli u osjetilnom svijetu, i, ne njezino ruho, već njezin ambler ili njezino tijelo. Treba da postoji kako kažu psiholozi, jedan »govorni pojam« (Sprachbegriff)⁹ ili jedan verbalni pojam (Wortbegriff), jedno središnje unutarnje iskustvo, zahvaljujući kojem slušan, izgovoren, pročitani ili napisani zvuk postaje činjenica govora¹⁰. Bolesnici mogu čitati neki tekst »uskladujući glas« s njime a da ga ipak ne razumiju. Znači, dakle, da govorna riječ ili riječi donose prvi sloj značenja koji im je prirastao i koji daje misao kao stil, kao afektivnu vrijednost, kao egzistencijalnu mimiku, prije negoli kao pojmovan iskaz. Ovdje pod pojmovnim značenjem govornih riječi otkrivamo egzistencijalno značenje, koje ne biva njima tek izraženo, nego ih i nastava i od njih je neodvojivo. Najveća korist od izraza nije to što misli koje bi se mogle izgubiti pohranjuje u neki spis, jedan pisac ne pročitava mnogo svoja vlastita djela, a velika djela pri prvom čitanju u nas pohranjuju sve što ćemo kasnije iz njih izvući.

Operacija izraza, kada je uspjela, ne ostavlja čitaocu i samome piscu samo jedan podsjetnik, ona čini da značenje postoji kao stvar u samom srcu teksta, čini da ono živi u organizmu riječi, i instalira ga u piscu ili u čitaocu kao novi osjetilni organ, otvara našem iskustvu novo polje ili novu dimenziju. Ova moć izraza dobro je poznata u umjetnosti i na primjer u muzici. Muzičko značenje sonate neodvojivo je od zvukova koji ga donose: prije negoli smo je čuli, nikakva analiza ne dozvoljava nam da je pogodimo; kad je izvedba jednom gotova, moći ćemo se još, u svojim intelektualnim analizama muzike, pozvati samo na moment iskustva, za vrijeme izvedbe zvuci nisu samo »znakovi« sonate nego je ona tu kroz njih, ona u njih silazi¹¹. Na isti način glumica postaje nevidljiva i pojavljuje se Fedra. Značenje proždire znakove, a Fedra toliko potpuno gospoduje Bermom da nam se njezina ekstaza kao Fedre čini ispunjenjem čudi i neusiljenosti¹². Estetski izraz daje onome što on izražava egzistenciju po sebi, instalira to u prirodu

⁹ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, str. 383.

¹⁰ Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, str. 459.

¹¹ Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, str. 192.

¹² Proust, *Le Côté de Guermantes*.

kao percipiranu svima pristupačnu stvar, ili, obratno, otkida same znakove – osobu glumca, boje i platno slikara – od njihove empirijske egzistencije i odvodi ih u jedan drugi svijet.

Nitko neće osporavati da ovdje izražajna radnja ostvaruje ili vrši značenje i ne ograničuje se da ga prevodi. Stvar ne stoji drukčije, usprkos prividnosti, ni s izrazom misli. Misao nije ništa »unutarnje« ona ne opstoji izvan svijeta i izvan riječi. Ono što nas o tome vara, ono što čini da vjerujemo u misao koja bi postojala za sebe prije izraza, to su već konstituirane i već izražene misli, kojih se možemo šutke sjetiti i preko kojih sebi stvaramo iluziju o jednom unutarnjem životu. Ali zapravo ova tobožnja šutnja šuštava je govornim riječima, ovaj unutarnji život je unutarnji govor. »Čista« misao svodi se na jednu izvjesnu prazninu svijesti, na jednu trenutačnu želju. Nova značajna intencija poznaje samu sebe jedino prekrivajući već raspoloživa značenja, rezultate prethodnih akata izraza. Raspoloživa značenja odmah se isprepletu prema jednom nepoznatom zakonu, i jednom zauvijek počinje egzistirati novo kulturno biće. Misao i izraz konstituiraju se, dakle, simultano, kada se naša kulturna tekovina mobilizira u službi ovog nepoznatog zakona, kao što se i naše tijelo odmah prilagodi novoj gesti u stjecanju iskustva, govorna je riječ istinska gesta, i ona sadrži svoj smisao kao što gesta sadrži svoj. To je ono što omogućuje komunikaciju. Da bih razumio riječi drugoga, treba očevidno da njegov rječnik i njegova sintaksa budu meni »već poznati«. Ali to ne znači da govorne riječi djeluju izazivajući kod mene »predodžbe« koje bi im bile asociirane i čije bi spajanje na kraju u meni reproduciralo originalnu predodžbu o onome koji govori. Ja ponajprije ne komuniciram s »predodžbama« ili s mišlju, nego sa subjektom koji govori, s izvjesnim stilom bitka i sa »svijetom« na koji on smjera. Kao što značajna intencija koja je pokrenula govornu riječ drugoga nije izričita misao, nego jedan izvjestan nedostatak koji nastoji da se ispuni, isto tako moje preuzimanje ove intencije nije neka operacija moga mišljenja, nego jedna sinhronička modulacija moje vlastite egzistencije, transformacija moga bitka. Živimo u svijetu gdje je govorna riječ *ustanovljena*. Za sve ove banalne riječi posjedujemo u nama samima već formirana značenja. One u nama izazivaju samo drugotne misli; ove se izražavaju u drugotnim riječima koje od nas ne iziskuju nikakav istinski napor izraza i neće tražiti od naših slušatelja nikakav napor shvaćanja. Tako se čini da su govor i shvaćanje govora sami po sebi razumljivi. Govorni i intersubjektivni svijet više nas ne začuđuje, više ga ne razlikujemo od samoga svijeta, i mi razmišljamo u jednom već

govorenom i govorećem svijetu. Mi gubimo svijest o onome što je kontingentno u izrazu i u komunikaciji, bilo kod djeteta koje uči govoriti, bilo u pisca koji nešto prvi put kaže ili piše, napokon u svih onih koji jednu izvjesnu šutnju preobražavaju u riječ. Ipak je veoma jasno da konstituirana govorna riječ, onakva kako funkcionira u svakidašnjem životu, pretpostavlja da je učinjen odlučan korak izraza. Naš pogled na čovjeka ostat će površan sve dotle dok se ne vratimo ovom početku, sve dotle dok opet ne nađemo, pod bukom riječi, iskonsku šutnju, sve dotle dok ne opišemo gestu koja prekida ovu šutnju. Govorna je riječ gesta, a njezino značenje svijet.

Moderna psihologija¹³ dobro je pokazala da gledalac ne traži u samome sebi i u svome unutarnjem iskustvu smisao gesta čiji je svjedok. Bila to gesta srdžbe ili prijetnje, da bih je shvatio nije mi potrebno da se sjetim osjećaja što sam ih doživljavao kad sam iste geste izvodio za svoj račun. Ja veoma slabo, iznutra, poznajem mimiku srdžbe, dakle, asocijaciji po sličnosti ili izvođenju po analogiji nedostajao bi jedan odlučujući element – a, osim toga, ja ne opažam srdžbu ili prijetnju kao neku iza geste skrivenu psihičku činjenicu, ja čitam srdžbu u gesti, gesta me *navodi da mislim* na srdžbu, ona je sama srdžba. Međutim, smisao geste nije opažen kako je to, na primjer, boja tepiha. Kad bi mi on bio dat kao stvar, ne bi se vidjelo zašto bi se moje shvaćanje gesta ponajviše ograničavalo na ljudske geste. Ja ne »razumijem« seksualnu mimiku psa, još manje onu hrušta ili bogomoljke. Ne razumijem čak ni izraz čuvstava u primitivaca i u sredinama koje se odviše razlikuju od moje. Ako se slučajno dogodi da neko dijete bude svjedokom seksualne scene, ono je može razumjeti iako nije iskusilo žudnju i tjelesne položaje koji je izražavaju, ali će seksualna scena biti samo jedan neobičan i uznemirujući prizor, ona neće imati smisla ako dijete još nije doseglo stupanj seksualne zrelosti na kojemu ovo ponašanje postaje za nj moguće. Istina je da često spoznaja drugoga rasvjetljava spoznaju sebe: vanjski prizor otkriva djetetu smisao njegovih vlastitih pulzija predlažući im cilj. Ali primjer bi prošao nezapaženo kada ne bi naišao na unutarnje mogućnosti djeteta. Smisao gesta nije dat, već razumljen, to jest razabran aktom gledaoca. Sva je teškoća u tome da se dobro shvati ovaj akt i da se ne brka s radnjom spoznaje. Komunikacija ili razumijevanje gesta postizava se uzajamnošću mojih intencija i gesta drugo-

¹³ Na primjer, M. Scheler, *Nature et Formes de la Sympathie*, str. 347. i slj.

ga, mojih gesta i intencija čitljivih u vladanju drugoga. Sve se događa kao da bi intencija drugoga nastavala moje tijelo, ili kao da bi moje intencije nastavale njegovo. Gesta čiji sam svjedok istočkan o crtava jedan intencionalan objekt. Ovaj objekt postaje zbiljski i potpuno je shvaćen kada se moći moga tijela podese prema njemu i prekriju ga. Gesta je preda mnom kao pitanje, ona mi naznačuje izvjesne osjetljive točke svijeta, poziva me da se s njima povežem. Komunikacija se ispunjava kada moje vladanje nalazi na ovom putu svoj vlastiti put. Postoji potvrda drugoga od mene i mene od drugoga. Ovdje valja restituirati iskustvo drugoga deformirano intelektualističkim analizama, kao što ćemo morati restituirati perceptivno iskustvo stvari. Kada percipiram jednu stvar – neka to, na primjer, bude dimnjak – nije slaganje njegovih različitih aspekata ono što me navodi na zaključak o postojanju dimnjaka kao geometrala i zajedničkog značenja svih ovih perspektiva, već obratno, ja opažam stvar u njezinoj vlastitoj očevidnosti, i to je ono što mi daje sigurnost da odvijanjem perceptivnog iskustva dobivam o njoj neograničeni niz suglasnih vidova. Identitet stvari perceptivnim iskustvom samo je drugi aspekt identiteta vlastitog tijela tijekom pokreta traženja, on je, dakle, iste vrste kao ovaj: kao i tjelesna shema, dimnjak je sistem ekvivalencija koji se ne temelji na uviđaju nekog zakona, nego na iskušavanju jedne tjelesne prisutnosti. Ja se svojim tijelom angažiram među stvarima, one keogzistiraju sa mnom kao utjelovljenim subjektom, i ovaj život u stvarima nema ništa zajedničko sa konstrukcijom znanstvenih objekata. Isto tako, ja geste drugoga ne shvaćam aktom intelektualne interpretacije, komunikacija svijesti ne zasniva se na zajedničkom smislu njihovih iskustava, već ga ona isto tako zasniva: treba uvidjeti kao ireduktibilan pokret kojim se podajem prizoru, s njime se povezujem u nekoj vrsti slijepog uviđanja koje prethodi definiciji i intelektualnoj izradbi smisla. Generacije jedna za drugom »razumiju« i vrše seksualne geste, na primjer gestu maženja, prije negoli filozof¹⁴ definira njihovo intelektualno značenje, koje je zatvaranje pasivnog tijela samoga u sebe, njegovo održavanje u snu užitka, prekidanje stalnog pokreta kojim se ono projicira u stvari i prema drugima. Svojim tijelom razumijem drugoga, kao što svojim tijelom opažam »stvari«. Tako »razumljen« smisao geste nije iza nje, on se stapa sa strukturom svijeta koji gesta o crtava i koji ja preuzimam na svoj račun, on se rasprostire na samoj gesti – kao što u perceptivnom iskustvu

¹⁴ Ovdje J. – P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 453. i slj.

značenje dimnjaka nije s onu stranu osjetilnog prizora i samog dimnjaka takva kako ga moji pogledi i moji pokreti nalaze u svijetu.

Govorna gesta, kao i sve druge, samo ocrtava svoj smisao. Ova ideja najprije iznenađuje, no ipak smo prinuđeni da na nju dodemo, ako želimo razumjeti porijeklo govora, uvijek neodložan problem, premda ga psiholozi i lingvisti složno otklanjaju u ime pozitivnog znanja. Prije svega, čini se nemoguće dati riječima kao i gestama imanentno značenje, jer gesta se zadovoljava naznačavanjem jednoga izvjesnog odnosa među čovjekom i osjetilnim svijetom, jer je ovaj svijet gledaocu dat prirodnom percepcijom, i jer se tako intencionalni objekt pruža svjedoku u isto vrijeme kada i sama gesta. Verbalna gestikulacija, naprotiv, smjera na mentalni pejzaž, koji ponajprije nije dat svakome, a saopćenje kojega je upravo njezina funkcija. Ali ono što priroda ne daje ovdje je kultura koja ga isporučuje. Raspoloživa značenja, to jest akti prethodnih izraza uspostavljaju među govornim subjektima zajednički svijet prema kojemu se aktualna i nova govorna riječ odnosi kao gesta prema osjetilnom svijetu. I smisao riječi nije ništa drugo nego li način kako ona rukuje ovim govornim svijetom i kako naučena značenja modulira na ovoj klavijaturi. Ja ga shvaćam u nepodijeljenom aktu, kratkom kao krik. Istina je da je problem samo pomaknut: kako su se konstituirala ova sama raspoloživa značenja? Kad je govor jednom oblikovan, shvaća se da riječ može značiti (saopćavati) na zajedničkoj mentalnoj pozadini (podlozi). Ali sintaktički oblici i oni rječnika, koji se ovdje pretpostavljaju, nose li oni sami u sebi svoj smisao? Dobro se vidi što je zajedničko gesti i njezinu smislu, na primjer, izrazu čuvstva i samim čuvstvima: osmijeh, olabavljeno lice, živahnost gesta, svi oni stvarno sadržavaju ritam akcije, način bitka u svijetu, koji su ista radost. Nije li, naprotiv, veza između verbalnog znaka i njegova značenja sasvim slučajna, kako to dovoljno pokazuje postojanje mnogih jezika? I nije li saopćavanje elemenata govora između prvog »pračovjeka koji je progovorio« i onog drugog bilo nužno sasvim drugačijeg tipa od komunikacije gestama? To je ono što se obično izražava kad se kaže da su gesta ili emocionalna mimika »prirodni znakovi«, govorna riječ »konvencionalan znak«. Ali konvencije su način poznog odnosa među ljudima, one pretpostavljaju jednu prethodnu komunikaciju, pa treba govor vratiti u komunikativnu struju. Ako razmatramo samo pojmovni i završni smisao riječi, istina je da verbalni oblik – izuzevši nastavke (riječi) – izgleda proizvoljan. To više ne bi bilo tako kad bismo povelj računao o

emocionalnom smislu riječi, što smo gore nazvali njezin gestualan smisao, koji je, na primjer, bitan u poeziji. Tada bi se našlo da su riječi, vokali, fonemi isto toliko načini da se pjeva svijet i da su oni određeni da prikazu objekte, ne, kao što je to smatrala naivna teorija onomatopeja, zbog neke objektivne sličnosti, već zato što oni ekshahiraju i u vlastitom smislu riječi izražavaju njihovu emocionalnu bit. Kad bi se moglo jednom rječniku odbiti ono što se duguje mehaničkim zakonima fonetike, kontaminacijama stranih jezika, racionalizaciji gramatičara, imitaciji jezika njim samim, bez sumnje bi se u porijeklu svakog jezika otkrio dosta reducirani sistem izraza, ali takav da na primjer, nije proizvoljno svjetlost nazvati svjetlost ako se noć zove noć. Prevladavanje vokala u jednom jeziku, konsonanata u jednom drugom, sistemi konstrukcije i sintakse ne bi toliko predstavljali samovoljne konvencije da se izrazi ista misao, već mnoge načine za ljudsko tijelo da slavi svijet i da ga, napokon, doživi. Odatle bi proizlazilo da *puni* smisao jednoga jezika nije nikada prevodiv na drugi.

Možemo govoriti više jezika, ali jedan od njih uvijek ostaje onaj u kojem živimo. Da bi se potpuno usvojio neki jezik, trebalo bi prihvatiti svijet koji on izražava, a nikada se ne pripada dvama svjetovima u isti mah.¹⁵ Ako ima neka univerzalna misao, ona se zadobiva preuzimajući napor izraza i komunikacije kakav je bio poduzeo *jedan* jezik, prihvaćajući sve dvosmislice, sva sklizanja smisla od kojih je sačinjena jedna jezična tradicija i koji točno odmjeravaju njegovu snagu izraza. Konvencionalni algoritam – koji, uostalom, ima smisao samo u odnosu na govor – uvijek će izražavati samo Prirodu bez čovjeka. Strogo uzevši, nema, dakle, konvencionalnih znakova, jednostavnog bilježenja čiste i za samu sebe jasne misli, ima samo riječi u kojima se sažima povijest jed-

¹⁵»... Napor, produživan godinama, da živim u odjeći Arapa i da se potčinim njihovu mentalnom kalupu oduzeo mi je moju englesku osobnost: tako sam mogao promatrati Zapad i njegove konvencije novim očima – zapravo, prestati da u njih vjerujem. Ali kako sebi načiniti arapsku kožu? To je bila moja čista afektacija. Lako je postići da se izgubi vlastita vjera u jednog čovjeka, ali je teško, nakon toga, obratiti je u jednu drugu. Skinuvši jedan oblik ne stavivši na njegovo mjesto novi, postao sam sličan legendarnom Muhamedovu lijesu (...). Iscrpljen neprestanim fizičkim naporom i osamljenošću, jedan čovjek je upoznao onu krajnju ravnodušnost. Dokle se njegovo tijelo kretalo naprijed kao mašina, napuštao ga je njegov razuman duh da bi na nj bacio kritički pogled tražeći cilj i razlog postojanja jedne ovakve zbrke. Kadšto su čak ova lica vodila razgovor u okolici: tada je ludilo bilo blizu. Ono je, smatram, blizu svakog čovjeka koji može univerzum gledati istovremeno kroz vreo dvaju običaja, dvaju odgoja, dviju sredina«. T. – E. Lewrence, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, str. 43.

nog cijelog jezika i koje vrše komunikaciju bez ikakve garancije usred nevjerojatnih jezičnih slučajnosti. Ako nam se uvijek čini da je govor transparentniji od muzike, znači da većinom ostajemo u konstituiranom govoru, dajemo sebi raspoloživa značenja, a u svojim definicijama, zadovoljavamo se, kao rječnik, označavanjem ekvivalencije među njima. Smisao jedne fraze čini nam se naskroz inteligibilan, odvojiv od same ove fraze i definiran u jednom inteligibilnom svijetu, jer pretpostavljamo da su dana sva sudionitva što ih ona duguje povijesti jezika i koja pripomažu da se determinira njezin smisao. U muzici, naprotiv, ne pretpostavlja se nikakav rječnik, smisao se pojavljuje vezan na empirijsku prisutnost zvukova, i zato nam muzika izgleda nijema. Ali zapravo, kao što smo to rekli, jasnoća govora uspostavlja se na jednoj tamnoj podlozi, pa ako istraživanje provedemo dosta daleko, na kraju ćemo naći da govor, također, ne kaže ništa drugo nego on sam ili da njegov smisao nije od njega odvojiv. Prve početke govora trebalo bi, dakle, tražiti u emocionalnoj gestikulaciji kojom čovjek datom svijetu superponira svijet prema čovjeku. Ovdje nema ništa usporedivo s čuvenim naturalističkim koncepcijama koje svode umjetan znak na prirodan znak i pokušavaju reducirati govor na izraz emocija. Umjetan se znak ne može svoditi na prirodan znak jer kod čovjeka nema prirodnog znaka, a približavajući govor emocionalnim izrazima, ne dovodi se u pitanje što je u njemu specifično, ako je istina da je već emocija, kao varijacija našega bitka u svijetu, kontingentna s obzirom na mehaničke uređaje sadržane u našem tijelu, i da pokazuje istu moć oblikovanja stimula i situacija koja kulminira na razini govora. Moglo bi se govoriti o »prirodnim znakovima« samo kad bi anatomska organizacija našeg tijela omogućavala da određene geste odgovaraju danim »stanjima svijesti«. No zapravo mimika srdžbe ili ona ljubavi nije ista u jednog Japanca i u jednog zapadnjaka. Točnije, razlika mimika prekriva razliku samih emocija. Nije samo gesta kontingentna s obzirom na tjelesnu organizaciju, to je i sam način da se situacija dočeka i da se doživi. Japanac se u srdžbi smiješi, zapadnjak pocrveni i lupa nogama ili pak blijedi i govori piskutavim glasom. Nije dovoljno da dva svjesna subjekta imaju iste organe i isti nervni sistem da bi sebi iste emocije u obojice davale iste znakove.

Ono što je važno, to je način kako se služe svojim tijelom, to je istovremeno oblikovanje njihova tijela i njihova svijeta u emociji. Psihofiziološka oprema ostavlja otvorene kvantitete mogućnosti, i ovdje ne postoji više negoli na području instinkata neka jednom zauvijek data ljudska priroda. Način kako će se čovjek služiti

svojim tijelom transcendentan je s obzirom na ovo tijelo kao na prosto biološki bitak. Nije prirodni je ili manje konvencionalno vikati u srdžbi ili grliti u ljubavi¹⁶ negoli stol zvati stol. Osjećaji ili strastvena ponašanja izumljeni su kao riječi.

Čak i oni koji, kao očinstvo, izgledaju upisani u ljudsko tijelo u stvari su ustanove (institucije)¹⁷. Kod čovjeka je nemoguće superponirati neki prvi sloj ponašanja koja bismo nazvali »prirodnim«, i neki kulturni ili duhovni patvoreni svijet. U čovjeka je sve patvoreno i sve je prirodno, a to ćemo shvatiti u tom smislu da on nije riječ, nije ponašanje koje ne bi nešto dugovalo običnom biološkom bitku – a koje se u isto vrijeme ne bi izmicalo jednostavnosti životinjskog života, ne bi skretalo vitalna ponašanja s njihova pravca, nekom vrstom *izbjegavanja* i genijem dvosmisla koji mogu poslužiti da se definira čovjek. Već prosta prisutnost živog bića preobražava fizički svijet, čini da se ovdje pojavljuje »hrana«, drugdje neko »skrovište« daje »stimulima« smisao koji oni nisu imali. Utoliko prije prisutnost čovjeka u životinjskom svijetu. Ponašanja stvaraju značenja koja su transcendentna s obzirom na anatomske uređaje, a ipak imanentna ponašanju kao takvu, jer se ono obučava i razumijeva. Ne može se ekonomizirati ovom iracionalnom moći koja stvara značenja i koja ih saopćava. Govorna je riječ samo jedan njezin poseban slučaj.

Samo, ono što je istina – i opravdava posebnu situaciju koja se obično dodjeljuje govoru – jeste da je od svih izražajnih operacija, jedino govorna riječ sposobna da se sedimentira i da konstituiraju jednu intersubjektivnu tekovinu. Ova se činjenica ne objašnjava primjećujući da se govorna riječ može zabilježiti na papiru, dok se geste ili ponašanja prenose samo direktnim oponašanjem. Jer može se pisati i muzika, i premda u muzici ima nešto kao tradicionalna inicijacija – premda je možda nemoguće pristupiti atonalnoj muzici a da se ne prođe kroz klasičnu muziku – svaki umjetnik preuzima zadatak od njegova početka, on mora osloboditi jedan novi svijet, dok u redu riječi, svaki je pisac svjestan da smjera na isti svijet kojim su se već bavili drugi pisci, svijet Balzaca i svijet Stendhala nisu kao planete bez komunikacije, riječ in-

¹⁶ Zna se da poljubac nije u upotrebi u tradicionalnim običajima Japana.

¹⁷ U urođenika otočja Tropicbriand očinstvo nije poznato. Djeca se odgajaju pod autoritetom ujaka. Suprug, na povratku sa dugog putovanja, osjeća se sretnim što je našao novu djecu na svome ognjištu. On preuzima brigu o njima, bdije nad njima i voli ih kao svoju vlastitu djecu. Malinowski, *The Father in primitive Psychology*, citirano po Bertrand Russell, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930. str. 22.

stalira u nama ideju istine kao vjerojatnu granicu svoga napora. Ona samu sebe zaboravlja kao kontingentnu činjenicu, ona se oslanja sama na sebe, i to je, vidjeli smo, ono što nam daje ideal misli bez govorne riječi, dok je ideja muzike bez zvukova apsurdna. Čak ako se tu radi samo o jednoj graničnoj ideji i o jednom protusmislju, čak ako smisao riječi ne može nikada biti oslobođen svoje inherencije nekoj riječi, preostaje da izražajna operacija u slučaju riječi može biti beskonačno ponavljana, tako da se može govoriti o riječi, dok se ne može slikati o slici, i napokon, svaki je filozof sanjao o riječi koja bi ih sve dovršila, dok se slikar ili muzičar ne nada da iscrpljuje sve moguće slikarstvo ili svu moguću muziku. Ima, dakle, jedan privilegij Uma. Ali upravo da bi se on dobro razumio, valja početi vraćajući misao među fenomene izraza.

Ova koncepcija govora produžava najbolje i najrecentnije analize afazije, čiji smo tek dio gore iskoristili. Na početku smo vidjeli da poslije empirističkog razdoblja, nakon Pierra Mariea čini se da teorija afazije prelazi u intelektualizam, koji je ona umiješala u spor, u smetnjama govora, »funkciji predočavanja« (*Darstellungsfunktion*), ili »kategorijalnoj« aktivnosti¹⁸ i nastojala osloniti se na mišljenje. Zapravo, teorija se ne upućuje prema novom intelektualizmu. Znali to autori ili ne, oni nastoje formulirati to što ćemo mi nazvati egzistencijalnom teorijom afazije, to jest teorijom koja tretira mišljenje i objektivni govor kao dvije manifestacije one osnovne aktivnosti kojom se čovjek projicira prema »svijetu«¹⁹. Uzimamo, na primjer, amneziju imena boja. Pokazuje se, pokusom sortiranja, da je amnezičar izgubio opću sposobnost suspsumiranja boja pod jednu kategoriju, a deficit riječi pripisuje se ovom istom uzroku. Ali ako se pozovemo na konkretne opise, uvidamo da je kategorijalna aktivnost, prije no što je misao ili spoznaja, jedan izvjestan način odnošenja prema svijetu i uzajamno jedan stil i konfiguracija iskustva.

U normalnog subjekta, percepcija skupa primjeraka organizira se kao funkcija datog naputka: »Boje koje pripadaju istoj kategoriji kao uzor primjerak odvajaju se na pozadini ostalih«²⁰, svi

¹⁸ Pojmovi ove vrste nalaze se u radovima Heada, Van Woerkoma, Boumana, i Grünbauma i Goldsteina.

¹⁹ Grünbaum, na primjer, (*Aphasie und Motorik*) u isto vrijeme pokazuje da su afazičke smetnje *generalne* i da su *motoričke*, on, drugim riječima, smatra motoričnost originalnim načinom intencionalnosti ili značenja (usp. ovdje gore str. 166, ovaj prijevod str. 156,) što na kraju izlazi da se čovjek više ne poima kao svijest, već kao egzistencija.

²⁰ Gelb i Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*, str. 151.

crveni, na primjer, tvore cjelinu i subjekt mora samo raščlaniti ovu cjelinu da sastavi sve primjerke koji joj pripadaju. Naprotiv, u bolesnika, svaki od primjeraka zatočen je u svojoj individualnoj egzistenciji. Oni suprotstavljaju konstituciji cjeline, prema danom principu, neku vrstu viskoziteta ili inercije. Kada se dvije objektivno slične boje pokažu bolesniku, one se ne pojavljuju nužno kao slične: može se dogoditi da u jednoj dominira osnovni ton, u drugoj stupanj svjetloće ili topline²¹. Možemo dobiti iskustvo ovoga tipa postavljajući se pred skup primjeraka u stavu pasivne percepcije: identične boje skupljaju se pod našim pogledom, ali jedino slične boje stvaraju među sobom samo promjenljive odnose, »skup postaje nestabilan, miče se, konstatiramo neprestano mijenjanje, neku vrstu borbe između nekoliko mogućih grupiranja boja prema raznim gledištima«²². Dovedeni smo u neprestano iskustvo odnosa (*Kohärenzerlebnis*, *Erlebnis des Passens*) i takva je, bez sumnje, situacija bolesnika. Imali bismo krivo kada bismo rekli da se on ne može držati jednog principa danog klasiranja, i da on ide od jednog do drugog: zapravo, on nikada ne prihvaća nijedan od njih²³. Smetnja se odnosi na »način kako se boje grupiraju za promatrača, način kako se vidno polje raščlanjuje s gledišta boja«²⁴.

U pitanju nije samo misao ili spoznaja, već samo iskušavanje boja. Moglo bi se reći s jednim drugim autorom da moralno iskustvo dopušta »krugove« ili »vrtloge«, unutar kojih je svaki elemenat reprezentativan za sve ostale i ima nešto kao »vektore« koji ga povezuju s njima. U bolesnika »...ovaj život se zatvara u uže granice, i, uspoređen s percipiranim svijetom normalna čovjeka, on se kreće u manjim i suženijim krugovima. Pokret koji nastaje na periferiji vrtloga ne širi se više do njegova centra, ostaje, da tako kažemo, u podraženoj zoni ili se pak prenosi samo u svoj neposredni okoliš. U percipiranom svijetu ne mogu se više konstruirati obuhvatnije jedinice smisla (...). Ovdje je još svaka osjetilna impresija aficirana jednim »vektorom smisla«, ali ovi vektori nemaju više zajednički smjer, ne orijentiraju se više prema glavnim određenim centrima, divergiraju mnogo više negoli u normalna čovjeka«²⁵. Takva je smetnja »mišljenja« koju otkrivamo u osnovi amnezije; vidimo da se ona manje odnosi na suđenje nego na

²¹ Ibid., str. 149.

²² Ibid., str. 151 – 152.

²³ Ibid., str. 150.

²⁴ Ibid., str. 162.

²⁵ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. III, s. 258.

sredinu iskustva gdje nastaje sud, manje na spontanost nego na zahvate ove spontanosti u osjetilni svijet i naše moći da u njemu prikazemo bilo koju intenciju. U kantovskoj terminologiji: ona aficira manje razum nego produktivnu imaginaciju. Kategorijalni akt nije, dakle, posljednja činjenica, on se konstituira u jednom izvjesnom »stavu« (*Einstellung*).

Na ovom stavu zasniva se i govorna riječ, tako da ne može biti pitanja o tome da se govor zasnjuje na čistom mišljenju. »Kategorijalno ponašanje i posjedovanje značenjskog govora izražavaju jedno i isto temeljno ponašanje. Nijedno od njih ne može biti uzrok ili učinak«²⁶. Mišljenje, prije svega, nije učinak govora. Istina je da izvjesni bolesnici²⁷, nesposobni da grupiraju boje usporavajući ih sa datim primjerkom, u tome uspijevaju posredstvom govora: oni imenuju boju modela pa zatim skupljaju sve primjerke kojima odgovara isto ime ne gledajući model. Isto je tako istina da abnormalna djeca²⁸ zajedno klasiraju boje, čak različite, ako su naučila označavati ih istim imenom. Ali ovo su upravo abnormalni postupci: oni ne izražavaju bitan odnos govora i mišljenja, nego patološki ili akcidentalan odnos jednog govora i jednog mišljenja koji su podjednako odsječeni od svojega živog smisla. Zapravo, mnogo je bolesnika kadro ponoviti imena boja mada ih ne mogu isto tako klasirati. U slučajevima amnestičke afazije, »ne može to, dakle, biti nedostatak riječi, uzet sam po sebi, koji otežava ili onemogućuje kategorijalno ponašanje. Riječi su morale izgubiti nešto što im normalno pripada i što ih osposobljuje da budu upotrijebljene u skladu s kategorijalnim ponašanjem«²⁹. Što su, dakle, one izgubile? Da li je njihovo značenje pojmovno? Treba li reći da se pojam povukao od njih i, prema tome, učiniti mišljenje uzrokom govora? Ali očito kada riječ gubi svoj smisao, modificira se u svojem osjetnom aspektu, ona *se ispraznjava*³⁰. Amnezičar kome se daje ime boje, kad ga netko zamoli da izabere odgovarajući primjerak, ponavlja ime kao da od njega nešto očekuje.

Ali ime mu više ne služi ni za što, ne *kaže* više ništa, ono je strano i apsurdno, kao za nas imena koja predugo ponavljamo³¹. Bolesnici u kojih su riječi izgubile svoj smisao katkad zadržavaju

²⁶ Gelb i Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*, str. 158.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Gelb i Goldstein, *Ueber Farbennamenamnesie*, str. 158.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

u najvišem stupnju moć asociiranja ideja²². Ime, dakle, nije odvojeno od starih »asocijacija«, ono samo se alteriralo, kao neživo tijelo. Veza riječi s njezinim živim smislom nije izvanjska veza asocijacije, smisao nastava riječ, a govor »nije vanjska pratnja intelektualnih procesa«²³. Na dobrom smo, dakle, putu da uvidimo gestualno ili egzistencijalno značenje riječi, kako smo gore kazali. Govor svakako ima unutrašnjost, ali ova unutrašnjost nije misao zatvorena u sebe i svjesna sebe. Što, dakle, izražava govor ako ne izražava misli? On predstavlja, ili bolje, on *jest* zauzimanje položaja subjekta u svijetu njegovih značenja.

Termin »svijet« nije ovdje jedan način govora: on znači da »mentalno« ili kulturni život uzajmljuje od prirodnog života svoje strukture i da misaoni subjekt mora biti zasnovan na utjelovljenom subjektu. Fonetička gesta ostvaruje, za govorni subjekt i za one koji ga slušaju, jednu izvjesnu strukturu iskustva, jednu izvjesnu modulaciju egzistencije, točno kako ponašanje moga tijela postavlja za mene i za drugoga objekte koji me okružuju jednim izvjesnim značenjem. Smisao geste nije sadržan u gesti kao fizičkom ili fiziološkom fenomenu. Smisao riječi nije sadržan u riječi kao zvuk. Ali u definiciji ljudskoga tijela jest da u neograničenom nizu diskontinuiranih akata usvaja značenjske jezgre koje nadmašuju i preobražavaju njegove prirodne moći. Ovaj akt transcencije susreće se najprije u stjecanju jednog ponašanja, zatim u nijemoj komunikaciji geste: istom moći otvara se tijelo novom ponašanju i čini ga razumljivim vanjskim svjedocima. Ovdje i ondje sistem određenih moći odmah se decentrira, slabi i reorganizira se pod nepoznatim zakonom subjekta ili vanjskog svjedoka a koji se njima otkriva u istom ovom času. Na primjer, mrštenje obrva koje je, prema Darwinu, određeno da zaštiti oko od sunca, ili konvergencija očiju određena da daje jasno gledanje, postaju komponente ljudskog akta meditacije i saopćavaju ga gledaocu. Govor sa svoje strane ne postavlja drugi problem: kontrakcija grla, puštanje zujavog zraka između jezika i zuba, jedan izvjestan način baratanja našim tijelom odmah je gotov da uzme neki *preneseni smisao*, i oni ga saopćavaju izvan nas. To nije ni više ni manje čudesno negoli pomaljanje ljubavi u žudnji, ili ono geste u neusklađenim pokretima početka života. Da bi se dogodilo čudo, treba da se fonetička gestikulacija koristi alfabetom već stečenih

²² Vidi se u prisutnosti datog (crvenog) primjerka, kako evociraju sjećanje na objekt iste boje (jagoda) i kako, polazeći odatle, opet nalaze ime boje (crveno, jagoda, crveno) Ibid. str. 177.

²³ Ibid., str. 158.

značenja, da se verbalna gesta izvodi u izvjesnoj panorami koja je zajednička sugovornicima, kao što shvaćanje drugih gesta pretpostavlja jedan percipirani svijet koji je zajednički svima u kojima se odvija ili rasprostire njegov smisao. Ali ovaj uvjet nije dovoljan: govorna riječ podiže novi smisao ako je ona autentična govorna riječ, kao što gesta daje objektu prvi put ljudski smisao ako je to gesta inicijacije. Uostalom, svakako treba da su sada stečena značenja bila nova značenja. Treba, dakle, priznati kao posljednju činjenicu ovu otvorenu i nedefiniranu moć značenja – to jest ujedno shvaćanja i saopćavanja smisla – kojom se čovjek transcendira prema novom ponašanju ili prema drugome ili prema svojoj vlastitoj misli kroz svoje tijelo i svoju govornu riječ.

Kada autori nastoje da zaključe analizu afazije jednom općenitom koncepcijom govora¹⁴, vidimo još jasnije kako napuštaju intelektualistički govor, koji su bili usvojili poslije Pierrea Mariea, i kao reakciju protiv koncepcija Brocae.

O govornoj se riječi ne može reći ni da je »operacija inteligencije« ni da je »motorički fenomen«: ona sva je motoričnost i sva je inteligencija. Ono što potvrđuje njezinu nerazdvojjnost s tijelom jeste da se afekcije govora ne mogu dovesti u jedinstvo, i da se primarni poremećaj tiče sad tijela riječi, materijalnog instrumenta verbalnog izraza – sad fizionomije riječi, verbalne intencije, one vrste plana cjeline polazeći od kojega uspijevamo reći ili napisati upravo riječ – sad neposrednog smisla riječi, ono što njemački autori nazivaju verbalni koncept – sad, napokon, strukture svega iskustva, a ne samo govornog iskustva, kao u slučaju amnezičke afazije, koji smo gore analizirali. Govorna riječ, dakle, leži na stratifikaciji relativno odvojivih moći. Ali u isto vrijeme nigdje nije moguće naći smetnju govora koja je »čisto motorička« i koja se u nekoj mjeri ne tiče smisla govora. U čistoj aleksiji, ako subjekt ne može više prepoznavati slova neke riječi, to je uslijed nedostatka moći oblikovanja vizualnih datosti, konstituiranja strukture riječi, shvaćanja njezina vizualnog značenja. U motoričkoj afaziji lista izgubljenih i očuvanih riječi ne odgovara njihovim objektivnim obilježjima (dužina ili složenost), nego njihovoj vrijednosti za subjekt: bolesnik je nesposoban da izolirano izgovori jedno slovo ili riječ u dobro poznatom motoričkom nizu, uslijed toga što ne može dobro razlikovati »lik« i »pozadinu« i bez ustezanja dati nekoj riječi ili nekom slovu vrijednost lika. Artikulacijska korekcija i sintaktička korekcija uvijek su jedna prema drugoj u

¹⁴ Usp. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*.

obrnutom razmjeru, što pokazuje da artikulacija neke riječi nije naprosto motorički fenomen i obraća se istim energijama koje organiziraju sintaktički red. Utoliko prije kada se radi o smetnjama slovne parafazije, gdje se slova propuštaju, premještaju ili dodaju, i gdje je ritam riječi alteriran, očito se ne radi o nekom uništavanju engrama, već o izjednačavanju lika i pozadine, o nemoći da se strukturira riječ i da se uhvati njezina artikulacijska fizionomija³⁵. Želimo li sažeti ova dva niza primjedbi, trebat će reći da svaka govorna operacija pretpostavlja shvaćanje jednog smisla, ali da je smisao ovdje i ondje kao specijaliziran; ima različnih slojeva značenja, od vizualnog značenja riječi sve do njezina pojmovnog značenja koji prolazi verbalnim pojmom. Nikad se neće shvatiti ove dvije ideje zajedno ako se i dalje bude kolebalo između pojma »motoričnosti« i onoga »inteligencije«, i ako se ne otkrije treći pojam koji dopušta da se one integriraju, funkcija, ista na svim razinama koja je na djelu isto tako u skrovitim pripremanjima govorna riječi kao i u artikulacijskim fenomenima, koja nosi cijelu zgradu govora, a koja se ipak stabilizira u relativno samostalnim procesima. Ovu za govornu riječ bitnu moć, bit ćemo u prilici da je razaberemo u slučajevima gdje nisu primjetno pogođeni ni mišljenje ni »motorika«, a gdje je ipak »život« govora alteriran. Događa se da vokabular, sintaksa, osnova govora izgledaju netaknuti samo što u njemu prevladavaju glavne rečenice. Ali bolesnik se ovim gradivom ne služi kao normalan subjekt. On govori gotovo samo kad mu se postavljaju pitanja, ili ako sam preuzima inicijativu za neko pitanje, uvijek se radi samo o stereotipnim pitanjima, kao što su ona koja svakog dana postavlja svojoj djeci kada se vraćaju iz škole. Nikada se ne služi govorom da izrazi neku samo moguću situaciju, a lažne rečenice (nebo je crno) za njega su bez smisla. Može govoriti samo kada je pripremio svoje rečenice³⁶. Ne može se reći da je govor u njega postao automatičan, nema nikakvog znaka slabljenja opće inteligencije a riječi su organizirane po smislu. Ali ovaj smisao je kao ukrućen. Schn. nikada ne osjeća potrebu da govori, njegovo iskustvo nikada ne teži prema govornoj

³⁵ Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, str. 460. Goldstein se ovdje slaže s Grünbaumom (Aphasie und Motorik), kako bi prevladao alternativu klasične koncepcije (Broca) i modernih radova (Head). Ono što Grünbaum prigovara modernima jest to da oni »ne stavljaju u prvi plan motoričku eksteriorizaciju i psihofizičke strukture na kojima ona počiva kao osnovno područje koje prevladava u slici afazije« (str. 386).

³⁶ Benary, *Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus*. Ovdje se još radi o slučaju Schn., koji smo analizirali s obzirom na motoričnost i seksualnost.

riječi, ono u njemu nikada ne podstiče neko pitanje, ne prestaje da ima onu vrstu očevidnosti i dovoljnosti stvarnog koja guši svako pitanje, svaku referenciju na moguće, svako čuđenje, svaku improvizaciju. Kontrastom uvidamo bit normalna govora: intencija da se govori može se naći samo u nekom iskustvu, kao ključanje u tekućini, kada se u gustoći bitka konstituiraju zone praznine i istiskuju se prema vani. »Čim se čovjek služi govorom da uspostavi živ odnos sa samim sobom ili sa svojim bližnjima, govor nije više instrument, *nije više sredstvo, on je očitovanje, objava intimnog bitka i psihička veza koja nas sjedinjuje sa svijetom i s našim bližnjima*. Govor bolesnika ma koliko mnogo pokazivao znanja, ma koliko bio iskoristiv za određene djelatnosti, potpuno trpi od nedostatka one produktivnosti koja čini najdublju bit čovjeka i koja se možda ne objavljuje ni u jednoj kreaciji civilizacije s toliko očevidnosti kao u kreaciji samoga govora»¹⁷. Moglo bi se reći, preuzimajući glasovitu distinkciju, da *jezici*, to jest sistemi ustanovljenog vokabulara i ustanovljene sintakse, »sredstva izraza« koja postoje empirijski, jesu spremište i sedimentacija akata *govorne riječi*, u kojima neformuliran smisao ne samo da nalazi sredstvo da se izrazi prema vani nego i dobiva egzistenciju za sebe, i istinski se stvara kao smisao. Ili bi se još moglo distingvirati *govoreću riječ* (parole parlante) i izgovorenu riječ (parole parlée). Prva je ona u kojoj se značenjska intencija nalazi u stanju nastajanja. Ovdje se egzistencija polarizira u jednom izvjesnom »smislu« koji ne može biti definiran nijednim prirodnim objektom, to jest s onu stranu bitka koji ona nastoji da sebi pripoji i zato ona stvara govornu riječ kao empirijski oslonac svoga vlastitog ne-bitka. Riječ je prekoračenje naše egzistencije nad prirodnim bitkom. Ali akt izraza konstituira jedan govorni svijet i jedan kulturni svijet, on svaljuje na bitak ono što je težilo iznad. Odatle izgovorena riječ koja uživa stečena značenja kao neki stečeni imutak. Polazeći od ovih stečevina, drugi akt autentičnog izraza – oni pisca, glumca ili filozofa – postaju mogući. Ovo uvijek obnavljano otvaranje u punini bitka je ono što uvjetuje prvu govornu riječ djeteta, kao i riječ pisca, konstrukciju riječi kao i onu pojmova. Takva je ova funkcija koju proziremo kroz govor, koja se opetuje, oslanja sama na sebe, ili koja se, kao val, pribere, povlači da bi se hitnula preko same sebe.

Još bolje negoli naše opaske o tjelesnoj prostornosti i tjelesnom jedinstvu, analiza govorne riječi i izraza omogućuje nam da

¹⁷ Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, str. 496. Riječi smo mi podvukli.

uvidimo enigmatičnu prirodu vlastita tijela. Ono nije skupina čestica od kojih bi svaka ostajala po sebi, ili pak splet jednom zauvijek definiranih procesa – ono nije ondje gdje je, ono nije ono što ono jest – jer ga vidimo kako samo po sebi izlučuje jedan »smisao« koji mu ne dolazi niodakle, kako ga projicira na svoj materijalni okoliš i saopćava ga drugim utjelovljenim subjektima. Uvijek se primjećivalo da gesta ili govorna riječ preobražavaju tijelo, ali se zadovoljavalo time da se kaže da oni razvijaju ili očituju jednu drugu moć, misao ili dušu. Nije se vidjelo da, ne bi li ih moglo izraziti, tijelo mora u posljednjoj analizi postati misao ili intencija koju nam ono saopćava. Ono je to koje pokazuje, ono je to koje govori, evo što smo naučili u ovom poglavlju. Cézanne je o jednom portretu govorio: »Ako slikam sve male modre mrlje i sve male kestenjaste mrlje, ja skrećem pažnju na to kako on (slikar) gleda... K vragu, ako oni slute kako združujući nijansirano zeleno sa crvenim, rastužuje jedna usta ili nasmješkava jedan obraz«³⁸ Ova objava imanentnog, ili nastajućeg smisla u živom tijelu, pruža se, kako ćemo to vidjeti, na sav osjetilni svijet, a naš pogled, obaviješten iskustvom vlastita tijela, naći će u svim ostalim »objektima« čudo izraza. Balzac opisuje u »*Šagrenskoj koži*« jedan »bijeli stolnjak kao sloj svježeg palog snijega na kojemu su se simetrično izdizali jedaći pribori okrunjeni zlatastim žemičkama«. »Za cijele svoje mladosti, govorio je Cézanne, htio sam to naslikati, onaj stolnjak svježega snijega... Sada znam da treba htjeti naslikati samo: simetrično su se izdizali jedaći pribori, i: zlataste žemičke. Ako naslikam: okrunjene, ja sam izgubljen, razumijete li? A ako uistinu uravnotežim i nijansiram svoje jedaće pribore i svoje žemičke kao prema prirodi, budite sigurni da će tu biti krune, snijeg i sve treperenje«³⁹. Problem svijeta, a za početak onaj vlastita tijela, sastoji se u tome da *sve prebiva u njemu*.

* * *

Mi smo kartezijanskom tradicijom navikli da zavisimo od objekta: refleksivan stav pročišćava u isto doba zajednički pojam tijela i onaj duše, definirajući tijelo kao sumu dijelova bez unutrašnjosti, a dušu kao biće samo po sebi potpuno prisutno bez distance. Ove korelativne definicije uspostavljaju jasnoću u nama i izvan nas: transparentija jednog objekta bez tajnog zakutka, transparentija jednog subjekta koji nije ništa drugo negoli što on misli

³⁸ J. Gasquet, *Cézanne*, str. 117.

³⁹ J. Gasquet, *Cézanne*, str. 123. i slj.

da jest. Objekt je naskroz objekt, i svijest je naskroz svijest. Ima dva smisla i samo dva smisla riječi egzistirati: egzistira se kao stvar, ili se egzistira kao svijest. Iskustvo vlastita tijela, naprotiv, otkriva nam dvosmislen način egzistencije. Ako pokušam da ga pomišljam kao svežanj procesa u trećem licu – »vidno opažanje«, »motoričnost«, »seksualnost« – razabirem da ove »funkcije« ne mogu biti međusobno povezane i s vanjskim svijetom odnosima kauzalnosti, one su sve konfuzno preuzete i implicirane u jednu jedinstvenu dramu. Tijelo nije, dakle, objekt. S istog razloga, svijest koju imam o njemu nije misao, to jest ja ga ne mogu rastaviti i ponovo sastaviti kako bih o njemu formirao jasnu ideju. Njegovo jedinstvo uvijek je implicitno i konfuzno. Ono je uvijek nešto drugo od onoga što ono jest, uvijek seksualnost istodobno kada i sloboda, ukorijenjeno u prirodi u istom trenutku kada se preobražava kulturom, nikada samo u sebi zatvoreno, nikada premašeno. Kada se radi o tijelu drugoga ili o mom vlastitom tijelu, nemam drugog sredstva da upoznam ljudsko tijelo nego da ga doživljavam, to jest za svoj račun preuzmem dramu koja kroza nj prolazi i da se pomiješam s njim. Ja sam, dakle, svoje tijelo, bar sasvim onoliko koliko imam neko iskustvo, i obrnuto, moje tijelo je kao neki prirodni subjekt, kao neka privremena skica moga totalnoga bitka. Tako se iskustvo vlastita tijela suprotstavlja refleksivnom pokretu, koji oslobađa objekt subjekta i subjekt objekta, i koji nam daje samo misao o tijelu ili tijelo kao ideju a ne iskustvo o tijelu ili doista tijelo. To je Descartes dobro znao, jer jedno slavno pismo Elizabeti razlikuje tijelo kako se ono poima iskustvom života tijela, i kako se ono poima razumom⁴⁰. Ali u Descartesa ono osobito znanje koje imamo o našem tijelu imamo iz jedine činjenice što smo tijelo koje je ostalo podređeno spoznaji pomoću ideja, jer, iza čovjeka kakav je on faktično nalazi se Bog, kao razuman autor naše faktičke situacije. Oslonjen na ovo transcendentno jamstvo, Descartes može mirno prihvatiti naše iracionalno stanje: nije na nama da proizvodimo um, a kada smo ga jednom uvidjeli u osnovi stvari, ne preostaje nam drugo negoli da u svijetu djelujemo i mislimo⁴¹. Ali ako je naše jedinstvo s tijelom supstancijalno, kako bismo u samima sebi mogli osjetiti čistu dušu i odatle pristupiti jednom apsolutnom Duhu? Prije nego što postavimo ovo pita-

⁴⁰ A Elisabeth, 28. juin 1643, AT T, III, str. 690.

⁴¹ »Napokon, kao što smatram da je veoma potrebno da se jedanput u svome životu dobro razumiju principi metafizike, zato što su to oni koji nam daju spoznaju o Bogu i o našoj duši, također smatram da bi bilo veoma štetno često zapošljava-

nje, dobro pogledajmo sve što je uključeno u ponovno otkrivanje vlastitoga tijela. To nije samo jedan objekt među drugima koji se opire refleksiji i ostaje, da tako kažemo, zalijepljen uz subjekt. Tmica osvaja cijeli percipirani svijet.

ti svoj razum da ih meditira, zato što se ne bi mogao tako mnogo baviti funkcijama imaginacije i osjetila; ali (smatram) da je najbolje zadovoljiti se da se zadrže u svojoj memoriji i u svome vjerovanju zaključci koji su se jednom povukli, zatim ostatak vremena koje se ima upotrijebiti za proučavanje u razmišljanjima u kojima razum djeluje s imaginacijom i osjetilima» Ibid.

DRUGI DIO

PERCIPIRANI SVIJET

Vlastito je tijelo u svijetu kao srce u organizmu: ono neprekidno održava u životu vidljivi prizor, ono ga oživljava i iznutra hrani, ono tvori s njime jedan sistem. Kada prošetam svojim stanom, razni aspekti pod kojima mi se pokazuje ne bi mi se mogli pojaviti kao profili jedne iste stvari, da ne znam kako svaki od njih predstavlja stan viđen odavde ili viđen odanle, da nemam svijest o svome vlastitom kretanju, i o svome tijelu kao identičnom u fazama ovoga kretanja. Ja, očevидno, mogu u misli nadletjeti stan, zamisliti ili na papiru nacrtati njegov plan, ali čak ni tada ne mogu shvatiti jedinstvo objekta bez posredovanja tjelesnog iskustva, jer što nazivam planom samo je jedna šira perspektiva: to je stan »viđen odozgo«, pa ako mogu u njemu sažeti sve uobičajene perspektive, to je pod uvjetom što znam da isti utjelovljeni subjekt može vidjeti naizmjenice razne položaje. Možda će se odgovoriti da vraćajući objekt u tjelesno iskustvo, kao jedan od polova ovoga iskustva, oduzimamo mu ono što upravo čini njegovu objektivnost. S gledišta svoga tijela, nikada ne vidim jednakima šest strana kocke, čak ako je od stakla, a ipak riječ »kocka« ima smisao, sama kocka, kocka uistinu, s onu stranu osjetilnih prividnosti, ima *svo-
jih* šest jednakih strana. Već prema tome kako se oko nje krećem, vidim kako frontalna strana, koja je bila kvadrat, gubi oblik, zatim nestaje, dok se pojavljuju ostale strane i svaka postaje, kada na nju dode red, kvadrat. Ali odvijanje ovoga iskustva za mene je samo prilika da pomišljam cjelokupnu kocku s njezinih šest jednakih i istovremenih strana, inteligibilnu strukturu koja je obrazlaže. I, štoviše, da bi moja šetnja oko kocke motivirala sud »ovo je kocka«, treba da sami moji pomaci budu označeni u objektivnom prostoru i, daleko od toga da iskustvo vlastitog kretanja uvjetuje položaj objekta, ja mogu, naprotiv, pomišljajući samo svoje tijelo kao pokretan objekt, dešifrirati perceptivni privid i konstruirati

istinitu kocku. Iskustvo vlastitog kretanja bilo bi, dakle, samo psihološka okolnost percepcije i ne bi pridonosilo tome da se odredi smisao objekta. Objekt i moje tijelo svakako bi tvorili jedan sistem, ali bi se radilo o svežnju objektivnih korelacija, a ne, kako smo to maločas rekli, o cjelini proživljenih korespondencija. Jedinstvo objekta bilo bi mišljeno, a ne iskušavano kao korelativ onoga (jedinstva) našeg tijela. Ali može li objekt biti tako odvojen od zbiljskih uvjeta pod kojima nam je dat? Ne može se diskurzivno sabrati pojam broja šest, pojam »strane« i onaj jednakosti, i povezati ih u formulu koja je definicija kocke. Ali ova definicija postavlja nam jedno pitanje prije nego što nam predlaže da nešto mislimo. Iz slijepog i simboličkog mišljenja izlazi se samo opažajući pojedinačan prostorni bitak u kojemu su zajedno ovi predikati. Radi se o tome da se u misli prikaže ovaj poseban oblik koji obuhvaća fragment prostora između šest jednakih strana. No ako riječi »obuhvaćati« i »između« imaju za nas neki smisao, znači da ga one pozajmljuju od našega iskustva utjelovljenih subjekata. U *samom* prostoru, i bez prisutnosti psihofizičkog subjekta, nema nikakvog smjera, nikakvog unutra, nikakvog izvana. Neki prostor je »zatvoren« između strana (površina) kocke, kao što smo i mi zatvoreni između zidova svoje sobe. Da bismo mogli pomišljati kocku, uzimamo položaj u prostoru, sad na njezinoj površini, sad u njoj, sad izvan nje, i otada je vidimo u perspektivi. Kocka sa šest jednakih strana jest ne samo nevidljiva nego i nepomišljiva; to je kocka kakva bi ona bila sama za sebe; ali kocka nije sama za sebe, jer je ona objekt. Ima jedan prvi dogmatizam, kojega nas oslobađa refleksivna analiza i koji se sastoji u tvrdnji da objekt jest po sebi ili apsolutno, bez pitanja što on jest. Ali ima i jedan drugi koji se sastoji u tvrdnji vjerojatnog značenja objekta, ne pitajući se kako ono ulazi u naše iskustvo. Refleksivna analiza zamjenjuje apsolutnu egzistenciju objekta mišlju o apsolutnom objektu i, hoćeći nadletjeti objekt, misliti ga bez stajališta, ona razara njegovu unutarnju strukturu. Ako za mene postoji kocka sa šest jednakih strana, i ako ja mogu doći do objekta, to ne znači da ga ja iznutra konstituiram: to znači da se ja uvaljujem u gustoću svijeta putem perceptivnog iskustva. Kocka sa šest jednakih strana je granična ideja kojom izražavam čulnu prisutnost kocke koja je tu, pred mojim očima, pod mojim rukama, u mojoj perceptivnoj evidenciji. Strane kocke nisu njezine projekcije, nego upravo strane. Kad ih opažam jednu za drugom i prema perspektivnoj spoljašnosti, ne konstruiram ideju geometrala koji obrazlaže ove perspektive, nego kocka je već tu preda mnom i kroz njih se otkriva. Meni nije po-

trebno da o svom vlastitom kretanju zauzmem neko objektivno gledište i da ga uvedem u razmatranje, kako bih iza spoljašnosti rekonstituirao istiniti oblik objekta: razmatranje je već učinjeno, već je nova spoljašnost ušla u sastav sa doživljenim pokretom i pokazala se kao spoljašnost jedne kocke. Stvar i svijet dati su mi sa dijelovima moga tijela, ne nekom »prirodnom geometrijom«, već u živoj povezanosti usporedivoj ili bolje identičnoj onoj koja postoji među dijelovima samog moga tijela.

Vanjska percepcija i percepcija vlastita tijela variraju zajedno, jer one su dva lica jednog istog akta. Dugo se pokušavalo glasovitu Aristotelovu iluziju objašnjavati dopuštajući da neuobičajen položaj prstiju onemogućuje sintezu njihovih percepcija: desna strana srednjeg prsta i lijeva strana kažiprsta obično ne »rade« zajedno, pa ako se u isto vrijeme dotaknu, treba, dakle, da postoje dvije kuglice. Zapravo, percepcije dva prsta nisu samo rastavljene, one su izokrenute: subjekt pripisuje kažiprstu što je dotaknuto srednjakom i obrnuto, kako se to može pokazati primjenjujući na prste dva različna stimula, jedan šiljak i jednu kuglicu, na primjer¹. Aristotelova iluzija prije svega je poremećaj tjelesne sheme. Ono što onemogućuje sintezu dviju taktilnih percepcija u jedan jedini objekt nije toliko to što je položaj prstiju neuobičajen ili statistički rijedak, to je zato što desna strana srednjega prsta i lijeva strana kažiprsta ne mogu da sudjeluju u sinergičkom ispitivanju objekta, što ukrštavanje prstiju, kao usiljen pokret, prelazi motoričke mogućnosti samih prstiju i ne može biti uklopljen u jedan projekt pokreta. Ovdje se, dakle, sinteza objekta zbiva sintezom vlastita tijela, ona je njegova replika ili korelat, a to je doslovno isto što i percipirati samo jednu kuglicu i raspolagati sa dva prsta kao sa samo jednim organom. Poremećaj tjelesne sheme može se čak direktno očitovati u izvanjskom svijetu bez podloge ijednog stimulusa. U heautoskopiji, prije no što vidi samoga sebe, subjekt uvijek prolazi kroz neko stanje sna, snatrenja ili tjeskobe, pa slika njega samoga koja se pojavljuje vani samo je naličje ove depersonalizacije². Bolesnik se osjeća u dvojniku koji je izvan nje-

¹ Tastevin, Czermak, Schilder citirani po Lhermitteu, *L'Image de notre Corps*, str. 36. i slj.

² Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, str. 136 – 188. Usp. 191: »Subjekt je za trajanja autoskopije obuzet osjećajem duboke žalosti čiji izraz zrači toliko snažno da prodire u samu sliku dvojnika, što izgleda oživljena afektivnim vibracijama koje su identične onima što ih osjeća original«; »njegova svijest čini se da je izišla iz njega samoga«. I Menninger – Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, str. 180: »Iznenada sam imao utisak da sam izvan svoga tijela«.

ga kao u dizalu koje se uspinje i naglo zaustavi, osjećam kako supstancija moga tijela odlazi iz mene kroz moju glavu i prelazi granice moga objektivnog tijela. Bolesnik u svome vlastitom tijelu osjeća blizinu ovoga Drugog, kojega nije nikada vidio svojim očima, kao što normalan čovjek kroz jedno izvjesno peckanje svoje šije ustanovljuje da ga gleda netko iza njega³. Obrnuto, jedan izvjestan oblik izvanjskog iskustva uključuje i privlači jednu izvjesnu svijest vlastita tijela. Mnogo bolesnika govori o nekom »šestom osjetilu«, koje bi im davalo njihove halucinacije.

Strattonov pacijent, čije je vidno polje bilo objektivno obrnuto, isprva vidi objekte s glavom dolje; trećeg dana eksperimenata, kada objekti počinju dobivati svoju uspravnost, obuzima ga čudan utisak da gleda vatru »zatiljkom«⁴. Znači da ima jedna neposredna ekvivalencija među orijentacijom vidnog polja i sviješću vlastita tijela kao mogućnost ovoga polja, tako da se eksperimentalni poremećaj može indiferentno izraziti preokretanjem fenomenalnih objekata ili preraspoređivanjem senzornih funkcija u tijelu. Ako se subjekt akomodira za gledanje na veliku udaljenost, on ima o svom vlastitom prstu, kao i o svima blizim objektima, dvostruku sliku. Ako se dotakne ili ako se ubode, on opaža dvostruki dodir ili ubod⁵. Diplopija se, dakle, proteže u razdvajanje tijela. Svaka izvanjska percepcija je neposredno sinonim jedne izvjesne percepcije moga tijela, kao što se svaka percepcija moga tijela izjašnjava u govoru izvanjske percepcije. Ako sada, kako smo to vidjeli, tijelo nije transparentan objekt, i nije nam dato kao geometru krug po svojem zakonu konstitucije, ako je ono izražajno jedinstvo koje je moguće naučiti poznavati samo ako se prihvati, ono će se odmah saopćiti osjetilnom svijetu. Teorija tjelesne sheme je implicitno jedna teorija percepcije. Mi smo, opet, naučili da osjećamo svoje tijelo, otkrili smo pod objektivnim i distanciranim znanjem o tijelu ovo drugo znanje koje o njemu imamo zato što je ono uvijek s nama i što smo mi tijelo. Trebat će na isti način probuditi iskustvo svijeta kakvo nam se pojavljuje ukoliko smo u svijetu svojim tijelom, ukoliko opažamo svijet svojim tijelom. Ali, preuzimajući tako dodir s tijelom i sa svijetom, mi ćemo naći i sami sebe, jer ako opažamo svojim tijelom, tijelo je jedno prirodno ja i kao subjekt percepcije.

³ Jaspers, citirano po Menninger – Lerchenthal, isto djelo str. 76.

⁴ Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*, str. 350.

⁵ Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, str. 39.

OSJEĆANJE

Objektivno mišljenje ne poznaje subjekt percepcije. Znači da sebi ono daje sasvim gotov svijet, kao sredinu svakog mogućeg događaja, i tretira percepciju kao jedan od ovih događaja. Na primjer, filozof empirist promatra neki subjekt X tijekom percipiranja i nastoji opisati što se događa: *ima* osjeta koji su stanja ili načini bitka subjekta i, s tog razloga, istinske mentalne stvari. Percipirajući subjekt je mjesto ovih stvari, a filozof opisuje osjete i njihov supstrat kao što se opisuje fauna jedne daleke zemlje – ne primjećujući da on percipira sam sebe i da percepcija kako je on doživljava demantira sve što on kaže o percepciji uopće. Jer, videna iznutra, percepcija ne duguje ništa onome što znamo drugim putem o svijetu, o *stimulima* kako ih opisuje fizika i o organima osjetila kako ih opisuje biologija. Ona se, prije svega, ne nadaže kao događanje u svijetu na koje se može primijeniti, na primjer, kategorija uzročnosti, već kao jedna re-kreacija ili jedna re-konstitucija svijeta u svakom času. Ako vjerujemo u prošlost svijeta, u fizički svijet, u »stimule«, u organizam kako ga predstavljaju naše knjige, to je ponajprije zato što imamo sadašnje i zbiljsko perceptivno polje, površinu dodira sa svijetom ili kao neprestanu ukorijenjenost u njemu, to je zato što on neprestano spopada i opkoljava subjektivnost kao što valovi okružuju olupinu na obali. Sve se znanje smješta u horizonte koje otvara percepcija. Ne može biti riječi o tome da se opiše sama percepcija kao jedna od činjenica koje se događaju u svijetu, jer nikada ne možemo na slici svijeta izbrisati ovu prazninu koja smo mi i kroz koju on dolazi do toga da egzistira za nekoga, jer percepcija je »nedostatak« ovog »velikog dijamanta«. Intelektualizam svakako predstavlja napredak u osvještavanju: ono mjesto izvan svijeta koje je podrazumijevao filozof empirist i na koje se on prešutno postavljao da bi opisao događanje percepcije, sada dobiva ime, nalazi se u opisu. To je trans-

cidentalni Ego. Time sve teze empirizma bivaju oborene, stanje svijesti postaje svijest o jednom stanju, pasivnost postavljanje jedne pasivnosti, svijet postaje korelat misli o svijetu i postoji još samo za neki konstituens. A ipak je istina kada se kaže da intelektualizam, i on, daje sebi sasvim gotov svijet. Jer konstitucija svijeta, kako je on poima, jedna je obična klauzula stila: svakom terminu empirističke deskripcije dodaje se indeks »svijest o...« Cijeli sistem iskustva – svijet, vlastito tijelo, i empirijsko ja – podređuje se univerzalnom misliocu, čiji je posao da određuje odnose tri termina. Ali kako on u njima nije angažiran, oni ostaju ono što su bili u empirizmu: odnosi uzročnosti izloženi na planu kozmičkih događanja. No ako su vlastito tijelo i empirijsko ja samo elementi u sistemu iskustva, objekti među drugim objektima pred pogledom istinskog Ja, kako se mi ikada možemo stopiti sa svojim tijelom, kako smo mogli vjerovati da svojim očima pogadamo ono što uistinu shvaćamo uvidom duha, kako to da svijet koji je nasuprot nas nije savršeno jasan, zašto se on razastire tek malo-pomalo a nikada »potpuno«, napokon, kako se događa da mi percipiramo? To ćemo shvatiti samo ako empirijsko ja i tijelo nisu na prvi mah objekti, nikada to sasvim ne postaju ako ima izvjestan smisao kad se kaže da ja vidim komad voska svojim očima, i ako uzajamno ova mogućnost odsutnosti, ova dimenzija bijega i slobode što je refleksija otvara u dnu nas, i koja se naziva transcendentarno Ja, nisu najprije dani i nikada nisu apsolutno zadobijeni, ako ja nikada ne mogu reći »Ja« apsolutno, i ako se svaki akt refleksije, svako hotimično zauzimanje položaja uspostavlja na osnovi i na propoziciji života osobne svijesti. Subjekt percepcije ostat će nepoznat sve dotle dok ne budemo znali izbjeći alternativu naturiranog i naturirajućeg, osjeta kao stanja svijesti i kao svijesti o jednom stanju, egzistencije po sebi i egzistencije za sebe. Vratimo se, dakle, osjetu i razmotrimo ga tako pomno da nas on pouči o živom odnosu onoga koji percipira s njegovim tijelom i sa svijetom.

Induktivna psihologija pomoći će nam da za nju potražimo novi statut pokazujući da ona nije ni stanje, ni kvalitet, ni svijest o stanju ili kvalitetu. U stvari, svaki od tobožnjih kvaliteta – crveno, modro, boja, zvuk – uklopljen je u jedno izvjesno ponašanje. U normalna čovjeka senzorni podražaj, osobito oni laboratorijski koji za njega nisu baš od životnog značenja, neznatno mijenja opću motoričnost. Ali bolesti malog mozga ili čeonog dijela kore jasno pokazuju kakav bi mogao biti utjecaj senzornih podraživanja na mišićni tonus da ona nisu integrirana u situaciju cjeline i da tonus u normalna čovjeka nije reguliran imajući u vidu

izvjesne privilegirane zadatke. Gesta podizanja ruke, koja se može uzeti kao indikator motoričkog poremećaja, različito je modificirana u svojoj amplitudi i u svojem smjeru crvenim, žutim, modrim ili zelenim vidnim poljem. Posebno crveno i žuto pomažu klizeće pokrete, modro i zeleno trzajuće pokrete, crveno aplicirano na desno oko, na primjer, pomaže ekstenziju odgovarajuće ruke prema vani, zeleno – pokret fleksije i povlačenja prema tijelu¹. Privilegirani položaj ruke – onaj gdje subjekt osjeća svoju ruku u ravnoteži ili u mirovanju – koji je udaljeniji od tijela kod bolesnika negoli u normalna čovjeka, modificira se pokazivanjem boja: zeleno ga vraća u blizinu tijela². Boja vidnog polja čini više ili manje točnima reakcije subjekta, kada se radi o izvođenju pokreta date amplitude ili o tome da se prstom pokaže određena dužina. Sa zelenim vidnim poljem procjena je točna, s crvenim vidnim poljem ona je netočna zbog prekoračenja. Pokreti prema vani ubrzavaju se zelenim a usporavaju crvenim. Lokalizacija stimula na koži modificira se u smjeru abdukcije crvenim. Žuto i crveno akcentuiraju pogreške u procjenjivanju težine i vremena, kod bolesnika na malom mozgu modro i naročito zeleno ih izravnavaju. U ovim različnim eksperimentima svaka boja djeluje uvijek u istom smislu, tako da joj se može pridati određena motorička vrijednost.

U cjelini crveno i žuto pogoduju abdukciji, modro i zeleno addukciji. No, na jedan općenit način, addukcija znači da se organizam okreće prema stimulusu i privučen je svijetom – abdukcija, da se on odvraća od stimulusa i povlači se prema svojem središtu³. Osjeti, »osjetilni kvaliteti« daleko su, dakle, od toga da se ograniče na iskušavanje jednog izvjesnog neizrecivog stanja ili jednog izvjesnog neizrecivoga *quale*, oni se pokazuju s motoričkom fizionomijom, oni su oмотani vitalnim značenjem. Dugo je već poznato da postoji »motorički potrebni dodatak« osjeta, da stimuli otpočinju »nascentne pokrete« koji se udružuju s osjetom ili kvalitetom i tvore oko njega jedan halo, da »perceptivna strana« i »motorička strana« ponašanja komuniciraju. Ali većinom se postupa kao da ovaj odnos ne bi ništa mijenjao kod termina između kojih se uspostavlja. Jer, u primjerima koje smo gore iznijeli ne radi se o odnosu vanjske kauzalnosti koja bi ostavljala nedirnut sam osjet. Motoričke reakcije izazvane modrim, »ponašanje

¹ Goldstein i Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, str. 3 – 9.

² Ibid.

³ *La Structure du Comportement*, str. 201.

modrog« – nisu učinci koje u objektivnom tijelu proizvodi boja definirana jednom izvjesnom dužinom vala i jednim izvjesnim intenzitetom: modro dobiveno kontrastom, i kojemu, dakle, ne odgovara nikakav fizikalni fenomen, okružuje se istim motoričkim halom⁴. Motorička fizionomija boje ne konstituira se u svijetu fizičara i učinkom nekog skrovitog procesa. Da li je to, dakle, »u svijesti«, i treba li reći da iskušavanje modrog kao osjetnog kvaliteta podstiče izvjesnu modifikaciju fenomenalnog tijela? Ali ne vidi se zašto bi osvještavanje jednog izvjesnog *quale* modificiralo moju procjenu veličina, a osim toga *osjećen* učinak boje uvijek točno ne odgovara utjecaju koji ona vrši na ponašanje: crveno može učiniti moje reakcije pretjeranim, a da ja to ne primjećujem⁵. Motoričko značenje boja razumije se samo ako one prestanu biti stanja zatvorena sama u sebi ili neopisivi kvaliteti dani konstataciji mišaonog subjekta, ako one u meni postižu jednu izvjesnu općenitu montažu kojom se adaptiram svijetu, ako me potiču da ga vrednujem na nov način, te ako sa druge strane, motoričnost prestane biti obična svijest o mojim promjenama mjesta sadašnjim ili narednim, kako bi postala funkcija koja u svakom času uspostavlja moje mjerne uzore veličine, promjenljivu amplitudu moga bitka u svijetu.

Modro je ono što ne nagoni na izvjestan način gledanja, što se pušta pipati određenim pokretom moga pogleda. To je jedno izvjesno polje ili jedna izvjesna atmosfera dana moći mojih očiju i cijelog moga tijela. Ovdje iskustvo boje potvrđuje i čini razumljivima korelacije koje je uspostavila induktivna psihologija. Zelelo važi općenito kao »umirujuća« boja. »Ono me zatvara u samoga sebe i umiruje me«, kaže jedan bolesnik⁶. Ono »od nas ništa ne traži i ni na što nas ne poziva«, kaže Kandinsky. Čini se da modro »uzmiče pred našim pogledom« kaže Goethe. Crveno, naprotiv, »prodire u oko«, kaže još Goethe⁷. Crveno »razdire«, žuto »bode«, kaže jedan Goldsteinov bolesnik. Na neki općenit način s crvenim i žutim imamo, s jedne strane, »iskustvo otkidanja, pokreta koji se udaljuje od centra«, sa druge strane, s modrim ono »mirovanja i koncentracije«⁸. Vegetativna i motorička osnova, vi-

⁴ Goldstein i Rosenthal, citirani članak, str. 23.

⁵ Ibid.

⁶ Goldstein i Rosenthal, citirani članak, str. 23.

⁷ Kandinsky, *Form und Farbe in der Malerei*; Goethe, *Farbenlehre* posebno Abs. 293; citirano po Goldsteinu i Rosenthalu,

⁸ Ibid.

• Goldstein i Rosenthal, str. 23 – 25.

talno značenje kvaliteta može se otkriti služeći se slabim ili kratkim stimulima. Boja, prije no što je viđena, obznanjuje se iskustvom jednog izvjesnog držanja tijela koje odgovara samo njoj i precizno je određuje: »U mom tijelu postoji neko klizanje odzoga prema dolje, to, dakle, ne može da dolazi od zelenog, to može da dolazi jedino od modrog; ali, u stvari, ja ne vidim modro«, kaže jedan pacijent. A jedan drugi: »Stisnuo sam zube i po tome znam da to dolazi od žutog.«¹⁰

Ako se neki svjetlosni stimulus malo-pomalo pojačava polazeći od jedne podsvjesne vrijednosti, najprije postoji iskustvo jednog izvjesnog stanja tijela, a osjet se naglo nastavlja i »širi se u vizualno područje«¹¹. Kao što ja, pažljivo gledajući snijeg, rastavljam njegovu prividnu (vidljivu) »bjelinu«, koja se rastvara u svijet refleksa i transparentija, isto tako može se otkriti u zvuku jedna »mikromelodija«, a zvučni interval samo je konačno oblikovanje jedne izvjesne napetosti koja se najprije osjetila u cijelom tijelu¹². Predodžba jedne boje kod pacijenata koji su je izgubili omogućuje se ako se pred njima izlože bilo koje stvarne boje. Stvarna boja proizvodi kod subjekta »koncentraciju obojenog iskustva«, koja mu dozvoljava da »prikupi boje u svome oku«¹³. Tako prije negoli je objektivni prizor, kvalitet daje da se prepozna jednim tipom ponašanja koje ga gađa u njegovoj biti i zato, čim moje tijelo usvoji stav modrog, dobivam neku kvazi – prisutnost modrog. Ne treba se, dakle, pitati kako i zašto crveno znači naprežanje ili žestinu, zeleno – odmor i mir, treba ponovno naučiti doživljavati ove boje kako ih doživljava naše tijelo, to jest kao konkretije mira ili žestine. Kada kažemo da crveno povećava amplitudu naših reakcija, to ne treba shvatiti kao da bi se tu radilo o dvije različite činjenice, osjetu crvenog i motoričkim reakcijama – treba shvatiti da je crveno, svojim tkivom koje naš pogled slijedi i prihvaća, već povećanje našega motoričkog bitka. Subjekt osjeta nije ni mislilac koji bilježi jedan kvalitet, ni inertna sredina koja bi njime bila aficirana ili modificirana, on je moć koja se su-rada s jednom izvjesnom sredinom egzistencije ili se s njom sinhronizira. Odnosi osjećajućeg i osjetilnog usporedivi su s onima spavača i njegova sna: san dolazi kada jedan izvjestan hotimičan stav iznenada izvana dobije potvrdu koju je očekivao. Ja sam di-

* Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden* I, s. 158.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., str. 159.

¹² Werner, *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*.

¹³ Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, str. 160.

sao polako i duboko ne bih li dozvao san, i najednom bi se reklo da moja usta komuniciraju s golemim izvanjskim plućima koja dozivaju i potiskuju moj dah, jedan izvjestan respiratorni ritam koji sam maločas pokušao postaje samo moje biće, a san, do sada gledan kao značenje, odjednom postaje situacija. Isto tako ja napinjem uho ili gledam u očekivanju nekog osjeta, te iznenada osjetno spopadne moje uho ili moj pogled, ja izručujem dio svoga tijela ili čak čitavo moje tijelo ovom načinu vibriranja ili ispunjavanja prostora koje je modro ili crveno. Kao što sakrament ne samo da simbolizira pod osjetnim prilikama djelovanje Milosti nego i zbiljsku prisutnost Boga smješta u fragment prostora i prenosi je onima koji jedu posvećeni kruh ako su u duši pripremljeni, isto tako ono osjetno ima ne samo jedno motoričko i vitalno značenje nego nije drugo negoli jedan izvjestan način bitka u svijetu koji nam se nudi s jedne točke prostora, koji naše tijelo preuzima i prihvaća ako je za nj sposobno, a osjet je doslovno pričest.

S ove točke gledišta, postaje moguće da se pojmu »smisao« vrati vrijednost koju mu intelektualizam uskraćuje. Moj osjet i moja percepcija, kaže on, ne mogu biti označivi i, dakle, za mene (mogu) biti samo ukoliko su osjet ili percepcija nečega, na primjer, osjet modrog ili crvenog, percepcija stola ili stolice. No modro ili crveno nisu ono neizrecivo iskustvo koje doživljavam kada s njima koincidiram, stol ili stolica nije ova efemerna spoljašnost na milosti i nemilosti moga pogleda; objekt se određuje jedino kao biće koje se može identificirati otvorenim nizom mogućih iskustava i postoji samo za subjekt koji vrši ovu identifikaciju. Bitak je samo za nekoga tko je sposoban da pred njim uzmakne i da, dakle, bude sam apsolutno izvan bitka. Tako duh postaje subjekt percepcije, a pojam »smisla« postaje nepomišljiv. Ako vidjeti ili čuti znači odvojiti se od utiska da bi se on investirao u misao i prestao biti da bi se spoznao, bilo bi apsurdno reći da ja vidim svojim očima ili da čujem svojim ušima, jer moje oči, moje uši su još bića svijeta, s tog razloga svakako nesposobna da ispred njega pripreme zonu subjektivnosti odakle će biti viđen ili slušan. Ne mogu čak svojim očima ili svojim ušima sačuvati neku moć spoznavanja pretvarajući ih u instrumente svoje percepcije, jer ovaj pojam je dvosmislen, one su samo instrumenti tjelesnog podraživanja, a ne same percepcije. Nema sredine između bitka po sebi i bitka za sebe, a jer ih ima nekoliko, oni nisu ja-sam, moja osjetila mogu biti jedino objekti. Ja kažem da moje oči vide, da moja ruka dotiče, da moja noga boli, ali ovi naivni izrazi ne izriču moje istinsko iskustvo. Oni mi daju o njemu već jedno tumačenje koje ga odva-

ja od njegova izvornog subjekta. Budući da znam da svjetlo udara u moje oči, da se dodiri zbivaju pomoću kože, da moja obuća žulja moje stopalo, ja u svome tijelu raspršujem percepcije koje pripadaju mojoj duši, percepciju stavljam u percipirano. Ali tu je samo prostorna i vremenska brazda akata svijesti. Ako ih razmotrim iznutra, nalazim jednu jedinu spoznaju bez mjesta, dušu bez dijelova, i nema nikakve razlike između misliti i percipirati kao ni između vidjeti i čuti. – Možemo li ostati pri ovoj perspektivi? Ako je istina da ne vidim svojim očima, kako sam ikada mogao ne znati ovu istinu? – Ja nisam znao što govorim, nisam razmišljao? Ali kako sam, dakle, mogao ne razmišljati? Kako je to uvid duha, kako je to operacija moga vlastitog mišljenja mogla da mi bude zakrinkana, kad je moja misao po definiciji za samu sebe? Ako refleksija hoće da se opravda kao refleksija, to jest kao napredovanje prema istini, ona se ne smije zadovoljiti da jedan pogled na svijet zamijeni drugim, ona nam mora pokazati kako da se razumije naivan pogled na svijet i nadmaši u reflektiranom pogledu. Refleksija mora razjasniti nereflektirano koje ona nasljeđuje, i u njemu pokazati mogućnost da ona razumije samu sebe kao početak. Reći još da ja mislim sebe kao situiranog u tijelu i kao opremljenog sa pet osjetila, to je očevidno tek verbalno rješenje, jer ja, koji reflektiram, ne mogu da se prepoznam u ovom utjelovljenom Ja, i jer, dakle, utjelovljenje načelno ostaje iluzija i jer mogućnost ove iluzije ostaje neshvatljiva. Valja nam opet staviti u pitanje alternativu bitka za sebe i bitka po sebi, koja je »osjetila« vraćala svijetu objekata i oslobađala subjektivnost kao apsolutan ne-bitak od svake tjelesne inherencije. To je ono što činimo definirajući osjet kao koegzistenciju ili kao pričešć. Osjet modrog nije spoznaja ili postavljanje jednoga izvjesnog *quale* koje se može identificirati u svim iskustvima koja imam o njemu kao što je kružnica geometra ista u Parizu i u Tokiu. On je, bez sumnje, intencionalan, što će reći da se on ne osniva sam na sebi kao stvar, da on smjera i saopćava s onu stranu samoga sebe. Ali termin na koji smjera ustanovljuje se samo slijepo, prisnošću moga tijela s njim, on se ne konstituira u punoj jasnoći, on se rekonstituira ili preuzima znanjem koje ostaje latentno i koje mu ostavlja svoju neprozirnost i svoju metafizičku individualnost. Osjet je intencionalan, jer ja u osjetnom nalazim propoziciju jednog izvjesnog ritma egzistencije – abdukciju ili addukciju – i jer, udovoljavajući ovoj propoziciji, kradom ulazeći u oblik koji mi je tako sugeriran, odnosim se prema izvanjskom bitku, bilo to da mu se otvorim ili da mu se zatvorim. Ako kvaliteti zrače oko sebe jedan izvjestan način

egzistencije, ako imaju moć opčinjavanja i ono što smo maločas nazvali sakramentalna vrijednost, to je zato što ih osjećajući subjekt ne postavlja kao objekte, već s njima simpatizira, čini ih svojim i u njima nalazi svoj momentani zakon. Precizirajmo. Osjećajući i osjetno nisu jedno naspram drugoga kao dva vanjska termina, a osjet nije neka invazija osjetnog u osjećajuće. Moj pogled je onaj koji podapinje boju, pokret moje ruke je onaj koji podapinje oblik objekta ili radije moj se pogled pari sa bojom, moja ruka s tvrdim ili mekim, i u ovoj izmjeni između subjekta osjeta i osjetnog ne može se reći da jedno djeluje a drugo trpi, da jedno daje smisao drugome. Bez traženja moga pogleda ili moje ruke i prije negoli se moje tijelo sinhronizira s njim, osjetno je samo jedno maglovito traženje. »Ako neki subjekt pokušava da osjeti određenu boju, na primjer, modro, sve nastojeći da svom tijelu dade držanje koje odgovara crvenom, odatle nastaje unutarnja borba, neka vrsta grča koji prestaje čim on usvoji tjelesno držanje koje odgovara modrom¹⁴«.

Tako osjetno koje će upravo sada biti osjećeno postavlja mome tijelu jednu vrstu konfuznog problema. Treba da pronađem držanje koje će *baš sad* pružiti sredstvo da se determinira, i da postane modro, treba da nađem odgovor na loše formulirano pitanje. A ipak, to činim jedino na njegovo traženje, moje držanje nikada nije dovoljno da mi zaista pokaže modro ili da zaista dotaknem tvrdi površinu. Osjetilno mi vraća što sam mu pozajmio, ali ja sam to njemu dugovao. Ja, koji kontempliram modro neba, ja nisam *naspram* njega neki akozmički subjekt, ja ga ne posjedujem u misli, ja pred njim ne izlažem ideju modrog koja bi mi odavala njegovu tajnu, ja mu se prepuštam, tonem u ovaj misterij, ono »sebe misli u meni«, ja sam samo nebo koje se pribire, sabire i počinje da postoji za sebe, moja svijest je zagušena ovim neograničenim modrim. – Ali nebo nije duh, i nema nikakva smisla reći da ono postoji za sebe? – Svakako da nebo geografa ili astronoma ne postoji za sebe. Ali o percipiranome ili osjećenom nebu, podapetom mojim pogledom koji ga pregledava i nastava, o sredini izvjesne vitalne vibracije koju moje tijelo usvaja, može se reći da postoji za sebe u tom smislu što ono nije načinjeno od izvanjskih dijelova, što je svaki dio cjeline »osjetljiv« za ono što se događa u svima drugim i njih »dinamički poznaje«¹⁵. A što se tiče subjekta osjeta, on ne treba biti čisto ništa bez ikakve zemaljske težine. To

¹⁴ Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, str. 158.

¹⁵ Koehler, *Die physischen Gestalten*, str. 180.

bi bilo nužno samo ako bi on morao, kao konstituirajuća svijest, biti u isto vrijeme svagdje nazočan, koekstenzivan bitku, i misliti istinu univerzuma. Ali percipirani prizor ne pripada čistom bitku. Uzet točno kako ga vidim, on je moment moje individualne povijesti, a kako je osjet rekonstitucija, on pretpostavlja u meni sedimente jedne prethodne konstitucije, ja sam, kao osjećajući subjekt, posve pun prirodnih moći kojima se prvi ja čudim. Ja nisam, dakle, prema Hegelovoj izreci »rupa u bitku«, već jama, bora koja se napravila i koja se može izgubiti¹⁶.

Inzistirajmo na ovom pitanju. Kako smo mogli izbjeći alternativni bitka za sebe i bitka po sebi, kako perceptivna svijest može biti zagađena svojim objektom, kako možemo distingvirati osjetljivu svijest od intelektualne svijesti? To znači da: 1. Svaka se percepcija događa u atmosferi općenitosti i nama se daje kao anonimna. Ne mogu reći da ja vidim modrinu neba u smislu u kojem kažem da shvaćam neku knjigu ili pak da odlučujem posvetiti svoj život matematici. Moja percepcija, čak viđena iznutra, izražava datu situaciju: vidim modro zato što sam *osjetljiv* na boje – naprotiv, osobni akti stvaraju jednu od njih: ja sam matematičar zato što sam odlučio da to budem.

Tako da bih, kad bih htio točno izraziti perceptivno iskustvo, morao reći da se percipira u meni, a ne da ja percipiram. Svaki osjet povlači za sobom klicu sna ili depersonalizacije, kao što je osjećamo kroz onu vrstu stupora u koji nas on dovodi kada živimo zaista na njegovoj razini. Bez sumnje, spoznaja me svakako uči da se osjet ne bi događao bez adaptacije mog tijela, da, na primjer, ne bi bilo određenog dodira bez pokreta moje ruke. Ali ova djelatnost odvija se na periferiji moga bitka, ja nisam svjesniji da sam pravi subjekt svoga osjeta negoli svoga rođenja ili svoje smrti. I moje rođenje i moja smrt ne mogu mi se pojaviti kao moja iskustva, jer, kada bih tako zamišljao njih, ja bih sebe pretpostavljao kao onog koji postoji prije ili koji živi iza samoga sebe da bih mogao njih iskusiti i ne bih, dakle, doista mislio svoje rođenje ili svoju smrt. Sebe, dakle, mogu shvatiti jedino kao »već rođena« i »još živa« – svoje rođenje i svoju smrt shvatiti jedino kao osobne horizonte: ja znam da se rađa i da se umire, ali ja ne poznajem svoje rođenje i svoju smrt. Svaki osjet – budući da je strogo prvi, posljednji i jedini u svojoj vrsti – jeste jedno rođenje i jedna smrt. Subjekt

¹⁶ Na drugom smo mjestu pokazali da svijest viđenja izvana ne može biti jedno čisto za sebe (*La Structure du Comportement*), str. 168. i slj. Počinje se uvidati da nije drukčije ni sa sviješću viđenom iznutra.

koji o njima ima iskustvo, s njime počinje i završava, a kako sebi ne može prethoditi niti se nadživjeti, osjet se sam sebi nužno pojavljuje u sredini općenitosti, dolazi s ovu stranu samoga mene, zavisi od *osjetljivosti* koja mu je prethodila i koja će ga nadživjeti, kao što moje rođenje i moja smrt pripadaju anonimnom natalitetu i anonimnom mortalitetu. Osjetom shvaćam na rubu svoga osobnog života, i svojih vlastitih akata život dane svijesti, iz koga se pomalja život mojih očiju, mojih ruku, mojih ušiju, koji je isto toliko život prirodnih Ja. Svaki put kada doživljavam osjet, osjećam da on interesira ne samo moj vlastiti bitak, onaj za koji sam odgovoran i o kojemu odlučujem, nego i jedno drugo mene koje je već pristalo uz svijet, koje se već otvorilo izvjesnim njegovim aspektima i s njima sinhroniziralo. Između moga osjeta i mene uvijek ima gustoća jedne *originarne tečevine*, koja priječi mome iskustvu da bude jasno za sebe samo. Osjet iskušavam kao modalitet jedne općenite egzistencije, koja se već posvetila fizičkom svijetu i koja se razlijeva kroza me iako joj ja nisam autor. 2. Osjet može biti anoniman samo zato što je parcijalan. Onaj tko vidi i onaj tko dodiruje nije točno ja-sam, jer vidljivi svijet i dodirljivi svijet nisu svijet u potpunosti. Kad gledam neki predmet, uvijek osjećam da ima još bitka preko onog što ga u ovom času vidim, ne samo vidljivog bitka nego i bitka dodirljivog ili shvatljivog sluhom – i ne samo osjetilnog bitka nego i dubine objekta koju neće iscrpsti nikakav prethodan senzorni uzorak. Uzajamno, ja nisam sav u ovim radnjama, one ostaju marginalne, zbivaju se preda mnom, ja koje vidi, ili ja koje čuje, na neki je način specijalizirano ja, blisko samo jednom sektoru bitka, i upravo uz taj uvjet pogled i ruka kadri su pogoditi pokret koji će precizirati percepciju i mogu pokazati ovo predznanje koje im daje izgled automatizma. – Možemo rezimirati ove dvije ideje iznoseći da svaki osjet pripada jednom izvjesnom *polju*. Reći da imam vidno polje, znači reći da po položaju imam pristup ili otvor prema jednom sistemu bića, vidljivih bića, da su ona na raspolaganju mome pogledu na temelju neke vrste prvobitnog ugovora i nekim darom prirode, bez ikakva mog naprezanja; to, dakle, znači reći da je vizija (vidna percepcija) predosobna; – a to u isto vrijeme znači reći da je ona uvijek ograničena, da oko moje vizije uvijek ima jedan horizont nevidenih i čak nevidljivih stvari. Vizija je *misao potčinjena jednom izvjesnom polju*, i tu je ono što se zove *osjetilo*. Kada kažem da imam osjetila i da mi ona omogućuju da pristupim svijetu, ja nisam žrtva jedne konfuzije, ne miješam kauzalno mišljenje i refleksiju, izražavam samo ovu istinu koja se nameće integralnoj refleksiji:

da sam ja sposoban pomoću zajedničke zavičajnosti naći smisao izvjesnim aspektima bitka a da im ga nisam dao ja sam pomoću neke konstituirajuće operacije.

Uz distinkciju osjetila i intelekције ispostavlja se kao opravdana ona razliĉnih osjetila. Intelektualizam ne govori o osjetilima jer za njega se osjeti i osjetila pojavljuju samo kada se vraćam na konkretan akt spoznaje da bih ga analizirao. Tada u njemu distingviram kontingentnu (slučajnu, nenužnu), materiju i nužnu formu, ali materija je samo jedan idealan moment a ne jedan odvojivi element totalnoga akta. Nema, dakle, osjetila, nego samo svijest. Intelektualizam odbija, na primjer, da postavi glasoviti problem o njihovu doprinosu iskustvu prostora, jer osjetilni kvaliteti i osjetila, kao materijal spoznaje, ne mogu posjedovati kao svojstvo prostor koji je forma objektivnosti uopće, a posebno sredstvo kojim postaje moguća svijest o kvalitetu. Jedan osjet bio bi ništa osjeta kad ne bi bio osjet o nečemu, a »stvari« u najopćenitijim smislu riječi, na primjer određeni kvaliteti, ističu se u konfuznoj masi utisaka samo ako je ona stavljena u perspektivu i koordinirana prostorom. Tako su sva osjetila prostorna ako nas moraju privesti kojoj god formi bitka, to jest ako su ona osjetila. A istom nužnošću treba da se ona sva otvore istom prostoru, bez čega bi senzorna bića s kojima nam ona omogućuju da općimo egzistirala samo za osjetila od kojih zavise – a kako se fantomi javljaju samo noću – njima bi nedostajala punina bitka i ne bismo ih mogli biti uistinu svjesni, to jest postavljati ih kao prava bića. Empirizam bi ovoj dedukciji uzalud suprotstavio činjenice. Kada se, na primjer, želi pokazati da opip nije sam po sebi prostoran, kada se pokušava kod slijepaca ili u slučajevima psihičke sljepoće naći jedno čisto taktilno iskustvo i pokazati da ono nije artikulirano prema prostoru, ovi eksperimentalni dokazi pretpostavljaju ono što su smatrali da utvrđuju. Kako, naime, znati da li su se sljepoća i psihička sljepoća ograničile da iskustvu bolesnika oduzmu »vizualne datosti« i nisu li one pogodile i strukturu njegova taktilnog iskustva? Empirizam uzima kao danu prvu hipotezu, i činjenica se može smatrati krucijalnom samo pod ovim uvjetom, ali on samim time postulira odvajanje osjetila koje upravo valja dokazati. Točnije: ako dopustim da prostor originarno pripada vidu i da on odatle prelazi opipu i drugim osjetilima, kao i da u odrasla očevidno postoji taktilna percepcija prostora, moram bar dopustiti da su »čiste taktilne datosti« istisnute i prekrivene iskustvom vizualnog porijekla, da se one integriraju u jedno totalno iskustvo u kojemu su na kraju nerazpoznatljive. Ali tada kojim pravom u ovom

zrelom iskustvu razlikovati neki »taktilni« prinos? Nije li tobožnje »čisto taktilno«, koje pokušavam pronaći obraćajući se slijepcima, jedan veoma poseban tip iskustva, koji nema ništa zajedničko s funkcioniranjem integriranog opipa i ne može poslužiti analizi integralnog iskustva? O prostornosti osjetila ne može se odlučivati induktivnom metodom i iznoseći »činjenice« – uzmimo, na primjer, opip bez prostora u slijepca – jer ova činjenica treba da bude protumačena i jer će se ona upravo razmotriti kao značajna činjenica i ona koja otkriva pravu prirodu opipa, ili kao akcidentalna činjenica i ona koja izražava posebna svojstva bolesnog opipa prema ideji koju sebi stvaramo o osjetilima uopće i o njihovu odnosu u totalnoj svijesti. Problem svakako zavisi od refleksije a ne od iskustva u empirističkom smislu riječi, u kojemu ga uzimaju i učenjaci kada sanjaju o nekoj apsolutnoj objektivnosti. Osnovano je, dakle, reći a priori da su sva osjetila prostorna, a pitanje da se sazna kakav je onaj tko nam daje prostor mora se smatrati inteligibilnim ako se reflektira o onome što je jedno osjetilo. Međutim, ovdje su moguće dvije vrste refleksije. Jedna – to je intelektualistička refleksija – tematizira objekt i svijest, i, da prihvatimo jedan kantovski izraz, ona ih »vodi pojmu«. Objekt tada postaje *ono što jest*, i prema tome ono što je za sve i zauvijek (bilo to samo kao efemerna epizoda, ali o kojoj će uvijek biti istina da je postojala u objektivnom vremenu). A s pomoću ove ideje o svijesti i ove ideje o objektu, lako se pokazuje da je svaki osjetilni kvalitet potpuno objekt samo u kontekstu relacija univerzuma, i da osjeta može biti samo uz uvjet da postoji za središnje i jedino Ja. Kada bi se htjelo označiti zastoj u refleksivnom kretanju i govoriti, na primjer, o parcijalnoj svijesti i o izoliranom predmetu, imala bi se svijest koja u nekom pogledu ne bi znala samu sebe, objekt koji ne bi bio pristupačan odasvud i koji u ovoj mjeri ne bi bio objekt. Ali intelektualizmu se uvijek može postaviti pitanje odakle izvlači ovu ideju ili ovu bit svijesti i objekta. Ako je subjekt čisto za sebe, »ja mislim mora moći pratiti sve naše predodžbe«. »Ako svijet mora moći biti mišljen«, treba da ga kvalitet sadržava u klici. Ali, prije svega, odakle znamo da ima čistoga bitka za sebe i odakle uzimamo da svijet mora moći biti mišljen? Možda će se odgovoriti da je tu definicija subjekta i svijeta i da se, ako se oni tako ne shvate, više ne zna o čemu se govori govoreći o njima. I doista, na razini konstituirane riječi, svakako je takvo značenje svijeta i subjekta. Ali odakle same riječi imaju svoj smisao? Radikalna refleksija je ona koja me spopada kada upravo formiram i formuliram ideju subjekta i onu objekta, ona iznosi na vidjelo izvor ovih dvi-

ju ideja, ona je ne samo operativna refleksija nego i sama sebe svjesna u svojoj operaciji. Možda će se još odgovoriti da refleksivna analiza ne shvaća subjekt i objekt samo »kao ideju« da je ona iskušavanje, da se ja reflektirajući ponovo smještam u onaj beskonačni subjekt koji sam već bio i da objekt ponovno stavljam u odnose koji su ga već podapinjali, i da je, napokon, bezrazložno pitati gdje uzimam ovu ideju subjekta i ovu ideju objekta, jer one su jednostavna formulacija uvjeta bez kojih ni za koga ne bi bilo ničega. Ali reflektirano Ja razlikuje se od nereflektiranog Ja bar po tome što je ono bilo tematizirano, a ono što je dano nije svijest ni čisti bitak – kako to duboko kaže sam Kant, to je iskustvo, drugim riječima komunikacija konačnog subjekta s neprozirnim bitkom iz kojega on izlazi, ali u kojemu ostaje angažiran. To je »čisto iskustvo i tako rekavši nijemo, premda se radi o tome da se postigne čisti izraz njegova vlastitog smisla«¹⁷. Mi imamo iskustvo o svijetu, ne u smislu jednog sistema odnosa koji posvema determiniraju svaki događaj, nego u smislu jednog otvorenog totaliteta čija sinteza ne može biti dovršena. Imamo iskustvo o jednom Ja, ne u smislu neke apsolutne subjektivnosti, već neodvojivo slabom i krepkom u tijeku vremena. Jedinstvo subjekta ili ono objekta, nije stvarno jedinstvo, nego vjerojatno jedinstvo na horizontu iskustva, treba pronaći, s ovu stranu ideje subjekta i ideje objekta, činjenicu moje subjektivnosti i objekt u nascentnom stanju, prvobitan sloj gdje se rađaju ideje kao i stvari. Kada se radi o svijesti, mogu o njoj formirati pojam samo pozivajući se najprije na ovu svijest koja sam ja, a posebno ne smijem najprije definirati osjetila, već ponovno uspostaviti dodir s osjetilnošću koju živim iznutra.

Mi nismo primorani da svijet a priori opkolimo uvjetima bez kojih se on ne bi mogao misliti, jer, da bi mogao biti mišljen on prije svega mora biti poznat, egzistirati za mene, to jest biti dan, a transcendentalna estetika miješala bi se sa transcendentalnom analitikom, samo kad bih ja bio Bog, koji postavlja svijet a ne čovjek koji se osjeća bačen u njega i koji, u svakom smislu riječi, »o njemu ovisi«. Ne moramo, dakle, slijediti Kanta u njegovoj dedukciji samo jednog prostora. Jedan prostor je uvjet bez kojega se ne može misliti punina objektivnosti, i svakako je istina da ako pokušam tematizirati mnoge prostore, oni se svode na jedinstvo, svaki od njih nalazeći se u jednom izvjesnom položajnom odnosu s drugima i sačinjavajući, dakle, s njima jedinstvo. Ali znamo li mi da li puna objektivnost može biti mišljena? Da li su sve perspekti-

¹⁷ Husserl, *Méditations cartésiennes*, str. 33.

ve komposibilne? Da li one sve zajedno mogu biti negdje tematizirane? Znamo li da se taktilno iskustvo i vizualno iskustvo mogu potpuno sjediniti bez intersenzornog iskustva? Da li moje iskustvo i ono drugoga mogu biti ostvareni u samo jednom sistemu intersubjektivnog iskustva? Ima, možda, bilo u svakom senzornom iskustvu, bilo u svakoj svijesti o »fantomima«, nešto što ne može savladati nikakva racionalnost.

Cijela se Transcendentalna Dedukcija drži na tvrđenju jednog integralnog sistema istine. Ako se hoće reflektirati, treba se vratiti upravo izvorima ovog tvrđenja. U tom smislu može se reći s Husserlom¹⁸ da je Hume po namisli otišao dalje od ikoga u radikalnoj (korjenitoj) refleksiji, jer nas je zaista htio vratiti fenomenima o kojima imamo iskustvo s ovu stranu svake ideologije – makar je na drugi način osakatio i rastavio ovo iskustvo. Posebno ideja jedinog prostora i ona jedinog vremena – budući da su oslođene na onu zbrajanja bitka čiju je kritiku upravo Kant dao u Transcendentalnoj Dijalektici moraju biti stavljene u zagrade i iznijeti svoju genealogiju polazeći od našeg zbiljskog iskustva. Ova nova koncepcija refleksije, koja je fenomenološka koncepcija, opet se drugim riječima trudi da dade jednu novu definiciju a priori(a). Kant je već pokazao da ono a priori nije spoznatljivo prije iskustva, to jest izvan našeg horizonta činjeničnosti, i da ne može biti riječi o tome da se distingviraju dva stvarna elementa spoznaje od kojih bi jedan bio a priori a drugi a posteriori. Ako ono a priori zadržava u njegovoj filozofiji značajku onoga što *mora* biti u opreci prema onome što postoji faktično i kao antropološko određenje, to je samo onoliko koliko on nije do kraja slijedio svoj program koji je bio da definira naše spoznajne moći našim faktičkim položajem, i koji ga je morao obvezati da sav pojmjljivi bitak vrati u osnovu ovog ovdje – svijeta. Od trenutka kada je iskustvo – to jest otvaranje našem faktičnom svijetu – priznato kao početak spoznaje, nema više nikakva sredstva da se distingvira plan istina a priori i plan činjeničnih istina, što svijet mora biti i što je on zbilja. Jedinstvo osjetila, koje se smatralo za istinu a priori, samo je još formalan izraz jedne fundamentalne kontingencije: činjenica da smo u svijetu – raznovrsnost osjetila, koja se smatrala za danu a posteriori, uračunavši konkretan oblik koji ona dobiva u jednom ljudskom subjektu, pojavljuje se kao nužna u ovom ovdje – svijetu, to jest u jedinom svijetu koji možemo dosljedno misliti; ona, dakle, postaje istina a priori. Svaki os-

¹⁸ *Formale und Transzendente Logik*, npr. str. 226.

jet je prostoran, mi smo prihvatili ovu tezu ne zato što kvalitet kao objekt može biti pomišljen samo u prostoru, već zato što je, kao iskonski dodir s bitkom, kao preuzimanje od strane osjećajućeg subjekta jednog oblika egzistencije koji je naznačilo ono osjetilno, kao koegzistencija osjećajućeg i osjetilnog, ona sama konstitutivna za sredinu koegzistencije, to jest za prostor. Mi kažemo a priori da nijedan osjet nije punktualan, da svaka senzornost pretpostavlja jedno izvjesno polje, dakle koegzistencije, i odatle zaključujemo protiv Lacheliera da slijepac ima iskustvo o prostoru. Ali ove istine a priori nisu ništa drugo nego objašnjavanje jedne činjenice: činjenica senzornog iskustva kao preuzimanje jednog oblika egzistencije, i ovo preuzimanje također uključuje da ja mogu gotovo sav postati opip ili vid, i da, štoviše, nikada ne mogu gledati ili doticati a da se moja svijest u nekoj mjeri ne zaguši i ne izgubi nešto od svojih raspoloživih mogućnosti. Tako su jedinstvo i različnost osjetila istine istog ranga. A priori je shvaćena činjenica, jasno iskazana i prosljeđena u svim svojim konsekvencijama svoje prešutne logike, a posteriori je izolirana i podrazumljena činjenica. Bilo bi kontradiktorno reći da je opip bez prostornosti, i a priori je nemoguće doticati a da se ne dotiče u prostoru, jer naše je iskustvo iskustvo jednoga svijeta. Ali ovo uklapanje taktilne perspektive u univerzalan bitak ne izražava nikakvu nužnost koja je opipu izvanjska, ono se zbiva spontano u samom taktilnom iskustvu, prema svom vlastitom načinu. Osjet kako nam ga isporučuje iskustvo nije više indiferentna materija i apstraktan moment, već jedna od naših površina dodira s bitkom, jedna struktura svijesti, i umjesto jedinog prostora, univerzalnog uvjeta svih kvaliteta, sa svakom od njih imamo poseban način bitka u prostoru i tako reći činjenja prostora. Nije ni kontradiktorno ni nemoguće da svako osjetilo konstituira jedan mali svijet u velikom, i baš po svojoj posebnosti ono je potrebno cjelini i otvara se prema njoj.

Ukratko, kad su jednom izbrisane razlike apriornog i empirijskog, oblika i sadržaja, senzorni prostori postaju konkretni momenti jedne globalne konfiguracije koja je jedini prostor, a mogućnost da idemo njemu ne odvaja se od mogućnosti da se ispred njega ušančimo u pregradi jednog osjetila. Kada u koncertnoj dvorani ponovno otvorim oči, vidljivi prostor izgleda mi skučen s obzirom na onaj drugi prostor u kojemu se maločas rasprostirala muzika, pa čak ako gledam otvorenih očiju dok se svira komad, čini mi se da muzika nije zaista sadržana u ovom strogo određenom i kukavnom prostoru. Ona kroz vidljivi prostor daje da se nasluti jedna nova dimenzija gdje razvija jedra, kao u halucinana-

ta, jasan prostor percipiranih stvari misteriozno se podvostručuje jednim »crnim prostorom« gdje su moguće druge prisutnosti. Kao i perspektiva drugoga na svijet za mene, prostorno je područje svakoga osjetila za druge nespoznatljiv apsolut i isto toliko granica njihove prostornosti. Ovi opisi, koji za jednu kritičističku filozofiju prikazuju samo empirijske neobičnosti i ne zasijecaju u izvjesnosti a priori, dobivaju za nas jednu filozofsku važnost, jer se jedinstvo prostora može naći jedino u međusobnom uzupčavanju osjetilnih područja. Tu je ono što ostaje istinito u glasovitim empirističkim opisima neprostrorne percepcije. Iskustvo slijepih od rođenja koji su operirani od mreine na oku nikada nije dokazalo i nikada ne bi moglo dokazati da za njih prostor počinje s gledanjem. Ali bolesnik ne prestaje da se divi ovom vizualnom prostoru kojemu je upravo prišao i s obzirom na koji mu taktilno iskustvo izgleda tako siromašno da bi on drage volje priznao da prije operacije nije nikada imao iskustvo o prostoru¹⁹. Bolesnikovo čuđenje, njegove nedoumice u novom vizualnom svijetu u koji on ulazi pokazuju da opip nije prostoran *kao* vid. »Poslije operacije, kaže se²⁰, oblik kakav je dan vidom za bolesnike je nešto apsolutno novo što oni ne dovode u odnos sa svojim taktilnim iskustvom«, »bolesnik tvrdi da vidi, ali ne zna što vidi (...). On nikada ne prepoznaje svoju ruku kao takvu, govori samo o bijeloj mrlji u pokretu«²¹. Da bi vidom razlikovao krug od pravokutnika, treba mu očima slijediti obod lika, kao što bi to činio rukom²² i uvijek teži da uhvati predmete koje izlažemo njegovu pogledu²³.

Što da zaključimo odatle? Da taktilno iskustvo ne priprema za percepciju prostora? Ali kad ono nikako ne bi bilo prostorno, da li bi pacijent pružao ruku prema objektu koji mu se pokazuje? Ova gesta pretpostavlja da se opip otvara prema sredini koja je bar analogna onoj vizualnih datosti. Činjenice prije svega pokazuju da gledanje nije ništa bez jedne izvjesne upotrebe pogleda. Boles-

¹⁹ Jedan pacijent izjavljuje da mu prostorni pojmovi *što ih je on vjerovao da ima* prije operacije nisu davali istinitu predodžbu prostora i da su bili samo »znanje stečeno radom mišljenja« (Von Senden, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, str. 23.). Dobivanje vida povlači generalnu reorganizaciju egzistencije koja se tiče i opipa. Centar svijeta se premješta, taktilna shema se zaboravlja, raspoznavanje opipom je manje sigurno, egzistencijalna struja odsad prolazi kroz vid, a bolesnik govori o ovom oslabljenom opipu.

²⁰ Ibid., str. 36.

²¹ Ibid., str. 93.

²² Ibid., str. 102 – 104.

²³ Ibid., str. 124.

nici »najprije vide boje kao što mi osjećamo miris: on nas natapa, na nas utječe ne ispunjavajući ipak određeni oblik određene protežnosti«²⁴. Isprva je sve izmiješano i sve se pojavljuje u pokretu. Odvajanje obojenih površina, korektno shvaćanje kretanja dolaze tek kasnije, kada je subjekt razumio »šta to znači vidjeti«²⁵, to jest kada upravlja i kreće svojim pogledom kao pogledom, a ne više kao rukom. To dokazuje da svaki osjetilni organ ispituje objekt na svoj način, da je on pokretna sila izvjesnog tipa sinteze, ali, ako se riječ prostor po nominalnoj definiciji ne rezervira da se označi vizualna sinteza, ne može se opipu uskratiti prostornost u smislu shvaćanja koegzistencijā. Sama činjenica da se pravo gledanje priprema tijekom jedne prelazne faze i nekom vrstom doticanja očima ne bi se mogla razumjeti, kad ne bi bilo kvazi – prostornog taktilnog polja, u koje se prve vizualne percepcije mogu uklopiti. Vid ne bi nikada direktno komunicirao s opipom kao što on to čini u normalna zrela čovjeka, kada opip, čak umjetno izoliran, ne bi bio organiziran tako da omogućuje koegzistencije. Daleko od toga da isključuju ideju jednog taktilnog prostora, činjenice, naprotiv, dokazuju da ima jedan tako strogo taktilan prostor da njegova raščlanjenja prije svega nisu, i dapače nikada neće biti s onima vizualnog prostora u odnosu sinonimnosti. Empirističke analize konfuzno postavljaju jedan istinski problem. Da na primjer opip može istovremeno obuhvatiti tek neznatno prostranstvo – ono tijela i njegovih instrumenata – ova činjenica ne tiče se samo načina kako da se predstavi taktilan prostor, ona modificira njegov smisao. Za inteligenciju – ili bar za izvjesnu inteligenciju koja je ona klasične fizike – istovremenost je ista, događala se ona između dvije dodirne točke ili između dvije udaljene točke, i u svakom slučaju može se postepeno konstruirati od istovremenosti na malu udaljenost istovremenost na veliku udaljenost. Ali za iskustvo, gustoća vremena koja se tako uvodi u operaciju modificira njezin rezultat, iz nje proizlazi izvjestan »pomak« u istovremenosti najudaljenijih točaka i utoliko će prostranstvo vizualnih perspektiva biti za operiranog slijepca istinsko otkrivenje, jer će ono prvi put omogućiti pokazivanje *same* udaljene istovremenosti. Operirani izjavljuju da taktilni objekti ne spadaju u doista potpuno prostorne, da je ovdje shvaćanje objekta jednostavno »znanje uzajamnog odnosa dijelova«, da se krug i kvadrat uistinu ne percipiraju opipom već prepoznaju po izvjesnim »znakovima« – pri-

²⁴ Von Senden, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgebornen vor und nach der Operation*, str. 113.

²⁵ Ibid., str. 123.

sutnosti ili odsutnosti »vrhova«²⁶. Shvatimo da taktilno polje nema nikada prostranstvo vizualnog polja, taktilan objekt nikada nije cio nazočan svakom od svojih dijelova kao vizualan objekt, i, ukratko, da pipati ne znači gledati. Između slijepca i normalna čovjeka bez sumnje se zameće razgovor i možda je nemoguće naći jednu jedinu riječ, čak i u vokabularu boja, kojoj slijepac ne bi uspio dati jedan bar shematičan smisao. Jedan dvanaestogodišnji slijepac veoma dobro definira dimenzije vida: »Oni koji ovdje vide, kaže on, ophode se sa mnom nekim nepoznatim osjetilom koje me iz daljine potpuno obuhvaća, slijedi me, probija kroza me i od moga ustajanja do moga lijeganja drži me u neku ruku pod svojom vlašću« (mich gewissermassen beherrscht)²⁷. Ali ove indikacije ostaju za slijepca pojmovne i problematične. One postavljaju pitanje na koje bi jedino vid mogao odgovoriti. I zato operirani slijepac nalazi svijet drukčijim od onoga koji je očekivao²⁸, kao što i mi uvijek nalazimo jednog čovjeka drukčijim od onoga što smo o njemu znali. Svijet slijepca i onaj normalna čovjeka razlikuju se ne samo kvantitetom materijala kojim raspolažu nego i *strukturom* cjeline. Slijepac opipom veoma dobro zna što su grane i lišće, ruka od ramena do zglavka i prsti šake. Poslije operacije čudi se da nalazi »toliko razlike« između stabla i ljudskog tijela²⁹. Očividno je da vid nije samo dodao nove pojedinosti spoznanji stabla. Radi se o novom načinu pokazivanja i novom tipu sinteze koji preobražavaju objekt. Na primjer, struktura osvjjetljenje – osvjjetljen objekt nalazi u taktilnom području samo dosta neodređene analogije. Zato jedan operiran bolesnik nakon osamnaest godina sljepoće pokušava dodirnuti zraku sunca³⁰. Totalno značenje našega života – čije je pojmovno značenje uvijek samo jedan izvadak – bilo bi drukčije kad bismo bili lišeni vidnog opažanja. Ima jedna općenita funkcija supstitucije i nadomještanja koja nam dozvoljava da pristupimo apstraktnom značenju iskustava koja nismo doživjeli i na primjer da govorimo o onome što nismo vidjeli. Ali kako u organizmu funkcije nadomještanja nisu nikada točan ekvivalent oštećenih funkcija i daju samo privid integriteta, to inteligencija među različnim iskustvima osigurava samo prividnu komunikaciju, a sinteza vizualnog svijeta i taktilnog svijeta kod slijepca od rođenja, koji je operiran konstitucija jednog intersenzor-

²⁶ Ibid., str. 29.

²⁷ Ibid., str. 45.

²⁸ Ibid., str. 45.

²⁹ Ibid., str. 50. i slj.

³⁰ Ibid., str. 186.

nog svijeta mora se zbivati na samom senzornom području, zajedništvo značenja između dva iskustva nije dovoljno da osigura njihovo lemljenje u jedno jedino iskustvo. Osjetila su različna jedna od drugih i različna od intelekije ukoliko svako od njih donosi sa sobom jednu strukturu bitka koja se nikad ne da točno transponirati. Mi to možemo uvidjeti jer smo odbacili formalizam svijesti, i od tijela učinili subjekt percepcije.

A mi to možemo uvidati ne dovodeći u pitanje jedinstvo osjetila. Jer osjetila komuniciraju. Muzika nije u vidljivom prostoru, ali ona ga minira, ona ga opkoljava, ona ga uklanja, i naskoro ovi odviše dobro odjeveni slušatelji, koji poprimaju izgled sudaca i izmjenjuju riječi ili osmijehe, ne primjećujući da se pod njima trese tlo, jesu kao brodska posada potresena prividom oluje. Dva prostora razlikuju se samo na osnovi jednog zajedničkog svijeta i mogu zapodjenuti suparništvo samo zato što oba imaju isti zahtjev na totalni bitak. Oni se ujedinjuju u istom času kada se suprotstavljaju. Ako hoću da se zatvorim u jedno od mojih osjetila, i neka se, na primjer, čitav projiciram u svoje oči i odam modrini neba, uskoro više nisam svjestan da gledam, i kada sam htio da sav postanom gledanje, nebo prestaje biti »vizualna percepcija« da bi postalo moj časoviti svijet. Senzorno je iskustvo nestalno i ono je strano prirodnoj percepciji koja se vrši u isti mah cijelim našim tijelom i otvara se prema intersenzornom svijetu. Kao ono osjetilnog kvaliteta, iskustvo odvojenih »osjetila« zbiva se samo u jednom veoma posebnom stavu i ne može služiti analizi direktne svijesti. Sjedim u svojoj sobi i gledam listove bijelog papira raspoređene na svom stolu, jedne osvijetljene od prozora, druge u sjeni. Ako ne analiziram svoju percepciju i ako ostajem pri globalnom prizoru, reći ću da mi svi listovi papira izgledaju jednako bijeli. Ipak, izvjesni među njima su u sjeni zida. Kako nisu manje bijeli od drugih?

Odlučujem da gledam bolje. Fiksiram svoj pogled na njima, to će reći da ograničavam svoje vidno polje. Mogu ih čak promatrati kroz kutiju šibica koja ih odvaja od ostatka polja ili kroz probušeni »redukциони ekran« jednog prozora. Upotrijebim li jedan od ovih uređaja ili zadovoljim li se da promatram golim okom, ali u »analitičkom stavu¹¹«, izgled listova se mijenja: to više nije bijeli papir zaklonjen sjenom, to je siva i modrikasta supstanca, gusta i loše lokalizirana. Ako ponovno razmotrim cjelinu prizora, primjećujem da listovi zaklonjeni sjenom nisu bili, nikada nisu bili

¹¹ Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, str. 600.

identični osvijetljenim listovima, ni, uostalom, objektivno različni od njih. Bjelina papira zaklonjenog sjenom ne da se precizno klasirati u niz crno-bijelo³². To nije bio nikakav određen kvalitet i ja sam učinio da se pojavi kvalitet fiksirajući svoje oči na dio vidnog polja: tada i samo tada našao sam se u prisutnosti izvjesnog *quale* u koje tone moj pogled. No, što znači fiksirati? Sa strane objekta, znači odvojiti fiksiranu regiju od ostatka polja, znači prekinuti totalan život prizora, koji je svakoj vidljivoj površini dodijelio određenu obojenost, vodeći računa o osvijetljenju; sa strane subjekta, znači to zamijeniti globalnu viziju, u kojoj se naš pogled podešava svakom prizoru i pušta da ovaj njime ovlada, promatranjem, to jest lokalnom vizijom kojom on upravlja na svoj način. Osjetilni kvalitet, daleko od toga da je koekstenzivan s percepcijom, jest poseban proizvod stava radoznalosti ili promatranja. On se pojavljuje kada se, umjesto da svijetu prepustim cijeli svoj pogled, okrećem prema ovom samom pogledu i kada se pitam *što upravo vidim*; on se ne nalazi u prirodnom općenju moje vizije sa svijetom, on je odgovor na izvjesno pitanje mog pogleda, rezultat druge (drugotne) ili kritičke vizije koja nastoji da se spozna u svojoj posebnosti, (rezultat) »pažnje prema čistom vizualnom«³³, koju pokazujem ili kada se bojim da budem prevaren ili kada hoću poduzeti znanstveno ispitivanje vidnog opažanja. Ovaj stav čini da prizor iščezava: boje koje vidim kroz redukcionu ekran ili one koje dobiva slikar prižmikujući očima nisu više boje – objekti – boja *zidova* ili boja *papira* – nego obojeni predjeli ne bez gustoće i sasvim neodređeno lokalizirani na istom fiktivnom planu³⁴. Ima, dakle, jedan prirodan stav vidnog opažanja u kojem se udružujem sa svojim pogledom i njime se predajem prizoru: tada su dijelovi polja povezani u organizaciji koja ih čini takvima da se mogu prepoznati i identificirati. Kvalitet, odvojena senzornost pokazuje se kada prekidam ovu totalnu strukturu svoje vizije (vidnog opažanja), kada prestajem da se sraštavam sa svojim vlastitim pogledom i kada se, umjesto da doživljujem viziju, o njoj pitam, želim isprobati svoje mogućnosti, razvezujem vezu svoje vizije i svijeta, samoga sebe i svoje vizije, da bih je zatekao i opisao. U ovome stavu, u isto vrijeme kada se svijet raspršava u prašinu osjetilnih kvaliteta, prekinuto je prirodno jedinstvo percipirajućeg subjekta, i ja dolazim do toga da ne poznajem sebe kao subjekta vidnog polja. No kao što, u svakom osjetilu valja pronaći prirodno

³² Ibid., str. 613.

³³ *Einstellung auf reine Optik*, Katz citiran od Gelba, navedeni rad, str. 600.

³⁴ Id., ibid.

jedinstvo, mi ćemo omogućiti da se pojavi »originalan sloj« osjećanja koji prethodi podjeli osjetila³⁵. Prema tome kako fiksiram neki objekt ili kako puštam da divergiraju moje oči, ili, napokon, kako se čitav odajem doživljaju, ista boja pojavljuje mi se kao površinska boja (*Oberflächenfarbe*) – ona je određeno mjesto prostora, ona se pruža prema objektu, – ili ona postaje atmosferska boja (*Raumfarbe*) i širi se svuda okolo objekta; ili je pak osjećam u svome oku kao vibraciju svoga pogleda; ili, napokon, ona čitavom mome tijelu saopćava isti način bitka, ispunjava me i više joj ne odgovara ime boje. Isto tako ima jedan objektivni zvuk koji odjekuje izvan mene u instrumentu, jedan atmosferski zvuk koji je *između* objekta i moga tijela »kao da sam postao flauta ili njihalo«; i napokon posljednji zvučni stadij ili element iščezava i postaje iskustvo, uostalom veoma precizno, jedne modifikacije cijelog moga tijela³⁶. Senzorno iskustvo raspolaže samo jednim uskim rubom: ili zvuk i boja, svojim vlastitim rasporedom, ocrtavaju jedan objekt, pepeonik, violinu, i ovaj objekt odmah govori svima osjetilima; ili su, pak, u drugoj krajnosti iskustva, zvuk i boja primljeni u mome tijelu, te postaje teško ograničiti moje iskustvo na samo jedan senzorni registar: ono se spontano razlijeva prema svim ostalima. Senzorno iskustvo u trećem stadiju koje smo ovog časa opisali specificira se tek jednim »akcentom« koji prije naznačuje smjer zvuka ili onaj boje³⁷. Na ovom nivou, dvosmislenost iskustva je takva da auditivni ritam omogućuje udruživanje kinematografskih slika i daje povod za percepciju pokreta dok bi, bez auditivnog oslonca, isti slijed slika bio odviše spor da izazove stroboskopski pokret³⁸. Zvukovi modificiraju susljedne slike boja: intenzivniji ton ih intenzificira, prekid tona čini da titraju, tihi ton čini modro tamnijim ili dubljim³⁹. Hipoteza postojanosti⁴⁰, koja za svaki stimulus utvrđuje jedan osjet i samo jedan, toliko se manje potvrđuje koliko se više približavamo prirodnoj percepciji. »Što je ponašanje intelektualnije i nepristranije (*sachlicher*), to hipoteza postojanosti postaje to prihvatljivija u onome što se tiče odnosa stimulusa i specifičnog senzornog odgovora, a zvučni stimulus, na primjer, to se više ograničuje na specifičnu sferu, ovdje na auditivnu sferu⁴¹«. Intoksikacija meskalinom, jer ona dovodi u pitanje

³⁵ Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, str. 155.

³⁶ Werner, citirani rad, str. 157.

³⁷ Ibid., str. 162.

³⁸ Zietz und Werner, *Die dynamische Struktur der Bewegung*.

³⁹ Werner, citirani rad, str. 163.

⁴⁰ Usporedi ovdje gore, *Uvod* I. ovaj prijevod str. 21. – Red.

⁴¹ Werner, citirani rad, str. 154.

nepristran stav i izručuje subjekta njegovoj vitalnosti, morat će, dakle, pospješavati sienstezije. Doista, pod utjecajem meskalina, zvuk flaute daje modrozelenu boju, zuckanje metronoma u tami izražava se sivim mrljama, prostorni intervali vidnog opažaja (izražavaju se) odgovarajućim vremenskim intervalima zvukova, veličina sive mrlje intenzitetu zvuka, njezina visina u prostoru visini zvuka⁴². Jedan subjekt pod utjecajem meskalina nalazi komad žljeza, lupa po naslonu prozora, i »Eto magije«, kaže on: stabla postaju zelenija⁴³. Lavež psa na jedan neopisiv način uzrokuje osvjettljenje i odzvanja u desnom stopalu⁴⁴.

Sve se događa kao kad bismo vidjeli »da ponekad padaju sve pregrade postavljene među osjetilima u toku evolucije«⁴⁵. U objektivnoj perspektivi svijeta, sa svojim neprozirnim kvalitetima, i onima objektivnog tijela, s njegovim odvojenim organima, fenomen sinestezijski je paradoksalan. Nastoji se, dakle, da se on objasni ne spominjući pojam osjeta: trebat će, na primjer, pretpostaviti da podraživanja obično omeđena u jednoj regiji mozga – optičkoj zoni ili auditivnoj zoni – postaju kadra intervenirati izvan ovih granica, i da tako specifičnom kvalitetu asociiran jedan nespecifičan kvalitet. Imalo ili ne za sebe argumente u cerebralnoj fiziologiji⁴⁶, ovo objašnjenje ne vodi računa o sinestetičkom iskustvu, koje tako postaje novi povod da se opet stavi u pitanje pojam osjeta i objektivnog mišljenja. *Jer subjekt nam ne kaže samo da on istodobno ima zvuk i boju, on vidi sam zvuk u trenutku kada se formiraju boje*⁴⁷. Ova je formula doslovce lišena smisla ako se vizija (vidni opažaj) definira vizualnim *quale*, zvuk zvučnim *quale*. Ali mi moramo konstruirati svoje definicije tako da za nju (viziju) među njima pronađemo jednu, jer gledanje zvukova ili slušanje boja postoje kao fenomeni. A to čak nisu iznimni fenomeni. Sinestezijska percepcija je pravilo, pa, ako mi to ne uviđa-

⁴² Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, str. 422.

⁴³ Mayer – Gross i Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, str. 385.

⁴⁴ Id., *ibid.*

⁴⁵ Id., *ibid.*

⁴⁶ Moguće je, na primjer, da bi se pod utjecajem meskalina mogla promatrati jedna modifikacija kronaksija. Ova činjenica nikako ne bi bila objašnjenje sinestezijske pomoću objektivnog tijela, ako, kako ćemo to sada pokazati, jukstapozicija nekoliko osjetilnih kvaliteta nije u stanju da nam objasni perceptivnu ambivalenciju kako je ona dana u sinestezijskom iskustvu. Promjena kronaksija ne bi mogla biti uzrok sinestezijske nego objektivni izraz ili znak jednog globalnog i dubljeg događanja koje nema svoje *sjedište* u objektivnom tijelu i koje se tiče fenomenalnog tijela kao vozila (prenosnika) bitka u svijetu.

⁴⁷ Werner, citirani rad, str. 163.

mo, to je zato što znanstveno znanje istiskuje iskustvo i što smo zaboravili gledati, slušati i, uopće, osjećati, ne bismo li iz svoje tjelesne organizacije i svijeta kako ga poima fizičar deducirali ono što moramo vidjeti, čuti i osjećati. Vidno opažanje, kaže se, može nam dati samo boje ili svjetla, a s njima oblike, koji su konture boja, i pokreta, koji su promjene položaja mrlja boje. Ali kako u skali boja situirati prozirnost ili »zamućene« boje? Zapravo, svaka boja, u onome što ima najprisnije, nije drugo negoli unutarnja struktura stvari pokazana prema vani. Sjaj zlata osjetilno nam pokazuje njegov homogen sastav, zagasita boja drveta njegov heterogen sastav⁴⁸. Osjetila međusobno komuniciraju otvarajući se strukturi stvari. Vidimo tvrdoću i krhkost stakla i, kada se ono razbije uz kristalan zvuk, ovaj zvuk je upućen od vidljiva stakla⁴⁹.

Vidimo elastičnost čelika, rastegljivosti usijana čelika, tvrdoću sječiva na strugu, mekoću strugotine. Oblik objekata nije njihova geometrijska kontura: on ima izvjestan odnos s njihovom vlastitom prirodom i govori svim našim osjetilima u isto vrijeme kada i vidu. Po obliku nabora na lanenoj ili pamučnoj tkanini vidimo gipkost ili krutost vlakna, hladnoću ili mlakost tkanine. Napokon, kretanje vidljivih objekata nije jednostavno premještanje mrlja boje koje im odgovaraju u vidnom polju. U pokretu grane koju je upravo napustila ptica, čita se njezina gipkost ili elastičnost, i tako se grana jabuke i grana breze neposredno razlikuju. Vidimo težinu bloka lijevana metala koji se zariva u pijesak, tečnost vode, ljepljivost sirupa⁵⁰. Isto tako čujem tvrdoću i nejednakost kamenja pločnika u šumu kola, i s razlogom se govori o »mekom«, »tamnom« ili »suhom« šumu. Ako se može sumnjati da nam sluh daje istinske »stvari«, bar je izvjesno da nam on s onu stranu zvukova u prostoru predaje nešto što »šumi i bruji« i time on komunicira sa drugim osjetilima⁵¹. Napokon, ako zatvorenih očiju svinem čeličnu šipku ili lipovu granu, osjećam među svojim rukama najskrovitije tkanje metala i drveta. Ako, dakle, uzete kao neusporedivi kvaliteti, »datosti različitih osjetila« otkrivaju isto toliko odvojenih svjetova, svaka, u svojoj posebnoj biti – budući (da su) načini komuniciranja stvari – one sve komuniciraju putem svoje značajne jezgre.

⁴⁸ Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, str. 23. i slj.

⁴⁹ Id., *Ibidem*, str. 11.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 21. i slj.

⁵¹ *Ibid.*, str. 32 – 33.

Treba samo precizirati prirodu osjetilnog značenja, bez čega bismo se vratili intelektualističkoj analizi koju smo prije otklonili. Isti je stol koji dotičem i koji vidim. Ali treba li dodati, kako se to činilo: ista je sonata koju čujem ja i koju dotiče Hellen Keller, isti je čovjek koga vidim ja i koga slika slijepi slikar³³? Malo-pomalo ne bi više bilo nikakve razlike između perceptivne sinteze i intelektualne sinteze. Jedinstvo osjetila bilo bi istoga reda kao jedinstvo objekata znanosti. Kada u isto vrijeme dotičem i gledam neki objekt, jedinstveni objekt bio bi zajednički razlog ovih dviju prividnosti kao što je Venera zajednički razlog Jutarnje zvijezde i Večernje zvijezde, a percepcija bi bila neka početnička znanost³⁴. No, ako percepcija ujedinjuje naša senzorna iskustva u jedan jedinstveni svijet, to nije kao što znanstvena zbirka sakuplja objekte ili fenomene, to je kao što binokularno gledanje hvata samo jedan objekt. Opišimo поближе ovu »sintezu«. Kada je moj pogled fiksiran na beskonačnost, imam dvostruku sliku bliskih objekata. Kada ih fiksiram jedan za drugim, vidim dvije slike kako se zajedno pomiču onome što će sad biti samo jedan objekt i kako u njemu iščekavaju. Ovdje ne valja reći kako se sinteza sastoji u tome da ih pomišljamo zajedno kao slike jednog jedinog objekta kad bi se ovdje radilo o nekom duhovnom aktu ili o jednoj apercepciji, on bi se morao zbiti čim primijetim identitet dviju slika, dok se zaista na jedinstvo objekta obično čeka mnogo duže: sve dokle ih fiksacija ne zabašuri. Samo jedan objekt nije izvjestan način da se pomišljaju dvije slike, jer one prestaju biti dane u trenutku kada se on pojavi. Da li je, dakle, »stapanje slika« bilo postignuto nekim urođenim uređajem nervnog sistema, i hoćemo li reći da na kraju prikaza, ako ne na periferiji, ono bar u centru, imamo samo jedan podražaj posredovan pomoću dva oka? Ali prosto postojanje jednog vizualnog centra ne može objasniti jedini objekt, jer se kadšto javlja diplopija, kao što uostalom prosto postojanje dviju mrežnica ne može objasniti diplopiju jer ona nije stalna³⁴. Ako se može razumjeti diplopija kao i jedini objekt u normalnoj viziji, neće to

³³ Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, str. 11.

³⁴ Alain, *81 Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, str. 38.

³⁴ »Konvergencija konduktora (sprovodnika) takva kakva postoji ne uvjetuje ne-razlikovanje slika u običnoj binokularnoj viziji, jer može doći do suparništva monokularnih, a odvajanje mrežnica ne daje objašnjenje njihova razlikovanja kada se ono pojavi, jer, normalno, premda sve ostaje jednako u receptoru i u konduktorima, ovo se razlikovanje ne pokazuje«. R. Dejean, *Etude psychologique de la distance dans la vision*, str. 179.

biti anatomskim rasporedom vizualnog aparata, već njegovim funkcioniranjem i načinom kako ga upotrebljava psihofizički subjekt. Zar ćemo, dakle, reći da se diplopija javlja *zato što* naše oči ne konvergiraju prema objektu i što on formira na našim dvjema mrežnicama ne-simetrične slike? Da se dvije slike stapaju u jednu zato što ih fiksacija svodi na homologne točke dviju mrežnica? Ali jesu li divergencija i konvergencija očiju uzrok ili učinak diplopije i normalnog gledanja? Kod slijepaca od rođenja koji su operirani zbog katarakta ne bi se znalo reći, u vrijeme koje slijedi poslije operacije, priječi li neusklađenost očiju gledanje ili pospješava li zbrkanost vidnog polja neusklađenost – ne vide li oni uslijed nedostatka fiksiranja ili, nisu li oni nesposobni fiksirati jer nemaju što da vide. Kada gledam u beskonačnost i kada, na primjer, jedan moj prst postavljen ispred mojih očiju projicira svoju sliku na ne-simetrične točke mojih mrežnica, raspored slika na mrežnicama ne može biti *uzrok* pokreta fiksacije koji će učiniti kraj diplopiji. Jer, kao što se upozorilo⁵⁵, disparacija slika ne postoji po sebi. Moj prst stvara svoju sliku na izvjesnoj površini lijeve mrežnice i na jednoj površini desne mrežnice koja nije simetrična prvoj. Ali simetrična površina desne mrežnice je ispunjena, i ona, vizualnim podražajima; razdioba *stimula* na obe mrežnice »nesimetrična« je samo s obzirom na subjekt koji uspoređuje dvije konstelacije i identificira ih. Na samim mrežnicama, uzetim kao objekti, postoje samo dvije neusporedive cjeline *stimula*. Možda će se odgovoriti da se, osim jednog pokreta fiksacije, ove dvije cjeline ne mogu superponirati, ni omogućiti viziju bilo koje stvari, i da u tom smislu njihova nazočnost, jedino njoj, stvara stanje neuravnoteženosti. Ali to upravo znači dopustiti ono što mi nastojimo pokazati: da vizija jednog jedinog objekta nije jednostavan rezultat fiksacije, da je ona anticipirana u samom aktu fiksacije, ili da je, kako se to reklo, fiksacija pogleda jedna »prospektivna djelatnost«⁵⁶. Da bi se moj pogled uputio prema bliskim objektima i usredotočio oči na njih, treba da on iskuša⁵⁷ diplopiju kao neuravnoteženost i kao nedovršenu viziju i da se orijentira prema jedinom objektu kao prema ukinuću ove napetosti i dovršenju vizije. »Treba 'gledati' da bi

⁵⁵ Koffka, *Some Problems of space perception*, str. 179.

⁵⁶ R. Déjean, citirani rad, str. 110 – 111. Autor kaže: »Jedna prospektivna (predviđalačka) djelatnost duha« i odmah će se vidjeti da ga mi u toj točki ne slijedimo.

⁵⁷ Zna se da Gestalttheorie zasniva ovaj orijentirani proces na nekom fizičkom fenomenu u »zoni kombinacije«. Na drugom smo mjestu rekli da je kontra-

se vidjelo»³⁸. Jedinstvo (jednota) u binokularnoj viziji ne rezultira, dakle, iz nekog procesa u trećem licu koji bi na kraju proizveo jednu jedinu sliku stapajući dvije monokularne slike. Kada se od diplopije prelazi na normalno gledanje, jedini objekt zamjenjuje dvije slike i očito nije njihova jednostavna superpozicija: on je drukčijeg reda negoli one, neusporedivo solidniji od njih.

Dvije slike diplopije nisu amalgamirane u jednu jedinu pri binokularnom gledanju, a jednota objekta svakako je intencionalna. Ali – evo nas na točki na koju smo smjerali – to isto tako nije jedna pojmovna jednota. Od diplopije prelazi se na jedini objekt, ne uvidom duha, nego kad dva oka prestanu funkcionirati svako za sebe i kad ih jedinstven pogled upotrebljava kao jedan organ. Nije epistemološki subjekt onaj koji vrši sintezu, to je tijelo kada se otima svojoj rastresenosti, pribire se, upućuje se svim sredstvima prema jedinom terminu svojega pokreta, i kada jedina intencija u njemu niče iz fenomena sinergije. Mi oduzimamo sintezu objektivnom tijelu samo zato da bismo je dali fenomenalnom tijelu, to jest tijelu ukoliko ono oko sebe projicira jednu izvjesnu »sredinu«³⁹, ukoliko se njegovi »dijelovi« dinamički uzajamno poznaju i ukoliko se njegovi receptori tako raspoređuju da omogućuju svojom sinergijom percepciju objekta. Govoreći da ova intencionalnost nije misao, hoćemo reći da se ona ne odjelotvoruje u transparentiji svijesti i da ona uzima kao dokazano sve latentno znanje koje moje tijelo ima o samome sebi. Naslonjena na predlogično jedinstvo tjelesne sheme, perceptivna sinteza nije većma u posjedu tajne objekta negoli one vlastita tijela, i zato se percipirani objekt uvijek pokazuje kao transcendentan, zato se čini da se sinteza događa na samom objektu, u svijetu, a ne u onoj metafizičkoj točki koja je misaoni subjekt, i to je ono u čemu se perceptivna sinteza razlikuje od misaone sinteze. Kada prelazim od diplopije na normalno gledanje, ja nemam samo svijest da sa dva oka vidim *isti* predmet, imam svijest da napredujem prema *samom* predmetu i da napokon imam njegovu osjetnu prisutnost. Monokularne slike bez veze su lutale *ispred* stvari, nisu imale mjesta u svijetu, i iznenada se one povlače prema jednom izvjesnom mjestu svi-

diktorno podsjećati psihologa na raznovrsnost fenomenâ ili struktura i sve ih objašnjavati pomoću nekih između njih, ovdje pomoću fizičkih oblika. Fiksacija kao vremeni oblik nije fizička ili fiziološka činjenica s toga jednostavna razloga što svi oblici pripadaju fenomenalnom svijetu. O tome usp. *La Structure du Comportement*, str. 175. i slijedeće, 191. i slijedeće.

³⁸ Déjean *ibid*.

³⁹ Ukoliko ono ima jednu »Umweltintentionalität«, Buytendijk i Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, str. 81.

jeta i u njega propadaju, kao fantomi, na svjetlosti dana, vraćaju se u pukotinu zemlje kroz koju su bili došli. Binokularan objekt upija monokularne slike i u njemu se vrši sinteza, u njegovoj jasnoći one se napokon prepoznaju kao vanjštine ovoga objekta. Niz mojih iskustava nadaje se kao suglasan, a sinteza se ne događa ukoliko ona sva izražavaju izvjesnu invarijantu i u identitetu objekta, već ukoliko se sva sabiru u posljednjem među njima i u samosti stvari. Samost (lat. *ipseitas*) nije, naravno, nikad *dostignuta*: svaki izgled stvari koji pripadne našoj percepciji još je samo poziv da se percipira dalje i samo časovito zastajanje u perceptivnom procesu. Kad bi sama stvar bila dostignuta, ona bi odsada bila pred nama izložena i bez misterija. Ona bi prestala egzistirati kao stvar u istom trenutku kada bismo povjerovali da je posjedujemo. Ono što čini »stvarnost« stvari je, dakle, upravo ono što je otima iz našega posjeda. Posebičnost (lat. *aseitas*, vlastitost bića koje je uzrok samog sebe) stvari, njezina nepobitna prisutnost i neprestana odsutnost u kojoj se ona ušančuje, to su dva neodvojiva vida transcendencije. Intelektualizam ne poznaje ni jedan ni drugi, pa ako hoćemo razjasniti stvar kao transcendentni termin otvorenog niza iskustava, treba dati subjektu percepcije samo otvoreno i ne-definirano jedinstvo tjelesne sheme. Evo što nas uči sinteza binokularnog gledanja. Primijenimo to na problem jedinstva osjetila. Nećemo ga shvatiti njegovom supsumpcijom pod originarnu svijest, nego njegovom nikada završenom integracijom u jednom jedinom spoznavajućem organizmu. Intersenzorni objekt je vizualnom objektu ono što je vizualni objekt monokularnim slikama diplopije,⁹⁰ a osjetila komuniciraju u percepciji kao što dva oka surađuju u viziji. Gledanje zvukova i slušanje boja ostvaruju se kao što se ostvaruje jedinstvo pogleda pomoću dva oka: ukoliko je moje tijelo, ne zbroj jukstaponiranih organa, nego sinergički sistem čije se sve funkcije nastavljaju i povezuju u općenitom kretanju bitka u svijetu, ukoliko je ono ukrućen lik egzistencije. Ima

⁹⁰ Istina je da osjetila ne smiju biti stavljena na istu ravninu, kao da bi sva bila jednako sposobna za objektivnost i propusna za intencionalnost. Iskustvo ih nama ne daje kao ekvivalentna: čini mi se da je vizualno iskustvo istinitije od taktilnog iskustva, sabire u samome sebi svoju istinu i povećava je, jer mi njegova bogatija struktura prikazuje modalitete bitka koji se opipom ne mogu naslutiti. Jedinstvo osjetila ostvaruje se transverzalno na račun njihove vlastite strukture. Ali nešto analogno prepoznajemo i u binokularnom gledanju, ako je istina da imamo jedno »upravljačko oko« koje sebi podređuje drugo. Ove dvije činjenice – repriza senzornih iskustava u vizualnom iskustvu, i ona funkcija jednog oka zavisnih od drugog – dokazuju da jedinstvo iskustva nije formalno jedinstvo, već autohtona organizacija.

nekoj smisla reći da vidim zvukove i da čujem boje, ako vid ili sluh nije puko posjedovanje jednog neprozirnog *quale*, već iskušavanje jednoga modaliteta egzistencije, sinhronizacija moga tijela s njim, a problem sinestezija dobiva početak rješenja, ako je iskustvo kvaliteta iskustvo izvjesnog načina pokreta ili ponašanja.

Kada kažem da vidim zvuk, hoću da kažem kako ja na titranje zvuka odjekujem svim svojim senzornim bićem, a posebno onim sektorom samoga sebe koji je sposoban za boje. Pokret, shvaćen ne kao objektivni pokret i premještanje u prostoru, već kao projekt pokreta ili »virtualan pokret«,⁶¹ jest temelj jedinstva osjetila. Dovoljno je poznato da zvučni film ne dodaje prizoru samo zvučnu pratnju, on modificira tenor samog prizora. Kada prisustvujem projekciji filma sinhroniziranoga na francuski, ne ustanovljujem samo nesklad riječi i slike, nego mi se odmah čini da se tamo govori *drugo*, i dok sinhronizirani tekst ispunjava dvoranu i moje uši, on nema za me čak ni auditivnu egzistenciju, a ja imam uho samo za onu drugu nečujnu riječ koja dolazi s ekrana. Kada zvučni kvar iznenada ostavi bez glasa lice koje i dalje gestikulira na ekranu, ne izmiče mi odmah samo smisao njegova govora: također se mijenja i prizor. Lice, maločas živo, postaje tupo i ukružuje se kao ono zbunjenog čovjeka, a prekid zvuka zahvaća ekran u obliku neke vrste stupora. Kod gledaoca, geste i riječi nisu supsumirane pod neko idealno značenje, već riječ nastavlja gestu i gesta nastavlja riječ, one komuniciraju kroz moje tijelo, kao senzorni aspekti moga tijela, one su jedna za drugu neposredno simboličke, jer moje je tijelo sistem koji je sav sačinjen iz intersenzornih ekvivalencija i transpozicija. Osjetila jedno drugo izražavaju ne trebajući nekog tumača, jedno drugo razumiju ne morajući proći kroz ideju. Ove primjedbe dozvoljavaju da se shvati puni smisao Herderove izreke: »Čovjek je vječni zajednički senzorijski koji se oporavlja čas s jedne strane a čas sa druge.«⁶² Pojmom tjelesne sheme nije na jedan nov način opisano samo jedinstvo tijela, njime je također opisano jedinstvo osjetila i jedinstvo objekta. Moje tijelo je mjesto ili, radije, sama zbilja fenomena izraza (*Ausdruck*), u njemu se, na primjer, vizualno iskustvo i auditivno iskustvo međusobno oploduju, a njihova izražajna vrijednost utemeljuje pretpredikativno jedinstvo percipiranog svijeta, i njime, verbalni izraz (*Darstellung*) i intelektualno značenje

⁶¹ Palagy, Stein.

⁶² Citirano po Werneru, citirani rad, str. 152.

(Bedeutung).⁶³ Moje tijelo je zajednički sklop svih objekata i ono je, bar s obzirom na percipirani svijet, opći instrument moje »komprehenzije«.

Ono je to koje daje smisao ne samo jednom prirodnom objektu nego i kulturnim objektima kao što su riječi. Ako se jednom subjektu prezentira jedna riječ u odviše kratkom vremenu da bi je mogao dešifrirati, riječ »toplo«, na primjer, inducira neku vrstu iskustva topline koje oko nje čini kao neki značajni halo.⁶⁴ Riječ »tvrdo«⁶⁵ izaziva neku vrstu nepopustljivosti leđa i vrata, i ona se sekundarno projicira u vizualno ili auditivno polje i uzima svoj lik znaka ili vokabula. Prije no što je znak jednog pojma, ona je najprije događaj koji se tiče moga tijela, a njegova uporišta na mom tijelu opisuju zonu značenja na koju se ona odnosi. Jedan subjekt izjavljuje da na predodžbu riječi »vlažno« (*feucht*) iskušava, osim osjećanja vlage i hladnoće, cijelo jedno prestrojavanje tjelesne sheme, kao da unutrašnjost tijela dolazi na površinu i kao da stvarnost tijela, pribrana dotle u rukama i nogama, nastoji da sebi opet odredi središte.

Tada riječ nije različna od stava koji ona inducira, i samo kada se produžava njezina prisutnost, ona izgleda kao vanjska slika, a njezino značenje kao misao. Riječi imaju fizionomiju, jer mi s obzirom na njih, kao i s obzirom na svaku osobu, imamo jedno izvjesno ponašanje koje se pojavljuje najednom čim su one dane. »Pokušavam shvatiti riječ *rot* (crveno) u njezinu živu izrazu; ali ona je isprva za mene samo periferijska, to je samo znak sa znanjem o njegovu značenju. Ona sama nije crvena. Ali odmah primjećujem da riječ sebi krči prolaz u mom tijelu. To je osjećaj koji je teško opisati – neke vrste prigušene punine što zahvaća moje tijelo i što u isto vrijeme daje mojoj usnoj šupljini jedan sferički oblik. I, točno u tom času, primjećujem da riječ na papiru dobiva svoju izražajnu vrijednost, dolazi mi u susret u jednom tamnocrvenom halou, dok slovo *o* intuitivno prezentira ovu sferičku usnu šupljinu koju sam prije toga osjetio u svojim ustima.«⁶⁶ Ovo ponašanje riječi osobito omogućuje da se razumije kako je riječ neraz-

⁶³ Distinkciju Ausdruck, Darstellung i Bedeutung dao je Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III.

⁶⁴ Werner, citirani rad, str. 160. i sljedeće

⁶⁵ Ili u svakom slučaju njemačka riječ *hart*.

⁶⁶ Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, II, *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucks-mässiger erlebter Wörter*, str. 238.

rešivo nešto što se kaže, što se čuje i što se vidi. »Pročitana riječ nije neka geometrijska struktura u jednom segmentu vizualnog prostora, to je prezentacija jednog ponašanja i jednog govornog pokreta u njegovoj dinamičkoj punini.«⁶⁷ Bilo da se radi o percipiranju riječi ili općenitije objekata »postoji izvjesno tjelesno držanje, jedan specifičan način dinamičke napetosti koji je neophodan da se strukturira slika; čovjek kao dinamički i živ totalitet mora sam sebe oblikovati kako bi u svome vidnom polju obilježio jedan lik kao dio psihofizičkog organizma.«⁶⁸ Ukratko, moje tijelo nije samo jedan objekt među svim drugim objektima, jedan kompleks osjetilnih kvaliteta među drugima, on je objekt *osjetljiv* na sve druge, koji odzvanja na sve zvukove, vibrira na sve boje, i koji daje riječima njihovo prvobitno značenje načinom kako ih dočeka. Ovdje se ne radi o tome da se značenje riječi »toplo« svede na osjete toplote, po empirističkim formulama. Jer toplota koju osjećam čitajući riječ »toplo« nije stvarna toplota. To je samo moje tijelo koje sa priprema za toplinu i koje, da tako kažemo, ocrtava njezin oblik. Isto tako, kada se preda mno imenuje neki dio mog tijela ili kada ga sebi predočujem, osjećam na odgovarajućem mjestu neki kvazi-osjet dodira koji je samo pomaljanje ovoga dijela mog tijela u totalnoj tjelesnoj shemi. Mi, dakle, ne svodimo značenje riječi, pa čak ni značenje percipiranog na zbroj »tjelesnih osjeta«, već kažemo da tijelo, ukoliko ono ima neka »ponašanja«, jeste taj neobičan objekt koji se koristi svojim vlastitim dijelovima kao općom simbolikom svijeta, i pomoću kojega, prema tome možemo »posjećivati« ovaj svijet, »razumjeti« ga i naći mu jedno značenje.

Sve ovo, reći će se, bez sumnje ima neku vrijednost kao opis spoljašnjosti. Ali što nam vrijedi ako, na kraju izlaganja ovi opisi ne znače ništa što bi se moglo misliti, i ako ih refleksija uvjerava o ne-smislu? Na razini mnjenja, vlastito tijelo je ujedno konstituirani i konstituiraajući objekt s obzirom na druge objekte. Ali ako se hoće znati o čemu se govori, valja izabrati, i, u posljednjoj analizi, vratiti ga konstituiranom objektu. Od dvoga (moguće je samo) jed-

⁶⁷ Ibid., str. 239. Što se upravo reklo o riječi još je istinitije o rečenici. Čak prije negoli smo doista pročitali rečenicu, možemo reći da je ovo »novinski stil« ili da je to »umetnuta rečenica« (Ibid., str. 251-253). Jednu rečenicu možemo razumjeti ili joj bar dati neki izvjestan smisao idući od cjeline ka dijelovima. Ne zato kako to kaže Bergson, što povodom prvih riječi stvaramo »hipotezu«, već zato što imamo organ govora koji se predaje govornoj konfiguraciji koja mu je prezentirana kao što se naši osjetilni organi orijentiraju prema stimulusu i s njime se sinhroniziraju.

⁶⁸ Ibid., str. 230.

no, naime: ili sebe promatram usred svijeta, uklopljenog u nj svojim tijelom koje pušta da ga opasuju odnosi uzročnosti, i tada su »osjetila« i »tijelo« materijalni aparati i baš ništa ne spoznaju; objekt oblikuje na mrežnicama sliku, a retinska slika podvostručuje se u optičkom centru jednom drugom slikom, ali tu su samo *stvari za gledanje a nitko tko vidi*, beskonačno smo upućivani od jedne tjelesne etape do druge, u čovjeku pretpostavljamo nekog »malog čovjeka« i u ovom drugog a da pri tom nikada ne stizemo do vizije; – ili pak hoću uistinu razumjeti kako ima vizije, ali tada mi je potrebno da izađem iz konstituiranog, iz onoga što je po sebi, i da refleksijom shvatim bitak za koji objekt može egzistirati.

No, da bi objekt mogao egzistirati s obzirom na subjekt nije dovoljno da ga ovaj »subjekt« obuhvati pogledom ili da ga uhvati kao što moja ruka hvata ovaj komad drveta, potrebno je još da on zna da ga on hvata ili gleda, da spozna sebe hvatajući ili gledajući, da njegov akt bude posve dan njemu samome, i da napokon subjekt *bude* jedino ono što ima svijest da jest, bez čega bismo imali hvatanje objekta ili pogled na objekt za jednog trećeg svjedoka, ali bi se tobožnji subjekt, jer nije svjestan sebe, rasuo u svojem aktu i ne bi bio svjestan ničega. Osjetilima će uvijek nedostajati ona dimenzija odsutnosti, ona irealnost kojom subjekt može biti znanje o sebi a objekt egzistirati za njega, (koja je neophodna) da bi bilo gledanja objekta ili taktilne percepcije objekta. Svijest o onom vezanom pretpostavlja svijest o onom vežućem i o njegovu aktu vezanja, svijest o objektu pretpostavlja svijest o sebi, ili bolje, one su sinonimne. Ako, dakle, ima svijesti o nečemu, znači da subjekt *nije* apsolutno ništavilo, a »osjeti«, »materija« spoznaje, nisu momenti ili stanovnici svijesti, oni leže na strani konstituiranog. Što mogu naši opisi protiv ovih očevidnosti, i kako bi oni mogli izbjeći ovu alternativu? Vratimo se perceptivnom iskustvu. Opažam ovaj stol na kojemu pišem. To, među ostalim, znači da me moj akt opažanja *zaokuplja*, i zaokuplja me toliko da ne mogu, dokle zbilja opažam stol, zapaziti sebe opažajući njega. Kada to hoću da učinim, prestajem, da tako kažem, roniti u stol svojim pogledom, vraćam se prema sebi koji opažam, i tada se dosjećam da je moja percepcija morala proći kroz izvjesne subjektivne izgleda, interpretirati izvjesne moje »osjete«, napokon, ona se pojavljuje u perspektivi moje individualne povijesti. Polazeći od vezanog, sekundarno imam svijest o djelatnosti vezanja, kada, zauzimajući analitički stav, rastavljam percepciju u kvalitete i u osjete i kada sam, da bih polazeći od njih sustigao objekt u koji sam najprije bio bačen, prinuđen pretpostaviti akt sinteze koji je

samo kontrolna knjiga moje analize. Moj akt percepcije, uzet u svojoj naivnosti, sam ne izvodi ovu sintezu, on se koristi jednim već izvršenim poslom, općom sintezom koja je načinjena jednom zauvijek, a to je ono što izražavam govoreći da opažam svojim tijelom ili svojim osjetilima, budući (da su) moje tijelo, moja osjetila, upravo ovo uobičajeno znanje o svijetu, ova implicitna ili sedimentirana znanost. Kad bi moja svijest zbiljski konstituirala svijest koji ona opaža, između nje i njega ne bi bilo nikakve distance i među njima nikakvog mogućeg razilaženja, ona bi prodirala u njegova najskrovitija uglobljenja, intencionalnost bi nas prenosila u srce objekta, a u isti mah percipirano ne bi imalo gustoću nečeg nazočnog, svijest se ne bi gubila, ne bi se na nj lijepila. Mi, naprotiv, imamo svijest o jednom neiscrpivom objektu i mi smo u njega zaglibljeni, jer, između njega i nas, ima ono latentno znanje kojim se koristi naš pogled, o kojem mi sebi samo utvaramo da je moguće racionalno izlaganje, i koje ostaje uvijek s ovu stranu naše percepcije. Ako, kako smo to rekli, svaka percepcija ima nešto anonimno, znači da ona preuzima iskustvo koje ne dovodi u pitanje. *Onaj tko* percipira nije pred samim sobom rasprostrt kako to mora biti svijest, on ima jednu povjesnu gustoću, on preuzima jednu perceptivnu tradiciju i sučeljen je s jednom sadašnjosti. U percepciji mi ne mislimo objekt i mi ne mislimo sebe misleći njega, mi pripadamo objektu i miješamo se s ovim tijelom koje je upućenije od nas u svijet, u motive i u sredstva s kojima raspolazemo da bi se načinila njegova sinteza. Zato smo s Herderom rekli da čovjek *jest* zajednički senzorijski. U ovom originarnom sloju osjećanja koja se pronalazi pod uvjetom da se uistinu koindiciira s aktom percepcije i da se napusti kritički stav, ja doživljavam jedinstvo subjekta i intersenzorno jedinstvo stvari, ne mislim ih kao što će to činiti refleksivna analiza i znanost. – Ali što je to vezano bez vezanja, što je to ovaj objekt koji još nije objekt za nekoga? Psihološka refleksija koja postavlja moj akt percepcije kao događaj moje povijesti može biti svakako druga (drugotna). Ali transcendentna refleksija, koja me otkriva kao nevremenog mislioca objekta, ne uvodi u njega ništa što već nije u njemu: ona se zadovoljava da formulira što daje smisao »stolu«, »stolici«, što čini njihovu stalnu strukturu i omogućuje moje iskustvo o objektivnosti. Napokon, što znači doživjeti jedinstvo objekta i subjekta ako ne činiti to jedinstvo? Čak ako se pretpostavi da se ono pojavljuje uz fenomen moga tijela, ne treba li da ga ja pomišljam u njemu kako bih ga tu našao i načinio sintezu ovoga fenomena da bih o njemu imao iskustvo? – Mi ne nastojimo da izvučemo bitak za

sebe iz bitka po sebi, ne vraćamo se nekoj, bilo kojoj, formuli empirizma, a tijelo kojemu povjeravamo sintezu percipiranog svijeta nije nešto čisto dano, neka pasivno primljena stvar. Ali perceptivna sinteza za nas je vremena sinteza, subjektivnost, na razini percepcije, nije ništa drugo negoli vremenost, i to je ono što nam dopušta da subjektu percepcije ostavimo njezinu neprozirnost i njezinu povjesnost. Gledam na svoj stol, moja svijest je obasuta bojama i zbrkanim odbljescima, ona se jedva razlikuje od onoga što joj se pokazuje, ona se pruža kroz svoje tijelo u prizor koji još nije prizor ničega. Odjednom, fiksiram stol koji još nije tu, gledam u daljinu premda još nema dubine, moje tijelo se usredotočuje na jedan još virtualni objekt i raspoređuje njegove osjetilne površine tako da ga čini zbiljskim. Tako mogu uputiti na njegovo mjesto u svijetu nešto što me doseglo, jer mogu, uzmičući u budućnost vratiti u neposrednu prošlost prvi napadaj svijeta na moja osjetila, i orijentirati se prema određenom objektu kao prema jednoj blizoj budućnosti. Akt pogleda je nepodijeljeno prospektivan, jer objekt je u meti moga pokreta fiksacije, i retrospektivan, jer će se upravo prikazati kao prethodan svojoj pojavi, kao »stimulus«, motiv ili prvi pokretač od svoga početka. Prostorna sinteza i sinteza objekta zasnivaju se na ovom razvijanju vremena. U svakom pokretu fiksacije, moje tijelo veže zajedno jednu sadašnjost, jednu prošlost i jednu budućnost, ono izlučuje iz vremena, ili radije ono postaje to mjesto prirode gdje, prvi put, događaji, umjesto da se u bitku jedan na drugi nastavljaju, projiciraju oko sadašnjosti dvostruki horizont prošlosti i budućnosti i dobivaju jednu povjesnu orijentaciju. Svakako da ovdje postoji zaziv nadmoćne snage (invokacija), ali ne iskušavanje vječnog naturirajućeg bića. Moje tijelo uzima u posjed vrijeme, ono čini da postoji prošlost i budućnost za sadašnjost, ono nije stvar, ono pravi vrijeme umjesto da ga trpi. No svaki akt fiksacije mora se obnavljati, bez čega on pada u nesvijest. Objekt ostaje jasan preda mnom samo ako preko njega prelazim očima, okretnost je bitna vlastitost pogleda. Utjecajnost koju nam on daje nad jednim odsječkom vremena, sinteza koju on vrši same su vremeni fenomeni, prolaze i mogu subzistirati jedino ako su opet uhvaćene u novom aktu koji je sam vremen. Zahtjev na objektivnost svakog perceptivnog akta nastavlja se slijedećim, još neostvaren i opet nastavljen. Ovaj neprestani neuspjeh perceptivne svijesti bio je predvidljiv od njezina početka. Ako mogu vidjeti objekt jedino udaljujući ga u prošlost, to znači da, kao i prvi napadaj objekta na moja osjetila, percepcija koja dolazi poslije njega zaokuplja i poništava, i ona, moju svijest; to, dakle,

znači da će i ona proći kada na nju dođe red, da subjekt percepcije nije nikada jedna apsolutna subjektivnost, da je on određen da postane objekt za jedno kasnije Ja. Percepcija je uvijek u načinu (modusu) onoga »Se«. Akt kojim ću ja sam dati novi smisao svome životu nije osoban akt. Onaj tko, u senzornom pretraživanju, daje prošlost sadašnjosti i orijentira je prema budućnosti, nije ja kao autonoman subjekt, to je ja ukoliko ja imam tijelo i ukoliko ja umijem »gledati«. Mogli bismo reći da percepcija većma no što je istinska povijest posvjedočuje i u nama obnavlja »pretpovijest«. A ovo je, štoviše, bitno za vrijeme; ne bi bilo sadašnjosti, to jest osjetilnog s njegovom gustoćom i njegovim neiscrpivim bogatstvom, kad percepcija, da kažemo kao Hegel, ne bi čuvala prošlost u svojoj sadašnjoj dubini i ne bi je u sebi sažimala. Ona ne pravi sintezu svojega objekta u sadašnjem času, ne zato što ga prima pasivno, već zato što se jedinstvo objekta pojavljuje pomoću vremena, i što vrijeme istječe dok ono sebe ponovno dohvaća. Ja, zahvaljujući vremenu, svakako imam jedan uklop i nastavak ranijih iskustava u kasnijim iskustvima, ali nigdje apsolutno posjedovanje sebe sobom, jer se šupljina budućnosti uvijek ispunjava novom sadašnjošću. Nema vezanog objekta bez vezanja i bez subjekta, nema jedinstva bez ujedinjavanja, nego se svaka sinteza ujedno otpušta i napreže vremenom što je, jednim jednim pokretom, stavlja u pitanje ili je potvrđuje, jer ono proizvodi novu sadašnjost koja zadržava prošlost. Alternativa naturiranog i naturirajućeg pretvara se, dakle, u dijalektiku konstituiranog vremena i konstituirajućeg vremena. Ako moramo riješiti problem koji smo sebi postavili – onaj senzornosti, to jest konačne subjektivnosti – bit će to reflektirajući o vremenu i pokazujući kako je ono samo za subjektivnost, jer bez nje, prošlost po sebi ne budući više a budućnost po sebi ne budući još, ne bi bilo vremena – i kako je ipak ova subjektivnost samo vrijeme, kako se može reći s Hege- lom da je vrijeme egzistencija duha, ili govoriti s Husserlom o autokonstituciji vremena.

Za sada, prethodni opisi i oni što slijede upoznaju nas s novim radom refleksije od koje očekujemo rješenje naših problema. Za intelektualizam, reflektirati znači udaljiti ili objektivirati osjet i učiniti da se sučelice njemu pojavi prazan subjekt, koji može ovaj svakojako pregledati i za koga on može egzistirati. Isto onoliko koliko intelektualizam čisti svijest prazneći je od svake neprozirnosti, čini on od *hylé* istinsku stvar, pa shvaćanje konkretnih sadržaja, susretanje ove stvari i duha postaje nezamišljivo. Ako se odgovori da je materija spoznaje rezultat analize i da se ne smije

tretirati kao stvaran element, treba dopustiti da je sintetičko je-dinstvo apercepcije korelativno, i ono, jedna pojmovna formulaci-ja iskustva, da ono ne smije dobiti originarno važenje, i ukratko da ponovno počinje teorija spoznaje. Slažemo se, što se nas tiče, da su materija i forma spoznaje rezultati analize. Ja postavljam mate-riju spoznaje kada, prekidajući s originarnom vjerom percepcije, usvajam s obzirom na nju jedan kritički stav i kada se pitam »što ja uistinu vidim«. Zadaća korjenite refleksije, to jest one koja hoće da razumije samu sebe, sastoji se, na jedan paradoksalan način, u tome da se ponovno nađe nereflektirano iskustvo svijeta, kako bi se u njega vratio stav provjeravanja i refleksivne operaci-je, i kako bi se postiglo da se pojavi refleksija kao jedna od moguć-nosti moga bitka. Što imamo, dakle, na početku? Ne nešto složeno dano s jednom sintetičkom apercepcijom koja ga pregledava i kro-za nj naskroz prolazi, nego jedno izvjesno perceptivno polje na podlozi (pozadini) svijeta. Ništa ovdje nije tematizirano. Nisu *postavljeni* ni objekt ni subjekt. U originarnom polju nema nekog mozaika kvaliteta, nego jedna totalna konfiguracija koja raspo-ređuje funkcionalne vrijednosti prema potrebi cjeline i, na prim-jer, kao što smo vidjeli, »bijeli« papir u sjeni nije bijel u smislu jednog objektivnog kvaliteta, nego on važi kao bijel. Ono što se naziva osjetom samo je najjednostavnija od percepcija i, kao mo-dalitet egzistencije, ne može se, kao nijedna percepcija, odvojiti od pozadine koja je, napokon, svijet. Korelativno, svaki perceptivni akt pojavljuje se kao predujmljen na globalno pristajanje uza svi-jet. U središtu ovog sistema (pojavljuje se) moć obustavljanja vi-talne komunikacije ili bar njezina ograničenja, upirući naš pogled na jedan dio prizora i posvećujući mu cijelo perceptivno polje. Ne treba, vidjeli smo, u prvobitnom iskustvu ostvarivati određenja koja će biti postignuta u kritičkom stavu, ni prema tome govoriti o jednoj zbiljskoj sintezi dok složeno još nije rastavljeno. Treba li, dakle, odbaciti ideju sinteze i onu materije spoznaje? Zar ćemo reći da percepcija objelodanjuje objekte kao što ih svjetlost obas-java noću, treba li po našem mišljenju preuzeti ovaj realizam koji, govorio je Malebranche, zamišlja dušu kako izlazi kroz oči i kako razgledava objekte u svijetu? To nas ne bi oslobodilo čak ni ideje sinteze, jer, da bismo percipirali jednu površinu, na primjer, nije dovoljno da je razgledamo, treba da zadržimo momente pregleda i da zajedno povežemo odjeljke površine. Ali mi smo vidjeli da je originarna percepcija jedno ne-tetičko, predobjektivno i predsvjes-no iskustvo. Recimo, dakle, *privremeno* da ima jedna samo mo-guća materija spoznaje. Sa svake točke prvobitnog polja polaze in-

tencije, prazne i određene; ostvarujući ove intencije, analiza će doći do objekta znanosti, do osjeta kao privatnog fenomena, i do čistog subjekta koji postavlja jedan i drugi. Ova tri termina pripadaju samo horizontu prvobitnog iskustva. Refleksivni ideal tetičke misli temeljit će se na iskustvu stvari. Dakle, sama refleksija shvaća svoj puni smisao samo ako spominje nereflektirano zemljište koje ona pretpostavlja, na kojemu uspijeva i koje za nju konstituira kao jednu izvornu prošlost, prošlost koja nije nikada bila sadašnja.

II

PROSTOR

Upravo smo uvidjeli da analiza nema pravo *postavljati* kao odvojitiv idealan moment materiju spoznaje i da se ova materija, kada je ostvarujemo izričitim aktom refleksije, već odnosi na svijet. Refleksija ne prevladuje ponovno u obratnom smjeru put koji je već prijedan konstituiranjem, a prirodna upućenost materije na svijet vodi nas do nove koncepcije intencionalnosti, jer klasična koncepcija,¹ koja tretira iskustvo o svijetu kao čisti akt konstituirajuće svijesti, uspijeva to samo točno onoliko koliko definira svijet kao apsolutan ne-bitak i uzajamno potiskuje sadržaje u jedan »hiletički sloj« koji je neproziran bitak. Sada treba da se izravno približimo ovoj novoj intencionalnosti ispitujući simetrički pojam jednog oblika percepcije i posebno pojam prostora. Kant je pokušao zacrtati strogu demarkacionu liniju između prostora kao oblika izvanjskog iskustva i stvari koje su dane u ovom iskustvu. Ne radi se, naravno, o odnosu sadržavajućeg prema sadržanom, jer ovaj odnos postoji samo među objektima, pa ni o odnosu logičkog uključivanja, kao onaj što postoji između individuumu i klase, jer prostor prethodi svojim takozvanim dijelovima, koji su uvijek skrojeni po njemu. Prostor nije sredina (stvarna ili logička) u kojoj se raspoređuju stvari, nego sredstvo kojim postaje moguć položaj stvari. To će reći da prostor, umjesto da ga zamišljamo kao neku vrstu etera u kojemu se kupaju sve stvari ili da ga poimamo kao jednu značajku koja im je zajednička, moramo pomišljati kao univerzalnu mogućnost njihovih sveza. Dakle, ja ili ne reflektiram, živim u stvarima i prostor nejasno smatram sad sredinom stvari, sad njihovim zajedničkim atributom – ili reflektiram, pronićem prostor u njegovu izvoru, u sadašnjem času mislim odnose

¹ Pod time razumijemo bilo onu jednog kantovca kao P. Lachière-Reya *L'Idéalisme kantien*, bilo onu Husserla u drugom razdoblju njegove filozofije (razdoblje *Ideen*).

koji su pod ovom riječi, i tada razabirem da oni žive jedino po subjektu koji ih opisuje i koji ih nosi, prelazim od oprostorenog prostora na oprostorujući prostor. U prvom slučaju, moje tijelo i stvari, njihovi konkretni odnosi prema gore i dolje, desno i lijevo, blizu i daleko mogu mi se ukazati kao ireduktibilna mnogostrukost (mnoštvenost), u drugom slučaju otkrivam jedinstvenu i nedjeljivu sposobnost da opišem prostor. U prvom slučaju imam posla s fizičkim prostorom, s njegovim različito kvalificiranim regijama; u drugom, imam posla s geometrijskim prostorom čije dimenzije su zamjenljive, imam homogenu i izotropnu prostornost, mogu bar pomišljati čistu promjenu mjesta koja ne bi pokretno tijelo preinačila u ništa, i prema tome jednu čistu *poziciju* različitu od *situacije* objekta u njezinu konkretnom kontekstu. Znamo kako se ova distinkcija zamrsuje na samoj znanstvenoj razini u modernim koncepcijama prostora. Ovdje bismo htjeli konfrontirati je, ne s tehničkim instrumentima kojima se posvetila moderna fizika, nego s našim iskustvom prostora, posljednjom instancom, prema samome Kantu, svih spoznaja koje se tiču prostora. Da li je istina da stojimo pred alternativom; ili percipirati stvari u prostoru, ili (ako reflektiramo, i ako hoćemo znati što znače naša vlastita iskustva) misliti prostor kao nedjeljiv sistem akata povezivanja što ih vrši konstituirajući duh? Ne zasniva li iskustvo prostora jedinstvo ovoga sintezom jedne sasvim druge vrste?

Razmotrimo ga prije svake pojmovne obrade. Uzmimo, na primjer, naše iskustvo o »gore« i o »dolje«. Ne bismo ga mogli shvatiti u svakidašnjoj životu, jer se tada skriva pod svojim vlastitim postignućima. Treba da se obratimo nekom iznimnom slučaju gdje ono slabi i jača pred našim očima, na primjer, slučaju gledanja bez retinske inverzije. Ako jednom subjektu damo da nosi naočari koje uspravljaju retinske slike, cijeli krajolik najprije izgleda nestvaran i preokrenut; drugog dana pokusa, normalna percepcija počinje da se obnavlja, samo što subjekt ima osjećaj da je njegovo vlastito tijelo preokrenuto.² U toku jednog drugog niza eksperimenata,³ koji traje osam dana, objekti se pojavljuju najprije preokrenuti, ali manje nestvarni negoli prvi put. Drugog dana, krajolik nije više preokrenut, ali tijelo se osjeća u abnormalnom položaju. Od trećeg do sedmog dana tijelo se postepeno uspravlja i čini se da je napokon u normalnom položaju, osobito kada je subjekt aktivan. Kada je nepomično pruženo na divanu, tijelo se još

² Stratton, *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*.

³ Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*.

pokazuje na pozadini predašnjeg prostora, a, za nevidljive dijelove tijela, desna strana i lijeva strana zadržavaju do kraja pokusa predašnju lokalizaciju. Vanjski objekti sve više dobivaju izgled »stvarnosti«. Od petog dana, geste koje su se isprva zavaravale novim načinom gledanja a koji je valjalo korigirati, vodeći računa o vidnom poremećaju, dolaze bez pogreške do svoga cilja. Novi vidni izgledi koji su, u početku, bili izolirani na pozadini predašnjeg prostora najprije se (trećeg dana) okružuju uz cijenu hotimičnog napora, zatim (sedmog dana) bez ikakva napora, horizontom koji je orijentiran kao oni. Sedmog dana, lokalizacija zvukova je ispravna ako se zvučni objekt istodobno vidi i čuje. Ona ostaje nesigurna, uz dvostruku predodžbu, ili čak neispravna, ako se zvučni objekt ne pojavljuje u vidnom polju. Na kraju pokusa, kada se skidaju naočari, objekti se pojavljuju, svakako ne preokrenuti, ali »bizarni« a motoričke su reakcije obratne: subjekt pruža desnu ruku kada bi trebalo da pruži lijevu.

Psiholog je isprva u iskušenju da kaže⁴ kako je nakon stavljanja naočari vizualni svijet dan subjektu točno kao da se bio okrenuo za 180°, i *prema tome* za njega je preokrenut. Kao što nam se ilustracije jedne knjige pokazuju naopako ako smo se zabavljali da ih postavljamo »naglavce« dok smo gledali nekamo drugamo, masa osjeta koji konstituiraju panoramu bila je preokrenuta, postavljena također, »naglavce«. Ona druga masa osjeta, koja je taktilni svijet, ostala je za to vrijeme »uspravna«; ona više ne može koincidirati s vizualnim svijetom, a posebno subjekt o svome tijelu ima dvije nespojive predodžbe; jednu što je dana putem taktilnih osjeta i putem »vizualnih slika«, koju je mogao sačuvati iz razdoblja koje je prethodilo pokusu; drugu, onu sadašnje vizije, koja mu pokazuje njegovo tijelo »s nogama u zraku«. Ovaj sukob slika može završiti samo ako jedan od antagonista iščezne. Znanje kako se jedna normalna situacija opet uspostavlja vraća se onda znanju kako nova slika svijeta i vlastita tijela može »izblijedjeti«⁵ ili »ukloniti«⁶ drugu. Primjećuje se da ona u tome uspijeva utoliko bolje ukoliko je subjekt aktivniji, na primjer, od drugog dana kada sebi pere ruke.⁷

Znači, dakle, da je iskustvo vidom kontroliranog pokreta naučilo subjekt da usklađuje vizualne datosti i taktilne datosti: on

⁴ Ovo je, bar implicitno, Strattonova interpretacija.

⁵ Stratton, *Vision without inversion*, str. 350.

⁶ *Some preliminary experiments*, str. 617.

⁷ *Vision without inversion*, str. 346.

bi, na primjer, primijetio da je pokret neophodan da dosegne svoje noge i koji je do sada bio pokret prema »dolje«, u novom vizualnom prizoru predstavljen pokretom prema onome što je prije bilo »gore«. Konstatacije ove vrste prije svega bi dozvolile da se korigiraju neadaptirane geste, uzimajući vizualne datosti za jednostavne znakove koje valja dešifrirati prevodeći ih na jezik predašnjeg prostora. Postavši jedanput »uobičajene«,⁸ one bi između predašnjih i novih smjerova stvorile trajne »asocijacije«,⁹ koje bi konačno ukinule prve u korist drugih, prećih, jer ih pribavlja vid. Kako je »gore« vidnog polja bilo često identificirano s onim »što je dolje« za opip, to subjektu naskoro više nije bilo potrebno posredovanje kontroliranog pokreta da bi prešao od jednog sistema na drugi, njegove noge uspijevaju da se nađu u onome što je on nazivao »gore« vidnog polja, i ne samo da ih on tu »vidi« nego ih tu i »osjeća«¹⁰ i na kraju što je prethodno bilo »gore« vidnog polja počinje davati utisak veoma sličan onome koji pripada (jednome) »dolje« i »vice versa«.¹¹ U trenutku kad taktilno tijelo sustigne vizualno tijelo, regija vidnog polja gdje su se pojavljivale noge subjekta prestaje se određivati kao »gore«. Ovo označavanje vraća se u regiju gdje se pojavljuje glava, ona nogu opet postaje dolje.

Ali ova je interpretacija nerazumljiva. Objašnjava se preokretanje krajolika, zatim povratak normalnom gledanju, pretpostavljajući da se gore i dolje miješaju i mijenjaju s vidljivim smjerom glave i nogu *danih u slici*, da su oni, tako rekavši, obilježeni u senzornom polju zbiljskim rasporedom osjeta. Ali orijentacija polja ne može biti dana pomoću sadržaja, glave i nogu, što se u njemu pojavljuju, ni u kojem slučaju – bilo na početku pokusa kada je svijet »preokrenut«, bilo na svršetku pokusa kada se on »uspravlja«. Jer da bi je dali polju, trebalo bi da sami ovi sadržaji imaju neki smjer. »Preokrenut« po sebi, »uspravan« po sebi ne znače, očevidno, ništa. Odgovorit će se: poslije stavljanja naočara, vidno se polje pojavljuje preokrenuto u odnosu na taktilno-tjelesno ili u odnosu na redovito vidno polje, o kojima, nominalnom definicijom, kažemo da su »uspravna«. Ali isto pitanje postavlja se povodom ovih polja-orijentira: njihova prosta prisutnost nije došla da dade neki smjer, ma koji on bio. Dovoljne su dvije točke u stvarima da se definira jedan smjer. Samo, mi nismo u stvarima,

⁸ Stratton, *The spatial harmony of touch and sight*, str. 492-505.

⁹ Stratton, *ibid.*

¹⁰ Stratton, *Some preliminary experiments*, str. 614.

¹¹ Stratton, *Vision without inversion*, str. 350.

mi još imamo jedino senzorna polja koja nisu aglomerati osjeta postavljenih pred nas sad »glavom gore«, sad »glavom dolje«, nego sistemi izgleda čija se orijentacija mijenja tijekom eksperimenta, čak bez ikakve promjene u konstelaciji *stimula*; a radi se upravo o tome da se sazna što se događa kada se ovi lepršavi izgledi iznenada usidre i situiraju u odnosu »gore« i »dolje«, bilo na početku eksperimenta kada taktilno-tjelesno polje izgleda »uspravno« a vizualno polje »preokrenuto«, bilo u nastavku kada se prvo preokreće dok se drugo uspravlja, bilo, napokon, na kraju eksperimenta kada su oba gotovo »uspravna«. Ne može se uzeti da su svijet i orijentirani prostor dani pomoću sadržaja osjetilnog iskustva ili pomoću tijela po sebi, jer iskustvo pokazuje da upravo isti sadržaji mogu naizmjenice biti orijentirani u jednom smjeru ili u drugom, i da objektivni odnosi, registrirani na mrežnici položajem fizičke slike, ne determiniraju naše iskustvo o »gore« i »dolje«; radi se točno o tome da se sazna kako nam se objekt može pojaviti »uspravan« ili »preokrenut« i što znače ove riječi. Pitanje se ne nameće samo empirističkoj psihologiji koja tretira percepciju prostora kao primanje u nas stvarnog prostora, fenomenalnu orijentaciju objekata kao odraz njihove orijentacije u svijetu, nego također i intelektualističkoj psihologiji za koju su »uspravno« i »preokrenuto« relacije i zavise od orijentira prema kojima se ravnamo. Kako je izabrana os koordinata, ma koja ona bila, situirana u prostoru samo svojim odnosima spram jednog drugog orijentira, i tako redom, to se mjesno određivanje svijeta beskrajno odgađa, »gore« i »dolje« gube svaki utvrdiv smisao, osim ako se, jednom nemogućom kontradikcijom, izvjesnim sadržajima ne prizna moć da se sami smjeste u prostoru, što opet dovodi empirizam i njegove teškoće. Lako je pokazati da jedan smjer može biti samo za subjekt koji ga opisuje, a konstituirajući duh eminentno ima moć da zacrti sve smjerove u prostoru, ali on zbilja nema nikakav smjer i, prema tome, nikakav prostor, zbog nedostatka stvarne polazne točke, jednog apsolutnog ovdje, koje može, postepeno davati smisao svim određenjima prostora. Intelektualizam, kao i empirizam, ostaje s ovu stranu problema orijentiranog prostora, jer on čak ne može ni postaviti pitanje: prema empirizmu, radilo se o tome da se sazna kako slika svijeta koja je, po sebi, preokrenuta, može da se za mene uspravi. Intelektualizam ne može čak ni dopustiti da bi slika svijeta bila preokrenuta nakon stavljanja naočara. Jer za konstituirajući duh ne postoji ništa što razlikuje dva iskustva prije i poslije stavljanja naočara, ili pak ništa što čini inkompatibilnima vizualno iskustvo »preokrenutog« ti-

jela i taktilno iskustvo »uspravnog« tijela, jer on ne promatra prizor *niodakle* i jer su sve objektivne relacije tijela i okoliša zadržane u novom prizoru. Vidi se, dakle, pitanje: empirizam bi se, pomoću zbiljske orijentacije mogao tjelesnog iskustva, lako mogao izdavati za onu čvrstu točku koja nam je potrebna ako hoćemo razumjeti da za nas postoje smjerovi – ali iskustvo pokazuje u isto vrijeme kada i refleksija da nijedan sadržaj nije orijentiran sam po sebi. Intelektualizam polazi od ove relativnosti jednoga gore i dolje, ali ne može iz nje izići da bi obrazložio jednu zbiljsku percepciju. Ne možemo, dakle, razumjeti iskustvo prostora ni razmatranjem sadržaja, ni onom čistom aktivnošću povezivanja, i nalazimo se pred onom trećom prostornošću koju smo maločas dali predvidjeti, koja nije ni ona stvari u prostoru, ni ona oprostorujućeg prostora, i koja, s ovog razloga, izmiče kantovskoj analizi i ona je pretpostavlja. Nama je potreban jedan apsolut u relativnom, jedan prostor koji ne klizi po prividnostima, nego se u njima usidrava i postaje s njima solidaran, ali koji, ipak, nije pomoću njih dan na realistički način, i može, kako to pokazuje Strattonov pokus, preživjeti njihov poremećaj. Moramo ispitati originarno iskustvo prostora s ovu stranu distinkcije oblika i sadržaja.

Ako se uredi da subjekt vidi sobu u kojoj se nalazi jedino pomoću ogledala koje je odražava priklanjajući je za 45° u odnosu na vertikalnu, subjekt najprije vidi sobu »nagnutu«. Čini se da čovjek koji se kreće po njoj hoda nagnut na bok. Komad kartona koji pada uz okvir vrata čini se da pada koso. Sve zajedno je »neobično«. Poslije nekoliko minuta nastupa nagla promjena: zidovi, čovjek koji se kreće prostorijom, smjer padanja kartona, postaju vertikalni.¹² Ovaj pokus, analogan onom Strattonovom, ima prednost što jasno ističe trenutačno preraspoređivanje onoga gore i dolje, bez ikakva motoričkog ispitivanja. Mi smo već znali da nema nikakva smisla reći da nagnuta (ili preokrenuta) slika donosi sa sobom novu lokalizaciju položaja gore i dolje koju bismo saznali motoričkim ispitivanjem novog prizora. Ali sada vidimo da ovo ispitivanje nije čak ni potrebno, i da se prema tome orijentacija konstituira globalnim aktom percipirajućeg subjekta. Recimo da je percepcija prihvaćala prije pokusa jednu izvjesnu *prostornu horizontalnu ravninu*, u odnosu na koju eksperimentalni prizor izgleda najprije nagnut, i da tijekom eksperimenta ovaj prizor inducira jedan drugi novi, u odnosu na koji cjelina vidnog polja može

¹² Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, str.

da izgleda opet uspravna. Sve se događa kao da su izvjesni objekti (zidovi, vrata i tijelo čovjeka u sobi) determinirani kao nagnuti u odnosu na danu horizontalnu ravninu, sami po sebi težili da daju privilegirane smjerove, privukli k sebi vertikalnu, igrali ulogu »sidrišta«¹³ i utjecali da se njiše prethodno namještena vodoravna površina. Mi ovdje ne padamo u realističku zabludu koja je u tome da sebi dajemo smjerove u prostoru pomoću vizualnog prostora, jer eksperimentalni prizor je za nas orijentiran (nagnuto) samo u odnosu na jednu izvjesnu horizontalnu ravninu i jer nam on, dakle, ne daje sam po sebi novi smjer gore i dolje. Preostaje da se sazna što je zapravo ova horizontalna ravnina koja uvijek prethodi sama sebi, jer svako konstituiranje horizontalne površine pretpostavlja jednu drugu unaprijed određenu horizontalnu ravninu – kako nas »sidrišta«, sredine jednog izvjesnog prostora kojoj ona duguju svoju stabilnost, pozivaju da im konstituiramo jednu drugu, i napokon, što je to »gore« i »dolje« ako to nisu obična imena da se označi posebna orijentacija (orijentacija po sebi) senzornih sadržaja. Mi se držimo toga da se »prostorna horizontalna ravnina« ne mijša s orijentacijom vlastita tijela. Ako svijest o vlastitu tijelu, bez svake sumnje, pripomaže konstituiranju horizontalne ravnine – subjekt, čija je glava nagnuta, postavlja u kosi položaj vrpce a od njega traže da je postavi vertikalno¹⁴ – ona u ovoj funkciji djeluje zajedno sa drugim sektorima iskustva, a vertikalna teži da slijedi smjer glave samo ako je vidno polje prazno, i ako nedostaju »sidrišta«, kada se, na primjer, radnja izvodi u tami. Kao masa taktilnih, labirintskih, kinestetičkih datosti, tijelo nema više određene orijentacije od drugih sadržaja, i ono dobiva, također, ovu orijentaciju od općenite površine horizontalne ravnine. Wertheimerovo promatranje upravo pokazuje kako vidno polje može nametnuti orijentaciju, koja nije ona tijela. Ali ako tijelo, kao mozaik datih osjeta, ne određuje nikakav smjer, tijelo kao pokretna snaga, nasuprot tome, igra bitnu ulogu u namještanju jedne horizontalne ravnine. Promjene mišićnog tonusa, čak uz puno vidno polje, modificiraju vidljivu vertikalnu dotle da subjekt naginje glavu da bi je namjestio paralelno s ovom skrenutom vertikalom.¹⁵ Bili bismo u iskušenju da kažemo kako je vertikalni smjer određen pomoću osi simetrije našega tijela kao sinergičkog sistema. Ali moje tijelo može se ipak micati ne uzrokujući gore i

¹³ Ibid., str. 253.

¹⁴ Nagel, citiran po Wertheimeru, ibid, str. 257.

¹⁵ *La Structure du Comportement*, str. 199.

dolje, kao kad legnem na tlo, a Wertheimerov pokus pokazuje da objektivni smjer moga tijela može zatvarati znatan kut sa vidljivoj vertikalom prizora. Ono što je važno za orijentaciju prizora, to nije moje tijelo kakvo je ono faktično, kao stvar u objektivnom prostoru, već moje tijelo kao sistem mogućih akcija, jedno virtualno tijelo čije je fenomenalno »mjesto« definirano njegovom zadaćom i njegovom situacijom. Moje tijelo je ondje gdje ono mora nešto da učini. Kada Wertheimerov subjekt zauzima mjesto u za nj pripremljenom uređaju, osnova njegovih mogućih akcija – kao što su hodati, otvoriti ormar, upotrebiti stol, sjesti – ocrtava pred njim, sve i da zatvori oči, jednu moguću postojbinu. Slika ogledala daje mu prije svega jednu drukčiju orijentiranu sobu, što će reći da subjekt nije u živom dodiru s napravama koje se u njoj nalaze, on u njoj ne stanuje, ne stanuje zajedno s čovjekom koga vidi kako ide amo-tamo. Nakon nekoliko minuta, i uz uvjet da ne pojača svoje početno sidrište bacajući pogled izvan ogledala, nastaje to čudo da odražena soba evocira jedan subjekt koji je sposoban da u njoj živi. Ovo virtualno tijelo istiskuje realno tijelo dotle da se subjekt više ne osjeća u svijetu u kojem je on zaista, i da umjesto svojih pravih nogu i ruku, osjeća noge i ruke koje bi trebao imati da hoda i djeluje u odraženoj sobi, on stanuje u prizoru. Tada se njiše prostorna horizontalna ravnina i namiješta se u svoj novi položaj. Ona je, dakle, izvjesno posjedovanje svijeta pomoću moga tijela, izvjestan *utjecaj* moga tijela na svijet. Projicirana, u nedostatku točaka sidrišta, jedino držanjem moga tijela, kao u Nagelovim pokusima, – determinirana, kada je tijelo opušteno, jedino zahtjevima prizora, kao u Wertheimerovu pokusu – horizontalna se ravnina normalno pojavljuje pri spajanju mojih motoričkih intencija i mog perceptivnog polja, kada moje zbiljsko tijelo uspijeva da koincidira s mojim virtualnim tijelom koje zahtijeva prizor, a zbiljski prizor sa sredinom koju moje tijelo projicira oko sebe. Ona se namiješta kada se, između moga tijela kao moći izvjesnih gesta, kao zahtjeva izvjesnih privilegiranih planova, i percipiranog prizora kao poziva na iste geste i pozornice istih akcija, sklapa ugovor koji mi daje uživanje posjeda prostora, a stvarima direktnu moć nad mojim tijelom. Konstituiranje jedne prostorne horizontalne ravnine samo je jedan od načina konstituiranja punog svijeta: moje tijelo utječe na svijet kada mi moja percepcija pruža prizor koji je toliko raznolik i toliko jasno raščlanjen koliko i moguć, i kada moje motoričke intencije rasprostrirući se dobivaju od svijeta odgovor koji su očekivale. Ovaj maksimum jasnoće u percepciji i u akciji određuje perceptivno *tlo*, pozadinu moga živo-

ta, općenitu sredinu za koegzistenciju moga tijela i svijeta. Pojmom prostorne horizontalne ravnine i tijela kao subjekta prostora, razumijemo fenomene koje je Stratton opisao ne obrazlažući ih pri tom. Kad bi »uspravljanje« polja rezultiralo iz niza asocijacija između novih i predašnjih položaja, kako bi operacija mogla imati sistematski tijek i kako bi čitave plohe perceptivnog horizonta uspijevale da se najedanput udruže sa već »uspravljenim« objektima? Kad bi, naprotiv, nova orijentacija rezultirala iz operacije mišljenja i sastojala se u promjeni koordinata, kako bi se auditivno ili taktilno polje moglo opirati transpoziciji?

Trebalo bi da konstituirajući subjekt bude nekom nemogućnošću razdvojen od samoga sebe i sposoban da ne zna ovdje ono što čini drugdje.¹⁶ Ako je transpozicija sistematična, a ipak djelomična i postepena, znači da ja idem od jednog sistema pozicija do drugog nemajući ključ jednog i drugog, i kao što neki čovjek pjeva u drugom tonu melodiju koju je čuo bez ikakva muzičkog poznavanja. Posjedovanje tijela donosi sa sobom moć da se promijeni horizontalna ravnina i da se »razumije« prostor, kao posjedovanje glasa onu da se promijeni ton. Perceptivno se polje uspravlja a ja ga na kraju pokusa identificiram bez pojma zato što u njemu živim, zato što se čitav unosim u novi prizor i što u njega stavljam, da tako kažem, svoje težište.¹⁷ Na početku pokusa vidno polje izgleda ujedno preokrenuto i *nestvarno*, jer subjekt ne živi u njemu i nije s njim u prisnom dodiru. U toku pokusa konstatira se jedna međufaza u kojoj taktično tijelo izgleda preokrenuto a pejzaž uspravan, jer živeći već u pejzažu, samim time percipiram ga kao uspravna i jer se eksperimentalni poremećaj umeće na račun vlastita tijela, koje je na taj način ne masa stvarnih osjeta već tijelo koje treba imati da se percipira dani prizor. Sve nas upućuje na organske relacije subjekta i prostora, na onaj utjecaj subjekta na svoj svijet koji je porijeklo prostora.

¹⁶ Promjenu horizontalne ravnine kod zvučnih fenomena veoma je teško postići. Ako se uredi, pomoću jednog pseudofona da do desnog uha stižu zvukovi koji dolaze s lijeve strane prije no što dođu u lijevo uho, dobiva se preokretanje auditivnog polja usporedivo s preokretanjem vizualnog polja u Strattonovu pokusu. No, ne uspijeva se, usprkos dugom navikavanju, »uspraviti« auditivno polje. Lokalizacija zvukova pomoću sluha ostaje jedina do kraja pokusa netočna. Ona je točna i ne čini se da zvuk dolazi od objekta postavljenog na lijevoj strani samo ako se objekt vidi u isto vrijeme kada se čuje. P. T. Young, *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*.

¹⁷ Subjekt može, u pokusima s auditivnom inverzijom, davati iluziju o točnoj lokalizaciji kada vidi zvučni objekt zato što inhibira svoje zvučne fenomene i »živi« u vizualnom. P. T. Young, *ibid.*

Ali u analizi će se ići dalje. Zašto su, pitat će se, jasna percepcija i sigurna akcija moguće samo u orijentiranom fenomenalnom prostoru? To je očevidno samo ako se pretpostavi subjekt percepcije i akcije sučeljen s jednim svijetom gdje već ima apsolutnih smjerova, tako da on mora dimenzije svoga ponašanja prilagoditi onima svijeta. Ali mi se stavljam u percepciju i upravo pitamo kako ona može pristupiti apsolutnim smjerovima; ne možemo ih, dakle, pretpostavljati kao dane u genezi našeg prostornog iskustva.

– Objekcija nanovo kaže što mi govorimo od početka: da konstituiranje jedne horizontalne ravnine uvijek pretpostavlja jednu drugu danu horizontalnu ravninu, da prostor uvijek sam sebi prethodi. Ali ova primjedba nije obična konstatacija neuspjeha. Ona nas poučava o biti prostora i o jedinoj metodi koja dopušta da se on razumije. Za prostor je bitno da je uvijek »već konstituiran«, i nikada ga nećemo razumjeti povlačeći se u percepciju bez svijeta. Ne treba se pitati zašto je bitak orijentiran, zašto je egzistencija prostorna, zašto, u našem malopredašnjem načinu govora, naše tijelo nije u prisnom dodiru sa svijetom u svim položajima, i zašto njegova koegzistencija sa svijetom polarizira iskustvo i čini da iskrse jedan smjer. Pitanje bi moglo biti postavljeno samo kad bi ove činjenice bile slučajnosti koje bi se događale nekom subjektu i nekom objektu koji su indiferentni prema prostoru. Perceptivno iskustvo pokazuje nam, naprotiv, da su one pretpostavljene u našem iskonskom susretu a bitkom, i da je bitak sinonim za biti situiran. Za misaoni subjekt, lice viđeno »s prave strane«, i isto lice viđeno »preokrenuto«, jesu nerazlučiva. Za subjekt percepcije, lice viđeno »preokrenuto« jest neprepoznatljivo.

Ako je netko ispružen u krevetu a ja ga gledam postavljajući se na uzglavlje kreveta, to je lice za trenutak normalno. Svakako postoji izvjestan nered u crtama i mora da sam krivo razumio smiješak kao smiješak, ali osjećam da bih mogao napraviti krug oko kreveta, pa vidim očima gledaoca na uznožju kreveta. Ako se prizor produži, on iznenada mijenja izgled: lice postaje nakazno, njegovi izrazi strašni, trepavice, obrve dobivaju izgled materijalnosti koji kod njih nikada nisam nalazio. Prvi put zaista vidim to lice preokrenuto kao da je to njegov »prirodan« položaj: pred sobom imam glavu šiljastu i bez kose, koja ima na čelu otvor krvav i pun zuba, sa dvije pomične kugle na mjestu usta, koje su okružene sjajnom grivom i potcrtane grubim ččkama. Bez sumnje će se reći da je »uspravno« lice, između svih mogućih oblića jednog lica, ono koje mi je najčešće dano, a da me preokrenuto lice čudi zato što ga samo rijetko vidam. Ali lica se ne pokazuju često u strogo

vertikalnom položaju, nema nikakve statističke prednosti u korist »uspravnog« lica, i upravo se radi o tome da se sazna zašto mi je u ovim uvjetima ono dano češće negoli drugo. Ako se dopusti da mu moja percepcija daje prednost i da se prema njemu odnosi kao prema nekoj normi zbog simetrije, onda će se pitati zašto se iznad izvjesnog nagiba ne »uspravlja«. Potrebno je da moj pogled koji prelazi licem, i koji ima svoje omiljele pravce kretanja, prepozna je lice samo ako nailazi na njegove pojedinosti u jednom izvjesnom ireverzibilnom poretku, potrebno je da sam smisao objekta – ovdje lice i njegovi izrazi – bude vezan za njegovu orijentaciju, kako to dovoljno pokazuje dvostruko značenje (francuske) riječi »sens«.¹⁸ Preokrenuti jedan objekt, znači oduzeti mu njegovo značenje. Njegov bitak objekta nije, dakle, bitak-za-misaoni-subjekt, nego bitak-za-pogled koji ga susreće uz izvjesno okolišanje, i drukčije ga ne prepoznaje. To je ono zbog čega svaki objekt ima svoje »gore« i svoje »dolje«, što označavaju, za jednu danu horizontalnu ravninu, njegovo »prirodno« mjesto, ono koje on »mora« zauzimati. Vidjeti jedno lice ne znači formirati ideju o izvjesnom zakonu konstituiranja kojega bi se objekt stalno pridržavao u svima svojim mogućim orijentacijama, to znači imati na njega izvjestan utjecaj, moći na njegovoj površini slijediti izvjestan perceptivni smjer puta s njegovim usponima i njegovim padovima, koji je, ako njime krenem u obratnom smjeru, isto toliko neprepoznatljiv koliko i planina na kojoj sam se maločas mučio kada sam se niz nju brzo spuštao. Naša percepcija ne bi, općenito, sa sobom donosila ni konture, ni likove, ni pozadine, ni objekte, prema tome, ona ne bi bila percepcija ničega i napokon ona ne bi bila, kad subjekt ne bi bio taj pogled koji utječe na stvari samo za izvjesnu orijentaciju stvari, a orijentacija u prostoru nije slučajna značajka objekta, to je sredstvo kojim ga prepoznajem i imam o njemu svijest kao o objektu. Ja, bez sumnje, mogu biti svjestan istog objekta u raznim orijentacijama, i, kako smo to maločas rekli, mogu čak prepoznati jedno preokrenuto lice. Ali to je uvijek uz uvjet da pred njim u misli zauzmemo jedno određeno držanje, a ponekad ga, štoviše, stvarno zauzimamo, kao kad saginjemo glavu da bismo pogledali fotografiju koju naš susjed drži pred sobom. Dakle, kao što se svaki pojmljiv bitak odnosi direktno ili indirektno na percipirani svijet, i kao što se percipirani svijet shvaća samo orijentacijom, ne možemo rastaviti bitak od orijentiranog bitka, nema razloga »zasnivati« prostor ili pitati koja je razina (horizon-

¹⁸ Francuska riječ *sens*, pored toga što znači osjetilo, među ostalima, ima i ova dva ravnopravna značenja: smisao, značenje; smjer, pravac, strana. (Prev.)

talna ravnina) svih razina. Prvobitna je razina u horizontu svih naših percepcija, ali to je horizont koji u načelu ne može nikada biti dostignut i tematiziran u jednoj izričitoj percepciji. Svaka od razina u kojima naizmjenice živimo pojavljuje se kada bacamo sidro u neku »sredinu« koja nam se nadaže. Sama ova sredina prostorno je definirana samo za prethodno datu razinu. Tako niz naših iskustava, sve do prvog, sebi predaju već stečenu prostornost. Naša je prva percepcija mogla biti prostorna jedino pozivajući se na orijentaciju koja joj je prethodila. Treba, dakle, da nas ona zatekne već odjelotvorena u jednom svijetu. Međutim, to ne može biti *izvjestan* svijet, *izvjestan* prizor, jer mi smo se stavili u početak svih. Prva prostorna razina ne može *nigdje* naći svoja sidrišta, jer bi ova potrebovala jednu razinu prije prve razine da bi bila determinirana u prostoru. Pošto on ipak ne može biti orijentiran »po sebi«, treba da mi se moja prva percepcija i moj prvi zahvat u svijet pojavi kao izvršenje jednog ranijeg ugovora zaključenog između X i svijeta uopće, da moja povijest bude nastavak jedne pretpovijesti čijim se postignutim rezultatima koristi, da moja osobna egzistencija bude preuzimanje jedne predosobne tradicije.

Ima, dakle, jedan drugi subjekt ispod mene, za koji egzistira jedan svijet prije negoli sam ja tu, i koji je u njemu označio moje mjesto. Ovaj zaslužnjen ili prirodan duh, to je moje tijelo, ne trenutačno tijelo koje je instrument mojih osobnih izbora i ustaljuje se u jednom svijetu, nego sistem anonimnih »funkcija« koje upleću svako posebno ustaljenje u jedan generalni projekt. A ovo slijepo pristajanje uz život, ova predrasuda u korist bitka, ne intervenira samo na početku moga života. Ona je ta koja daje svoj smisao svakoj potonjoj percepciji prostora, ona ponovno započinje svakog trenutka. Prostor i uopće percepcija obilježuju u srcu subjekta činjenicu njegova rođenja, neprestani prinos njegove tjelesnosti, jednu komunikaciju sa svijetom stariju od mišljenja. Evo zašto oni guše svijest, i zašto su neprozirni za refleksiju. Labilnost razinâ daje ne samo intelektualno iskustvo nereda nego i vitalno iskustvo vrtoglavice i mučnine¹⁹ koja je svijest i groza naše kontingencije. Položaj jedne razine jest zaborav ove kontingencije, a prostor počiva na našoj izvještačenosti. To nije objekt, ni subjektov akt povezivanja, ne može se on ni promatrati, jer je pretpo-

¹⁹ Stratton, *Vision without inversion*, 1. dan pokusa. Wertheimer govori o jednoj »vizualnoj vrtoglavici« (*Experimentelle Studien*, str. 257-259). Mi se držimo uspravno ne mehanikom skeleta ili čak nervnom regulacijom tonusa, već zato što smo angažirani u svijetu. Ako ovo angažiranje slabi, tijelo se ruši i ponovno postaje objekt.

stavljen u svakom promatranju, ni vidjeti kako proizlazi iz konstituirajuće operacije, jer mu je bitno da je već konstituiran, i tako on može magički davati pejzažu njegova prostorna određenja ne pojavljujući se nikada sam.

* * *

Klasične koncepcije percepcije slažu se u tome što niječu da je dubina vidljiva. Berkeley pokazuje da ona ne bi mogla biti dana vidu a da pritom ne bude registrirana, jer naše mrežnice primaju od prizora samo jednu primjetno ravnu projekciju. Kad bi se pred njega izašlo time da prema kritici »hipoteze postojanosti« ne možemo suditi o onome što vidimo pomoću onoga što se odslikava na našim mrežnicama, Berkeley bi, bez sumnje, odgovorio da, makar je s retinskom slikom tako kako mi kažemo, dubina ipak ne može biti viđena, jer se ona ne rasprostire pred našim pogledom i pojavljuje mu se samo perspektivno umanjena. Po refleksivnoj analizi, dubina nije vidljiva iz jednog principijelog razloga: čak kad bi se mogao upisati u naše oči, senzorni bi utisak pružao samo mnoštvo po sebi koje se mora pregledati, i tako udaljenost, kao i svi ostali prostorni odnosi, postoji samo za subjekt koji vrši njezinu sintezu i koji je misli. Ma kako da su oprečne, obje nauke podrazumijevaju isto potiskivanje našega zbiljskog iskustva. Ovdje i ondje, dubina se prešutno izjednačuje sa *širinom gledanom sa strane*, i to je što je čini nevidljivom. Berkeleyev argument, ako se sasvim doreče, jest po prilici ovaj ovdje. Ono što nazivamo dubinom stvarno je jukstapozicija točaka koje se mogu usporediti sa širinom. Jednostavno, ja sam loše postavljen da je vidim. Ja bih je vidio kada bih bio na mjestu bočnog promatrača, koji može obuhvatiti pogledom niz objekata raspoređenih ispred mene, dok za mene oni jedan drugog skrivaju – ili vidjeti udaljenost moga tijela od prvog objekta, dok se za mene ova udaljenost skuplja u jednu točku. Ono što dubinu čini nevidljivom za mene, upravo je ono što je čini vidljivom za promatrača pred vidikom širine: jukstapozicija simultanih točaka u istom pravcu koji je onaj mog pogleda. Dubina koja se deklarira nevidljivom jest, dakle, jedna na način širine već identificirana dubina, a bez ovog uvjeta, argument ne bi imao ni privid osnovanosti.

Isto tako, intelektualizam može učiniti da se u iskustvu dubine pojavi misaoni subjekt koji vrši njegovu sintezu samo zato što on reflektira o ostvarenoj dubini, o jukstapoziciji simultanih točaka koja nije dubina kako se ona ukazuje meni, nego dubina za

jednog bočno postavljenog promatrača to jest ukratko širina²⁰. Od prve izjednačujući jednu s drugom, dvije filozofije umišljaju to sebi kao samo razumljiv rezultat jednog bitnog posla čije mi faze, naprotiv, moramo prikazati. Da se dubina tretira kao širina gledana sa strane, da se dođe do jednog izotropnog prostora, treba da subjekt napusti svoje mjesto, svoje gledište na svijet, i da sebe misli u nekoj vrsti posvudašnjosti (ubikvateta). Za Boga, koji je svagdje, širina je neposredno ekvivalentna dubini. Intelektualizam i empirizam ne daju nam prikaz ljudskog iskustva svijeta; oni o njemu kažu ono što bi Bog mogao o njemu misliti. I bez sumnje sâm je svijet onaj koji nas poziva da zamijenimo dimenzije i da ih mislimo bez gledišta. Svi ljudi dopuštaju bez ikakve spekulacije ekvivalenciju dubine i širine; ona je dio u očevidnosti intersubjektivnog svijeta, i to je što čini da filozofi, kao i ostali ljudi, mogu za boraviti originalnost dubine. Ali mi još ništa ne znamo o objektivnom svijetu i o objektivnom prostoru, nastojimo opisati fenomen svijeta, to jest njegov nastanak za nas u onom polju u koje nas vraća svaka percepcija, u kojemu smo još sami, u kojemu će se drugi pojaviti tek kasnije, u kojemu znanje i posebno znanost još nisu reducirali i nivelirali individualnu perspektivu. Mi moramo pomoću nje i njome pristupiti svijetu. Izravno više negoli ostale dimenzije prostora, dubina nas prinuđuje da odbacimo predrasudu svijeta i da ponovno nađemo prvobitno iskustvo iz kojega on izviruje; ona je, od svih dimenzija, da tako kažemo, »najegzistencijalnija«, jer – to je u Berkeleyevu argumentu istinito – ona sebi ne daje oznake prema samom objektu, ona sasvim očevidno pripada perspektivi, a ne stvarima; ona se dakle, ne može niti iz njih izvući, niti, štoviše, u njih sviješću staviti; ona najavljuje izvjesnu nerazrješivu vezu između stvari i mene, kojom sam ispred njih situiran, dok širina može, na prvi pogled, važiti kao relacija među samim stvarima u koju percipirajući subjekt nije uključen. Ponovno nalazeći viziju dubine, to jest dubinu koja još nije objektivizirana i konstituirana iz točaka koje su jedna drugoj izvanjske, još ćemo jednom nadići klasične alternative i precizirati odnos subjekta i objekta. *Ovdje* je moj stol, a *dalje* glasovir, ili zid, ili pak kola, koja su se preda mnom bila zaustavila, pokrenula se i *udaljuju se*. Što znače ove riječi? Da bismo obnovili perceptivno iskustvo, pođimo od površnog prikaza koji nam o njemu daje mišljenje opsjednuto svijetom i objektom. Ove riječi, kaže ono, znače

²⁰ Distinkciju dubine stvari s obzirom na mene i udaljenosti između dva objekta dao je »Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, str. 400, i E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, str. 267-269.

da između stola i mene postoji razmak, između kola i mene sve veći razmak koji ne mogu vidjeti odanle gdje se nalazim, ali koji se meni najavljuje prividnom veličinom objekta. Prirodna veličina stola, glasovira i zida, uspoređena s njihovom stvarnom veličinom, određuje njihovo mjesto u prostoru. Kada se kola polako primiču prema horizontu sasvim gubeći svoju visinu, konstruiram, da bih ovaj privid učinio shvatljivim, premještanje prema širini kako bih ga percipirao kada bih promatrao odozgo iz aviona i koji, u posljednjoj analizi, sačinjava cijeli smisao dubine. Ali ja imam i drugih znakova udaljenosti. Što se neki objekt više približava, moje oči koje ga fiksiraju više konvergiraju. Daljina je visina jednog trokuta čija su baza i kutovi na bazi mi dani,²¹ pa kad kažem da vidim u daljini, hoću da kažem kako je visina trokuta određena svojim relacijama s ovim danim veličinama.

Iskustvo dubine po klasičnim nazorima sastoji se u dešifriranju izvjesnih danih činjenica – konvergencije očiju, prividne veličine slike – vraćajući ih u kontekst objektivnih relacija koje ih objašnjavaju. Ali, ako mogu da se od prividne veličine vratim njezinu značenju, to je uz uvjet da znam da ima jedan svijet neizobličitih objekata, da je moje tijelo sučelice svijetu kao neko ogledalo i da je, kao i slika ogledala, ona što se stvara na tijelu – ekranu, točno proporcionalna razmaku koji ga dijeli od objekta. Ja mogu shvatiti konvergenciju kao znak udaljenosti uz uvjet da sebi predočim svoje poglede kao dva sljepačka štapa, koji se jedan drugom to više priklanjaju što je objekt bliži²²; drugim riječima, uz uvjet da uklopim svoje oči, svoje tijelo i vanjstinu u jedan isti objektivni prostor. »Znakovi« koji bi nas, po pretpostavci, morali uvesti u iskustvo prostora mogu, dakle, značiti prostor samo ako su već uzeti u njemu i ako je on već poznat. Budući da je percepcija inicijacija za svijet i da, kako se to duboko reklo, »prije nje nema ništa što bi bilo duh«²³, mi ne možemo na nju staviti objektivne odnose koji još nisu konstituirani na njezinoj razini. Zato su kartezijanci govorili o jednoj »prirodnoj geometriji«. Značenje prividne veličine i konvergencije, to jest udaljenosti, ne mogu još biti izloženi i tematizirani. Sama prividna veličina i sama konvergencija ne mogu biti dane kao elementi u sistemu objektivnih odnosa. »Prirodna geometrija« ili »prirodno suđenje« jesu mitovi u pla-

²¹ Malebranche, *Recherche de la vérité*, Knjiga I, pogl. IX

²² Ibid.

²³ Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication percepti-*
ve, str. 383.

tonskom smislu, određeni da predstave umatanje ili »implikaciju« u znakove koji još nisu postavljeni i promišljeni, jednoga značenja koje to više nije, i tu leži ono što nam valja razumjeti vraćajući se perceptivnom iskustvu. Treba opisati prividnu veličinu i konvergenciju, ne kako ih poznaje znanstveno znanje, nego kako ih mi shvaćamo iznutra. Psihologija Oblika²⁴ primijetila je da one nisu, u samoj percepciji, izričito poznate – ja nemam jasnu svijest o konvergenciji mojih očiju ili o prividnoj veličini kada opažam nešto u daljini, one nisu preda mnom kao percipirane činjenice – i onda kada one ipak posreduju u percepciji udaljenosti, kako to dovoljno pokazuju stereoskop i iluzije perspektive. Psiholozi odatle zaključuju da one nisu znakovi, nego uvjeti ili uzroci dubine. Mi konstatiramo da se organizacija u dubinu pojavljuje kada se izvjesna veličina retinske slike ili izvjestan stupanj konvergencije objektivno proizvode u tijelu; tu imamo posla sa zakonom koji se može usporediti sa zakonima fizike; moramo ga samo registrirati i ništa više. Ali ovdje psiholog bježi od svoje zadaće: kada on priznaje da prividna veličina i konvergencija nisu nazočne u samoj percepciji kao objektivne činjenice, on nas podsjeća na čisti opis fenomena prije objektivnog svijeta, daje nam da nazrijevamo dubinu doživljenu izvan svake geometrije. I čini to premda prekida opis da bi se smjestio u svijetu i izveo organizaciju po dubini iz povezanosti objektivnih činjenica. Može li se tako ograničiti opis, i, kada se jednom utvrdio fenomenalni red kao originalni red, povjeriti produkcija fenomenalne dubine nekoj cerebralnoj alkemiji, o kojoj iskustvo može registrirati samo njezin rezultat? Od dvoje moguće je jedno: ili se, s bihevizmom uskraćuje svaki smisao riječi iskustvo, i pokušava se konstruirati percepcija kao proizvod svijeta znanosti, ili se dopušta da nam iskustvo, također, daje pristup bitku, i onda se ono ne može tretirati kao jedan nusprodukt bitka. Iskustvo nije ništa, ili treba da ono bude totalno. Pokušajmo sebi predstaviti ono što bi moglo biti jedna organizacija po dubini, proizvedena cerebralnom fiziologijom. Za jednu danu prividnu veličinu i jednu danu konvergenciju pojavila bi se jedna funkcionalna struktura homologna organizaciji po dubini. Ali to bi u svakom slučaju bila samo dana dubina, faktična dubina, i sad bi još samo preostajalo da nje postanemo svjesni. Iskušavati neku strukturu, to ne znači pasivno je primati u sebe: to znači doživjeti je, preuzeti je, usvojiti je, naći njezin imanentan smisao. Jedno iskustvo ne može, dakle, nikada biti dovođeno u vezu s izv-

²⁴ Koffka, *Some problems of space perception*. – Guillaume, *Traité de Psychologie*, Pogl. IX.

jesnim činjeničkim uvjetima kao sa svojim uzrokom,²⁵ pa, ako se svijest o udaljenosti proizvodi uslijed tolike vrijednosti konvergencije i uslijed tolike veličine retinske slike, ona može zavisiti od ovih faktora samo onoliko koliko se oni u njoj nalaze. Kako o njima nemamo nikakvo *izričito* iskustvo, to treba zaključiti da o njima imamo jedno netetičko iskustvo.

Konvergencija i prividna veličina nisu ni znakovi ni uzroci dubine: one su prisutne u iskustvu dubine kao *motiv*, čak kada on nije raščlanjen i zasebno postavljen, prisutan je u odluci. Što se razumijeva pod motivom i što se želi reći kada se, na primjer, kaže da je neko putovanje motivirano? Pod time se razumije da ono ima svoje porijeklo u izvjesnim danim činjenicama, ne da ove činjenice same sobom imaju fizičku moć da ga proizvedu, nego ukoliko pružaju razloge da se ono poduzme. Motiv je antecedens koji djeluje jedino svojim smislom, i treba dapače dodati da je odluka ta koja potvrđuje ovaj smisao kao valjan, i koja mu daje svoju snagu i svoju djelotvornost. Motiv i odluka dva su elementa jedne situacije: prvi je situacija kao činjenica, drugi je preuzeta situacija. Tako jedan sprovod motivira moje putovanje *zato što* je on jedna takva situacija gdje se traži moja prisutnost, bilo da utješim ojađenu porodicu, bilo da pokojniku odam »posljednju počast«, pa odlučujući da odem na ovo putovanje, ja potvrđujem kao valjan taj motiv koji se nudi i preuzimam ovu situaciju. Odnos motivirajućeg i motiviranog jest, dakle, uzajaman. No takav je svakako odnos što postoji između iskustva konvergencije, ili prividne veličine, i onog dubine. One ne čine kao »uzroci« da se čudesno pojavi organizacija po dubini, nego je prešutno motiviraju ukoliko je već sadržavaju u svojem smislu i ukoliko su već jedna i druga jedan izvjestan način gledanja u daljinu. Već smo vidjeli da konvergencija očiju nije uzrok dubine i da ona sama pretpostavlja orijentaciju prema udaljenom objektu. Inzistirajmo sada na pojmu prividne veličine. Ako dugo gledamo osvijetljen objekt koji će za sobom ostaviti naknadnu sliku, te ako zatim fiksiramo ekrane postavljene u raznim udaljenostima, paslika se projicira na njima u jednom prividnom promjeru koji je to veći što je ekran udaljeniji²⁶. Dugo se golemi mjesec na horizontu objašnjavao mnogim

²⁵ Drugim riječima: akt svijesti ne može imati nikakav *uzrok*. Ali mi radije ne uvodimo pojam svijesti koji bi psihologija oblika mogla osporavati i koji, što se nas tiče, ne prihvaćamo bez rezerve, pa ostajemo pri neprijepornom pojmu iskustva.

²⁶ Quercy, *Etudes sur l'hallucination*, II, *La clinique*, str. 154, i slj.

međupostavljenim objektima koji bi činili udaljenost primjetljivoj, i *prema tome* povećavali prirodan promjer. To znači reći da su fenomen »prividne veličine« i fenomen udaljenosti dva momenta jedne organizacije cjeline polja, da prvi nije s obzirom na drugi ni u odnosu znaka prema značenju, ni u odnosu uzroka prema učinku, i da oni, kao motivirajući i motivirani, komuniciraju putem svojega smisla. Doživljena prividna veličina, umjesto da je znak ili obilježje dubine koja je sama po sebi nevidljiva, nije drugo nego način da se izrazi naše gledanje dubine. Teorija oblika upravo je pripomogla da se pokaže kako se prividna veličina objekta koji se udaljuje ne mijenja kao retinska slika, i kako se prividan oblik diska koji se okreće oko jednog od svojih promjera ne mijenja kako bi se to očekivalo prema geometrijskoj perspektivi. Objekt koji se udaljuje umanjuje se polaganije, objekt koji se približuje povećava se za moju percepciju polaganije od fizičke slike na mojoj mrežnici. Zato se vlak koji dolazi prema nama, u kinematografu, povećava mnogo više negoli u stvarnosti. Zato brežuljak koji nam je izgledao visok na fotografiji postaje neznatan. Zato se, napokon, disk postavljen koso u odnosu na naše lice protiv geometrijskoj perspektivi, kako su to pokazali Cézanne i drugi slikari prikazujući sa strane dubok tanjur čija unutrašnjost ostaje nevidljiva. Pravo se reklo da, kad bi nam perspektivne deformacije bile izričito dane, ne bismo morali učiti perspektivu. Ali teorija oblika izražava se kao da bi deformacija nagnutog tanjura bila kompromis između oblika tanjura viđenog sprijeda i geometrijske perspektive, a prividna veličina objekta koji se udaljuje kompromis između njegove prividne veličine iz sasvim male udaljenosti i one, mnogo neznatnije, koju bi mu naznačila geometrijska perspektiva. Govori se kao da bi postojanost oblika ili veličine bila neka stvarna postojanost, kao da bi, osim fizičke slike objekta na mrežnici, postojala neka »psihička slika« istog objekta koja bi ostajala relativno postojana kada se prva mijenja. Zapravo, »psihička slika« pepeonika nije ni veća, ni manje velika od fizičke slike istog objekta na mojoj mrežnici: ne postoji psihička slika koja bi se mogla kao neka stvar uspoređivati s fizičkom slikom, koja bi u odnosu na nju imala neku određenu veličinu, i koja bi činila neki ekran između mene i stvari. Moja percepcija nema za predmet sadržaj svijesti: ona ima za predmet sam pepeonik. Prividna veličina percipiranog pepeonika nije mjerljiva veličina. Kada me pitaju u kojem promjeru ga vidim, ne mogu odgovoriti na pitanje dokle držim oba oka otvorena. Ja spontano zažmirim na jedno oko, uzimam instrument za mjerenje, na primjer olovku koju držim uda-

ljenu u dužini ruke, označujem na olovci veličinu uhvaćenu s pepeonika.

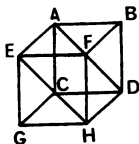
Čineći to, ne treba samo reći da percipiranu perspektivu svodim na geometrijsku perspektivu, da sam promijenio proporcije prizora, da sam umanjio objekt ako je udaljen, da sam ga povećao ako je blizu – treba radije reći da sam komadajući perceptivno polje, izolirajući pepeonik, postavljajući ga za njega samoga, učinio da se prividna veličina pojavi u onome što je dotle nije izazivalo. Postojanost prividne veličine u objektu koji se udaljuje nije stvarna trajnost jedne izvjesne psihičke slike objekta koja bi se opirala perspektivnim deformacijama, kao tvrd predmet pritisku. Postojanost kružnog oblika u tanjuru nije otpor kruga perspektivnom spljoštavanju i zato slikar koji ga može prikazati samo stvarnim obrisom na stvarnom platnu začuđuje publiku, iako on nastoji izraziti doživljenu perspektivu. Kada pred sobom gledam cestu koja ide prema horizontu, ne valja reći ni da su mi rubovi ceste dati kao konvergentni, ni da su mi dati kao paralelni: oni su *paralelni u dubinu*. Perspektivna prividnost nije postavljena, ali više ni paralelizam. *Ja sam na samoj cesti*, kroz njezinu virtualnu deformaciju, a dubina je sama ova intencija koja ne postavlja ni perspektivnu projekciju ceste, ni »pravu« cestu. Ipak, nije li čovjek na dvjesta koraka *manji* od čovjeka na pet koraka? – On to postaje ako ga izoliram iz percipiranog konteksta i kada mjerim prividnu veličinu. Drukčije rečeno, on nije ni manji, ni uostalom jednak po veličini: on je s ovu stranu jednakog i nejednakog, on je *isti čovjek viđen iz veće daljine*. Može se samo reći da je čovjek na dvjesta koraka mnogo manje artikuliran lik, da on pruža mome pogledu manje brojna i manje precizna uporišta, da on manje točno zahvaća moju moć istraživanja. Može se još reći da on manje potpuno zauzima moje vidno polje, ako se podsjetimo da samo vidno polje nije mjerljiva površina. Reći da jedan objekt zauzima malo mjesta u vidnom polju, znači reći, u posljednjoj analizi, da on ne pruža jednu konfiguraciju koja je dovoljno bogata da iscrpi moju moć jasnoga gledanja. Moje vidno polje nema nikakav određeni kapacitet i ono može sadržavati više ili manje stvari, upravo prema tome da li ih vidim »izdaleka« ili »izbliza«. Prividna veličina ne može se, dakle, definirati zasebno bez udaljenosti: ona je njome uključena kao što je i uključuje. Konvergencija, prividna veličina i udaljenost čitaju se jedna u drugoj, jedna drugu simboliziraju i prirodno znače, apstraktni su elementi jedne situacije i u njoj su jedna drugoj sinonimi, ne zato što subjekt percepcije postavlja među njima objektivne odnose nego, naprotiv zato

što ih on ne postavlja zasebno pa, dakle, nema potrebu da ih izričito povezuje. Bile »prividne veličine« objekta koji se udaljuje i različne, nije neophodno povezivati ih nekom sintezom ako nijedna od njih nije objekt jedne teze. Mi »imamo« objekt koji se udaljuje, ne prestajemo da ga »držimo« i da imamo na nj utjecaj, a rastuća udaljenost nije, kao što se čini da je to širina, neka eksternost koja se povećava: ona samo izražava da stvar počinje kliziti ispod zahvata našeg pogleda, i da on manje točno uz nju pri staje. Udaljenost je ono što razlikuje ovaj skicirani zahvat od potpunog zahvata ili blizine. Mi je, dakle, definiramo kao što smo gore definirali »uspravno« i »nagnuto«: situacijom objekta s obzirom na moć zahvata.

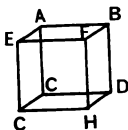
Nas su naročito iluzije što se tiču dubine navikle da je smatramo konstrukcijom razuma. Mogu se izazvati sileći oči na izvjesan stupanj konvergencije, kao u stereoskopu, ili prikazujući subjektu perspektivan crtež. Budući da ovdje vjerujem da vidim dubinu iako je nema, nisu li varavi znakovi bili povod jedne hipoteze, i nije li uopće tobožnje gledanje daljine uvijek jedna interpretacija znakova? Ali postulat je jasan; pretpostavlja se da nije moguće vidjeti ono što ne postoji, vizija se, dakle, definira senzornim utiskom, propušta se originalan odnos motivacije i zamjenjuje se odnosom značenja. Vidjeli smo da disparatnost retinskih slika koja izaziva pokret konvergencije ne postoji po sebi; disparatnosti ima samo za subjekt koji nastoji da stopi monokularne fenomene iste strukture i koji teži sinergiji. Jedinstvo binokularnog gledanja, i s njime dubina bez koje ono nije ostvarivo, jest, dakle, tu od trenutka kada se monokularne slike nadaju kao »disparatne«. Kada se namjestim uz stereoskop, nudi se jedna cjelina, ili se već ocrtava mogući red i skicira se situacija. Moj motorički odgovor preuzima ovu situaciju. Cézanne je govorio da će slikar pred svojim »motivom« »združiti lutajuće ruke prirode«²⁷. Pokret fiksacije na stereoskopu je, također, jedan odgovor na pitanje koje su postavile datosti, i ovaj je odgovor upleten u pitanju. Samo polje je ono koje se orijentira prema jednoj, koliko je moguće savršenoj simetriji, a dubina je samo moment perceptivne vjere u jednu jedinu stvar. Perspektivan crtež nije najprije percipiran kao crtež na ravnini, zatim organiziran u dubinu. Linije koje izmiču prema horizontu nisu najprije dane kao kose, zatim mišljene kao horizontalne. Cjelina crteža traži svoju ravnotežu iskušavajući se po dubini. Jablan na putu

²⁷ J. Gasquet, *Cézanne*, str. 81.

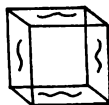
koji je nacrtan manjim od čovjeka uspijeva postati doista stablo jedino izmičući prema horizontu. Sam crtež je onaj koji teži prema dubini kao što kamen koji pada ide prema dolje. Ako simetrija, punina, određenost mogu biti postignute na više načina, organizacija neće biti stabilna, kao što se vidi na dvosmislenim crtežima. Tako na slici 1 koja se može percipirati bilo kao kocka videna odozdo s površinom ABCD naprijed, bilo kao kocka videna odozgo s površinom EFGH naprijed, bilo, napokon, kao kuhinjski mozaik sastavljen od 10 trokuta i jednog kvadrata. Slika 2, naprotiv, bit će gotovo neizbježno videna kao kocka, jer tu postoji



Slika 1



Slika 2



Slika 3

samo jedna organizacija koja je dovodi u savršenu simetriju²⁸.

Dubina se rađa pred mojim pogledom, jer on nastoji da vidi nešto. Ali kakav je taj perceptivni genij na djelu u našem vidnom polju koji uvijek teži onome što je najodređenije? Ne vraćamo li se realizmu? Razmotrimo jedan primjer. Organizacija u dubinu destruiira se ako dvosmislenom crtežu dodajem ne bilo koje linije (slika 3 svakako ostaje kocka), nego linije koje rastavljaju elemente jednog istog plana i spajaju elemente različitih planova (slika 1)²⁹. Što želimo reći govoreći da same linije vrše destrukciju dubine? Ne govorimo li kao asocijacionizam? Ne želimo reći da linija EH (slika 1) djelujući kao uzorak rastavlja kocku ondje gdje je uvedena, već da ona inducira shvaćanje cjeline, koje više nije shvaćanje po dubini. Razumije se da sama linija EH posjeduje individualnost samo ako je ja shvaćam kao takvu, ako je ja sam po-

²⁸ Koffka, *Some problems of space perception*, str. 164 i slj.

²⁹ Koffka, *Ibid.*

gledom prelazim i ucrtavam. Ali ovo shvaćanje i pregledanje nisu samovoljni. Njih naznačuju ili preporučuju fenomeni. Ovdje pitanje nije neotklonjivo, jer se radi upravo o jednom dvosmislenom liku, ali u normalnom vidnom polju, odvajanje planova i kontura je neodoljivo, i na primjer, kada šetam bulevarom, ne uspijevam da vidim kao stvari razmake među stablima, i kao pozadinu sama stabla. Svakako sam ja onaj koji imam iskustvo o pejzažu, ali ja sam u ovom iskustvu svjestan da preuzimam jednu faktičnu situaciju, da sabirem smisao raštrkan u fenomenima, i da kažem ono što oni znače sami po sebi. Čak u slučajevima kada je organizacija neodređena ili kada mogu utjecati da se ona mijenja, ja to ne postizem izravno: jedna od površina kocke dolazi u prvi plan samo ako je najprije gledam i ako moj pogled polazi od nje da bi slijedio bridove i da bi, napokon, našao drugu površinu kao neodređenu pozadinu.

Ako vidim sliku 1 kao kuhinjski mozaik, to je uz uvjet da svoj pogled najprije usmjerim u centar, zatim da ga jednako raspodijelim istovremeno na cijelu sliku. Kao što Bergson čeka da se rastopi komadić šećera, ja sam ponekad prinuđen pričekati da se izvrši organizacija. Utoliko prije mi se u normalnoj percepciji smisao percipiranog pojavljuje kao ustanovljen po sebi a ne kao konstituiran od mene, a pogled kao neka vrsta poznavalačke mašine, koja stvari uzima onako kako one moraju biti uzete da bi postale prizor, ili koja ih kroji prema njihovim prirodnim raščlanjenjima. Bez sumnje, pravac EH može važiti kao pravac samo ako ga pregledam, ali ne radi se o jednom uvidu duha, nego o jednom uvidu pogleda, što će reći da moj akt nije originaran ili konstituirajući, on je potaknut ili motiviran. Svako fiksiranje uvijek je fiksiranje nečega što se nudi na fiksiranje. Kada fiksiram površinu ABCD kocke, to ne znači samo da je prevodim u stanje jasne videnosti, nego i da činim da ona važi kao lik i kao meni bliža od druge površine, jednom riječju da organiziram kocku, a pogled je taj genij ispod misaonog subjekta koji zna dati stvarima ispravan odgovor što ga one očekuju da bi pred nama mogle egzistirati.

– Što, dakle, napokon znači vidjeti kocku? To znači, kaže empirizam asocirati stvarnom obliku crteža niz drugih izgleda, one koje bi on davao viden iz veće blizine, viden sa strane, viden pod raznim kutovima. Ali, kada vidim kocku, ne nalazim u sebi nijednu od ovih slika, one su sitniši percepcije dubine koja ih čini mogućima, a iz njih ne proizlazi. Koji je, dakle, taj jedinstveni akt kojim pronicem mogućnost svih izgleda? To je, kaže intelektualizam, misao o kocki kao geometrijskom tijelu sačinjenom od šest jednakih

površina i od dvanaest jednakih bridova koji se sijeku pod pravim kutom – a dubina nije ništa drugo nego koegzistencija jednakih površina i bridova. Ali i ovdje nam se kao definicija dubine daje ono što je samo jedna od njezinih konzekvencija. Šest jednakih površina i dvanaest jednakih bridova ne čine cijeli smisao dubine, i naprotiv, ova definicija nema nikakva smisla bez dubine. Šest površina i dvanaest bridova mogu u isto vrijeme za mene koegzistirati i ostati jednaki, samo ako se rasporede po dubini. Akt koji ispravlja privide [izglede] daje šiljastim ili tupim vrijednost pravih kutova, deformiranim stranama vrijednost kvadrata, nije misao o geometrijskim odnosima jednakosti i o geometrijskom bitku kojemu oni pripadaju – to je opkoljavanje objekta mojim pogledom koji ga proniče, oživljava, i čini da bočne površine neposredno važe kao »kvadrati viđeni iskosa«, dotle da ih čak ne vidim pod njihovim perspektivnim aspektom romba. Ova istovremena prisutnost u dva iskustva koja se ipak isključuju, ova zapletenost jednoga u drugome, ova kontradikcija u jednom jedinom perceptivnom aktu cijelog jednog mogućeg procesa, tvore originalnost dubine, ona je dimenzija prema kojoj se stvari ili elementi stvari jedan u drugi uvijaju [upliću], dok su širina i visina dimenzije prema kojima se oni jedan do drugoga slažu [juktaponiraju].

Ne može se, dakle, govoriti o nekoj sintezi dubine, jer sinteza pretpostavlja, ili bar, kao kantovska sinteza, postavlja diskretne [razlučne] termine, i jer dubina ne postavlja mnoštvo izgleda koje će analiza točno objasniti, i samo ga nazrijeva na pozadini stabilne stvari. Ova kvazi-sintezna se razjašnjava ako se ona shvati kao vremena. Kada kažem da vidim objekt u daljini, hoću reći da ga već držim ili da ga još držim, on je u budućnosti ili u prošlosti u isto vrijeme kada i u prostoru³⁰. Možda će se reći da je on u njima samo za mene: svjetiljka koju percipiram egzistira po sebi u isto vrijeme kada i ja, udaljenost postoji između istovremenih objekata, a ova istovremenost je uključena u sam smisao percepcije. Bez sumnje. Ali koegzistencija, koja zaista definira prostor, nije strana vremenu, ona je pripadnost dvaju fenomena istom vremenom valu. Što se tiče odnosa percipiranog objekta i moje percepcije, on ih ne povezuje u prostoru i izvan vremena: oni su istovremeni. »Red koegzistentnih entiteta« ne može biti odvojen od »reda sukcesivnih entiteta« ili, bolje, vrijeme nije samo svijest o jednom sli-

³⁰ Ideju dubine kao prostorno-vremenu dimenziju nagovijestio je Straus: *Vom Sinn der Sinne*, str. 302. i 306.

jedu. Percepcija mi daje jedno »polje prisutnosti [nazočnosti]«³¹ u širokom smislu, koje se pruža po dvjema dimenzijama: dimenziji ovdje – tamo, i dimenziji prošlost – sadašnjost – budućnost. Druga čini shvatljivom prvu. Ja »držim«, ja »imam« udaljeni objekt bez izričitog položaja prostorne perspektive (prividna veličina i prividan oblik), kao što »još držim u ruci«³² blisku prošlost bez ikakve deformacije, bez umetnutog »sjećanja«. Ako se još hoće govoriti o sintezi, to će biti, kako kaže Husserl, »sinteza prelaženja«, koja ne povezuje diskretne perspektive, nego koja vrši »prijelaz« od jedne ka drugoj. Psihologija se uplela u beskrajne teškoće, kada je htjela zasnovati memoriju na posjedovanju izvjesnih sadržaja ili uspomena, prisutnih (u tijelu ili onom nesvjesnom) tragova dokinute prošlosti, jer polazeći od tih tragova ne može se nikada razumjeti prepoznavanje prošlosti kao prošlosti. Isto tako nećemo nikada razumjeti percepciju udaljenosti, ako polazimo od sadržaja danih u nekoj vrsti jednake udaljenosti, ravne projekcije svijeta kao što su uspomene [sjećanja] jedna projekcija prošlosti u sadašnjosti. I kao što možemo razumjeti memoriju samo kao direktno posjedovanje prošlosti bez umetnutih sadržaja, tako možemo razumjeti percepciju samo kao *bitak u udaljenom*, koja ga sustiže tamo gdje se on pojavi. Memorija se postepeno zasniva na neprekinutom prijelazu jednog trenutka u drugi, i na uklopu svakog sa cijelim njegovim horizontom u gustoću slijedećeg. Isto neprekinuto prelaženje uključuje objekt kakav je on tamo, s njegovom »stvarnom« veličinom, napokon takav kakva bih ga vidio da sam uza nj, u percepciji koju o njemu imam odavle. Kao što nema diskusije o zasnivanju (memorije) na »očuvanju uspomena«, već postoji samo izvjestan način gledanja vremena koji objelodanjuje prošlost kao neotuđivu dimenziju svijesti, tako nema problema udaljenosti, a udaljenost je neposredno vidljiva, uz uvjet da znamo pronaći živu sadašnjost ondje gdje se ona [udaljenost] konstituira.

Kako smo to naznačili na početku, treba da se ispod dubine kao relacije među stvarima ili čak među ploham, koja je objektivirana dubina, odriješena od iskustva i pretvorena u širinu, ponovno otkrije prvobitna dubina koja onoj daje svoj smisao i koja je gustoća jednog medija bez stvari. Kada se prepuštamo bitku u svijetu ne preuzimajući ga pritom aktivno, ili u bolestima koje pogađuju ovome stavu, plohe se više ne razlikuju jedna od druge, boje

³¹ Husserl, *Präsenzfeld*. Ono je definirano u *Zeitbewusstsein*, str. 32-35.

³² Ibid.

se više ne kondenziraju u površinske boje, one se šire oko objekata i postaju atmosferske boje, na primjer, bolesnik koji piše na listu papira mora svojim perom probušiti izvjesnu debljinu bijelog prije negoli dođe do papira. Ova voluminoznost mijenja se s promatranom bojom, i ona je kao izraz njezine kvalitativne biti³³. Ima, dakle, jedna dubina koja još nije među objektima, koja, utoliko prije, još ne ocjenjuje udaljenost jednog od drugoga, i koja je jednostavno otvaranje percepcije jedva kvalificiranom fantomu stvari. Čak i u normalnoj percepciji, dubina se ne odnosi prvotno na stvari.

Kao što gore i dolje, desno i lijevo nisu dani subjektu s percipiranim sadržajima, i konstituira se svakog trenutka zajedno s prostornom razinom u odnosu na koju se stvari situiraju – tako dubina i veličina dolaze stvarima odatle što se one situiraju u odnosu na jednu razinu udaljenosti i veličinā³⁴, koja određuje daleko i blizu, veliko i malo prije svakog objekta – orijentira. Kada kažemo da je objekt golem ili sićušan, da je daleko ili blizu, to je često bez ikakve, čak prešutne, usporedbe s nekim drugim objektom ili čak s veličinom ili objektivnim položajem našeg vlastita tijela, to je samo s obzirom na izvjestan »domet« naših gesta, na izvjestan »zahvat« fenomenalnog tijela u njegov okoliš. Kad ne bismo htjeli priznati ovo ukorjenjivanje veličina i udaljenosti, bili bismo upućivani od jednog objekta – orijentira do drugog, iako ne bismo razumjeli kako i kada za nas mogu postojati veličine ili udaljenosti. Patološko iskustvo mikropsije ili makropsije, jer ona mijenja prividnu veličinu svih objekata polja, ne ostavlja nikakav orijentir naspram kojega se objekti mogu pojaviti veći ili manji negoli obično, i razumije se, dakle, samo u odnosu na jednu predobjektivnu pramjeru udaljenosti i veličinā. Tako dubina ne može biti shvaćena kao misao akozmičkog subjekta, već kao mogućnost angažiranog subjekta. Ova analiza dubine pridružuje se onoj koju smo pokušali izvršiti o visini i o širini. Ako smo, u ovom paragrafu, počeli suprotstavljajući dubinu ostalim dimenzijama, to je samo zato što se, na prvi pogled, čini da se one tiču odnosa stvari među sobom, dok dubina neposredno otkriva vezu subjekta s prostorom. Ali, zapravo, gore smo vidjeli da se vertikala i horizontala, također, u posljednjoj analizi definiraju najboljim zahvatom našeg tijela u svijet. Širina i visina kao odnosi između objekata iz-

³³ Gelb i Goldstein, *Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*.

³⁴ Wertheimer, *Experimentelle Studien*, Anhang, str. 259 – 261.

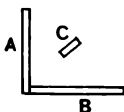
vedene su, i u svojem su originarnom smislu, također, »egzistencijalne« dimenzije. Ne treba samo reći s Lagneuom i Alainom da visina i širina *pretpostavljaju* dubinu, jer prizor na samo jednom planu pretpostavlja jednaku udaljenost svih njegovih dijelova od mog lica: ova analiza tiče se samo širine, visine i dubine koje su već objektivirane, a ne iskustva koje nam stvara ove dimenzije. Vertikala i horizontala, blizina i daljina jesu apstraktne oznake za samo jedan bitak u situaciji, i pretpostavljaju isti »vis-à-vis« subjekta i svijeta.

* * *

Kretanje je, čak ako time i ne može biti definirano, premještanje ili promjena položaja [pozicije]. Kao što smo najprije susreli jedno mišljenje o položaju koje ga definira odnosima u objektivnom prostoru, ima jedna objektivna koncepcija kretanja koje ga definira unutarsvjetovnim relacijama, uzimajući iskustvo svijeta kao dokazano. I kao što smo morali pronaći porijeklo prostornog položaja u situaciji ili predobjektivnom lokalitetu subjekta koji se ustaljuje u svojoj sredini, tako ćemo morati ispod objektivnog mišljenja o kretanju ponovno otkriti predobjektivno iskustvo od kojega ono uzajmljuje svoj smisao i u kojemu je kretanje, vezano još uz onoga koji ga percipira, jedna varijacija zahvata subjekta u njegov svijet. Kada hoćemo misliti kretanje, proučiti filozofiju kretanja, odmah zauzimamo kritički stav ili stav provjeravanja, pitamo što nam je zapravo dano u kretanju, spremamo se da odbacimo prividnosti kako bismo dostignuli istinu kretanja, a ne primjećujemo da upravo ovaj stav umanjuje fenomen i da će nas ometi da dostignemo sam fenomen jer on uvodi, s pojmom istine po sebi, pretpostavke koje mogu da mi sakriju izvor kretanja za mene. Ja bacam kamen. On prelazi preko mog vrata. On za jedan čas postaje neodređen bolid, i ponovno postaje kamen padajući na tlo u nekoj udaljenosti. Ako želim »jasno« misliti fenomen, valja ga rastaviti. Sam kamen, reći ću, nije zapravo modificiran kretanjem. Isti je kamen koji sam držao u svojoj ruci i koji opet nalazim na zemlji na kraju putanje, dakle, to je isti kamen koji je preletio zrakom. Kretanje je samo akcidentalan atribut tijela u pokretu, i ono se, tako reći, ne vidi u kamenu. Ono može biti samo jedna promjena u odnosima kamena s okolišem. Ako, naprotiv, pretpostavim da se kamen ništi stižući u točku P, i da jedan drugi identičan kamen iskrsava iz ništavila u točki P' koja je prvoj bliska koli-

ko mu drago, nemamo više jedno kretanje nego dva kretanja. Nema, dakle, kretanja bez tijela u pokretu koje ga nosi od polazne točke do dolazne točke. Budući da ono nije ništa inherentno tijelu u pokretu i da se cijelo cjelcato sastoji u svojim odnosima prema okolišu, kretanje se ne razumije bez vanjskog orijentira i, napokon, nikako nije moguće pripisati ga kao vlastitost »tijelu u pokretu« prije negoli orijentiru. Kada je distinkcija tijela u pokretu i kretanja jednom izvršena, nema, dakle, kretanja bez tijela u pokretu, nema kretanja bez objektivnog orijentira, i nema apsolutnog kretanja. Međutim, ovo mišljenje o kretanju faktično je negacija kretanja: strogo distingvirati kretanje od tijela u pokretu, znači reći da se »tijelo u pokretu« u strogom smislu *ne kreće*. Ako kamen-u-pokretu nije na izvjestan način drukčiji od kamena u mirovanju, on nije nikada u pokretu (ni uostalom u mirovanju). Čim uvodimo ideju o tijelu u pokretu koje ostaje isto tijekom svojega kretanja, Zenonovi argumenti opet postaju valjani. Uzalud bi im se suprotstavljalo da kretanje ne valja razmatrati kao niz diskontinuiranih položaja koji se zauzimaju jedan za drugim u nizu diskontinuiranih trenutaka, i da prostor i vrijeme nisu sačinjeni od skupa diskretnih elemenata. Čak ako razmotrimo dva granična trenutka i dva granična položaja, čija razlika može opasti ispod svake dane količine i čija je diferencijacija u začetku, ideja o tijelu u pokretu, koje je identično u fazama kretanja, isključuje kao običan privid fenomen »pokretnog«, a kao posljedicu ima ideju o prostornom i vremenskom položaju koji se uvijek može identificirati po sebi, čak ako se i ne može za nas, dakle, onu o kamenu koji jest uvijek i koji nikada ne prolazi[ne mijenja se]. Čak ako se izumi matematički instrument koji dopušta da se uvede u račun beskonačno mnoštvo položaja i trenutaka, u identičnom tijelu u pokretu ne poima se sam akt prelaženja koji je uvijek između dva trenutka i dva položaja, koliko god bili bliski oni koje se izabere. Tako da, ako jasno mislim kretanje, ne razumijem da ono ikada može za mene započeti i biti mi dano kao fenomen.

A ja ipak hodam, imam iskustvo o kretanju usprkos zahtjevima i alternativama jasnog mišljenja, što ima za posljedicu, protiv svakog očekivanja, da opažam pokrete bez identičnog tijela u pokretu, bez vanjskog orijentira i bez ikakve relativnosti. Ako jednom subjektu naizmjenično pokazujemo dvije svjetlosne pruge A i B, subjekt vidi neprekinut pokret od A do B, zatim od B do A, zatim još od A do B i tako redom, mada ni jedan međupoložaj, i čak ni krajnji položaji nisu dani sami za sebe, ima se samo jedna pruga koja bez zastoja ide tamo i amo. Može se, naprotiv, učiniti da se



Slika 1

razgovijetno pojave krajnji položaji ubrzavajući ili usporavajući ritam pokazivanja. Tada stroboskopski pokret teži da se disociira: pruga se najprije pojavljuje zadržana u položaju A, zatim se naglo oslobađa i skače na položaj B. Ako se ritam i dalje ubrzava ili usporava, stroboskopski pokret se završava, pa imamo dvije istovremene pruge ili dvije uzastopne pruge.³⁵ Može se pokazati da pokret nije nikada sukcesivno zauzimanje svih položaja, koji su situirani između dva ekstrema od strane tijela u pokretu. Ako se za stroboskopski pokret koriste obojeni ili bijeli likovi na crnoj podlozi, prostor kojim se pokret pruža nije ni u jednom času njime osvijetljen ili obojen. Ako se između krajnjih položaja A i B umetne štapić C, štapić se ni u jednom času ne upotpunjava pokretom koji prelazi (slika 1). »Ne pojavljuje se prijelaz pruge«, već jedan »čisti prijelaz«. Ako se radi tahitoskopom, subjekt često percipira pokret, mada ne može reći čiji je to pokret. Kada se radi o stvarnim kretanjima, situacija nije drukčija: ako gledam radnike koji istovaraju kamion i jedan drugom dobacuju cigle, vidim radnikovu ruku u njezinu početnu položaju i u njezinu konačnu položaju, ne vidim je ni u jednom međupoložaju, a ipak imam živu percepciju njezina kretanja.

Ako brzo prijedem olovkom ispred lista papira na kojemu sam označio jednu orijentacionu točku, nisam nijednog časa svjestan da se olovka nalazi iznad orijentacione točke, ne vidim nijedan od međupoložaja, a ipak imam iskustvo o kretanju. Obrnuto, ako usporim pokret i ako uspijem da ne izgubim iz vida olovku, u tom istom času utisak kretanja iščezava.³⁶ Kretanje iščezava u istom času kada je ono najsuglasnije s definicijom, što je o njemu daje objektivno mišljenje. Tako se mogu dobiti fenomeni u kojima se tijelo u pokretu pojavljuje uzeto samo u kretanju. Kretati se ne znači za nj prolaziti redom kroz beskonačan niz položaja, ono je dano samo kada započinje, nastavlja ili završava svoje kretanje. Prema tome, čak u slučajevima gdje je tijelo u pokretu vidljivo, kretanje nije s obzirom na nj izvanjsko imenovanje, odnos između njega i vanjštine, pa ćemo moći imati kretanjâ bez orijentira. Doista, ako se konsektivna slika nekog pokreta projicira na jedno homogeno polje bez ikakva objekta i bez ikakve konture, pokret zapsjedne cijeli prostor, miče se cijelo vidno polje, kao na

³⁵ Wertheimer, *Experimentelle Studien*, str. 212-214.

³⁶ Wertheimer, *Experimentelle Studien*, str. 221 - 233.

vašaru u Ukletoj kući. Ako na ekran projiciramo pasliku spirale što se okreće oko svojega centra, bez ikakva čvrsta okvira, sam prostor vibrira i širi se od centra ka periferiji.³⁷ Napokon, budući da kretanje nije više sistem relacija koje su izvanjske samom tijelu u pokretu, to nas sada ništa ne priječi da priznamo apsolutna kretanja, kako nam ih percepcija stvarno daje u svakom trenutku.

Ali ovom opisu može se uvijek prigovoriti da on ništa ne znači. Psiholog odbija racionalnu analizu kretanja, pa, kada mu se ponovno predoči da svako kretanje, da bi bilo kretanje, mora biti kretanje nečega, on odgovara da »to nije zasnovano na psihološkoj deskripciji«. ³⁸ Ali makar je to kretanje što ga opisuje psiholog, treba da se ono dovede u vezu s nečim identičnim što se kreće. Ako svoj sat stavim na stol svoje sobe, pa ako on iznenada iščezne da bi se nekoliko trenutaka kasnije pojavio na stolu susjedne sobe, ja neću reći da je bilo kretanja³⁹, kretanja ima samo ako je sat stvarno zauzimao međupoložaje. Psiholog svakako može pokazati da se stroboskopsko kretanje zbiva bez posrednog *stimulansa* između krajnjih položaja, i sve da svjetlosna pruga A ne putuje prostorom koji je dijeli od B, da se između A i B za vrijeme stroboskopskog kretanja ne opaža nikakvo svjetlo, i napokon da ne vidim olovku ili radnikovu ruku između krajnjih položaja, treba, na jedan ili na drugi način, da je pokretno tijelo bilo nazočno u svakoj točki prijelaza kako bi se pojavilo kretanje, te ako ono nije u njima osjetilno nazočno, znači da je ono u njima pomišljeno. S kretanjem je kao i s promjenom: kada kažem da fakir pretvara jaje u maramicu ili da se čarobnjak pretvara u pticu na krovu svoje palače⁴⁰, ne želim samo reći da je iščezao jedan objekt ili jedno biće, i da je odmah zamijenjen drugim. Potreban je unutarnji odnos između onoga što se ništi i onoga što nastaje; treba da jedno i drugo budu dva očitovanja ili dvije pojave, dvije etape nečega istog što se naizmjence pokazuje u ova dva oblika.⁴¹ Isto tako dolazak kretanja u jednu točku treba da bude jedno s njegovim odlaskom iz »dodirne« točke, a to se događa samo ako postoji tijelo u pokretu koje, jednim jedinim zamahom, napušta jednu točku. Jedno nešto, što je shvaćeno kao krug, prestalo bi za nas važiti kao krug čim bi

³⁷ Ibid., str. 254 – 255.

³⁸ Ibid., str. 245.

³⁹ Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, str. 653.

⁴⁰ Ibid., str. 656 – 657.

⁴¹ Ibid.

moment »okruglosti« ili identitet svih promjera, koji je bitan za krug, prestao u njemu biti prisutan. Da li je krug percipiran ili pomišljen, to je indiferentno; treba, u svakom slučaju, da je prisutno jedno zajedničko određenje koje nas u oba slučaja prisiljava da kao krug karakteriziramo ono što nam se pokazuje, i da ga razlikujemo od svakog drugog fenomena.«⁴² Isto tako, kada se govori o osjetu kretanja, ili o svijesti kretanja (koja je) *sui generis*, ili, kao teorija oblika, o globalnom kretanju, o fenomenu φ , u kojem ne bi bili dani nikakvo tijelo u pokretu, nikakav poseban položaj tijela u pokretu, – to su samo riječi ako se ne kaže kako se »ono što je dano u ovom osjetu ili u ovom fenomenu, ili ono što je pomoću njih shvaćeno neposredno dokazuje (*dokumentiert*) kao kretanje.«⁴³ Percepcija kretanja može biti percepcija *kretanja*, i prepoznati ga kao takvo samo ako ga zahvaća s njegovim značenjem kretanja i sa svim momentima koji su za njega konstitutivni, posebno s identitetom tijela u pokretu. Kretanje, odgovara psiholog, jeste jedan od tih »psihičkih fenomena« koji su, isto tako kao i dani osjetilni sadržaji, boja i oblik, upravljani na objekt, pojavljuju se kao objektivni a ne subjektivni, ali koji, za razliku od ostalih psihičkih datosti, nisu statičke nego dinamičke prirode. Na primjer, opisani i specifični »prijelaz« jeste meso i krv kretanja, koje ne može biti oblikovano sastavljanjem počevši od redovitih vidnih sadržaja.⁴⁴ Nije, naime, moguće sastaviti kretanje iz statičkih percepcija. Ali to nije u pitanju, i ne pomišlja se na to da se kretanje svede na mirovanje. Objekt u mirovanju treba, također, identifikaciju. Ne može se o njemu reći da je u mirovanju, ako se u svakom trenutku ništi i nanovo stvara, ako ne subzistira svojim različnim trenutačnim pokazivanjima. Identitet o kojemu govorimo prethodi, dakle, distinkciji kretanja i mirovanja. Kretanje nije ništa bez jednog tijela u pokretu, koje ga opisuje i koje čini njegovo jedinstvo. Metafora dinamičnog fenomena ovdje vara psihologa: čini nam se da sila sama osigurava svoje jedinstvo, ali to je zato što uvijek pretpostavljamo nekoga tko je identificira u širenju njezinih učinaka. »Dinamički fenomeni« imaju svoje jedinstvo od mene koji ih doživljavam, koji ih pregledam, i koji izvodim njihovu sintezu. Tako prelazimo od misli o kretanju koja ga destruiraju, na iskustvo o kretanju koje ga fundira, ali također od ovog iskustva na misao bez koje, strogo uzevši, ono ne znači ništa.

⁴² Ibid., str. 660.

⁴³ Ibid., str. 661.

⁴⁴ Wertheimer, citirani rad, str. 227.

Ne može se, dakle, odobriti ni psihologu ni logičaru, ili bolje, treba da se prizna obojici, i da se nađe sredstvo da se teza i antiteza kao obje priznaju istinitima. Logičar je u pravu kada zahtijeva konstituciju samog »dinamičkog fenomena« i opis kretanja pomoću tijela u pokretu koje slijedimo na njegovu putu – ali nije u pravu kada prikazuje identitet tijela u pokretu kao izričiti identitet, i prisiljen je da to sam prizna. Psiholog je, kada pobliže opisuje fenomene, protiv svoje volje doveden dotle da tijelo u pokretu stavlja u pokret, ali njegova je prednost u tome što na konkretan način poima ovo tijelo u pokretu. Što u osnovi želi da kaže Wertheimer u diskusiji koju smo upravo pratili, i koja nam je služila da ilustriramo vječnu debatu psihologije i logike? On želi reći kako percepcija kretanja nije drugotna u odnosu na percepciju tijela u pokretu, kako nemamo percepciju tijela u pokretu ovdje, zatim ondje, i onda identifikaciju koja bi povezivala ove položaje u slijedu⁴⁵, kako njihova različitost nije supsumirana pod neko transcendentno jedinstvo, i kako napokon identitet tijela u pokretu proistječe direktno »iz iskustva«⁴⁶. Drugim riječima, kada psiholog govori o kretanju kao o fenomenu koji obuhvaća polaznu točku A i dolaznu točku B (AB), on ne želi reći da nema nikakvog subjekta kretanja, već da ni u kojem slučaju subjekt kretanja nije objekt A dan najprije kao nazočan u svojem mjestu i nepokretan: ukoliko ima kretanja, tijelo u pokretu uzima se u kretanju. Psiholog bi se, bez sumnje, složio da u svakom kretanju ima ako ne tijelo u pokretu, ono bar nešto *pokretno*⁴⁷ uz uvjet da se ovo pokretno ne brka ni s kakvim statičkim likom, što se može dobiti zaustavljajući kretanje u bilo kojoj točki puta. A ovdje je on nadmoćan logičaru. Jer zato što nije uspostavio dodir s iskustvom kretanja bez svake predrasude o svijetu, logičar govori o kretanju po sebi, postavlja problem kretanja u terminima bitka, što ga na kra-

⁴⁵ Identitet tijela u pokretu, kaže Wertheimer, ne dobiva se nekom konjekturom: »Ovdje, ondje, to *mora* biti isti objekt«, str. 187.

⁴⁶ Uistinu, Wertheimer ne kaže pozitivno da percepcija kretanja sadrži ovaj neposredan identitet. On to kaže samo prešutno, kada intelektualističkoj koncepciji, koja kretanje dovodi u vezu sa suđenjem, prigovara da nam nudi identitet koji »fliesst nicht direkt aus dem Erlebnis«, (str. 187).

⁴⁷ Distinkcija *tijelo u pokretu* (le mobile) i *nešto pokretno* (le mouvant) nije, čini se, stvarna distinkcija (distinctio realis). U prvom pojmu distinkcije osnovni valeur je tijelo, tjelesnost; u drugom kretanje, pokretnost. Ona je, prema tome, u fenomenološkoj suvislosti, jedan ens rationis, način fenomenološkog gledanja na kretanje. No kako ona proistječe iz zahtjeva iskustva, ona je, da se poslužimo tradicionalnom terminologijom, ens rationis, ili bolje, *actus mentis cum fundamento in re*. (Prev.)

ju čini nerješivim. Uzmimo, kaže on, razne pojave kretanja (Erscheinungen) u raznim točkama puta; one će biti pojave jednog istog kretanja samo ako su pojave jednog istog tijela u pokretu, jednog istog Erscheinenden, jednog istog nečeg što se prikazuje (darstellt) kroz sve njih. Ali treba da bude postavljeno tijelo u pokretu zasebnim bitkom samo ako su njegove pojave u raznim točkama same bile ostvarene kao diskretne perspektive. Logičar, u principu, poznaje samo tetičku svijest, i taj postulat, ta pretpostavka jednog sasvim determiniranog svijeta, jednog čistog bitka, opterećuje njegovu koncepciju mnogostrukog, i prema tome njegovu koncepciju sinteze. Tijelo u pokretu, ili radije, kao što smo rekli, ono pokretno nije identično *ispod* faza kretanja, ono je identično *u* njima. Ja ne vjerujem u identitet kamena tijekom kretanja zato što opet nalazim isti kamen na tlu. Naprotiv, zato što sam ga percipirao kao identičan tijekom kretanja – jednim implicitnim identitetom i koji valja opisati – idem da ga dignem i da ga opet nađem. Ako je to što opažam kružnica, kaže logičar, svi njezini promjeri *jesu* jednaki. Ali, na račun toga, trebalo bi da se u opaženu kružnicu stave i sva svojstva koja je geometar mogao i koja će moći u njoj otkriti. No, to je kružnica kao stvar svijeta, koja una prijed i po sebi posjeduje sva svojstva koja će analiza u njoj otkriti. Okrugla stabla drveta imala su već, prije Euklida, svojstva što ih je otkrio Euklid. Ali u kružnici kao fenomenu, kako se pojavljivao Grcima prije Euklida, kvadrat tangente nije bio jednak umnošku cijele sekante i njezinog vanjskog dijela: ovaj kvadrat i ovaj umnožak nisu se nalazili u fenomenu, pa se isto tako nisu u njemu nalazile jednake zrake. Tijelo u pokretu, kao objekt beskonačnog niza jasno određenih i suglasnih percepcija, ima svojstva, ono pokretno ima samo stil. Nemoguće je da percipirana kružnica ima nejednake promjere, ili da tijelo u pokretu bude bez čega pokretnog. Ali isto tako percipirana kružnica nema jednake promjere, jer ona uopće nema promjera: ona me upozorava na sebe, prepoznaje se i razlikuje od svakog drugog lika svojom kružnom fizionomijom, a ne nekim od svojih »svojstava« što će ih tetička misao ubuduće moći u njoj otkriti. Isto tako, kretanje nužno ne pretpostavlja tijelo u pokretu, to jest objekt definiran cjelokupnošću određenih svojstava, dovoljno je da ono sadrži jedno »nešto što se kreće«, u najboljem slučaju jedno »nešto obojeno« ili »svijetlo« bez boje i zbiljske svjetlosti. Logičar isključuje ovu treću hipotezu: zrake kružnice treba da budu jednake ili nejednake, da kretanje ima ili nema tijelo u pokretu. Ali to se može učiniti jedino uzimajući kružnicu kao stvar ili kretanje po sebi. No vidjeli

smo da to, na kraju izlaganja, znači kretanje učiniti nemogućim. Logičar ne bi imao šta da misli, čak ni privid kretanja, kad ne bi bilo jednoga kretanja prije objektivnog svijeta koje je izvor svih naših tvrdnji što se odnose na kretanje, kad ne bi bilo fenomena prije bitka koji se može prepoznati, identificirati, i o kojemu se može govoriti, jednom riječju, koji imaju smisao, iako još nisu tematizirani⁴⁸. Psiholog nas vraća na ovaj fenomenalni sloj. Mi nećemo reći da je on iracionalan ili antilogičan. To bi jedino bilo postavljanje kretanja bez tijela u pokretu. Jedino bi izričita negacija tijela u pokretu bila protivna principu isključenja trećega. Treba samo reći da je fenomenalan sloj, doslovno, predlogičan, i da će to uvijek ostati. Naša slika svijeta može samo dijelom biti sastavljena od bitka, u njoj valja dopustiti fenomen, koji, odasvud, okružuje bitak. Od logičara se ne traži da razmatra iskustva koja, za um, stvaraju ne-smisao ili lažni – smisao; samo se hoće pomaknuti granice onoga što za nas ima smisao, i vratiti usku zonu tematskog smisla u onu ne-tematskog smisla koja je obuhvaća. Tematizacija kretanja svršava se identičnim tijelom u pokretu i relativnošću kretanja, što će reći da ga ona razara. Ako hoćemo fenomen kretanja uzeti za ozbiljno, treba da koncipiramo svijet koji nije načinjen samo od stvari, nego od čistih prelaženja. Nešto na prijelazu što smo uvidjeli nužnim za konstituciju promjene definira se jedino svojim posebnim načinom »prelaženja«. Na primjer, ptica koja prelazi moj vrt u istom času kretanja samo je svikasta kom letenja i, uzевši općenito, vidjet ćemo da se stvari definiraju u prvom redu po njihovu »ponašanju« a ne po statičkim »svojstvima«. Nisam to ja koji prepoznajem u svakoj od prijedjenih točaka i u svakom od prijedjenih trenutaka istu pticu definiranu po izričitim značajkama, ptica je, leteći, ona koja tvori jedinstvo svoga kretanja, to je ova pernata žurba još ovdje koja je već ondje u nekoj vrsti posvudašnjosti, kao komet sa svojim repom.

⁴⁸ Linke se na kraju slaže (citirani rad, str. 664 – 665) da subjekt kretanja može biti neodređen (kao kada za vrijeme stroboskopskog prikazivanja vidimo kako se trokut miče prema krugu i pretvara se u njega), da tijelo u pokretu ne treba biti postavljeno aktom izričite percepcije, da se ono u percepciji kretanja tek »su-smjera« ili »su-shvaća«, da se ono vidi samo kao poledina objekta ili kao prostor iza mene, i da se, napokon, identitet tijela u pokretu kao jedinstvo percipirane stvari shvaća jednom kategorijalnom percepcijom (Husserl), u kojoj kategorija djeluje mada se ne pomišlja sama za sebe. Ali pojam kategorijalne percepcije ponovno stavlja u pitanje cijelu prethodnu analizu. Jer on u percepciju kretanja opet uvodi ne-tetičku svijest, to jest, kako smo to pokazali, odbacuje ne samo spoznavu a priori, nego, i kantovski pojam sinteze. Linkeov rad tipično pripada drugom razdoblju husserlovske fenomenologije, prijelazu između eidetske metode ili logicizma početka i egzistencijalizma posljednjeg razdoblja.

Pred-objektivni bitak, ono ne-tematizirano pokretno ne postavlja drugi problem osim prostora i vremena implikacije, o kojima smo već govorili. Rekli smo da dijelovi prostora, prema širini, visini ili dubini, nisu jukstaponirani, da oni koegzistiraju zato što su svi upleteni u jedinstveni zahvat našega tijela u svijet, i ovaj se odnos već rasvijetlio kada smo pokazali da je on bio vremen prije negoli je prostoran. Stvari koegzistiraju u prostoru zato što su *nazočne* istom percipirajućem subjektu i uvijene u isti vremen val. Ali jedinstvo i individualnost svakog vremenog vala moguća je samo ako je on stlačen među prethodnim i slijedećim, i ako ista vremena pulzacija koja čini da on izbija još zadržava prethodni i unaprijed drži slijedeći. Objektivno je vrijeme sačinjeno od susljednih [sukcesivnih] momenata. Doživljena sadašnjost u svojoj gustoći obuhvaća jednu prošlost i jednu budućnost. Fenomen kretanja samo na primjetniji način očituje prostornu i vremenu implikaciju. Mi poznajemo kretanje ili ono pokretno bez ikakve svijesti o objektivnim položajima, kao što u svakom času znamo objekt u daljini i njegovu pravu veličinu, i kao što u svakom trenutku znamo mjesto nekog događaja u gustoći naše prošlosti bez ikakva izričitog podsjećanja. Kretanje je modulacija već poznate sredine i vraća nas, još jednom, našem središnjem problemu koji je u tome da se sazna kako se konstituira ova sredina što služi kao pozadina svakom aktu svijesti.⁴⁹

⁴⁹ Ne može se postaviti ovaj problem ne nadmašujući već realizam i, na primjer, glasovite Bergsonove opise. Bergson suprotstavlja mnogostrukosti [mnogstvu] jukstapoziciju izvanjskih stvari »mногоstrukosti stapanja i uzajamnog prožimanja« svijesti. Njegov postupak je rastapanje. On govori o svijesti kao o tekućini u kojoj se trenuci i položaji rastapaju i stapaju. Traži u njoj element u kojem bi njihova raspršenost bila stvarno ukinuta. Nepodijeljena gesta moje ruke koja se miče daje mi kretanje koje ne nalazim u izvanjskom prostoru, jer moja kretanja vraćena u moj unutarnji život u njemu prepoznaje jedinstvo neprotežnog. Doživljeno, koje Bergson suprotstavlja pomišljenom, za njega je utvrđeno, ono je neposredna »datost«. – To znači tražiti jedno rješenje u dvosmislenosti. Prostor, kretanje i vrijeme ne čine se shvatljivim otkrivajući jedan »unutarnji« sloj iskustva gdje se njihova mnogostrukost *stvarno* briše i ukida. Jer ako on to čini, nema više ni prostora, ni kretanja, ni vremena. Ako je ona doista nepodijeljeno stanje svijesti, svijest o mojoj gesti nije više nikako svijest o kretanju, već jedan neizrecivi kvalitet koji nas ne može poučiti o kretanju. Kako je to govorio Kant, izvanjsko iskustvo je nužno za unutarnje iskustvo, koje je svakako neizrecivo, ali zato što ništa ne znači. Ako je, na temelju principa kontinuiteta, prošlost još sadašnjost a sadašnjost već budućnost, nema više ni prošlosti ni sadašnjosti; ako svijest sama čini od sebe grudu snijega, ona je, kao gruda snijega i kao sve stvari, cijela cjelcata u sadašnjosti. Ako se faze identificiraju od mjesta do mjesta, ništa se nigdje ne miče. Jedinstvo vremena, prostora i kretanja ne može se postići miješanjem, i nećemo ga shvatiti pomoću nikakve stvarne radnje. Ako je svijest mnogostrukost, tko će pri-

Položaj identičnog tijela u pokretu završio je u relativnosti kretanja. Sada kad smo ponovno uveli kretanje u tijelo u pokretu, ono se čita samo u jednom smislu: ono započinje u tijelu u pokretu i odatle se rasprostire u polje. Ja ne odlučujem da vidim kamen nepokretnim, vrt i samoga sebe u pokretu. Kretanje nije hipoteza čija se vjerojatnost mjeri kao ona fizičke teorije brojem činjenica koje usklađuje. To bi davalo samo moguće kretanje. Kretanje je činjenica. Kamen nije mišljen, nego viđen u pokretu. Jer hipoteza »kamen je onaj koji se kreće« ne bi imala nikakvo vlastito značenje, ne bi se ni u čemu razlikovala od hipoteze »vrt je onaj koji se kreće«, kad bi se kretanje uistinu i za refleksiju svodilo na običnu promjenu relacija. Ono, dakle, nastava kamen. Da li ćemo ipak priznati realizam psihologa? Hoćemo li staviti kretanje u kamen kao jedan kvalitet? Ono ne pretpostavlja nikakvu relaciju spram jasno percipiranog objekta i ostaje moguće u savršeno homogenom polju. No svako tijelo u pokretu dano je u polju. Kao što nam je u kretanju potrebno tijelo u pokretu, potrebna nam je i pozadina kretanja. Krivo se govorilo da rubovi vidnog polja uvijek daju jedan objektivniji orijentir.⁵⁰ Ponavljamo još jedanput da rub vidnog polja nije realna linija. Naše vidno polje nije krojeno u našem objektivnom svijetu, ono nije njegov fragment s jasnim rubovima kao pejzaž koji se uokviruje u prozoru. U njemu vidimo toliko daleko koliko se pruža zahvat našeg pogleda u stvari – daleko preko zone jasnoga gledanja, pa čak i iza nas. Kada se stiže na

brati ovu mnogostrukost da bi je doživio upravo kao mnogostrukost, i ako je svijest stapanje, kako će ona znati za mnogostrukost momenata koje ona stapa? Protiv Bergsonova realizma važi kantovska ideja sinteze, a svijest kao agens ove sinteze ne može se brkati ni s kakvom stvari, čak ni s tekućom. Ono što je za nas prvo i neposredno, to je naviranje koje se ne prosipa kao tekućina, koje, u aktivnom smislu protječe i ne može to, dakle, činiti ne znajući da to čini, i ne pribirući se u istom aktu kojim protječe – to je »vrijeme koje ne prolazi«, o kojemu negdje govori Kant. Za nas, dakle, jedinstvo kretanja nije stvarno jedinstvo. Ali to više nije ni mnogostrukost, a ono što prigovarano ideji sinteze u Kanta, kao i u izvjesnim Husserlovim kantovskim tekstovima, jest upravo što ona pretpostavlja, bar idealno, stvarnu mnogostrukost koju ona mora prevladati. Ono što je za nas originalna svijest, to nije transcendentno. Ja koje slobodno preda se postavlja mnogostrukost [mnoštvo] po sebi i koje je konstituira od dna do vrha, to je Ja koje dominira različnim samo *uz pomoć* vremena i za koje je sama sloboda sudbina, tako da ja nikada nisam imao svijest da sam apsolutan autor vremena, da sastavljam kretanje koje doživljavam; čini mi se da samo ono pokretno mijenja mjesto, i da ono ostvaruje prelazanje jednog trenutka ili jednog položaja u drugi. Ovo relativno i predosobno Ja što utemeljuje fenomen kretanja, i uopće fenomen stvarnog, očevidno traži razjašnjenja. Recimo, zasad, da mi pojmu sinteze pretpostavljamo onaj sinopsisa koji ne označuje određenu poziciju različitog.

⁵⁰ Wertheimer, citirani rad, str. 255 – 256.

granice vidnog polja, ne prelazi se s gledanja na ne-gledanje: fonograf koji radi u susjednoj prostoriji i koji izričito ne vidim, još se računa u mome vidnom polju; obrnuto, ono što vidimo uvijek je u izvjesnim pogledima ne-videno: treba da postoje sakrivene strane stvari i stvari »iza nas«, ako mora da postoje »prednja strana« stvari, stvari »pred nama« i napokon percepcija. Granice su vidnog polja nužan moment organizacije svijeta, a ne jedna objektivna kontura. Ali, najposlije, ipak je istina da objekt prolazi našim vidnim poljem, da u njemu mijenja mjesto i da kretanje nema nikakva smisla izvan ovoga odnosa. Prema tome da li nekom dijelu polja dajemo vrijednost lika ili vrijednost pozadine, on nam se čini u kretanju ili u mirovanju. Ako smo na brodu koji plovi duž morske obale, svakako je istina, kao što je govorio Leibniz, da možemo vidjeti obalu kako pred nama mimohodi, ili je uzeti za nepomičnu točku i osjetiti kako se brod kreće. Odobravamo li, dakle, logičaru? Nipošto, jer reći da je kretanje fenomen strukture, ne znači reći da je on »relativan«. Veoma osebnjuna relacija koja je za kretanje konstitutivna nije *među objektima*, a ovu relaciju psiholog poznaje i opisuje mnogo bolje od logičara.

Obala mimohodi pred našim očima ako zaustavimo oči na spremištu za visaljke, a brod se miče ako gledamo obalu. U tami, od dvije točke, jedne nepomične i druge u pokretu, ona koju očima fiksiramo čini se da je u pokretu.⁵¹ Oblak plovi iznad zvonika, a rijeka teče ispod mosta ako gledamo oblak i rijeku. Zvonik prolazi nebom a most klizi nad ukrućenom rijekom ako gledamo zvonik ili most. Ono što daje jednom dijelu polja vrijednost tijela u pokretu, drugom dijelu vrijednost pozadine, jest način na koji aktom pogleda uspostavljamo svoje odnose s njima. Kamen leti zrakom; što znače te riječi nego da naš u vrtu instaliran i usidren pogled biva kamenom izazvan pa, tako rekavši, vuče prema svojim sidrima? Relacija pokretnog tijela spram njegove pozadine prolazi kroz naše tijelo. Kako pojmiti ovo posredovanje tijela? Odakle dolazi da odnosi objekata prema njemu mogu ove determinirati kao pokretne ili kao nepomične? Nije li naše tijelo objekt i ne treba li i ono samo biti determinirano po odnosu mirovanja ili kretanja? Često se kaže da pri kretanju očiju objekti ostaju za nas nepomični zato što vodimo računa o micanju oka i što, nalazeći da je ono proporcionalno promjeni izgleda, donosimo zaključak o nepomič-

⁵¹ Ostalo bi, dakle, da se preciziraju zakoni fenomena: ono što je sigurno, to je da ima zakonâ i da percepcija kretanja, čak i kada je dvosmislena, nije fakultativna i zavisi od točke fiksacije. Usp. Duncker, *Ueber induzierte Bewegung*.

nosti objekta. Faktično, ako nismo svjesni micanja oka, kao pri pasivnom pokretu, čini se da se objekt miče; ako kod parezije okulo-motornih mišića imamo iluziju o pokretu oka mada se ne čini da se odnos objekata prema našem oku mijenja, vjerujemo da vidimo kretanje objekta. Isprva se čini da odnos objekta prema našem oku, takav kakav se upisuje na mrežnici – budući da je dat svijesti – dobivamo oduzimanjem mirovanja i stupnja kretanja objekta uvodeći u račun micanje ili mirovanje našeg oka. Zapravo, ova analiza je potpuno izvještačena i kadra da nam sakrije istiniti odnos tijela prema prizoru. Kada prenosim svoj pogled s jednog objekta na drugi, nikako nisam svjestan svoga oka kao objekta, kao očne jabučice ovješene u očnoj šupljini, njegova micanja i njegova mirovanja u objektivnom prostoru, a ni onoga što odatle rezultira na mrežnici. Elementi predmnijevanog kalkula nisu mi dani. Nepomičnost stvari nije deducirana iz akta pogleda, ona je strogo simultana; dva fenomena uvijaju se jedan u drugi: to nisu dva elementa algebarske sume, već dva momenta organizacije koja ih obuhvaća. Moje je oko za mene jedna izvjesna moć da sustignem stvari, a ne ekran na kojemu se one projiciraju. Odnos moga oka i objekta nije mi dan u obliku geometrijske projekcije objekta u oku, nego kao izvjestan zahvat moga oka u objekt, još neodređen u rubnoj viziji, čvršći i precizniji kada fiksiram objekt. Ono što ne mogu zateći u pasivnom pokretu oka nije objektivna predodžba njegovog micanja u očnoj šupljini, koja mi nije dana, ni u kojem slučaju, to je precizno uzupčavanje moga pogleda u objekte, bez čega objekti nisu više sposobni za stalnost ni, uostalom, za istinska kretanja: jer kada pritisnem svoju očnu jabučicu, ne opažam pravo kretanje, nisu same stvari one koje se miču, to je samo tanka opna na njihovoj površini. Napokon, u pareziji okulo-motorika ne objašnjavam postojanost retinske slike kretanjem objekta, nego osjećam da zahvat moga pogleda u objekt ne malakše, moj pogled ga njime nosi i njime ga miče. Tako moje oko nije u percepciji nikada objekt. Ako se ikada može govoriti o kretanju bez tijela u pokretu, to je svakako u slučaju vlastita tijela. Kretanje moga oka prema onome što će ono upravo fiksirati nije gibanje jednog objekta u odnosu na drugi objekt, to je pohod na stvarnost. Moje je oko u pokretu ili u mirovanju u odnosu na jednu stvar kojoj se približava ili od koje bježi. Ako tijelo pribavlja percepciji kretanja tlo ili pozadinu koja joj je potrebna da bi se uspostavila, čini to kao percipirajuća moć, ukoliko je u izvjesnom području i uglobljeno u jedan svijet. Mirovanje i kretanje pojavljuju se *između* objekta koji sam po sebi nije determiniran mirova-

njem ili kretanjem, i mog tijela koje, kao objekt, to više nije kada se moje tijelo usidri u izvjesnim objektima. Kao i gore i dolje, tijelo je fenomen razine, svako kretanje pretpostavlja izvjesno sidrište koje se može mijenjati. Evo, to je ono ispravno što se želi reći kada se konfuzno govori o relativnosti kretanja. No, što je zapravo sidrište i kako ono konstituira pozadinu u mirovanju? To nije izričita percepcija. Mjesta sidrenja kada se u njima ustalimo nisu objekti. Zvonik se počinje kretati tek kada ostavim nebo u rubnoj viziji. Za takozvane orijentire kretanja bitno je da se ne postavljaju u jednoj aktualnoj spoznaji i da su uvijek »već tu«. Oni se ne pokazuju sučelice percepciji, oni je opkoljavaju i opsjedaju jednom predsvesnom operacijom, čiji nam se rezultati pojavljuju kao sasvim gotovi. Slučajevi dvosmislene percepcije, gdje možemo po svojoj volji izabrati svoje sidrište, jesu oni gdje je naša percepcija umjetno odsječena od svojeg konteksta i od svoje prošlosti, gdje ne percipiramo cijelim svojim bićem, gdje se igramo sa svojim tijelom i onom općenitošću koja mu uvijek dozvoljava da prekine svako povijesno angažiranje, i da funkcionira za svoj račun. Ali ako možemo prekinuti s ljudskim svijetom, mi se ne možemo uzdržati da u nešto upiremo oči – što znači da dokle živimo ostajemo angažirani, ako ne u ljudskoj sredini, ono bar u fizičkoj sredini – a za jedno dano fiksiranje pogleda percepcija nije fakultativna. Ona je to još manje kada se život tijela integrira u našu konkretnu egzistenciju. Ja mogu po želji vidjeti svoj vlak ili susjedni vlak kako se kreće ako ništa ne radim, ili ako se ispitujem o iluzijama kretanja. Ali, »kada se kartam u svome kupeu, vidim da se miče susjedni vlak, čak ako je zapravo moj koji polazi; kada gledam drugi vlak i kada u njemu nekoga tražim, onda je moj vlastiti vlak koji kreće«⁵². Kupe gdje smo odabrali boravište jest »u mirovanju«, njegovi su pregradni zidovi »vertikalni« a pejzaž mimohodi ispred nas, jele na obronku videne kroz prozor čine nam se nagnute. Ako se postavimo na vrata vagona, vraćamo se u veliki svijet onkraj našega malog svijeta, jele se uspravljaju i ostaju nepomične, vlak se nagine prema nagibima i juri ravnicom.

Relativnost kretanja svodi se na moć koju imamo da mijenjamo područja u velikom svijetu. Kada smo jednom angažirani u nekoj sredini, vidimo kako se pred nama pojavljuje kretanje kao neki apsolut. Uz uvjet da uvedemo u prikaz ne samo akte izričite spoznaje, *cogitationes*, nego i akt skrovitosti i uvijek u prošlosti ko-

⁵² Koffka, *Perception*, str. 578

jim smo sebi dali jedan svijet, uz uvjet da priznamo jednu ne-tetičku svijest, možemo dopustiti ono što psiholog naziva apsolutnim kretanjem ne padajući pri tom u teškoće realizma, i da razumijemo fenomen kretanja a da ga naša logika pri tom ne razori.

* * *

Do sada smo razmatrali, kako to čine klasična filozofija i klasična psihologija, samo *percepciju prostora*, to jest spoznaju koju bi nepristran subjekt mogao imati o prostornim relacijama među objektima i o njihovim geometrijskim svojstvima. A ipak, analizirajući čak ovu apstraktnu funkciju, koja ni izdaleka ne pokriva sve naše iskustvo prostora, bili smo dovedeni do toga da kao na uvjet prostornosti ukažemo na ustaljenje subjekta u jednoj sredini i napokon, na njegovu inherenciju svijetu; drugim riječima, morali smo priznati da je prostorna percepcija fenomen strukture i da se razumije samo unutar perceptivnog polja, koje čitavo pripomaže njezinoj motivaciji predlažući konkretnom subjektu jedno moguće sidrište. Klasični problem percepcije prostora, i uopće percepcije, mora biti reintegriran u opsežniji problem. Kad se pita kako se mogu, u jednom izričitom aktu, determinirati prostorni odnosi i objekti s njihovim »svojstvima«, to znači postaviti drugotno pitanje, znači predati kao originaran jedan akt koji se pojavljuje samo na pozadini već poznatog svijeta, znači priznati da još nismo postali svjesni iskustva svijeta. U prirodnom stavu, nemam *percepcijā*, ne postavljam ovaj objekt pokraj ovog drugog objekta i njihove objektivne odnose, imam plimu iskustava od kojih jedno podrazumijeva i objašnjava druga, kako u istovremenosti tako i u susljednosti. Pariz nije za mene objekt sa tisuću malih ploha, zbroj percepcija, ni, uostalom, zakon svih tih percepcija. Kao što jedno biće očituje istu afektivnu bit u gestama svoje ruke, u svom hodu i u zvuku svoga glasa, svaka izričita percepcija na mom putovanju kroz Pariz – kavane, lica ljudi, topole kejova, zavoji Seine – skrojena je u totalnom biću Pariza, i samo potvrđuje jedan izvjesni stil ili jedan izvjesni smisao Pariza. A kada sam ovamo stigao prvi put prve ulice koje sam vidio na izlasku iz kolodvora bile su, kao prve riječi neznanca, samo očitovanja jedne još neodređene ali već neusporedive biti. Mi ne percipiramo gotovo nijedan objekt, kao što ne vidimo oči nekog poznatog lica već njegov pogled i njegov izraz. Ima tu jedan latentan smisao, različen kroz krajolik ili grad, koji prepoznavamo u jednoj specifičnoj evidenciji, ne osjećajući potrebu da ga definiramo. Kao izričiti

akti pomaljaju se jedino dvosmislene percepcije, to jest one kojima mi sami dajemo smisao stavom što ga zauzimamo ili koje odgovaraju na pitanja što ih sebi postavljamo. One ne mogu poslužiti analizi perceptivnog polja, jer su prema njemu prethodno razmjerene, jer ga pretpostavljaju i jer ih dobivamo upravo koristeći se montažama što smo ih stekli u druženju sa svijetom. Prva percepcija bez ikakve pozadine jest nepojmljiva. Svaka percepcija pretpostavlja izvjesnu prošlost subjekta koji percipira i apstraktnu funkciju percepcije, kao što susret objekata implicira jedan skrovitiji akt kojim izrađujemo našu sredinu. Pod djelovanjem meskalina događa se da objekti koji se približuju izgledaju kao da se umanjuju. Jedan ud ili dio tijela, ruka, usta ili jezik izgleda golem, a ostalo tijelo samo je još njegov produžetak⁵³. Zidovi sobe razmaknuti su jedan od drugog 150 metara, a iznad zidova postoji samo pusta beskrajnost. Ispružena ruka visoka je kao zid.

Vanjski prostor i tjelesni prostor toliko se odvajaju da subjekt ima utisak kako »jedna dimenzija proždire drugu«⁵⁴. U izvjesnim trenucima kretanje se više ne vidi i tijela se na magičan način prenose s jednog mjesta na drugo⁵⁵. Subjekt je osamljen i prepušten praznom prostoru, »tuži se da dobro vidi samo prostor između stvari, a taj prostor je prazan. Predmeti su na jedan izvjestan način svakako još tu, ali ne onako kako treba ...«⁵⁶. Ljudi su nalik na lutke a njihovi pokreti imaju vilinsku lakocu. Lišće drveća gubi svoju okosnicu i svoju organizaciju: svaka točka lista ima istu vrijednost kao sve ostale⁵⁷. Jedan šizofreničar kaže: »Ptica cvrkuće u vrtu. Čujem pticu i znam da ona cvrkuće, ali da je to ptica i da crkuće, dvije su stvari tako daleko jedna od druge.... Ima tu jedan ponor... Kao da ptica i cvrkut nemaju ništa zajedničko«⁵⁸. Jedan drugi šizofreničar ne može više da »razumije« uru njihalicu, to jest prije svega prijelaz kazaljka s jednog položaja na drugi, a osobito povezanost ovog kretanja s razmahom mehanizma, s »hodom« njihala⁵⁹.

⁵³ Mayer – Gros i Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, str. 375.

⁵⁴ Ibid., str. 377.

⁵⁵ Ibid., str. 381.

⁵⁶ Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, str. 572.

⁵⁷ Mayer – Gros i Stein, citirani rad, str. 380.

⁵⁸ Fischer, citirani rad, str. 558 – 559.

⁵⁹ Fischer, *Raum – Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, str.

Ovi poremećaji ne odnose se na percepciju kao spoznaju svijeta: golemi dijelovi tijela, odviše mali bliski objekti nisu postavljeni kao takvi; zidovi sobe nisu za bolesnika jedan od drugog udaljeni onako kao dva kraja nogometnog terena za normalna čovjeka. Pacijent dobro zna da se hrana i njegovo vlastito tijelo nalaze u istom prostoru, jer uzima hranu svojom rukom. Prostor je prazan, a ipak su svi objekti percepcije tu. Poremećaj ne smjera na podatke koji se mogu dobiti od percepcije, i ispod »percepcije« iznosi na vidjelo jedan dublji život svijesti. Čak kad postoji neprimjetnost [impercepcija], kao što se događa s obzirom na kretanje, čini se da je perceptivni deficit samo graničan slučaj općenitijeg poremećaja vezivanja fenomena jednih uz druge. Postoji ptica i postoji cvrkut, ali ptica više ne cvrkuće. Postoji kretanje kazaljka i opruga, ali njihalo više ne »hoda«. Izvjesni su dijelovi tijela isto tako prekomjerno porasli, a bliski su objekti premali zato što cjelina više ne čini sistem. No, ako se svijet pulverizira ili razglavljuje, to je zato što je vlastito tijelo prestalo biti spoznavajuće tijelo, prestalo upletati sve objekte u jedan jedini zahvat, a sama se ova degradacija tijela u organizam mora pripisati slabosti vremena koje se više ne diže prema budućnosti i pada natrag samo na sebe. »Nekada sam bio čovjek, sa dušom i živim tijelom (Leib), a sada sam još samo neko biće (Wesen)... Sada je tu samo organizam (Körper), a duša je umrla.... Čujem i vidim, ali više ništa ne znam, život je za mene sada problem... Sada preživljavam u vječnosti.... Grane se na drveću njišu, drugi u dvorani hodaju tamo i amo, ali za mene vrijeme više ne teče.... Mišljenje se promijenilo, nema više stila... Što je budućnost? Ne može se dostići... Sve je upitnik... Sve je tako monotono, jutro, podne, večer, prošlost, sadašnjost, budućnost. Uvijek sve iznova počinje«⁸⁰. Percepcija prostora nije posebna klasa »stanja svijesti« ili akata, a njezini modaliteti uvijek izražavaju totalan život subjekta, energiju kojom on teži prema jednoj budućnosti svojim tijelom i svojim svijetom⁸¹.

Dovedeni smo, dakle, dotle da proširimo naše istraživanje: kada je iskustvo prostornosti jedanput priprisano našem ustaljenju u svijetu, za svaki modalitet ovog ustaljenja postojat će jedna originalna prostornost. Kada, na primjer, svijet jasnih i artikuliranih objekata biva ukinut, naš perceptivni bitak amputiran od svojega svijeta ocrtava prostornost bez stvari. To je ono što se događa

⁸⁰ Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, str. 560.

⁸¹ »Šizofrenički simptom uvijek je samo put ka osobi šizofreničara«. Kronfeld, citirano po Fischer-u, *Zur Klinik und Psychologie des Raumlebens*, str. 61.

u noći. Ona nije neki objekt preda mnom, ona me obaviija, prodire kroz sva moja osjetila, guši moja sjećanja, gotovo da briše moj osobni identitet. Nisam više ušančen u svom perceptivnom mjestu da odatle gledam kako u daljini defiliraju profili objekata. Noć je bez profilâ, dotiče me ona sama, a njezino jedinstvo je mističko jedinstvo *mana-e*. Čak je krikovi ili daleka svjetlost ispunjavaju samo nejasno, ona sva oživljava, ona je čista dubina bez ploha, bez površina, bez udaljenosti od nje do mene⁶². Za refleksiju je svaki prostor nošen mišlju koja povezuje njegove dijelove, ali ova misao ne nastaje niodakle. Naprotiv, pod utjecajem sredine noćnog prostora ja se s njime sjedinjujem. Tjeskoba neuropata u noći dolazi odatle što mi osjećamo našu kontingenciju, bezrazložan i neumoran pokret kojim nastojimo da se usidrimo i da se transcendiramo u stvarima, bez ikakva jamstva da ćemo ih uvijek naći.

Ali noć još nije naše najupadljivije iskustvo nestvarnog: ja u njoj mogu zadržati montažu dana, kao kad se tapkajući krećem po svom stanu, a ona se u svakom slučaju smješta u opći okvir prirode, ima nešto umirujuće i zemaljsko čak i u crnom prostoru. U snu, naprotiv, svijet održavam nazočnim samo da bih ga držao na odstojanju, vraćam se prema subjektivnim izvorima svoje egzistencije, a utvare sna još bolje otkrivaju općenitu prostornost gdje su inkrustirani jasan prostor i zamjetljivi objekti. Razmotrimo, na primjer, teme dizanja i padanja koje su tako česte u snima, kao, uostalom, u mitovima i u poeziji. Zna se da javljanje ovih tema u snu može biti dovedeno u vezu s popratnim dišnim pojavama, ili sa seksualnim porivima, a to je prvi korak da se shvati vitalno i seksualno značenje jednoga gore i jednoga dolje. Ali ova objašnjenja ne dolaze daleko, jer dizanje i padanje u snu nisu u vidljivom prostoru kao budne percepcije žudnje i pokreta disanja. Valja razumjeti zašto se sanjač u danom trenutku čitav prepušta tjelesnim činjenicama disanja i žudnje, i tako im ubrizgava općenito i simboličko značenje u tolikoj mjeri da ih vidi kako se u snu pojavljuju samo u obliku jedne slike – na primjer, slika goleme ptice koja lebdi u zraku, i koja, pogođena hicem iz puške, pada i pretvara se u hrpicu ugarka papira. Valja razumjeti kako se respiratorna ili seksualna zbivanja, koja imaju svoje mjesto u objektivnom prostoru, od njega u snu odvajaju i smještaju na jednu drugu pozornicu. To se neće postići ako se tijelu, čak i u budnom stanju, ne prizna jedan amblematički značaj. Između naših emocijâ, naših žudnjâ i naših tjelesnih držanjâ, ne postoji samo kontingentna po-

⁶² Minkowski, *Le Temps vécu*, str. 394.

vezanost, ili čak relacija analogije: ako kažem da u prijeviri padam sa svoje visine, to nije samo zato što ona sebe prati gestama prostracije po zakonima živčane mehanike, ili zato što između objekta moje žudnje i same moje žudnje otkrivam isti odnos kao između objekta koji je postavljen gore i moje kretnje prema njemu; pokret prema gore kao smjer u fizičkom prostoru i onaj žudnje prema svojem cilju, jedan su za drugi simbolički, jer oba izražavaju istu bitnu strukturu našega bitka kao bitka situiranog u odnosu na jednu sredinu, za koju smo već vidjeli da jedino ona daje smisao smjerovima gore i dolje u fizičkom svijetu. Kada se govori o uzvišenom ili niskom moralu, ne proteže se na psihičko odnos koji bi imao puni smisao samo u fizičkom svijetu; koristi se smjer koji, tako rekavši, prolazi kroz razne regionalne sfere i u svakoj dobiva posebno značenje (prostorno, auditivno, duhovno, psihičko, itd.)⁹³.

Fantazme sna, one mita, omiljele slike svakog čovjeka, ili napokon pjesnička slika, nisu vezani na svoj smisao odnosom znaka prema značenju poput onoga koji postoji između telefonskog broja i imena pretplatnika; one zaista sadržavaju svoj smisao, koji nije pojmovni smisao, već jedan smjer naše egzistencije. Kada sanjam da letim ili da padam, čitav smisao toga sna sadržan je u tome letu ili u tome padu, ako ih ne svodim na njihovu fizičku vanjstinu u svijetu budnosti, i ako ih uzimam sa svim njihovim egzistencijalnim implikacijama. Ptica koja lebdi u zraku pada i postaje šaka posmrtnih ostataka, ne lebdi i ne pada u fizičkom prostoru, ona se diže i spušta s egzistencijalnom plimom i osekom koja kroz nju protječe, ili je ona, štoviše, kucanje bila moje egzistencije, njezina sistola i diastola. Razinu ove plime i oseke svakog časa determinira jedan prostor fantazmâ, kao što, u budnom životu, naše ophođenje sa svijetom koji se nâdaje determinira jedan prostor stvarnosti. Ima jedna determinacija onoga gore i onoga dolje i uopće mjesta, koja prethodi »percepciji«. Život i seksualnost posjećuju svoj svijet i svoj prostor. Primitivci, ukoliko žive u mitu, ne prekoračuju ovaj egzistencijalni prostor, i zato snovi za njih vrijede koliko i percepcije. Ima jedan mitski prostor gdje su smjerovi i položaji određeni prebivalištem velikih afektivnih entiteta. Za primitivca, znati gdje se nalazi logor klana, ne znači odrediti njegovo mjesto prema nekom objektu orijentiru: on je orijentir svih orijentira – to znači težiti prema njemu kao prema prirodnom mjestu jednog izvjesnog mira ili jedne izvjesne radosti, kao što, za mene, znati gdje je moja ruka znači sjediniti se s tom

⁹³ L. Binswanger, *Traum und Existenz*, str. 674.

okretnom moći koja zasad drijema, ali koju ja mogu zadobiti i prepoznati kao svoju. Za augura, desna su i lijeva strana izvori odakle dolaze dobra kob i zla kob, kao što su za mene moja desna ruka i moja lijeva ruka utjelovljenje moje spretnosti i moje nespretnosti. U snu, kao i u mitu, učimo *gdje* se nalazi fenomen iskušavajući prema čemu ide naša žudnja, pred čime strahuje naše srce, od čega zavisi naš život. Čak i u budnom stanju to nije drukčije. Dolazim na selo da ljetujem sretan što ostavljam svoje poslove i svoj svakidašnji okoliš. Ja se nastanjujem u selu. Ono postaje centar mog života. Ali ako me posjeti neki prijatelj i donese mi novosti iz Pariza, ili ako mi radio ili novine kažu da postoje prijetnje rata, osjećam se u selu kao izgnanik, isključen iz istinskog života, zatočen daleko od svega. Naše tijelo i naša percepcija uvijek nas navode da za centar svijeta uzmemo pejzaž koji nam pružaju oni. Ali ovaj pejzaž nije nužno onaj našeg života. Ja mogu »biti drugdje« potpuno ostajući ovdje, pa ako sam daleko od onoga što volim, osjećam se izvan središta pravog života. Bovariizam i izvjesni oblici seljačke nelagode primjeri su decentriranog života. Manijak se, naprotiv, svagdje centrira: »njegov mentalan prostor je širok i svijetao, njegovo mišljenje, osjetljivo na sve objekte koji se pokazuju, leti od jednog do drugog i privučeno je u njihovo kretanje«.⁶⁴

Osim fizičke ili geometrijske distance koja postoji između mene i svih stvari, doživljena distanca povezuje me sa stvarima koje vrijede i postoje za mene, i njih povezuje među sobom. Ova distanca odmjerava u svakom trenutku »prostranstvo« moga života⁶⁵. Između mene i događaja ima čak izvjestan prostor za igru (Spielraum) koji ostavlja mjesta za moju slobodu, iako oni ne prestaju da me se tiču. Čas, naprotiv, doživljena je distanca ujedno prekratka i prevelika: veći dio događaja prestaje da ima za mene važnost, dok me najbliži salijeću. Oni me obavijaju kao noć i otimaju mi individualnost i slobodu. Doslovno, ne mogu više disati. Ja sam opsjednut⁶⁶. U isto vrijeme doživljaji se među sobom zbija-

⁶⁴ L. Binswanger, *Ueber Ideenflucht*, str. 78 i slj.

⁶⁵ Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie, et leur application en psycho-pathologie*, Usp. *Le Temps vécu*, Pogl. VII.

⁶⁶.....Na ulici je kao neki žamor koji *ga svega okružuje*; isto tako osjeća se neslobodan kao da *oko njega* uvijek ima prisutnih osoba; u kavani je *oko njega* kao nešto nespokojno i osjeća drhtavicu; a kada su glasovi osobito učestali i brojni, atmosfera *oko njega* je zasićena kao ognjem, a to određuje kao neki pritisak u srcu i plućima i kao neku magluštinu oko glave«. Minkowski, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, str. 69.

ju. Jedan bolesnik osjeća ledene zapuhe, miris kestena, svježinu kiše. Možda je, kaže on, »baš u tom trenutku neka osoba pod sugestijama poput mene prolazila ispred prodavača pečenih kestena«⁶⁷. Jedan šizofreničar, kojim se bavi Minkowski, a kojim se također bavi i seoski župnik, vjeruje da su se oni sastali da govore o njemu⁶⁸. Jedna stara šizofreničarka vjeruje da ju je poznavala osoba koja je slična jednoj drugoj osobi⁶⁹. Sužavanje doživljenog prostora, koji bolesniku ne daje više nikakve mogućnosti, ne daje slučaju više nikakvu ulogu. Kao i prostor, kauzalnost prije no što je odnos među stvarima zasniva se na mome odnosu prema stvarima. »Kratki spojevi«⁷⁰ delirantne kauzalnosti, kao i dugi kauzalni lanci metodičkog mišljenja, izražavaju načine egzistiranja⁷¹: »iskustvo prostora isprepletено je.... sa svim drugim načinima iskustava i svim drugim psihičkim datostima«⁷². Jasan prostor, onaj časní prostor gdje svi objekti imaju istu važnost i isto pravo na opstanak, ne samo što je okružen nego i naskroz prožet jednom drugom prostornošću koju otkrivaju bolesne varijacije. Jedan šizofreničar na planini zaustavlja se pred jednim pejzažom. Nakon nekog vremena on se osjeća kao ugrožen. U njemu se rađa neki poseban interes za sve što ga okružuje, kao da mu je izvana bilo postavljeno pitanje na koje on ne bi mogao naći nikakav odgovor. Pejzaž mu iznenada odnosi neka tuđa sila. Kao da neko drugo crno, bezgranično nebo prodire u modro nebo predvečerja. To novo nebo je prazno »fino, nevidljivo, užasno«.

Čas se ono giba u jesenskom pejzažu, a čas se giba pejzaž. A za to vrijeme, kaže bolesnik, »postavlja mi se neprekidno pitanje; to je kao neki nalog da se odmorim ili da umrem, ili da krenem dalje«.⁷³ Ovaj drugi prostor preko vidljivog prostora jest onaj što ga u svakom trenutku komponira naš vlastiti način projektiranja svijeta, a poremećaj šizofreničara sastoji se samo u tome što se ovaj perpetuirajući projekt razdvaja od objektivnog svijeta kakav se daje percepcijom, i povlači se, tako rekavši, sam u sebe. Šizofreničar ne živi više u zajedničkom svijetu, već u privatnom svijetu,

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Le Temps vécu, str. 376.

⁶⁹ Ibid., str. 379.

⁷⁰ Ibid., str. 381.

⁷¹ Zbog toga se može reći sa Schelerom (*Idealismus – Realismus*, str. 298) da Newtonov prostor izražava »prazninu srca«.

⁷² Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, strana 70.

⁷³ Fischer, *Raum – Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, str. 253.

on više ne dopire do geografskog prostora: ostaje u »prostoru pejzaža«⁷⁴, a sam ovaj pejzaž, kada je jedanput odsječen od zajedničkog svijeta, znatno osiromašuje. Odatle šizofreničko ispitivanje: sve je čudnovato, apsurdno ili nestvarno, jer kretanje egzistencije prema stvarima nema više svoju energiju, jer se ono pojavljuje u svojoj kontingenciji, i jer svijet više nije razumljiv sam po sebi. Ako je, naprotiv, prirodni prostor o kojemu govori klasična psihologija umirujući i očevidan, znači da se egzistencija u njega strovaljuje i u njemu ne poznaje. Opis antropološkog prostora mogao bi se beskrajno nastavljati⁷⁵.

Dobro se vidi da će mu objektivno mišljenje uvijek postavljati prigovor: imaju li opisi filozofsku valjanost? To jest: pokazuju li nam oni nešto što se odnosi na samu strukturu svijesti, ili nam daju samo sadržaje ljudskog iskustva? Da li su prostor sna, mitski prostor, šizofrenički prostor istinski prostori, mogu li oni sami po sebi biti i biti mišljeni, ili ne pretpostavljaju li oni kao uvjet svoje mogućnosti geometrijski prostor i s njime čistu konstituirajuću svijest koja ga izlaže? Lijeva strana, regija nesreće i zlokbne pritješnjenosti za primitivca – ili u mome tijelu lijeva strana kao strana moje nespretnosti – određuje se kao smjer samo ako sam prije svega sposoban da mislim njezin odnos sa desnom stranom, i ovaj odnos daje napokon prostorni smisao terminima između kojih se on [odnos] uspostavlja. To ne znači da primitivac, u neku ruku, svojom tjeskobom ili svojom radošću smjera jedan prostor, kao što to ne znači da ja svojim bolom znam gdje je povrijeđeno moje stopalo: doživljena tjeskoba, doživljena radost, doživljen bol dovode se u vezu s jednim mjestom u objektivnom prostoru gdje se nalaze njihovi empirijski uvjeti. Bez ove djelatne svijesti, koja je slobodna s obzirom na sve sadržaje i koja ih izlaže u prostoru, sadržaji nikad ne bi bili nigdje. Ako razmišljamo o mitskom iskustvu prostora i ako se upitamo što ono znači, nužno ćemo naći da ono počiva na svijesti objektivnog i jedinog prostora, jer prostor koji ne bi bio objektivan i koji ne bi bio jedini, ne bi bio prostor: nije li bitno za prostor da je apsolutna »vanjština«,

⁷⁴ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, str. 290.

⁷⁵ Moglo bi se, na primjer, pokazati da estetska percepcija otvara novu prostornost, da slika kao umjetničko djelo nije, u prostoru gdje stanuje, kao fizička stvar i kao kolorirano platno – da se ples odvija u prostoru bez ciljeva i bez smjerova, da je on obustava naše povijesti, da se subjekt i njegov svijet u plesu više ne suprotstavljaju, više ne odvajaju jedan od drugog, da prema tome dijelovi tijela u njemu više nisu naglašeni kao u prirodnom iskustvu: trup više nije podloga iz koje se pokreti dižu i u koju, kad su jednom dovršeni, propadaju; ples je taj koji upravlja a pokreti udova mu služe.

korelat, ali i negacija subjektivnosti, i nije li mu bitno da obuhvaća svaki bitak koji sebi možemo predstaviti, jer sve što bismo htjeli postaviti izvan njega bilo bi samim tim u odnosu s njim, dakle, u njemu? Sanjač sanja, stoga njegovi dišni pokreti i njegovi seksualni porivi nisu uzeti za ono što oni jesu, kidaju priveze koje ih vežu za svijet i lebde pred njim u obliku sna. Ali napokon, što on zapravo vidi? Hoćemo li to vjerovati na samu riječ? Ako on hoće znati što vidi i sam razumjeti svoj san, bit će potrebno da se probudi. Tog će se časa seksualnost vratiti u svoje genitalno skrovište, tjeskoba i njezine fantazme opet će postati što su uvijek bile: neka smetnja u disanju na jednom mjestu grudnog koša. Sumoran prostor koji obuzima svijet šizofreničara može se opravdati kao prostor i pribaviti svoje tituluse prostornosti jedino povezujući se s jasnim prostorom. Ako bolesnik tvrdi da oko njega ima neki novi prostor, upitajmo ga: *gdje* je on, dakle? Nastojeći da odredi mjesto ovog fantoma, učinit će da on iščezne kao fantom. A budući da su, kako on to sam priznaje, objekti uvijek tu, on s jasnim prostorom uvijek zadržava sredstvo da egzorcizira fantome i da se vraća zajedničkom svijetu. Fantomi su ostaci jasnoga svijeta i od njega dobivaju sav prestiž koji mogu imati. Napokon, isto tako kada nastojimo fundirati geometrijski prostor s njegovim unutar-svjetovnim relacijama na originarnoj prostornosti egzistencije, odgovorit će nam se da mišljenje poznaje jedino samo sebe ili stvari, da neka prostornost subjekta nije zamisliva, i da je, prema tome, naša postavka, strogo uzevši lišena smisla. Ona nema, odgovorit ćemo, tematskog ili eksplicitnog [izričitog] smisla, ona nestaje pred objektivnim mišljenjem. Ali ona ima ne-tematski ili implicitni [uključeni] smisao, i to nije *manji smisao*, jer se samo objektivno mišljenje hrani onim što je nereflektirano i pruža se kao objašnjenje nereflektirane svijesti, tako da se korjenita refleksija ne može sastojati u tome da paralelno tematizira svijet ili prostor i nevremeni subjekt koji ih misli, nego mora proniknuti samu ovu tematizaciju s horizontima implikacija koji joj daju njezin smisao. Ako reflektirati, znači istraživati originarno, ono čime ostalo može biti i biti mišljeno, refleksija se ne može zatvoriti u objektivno mišljenje, ona mora promišljati upravo akte tematizacije objektivnog mišljenja i obnoviti njegov kontekst. Drugim riječima, objektivno mišljenje odbacuje tobožnje fenomene sna, mita i uopće egzistencije, jer ih ono smatra nepomišljivima i jer oni ne znače ništa što ono može tematizirati. Ono odbija činjenicu ili ono stvarno u ime mogućeg i očevidnosti. Ali ono ne vidi da se sama očevidnost temelji na činjenici. Refleksivna analiza vjeruje da zna što

doživljavaju sanjač ili šizofreničar bolje od samog sanjača ili šizofreničara; još više: filozof vjeruje da zna što percipira, u refleksiji, bolje negoli to što zna u percepciji. I samo pod tim uvjetom može on odbacivati antropološke prostore kao konfuzne prividnosti istinitog, jedinog i objektivnog prostora. Ali sumnjajući u svjedočanstvo drugoga o samome sebi, ili u svjedočanstvo svoje vlastite percepcije o samoj sebi, on sebi oduzima pravo tvrđenja da je apsolutno istinito ono što on shvaća s očevidnošću, čak ako je, u ovoj očevidnosti, svjestan da razumijeva eminentno sanjača, ludaka ili percepciju.

Od dvoje moguće je jedno: ili onaj koji nešto doživljava u isto vrijeme zna što doživljava, a onda ludaku, sanjaču ili subjektu percepcije moramo vjerovati na riječ, i samo se moramo uvjeriti da njihov način govora dobro izražava što oni doživljavaju; ili onaj koji nešto doživljava nije sudac onoga što doživljava, a onda iskušavanje očevidnosti može biti iluzija. Da bi se mitsko iskustvo, ono sna ili ono percepcije lišilo svakog pozitivnog važenja, da bi se prostori reintegrirali u geometrijski prostor, treba ukratko negirati to da se ikada sanja, da se ikada ludi, ili da se ikada doista percipira. Sve dotle dok se dopušta san, ludilo ili percepcija, bar kao odsutnosti refleksije – a kako to ne učiniti ako se hoće sačuvati vrijednost svjedočanstva svijesti, bez kojega nijedna istina nije moguća – nema se pravo nivelirati sva iskustva na samo jedan svijet, sve modalitete egzistencije na samo jednu svijest. Da se to učini, trebalo bi raspolagati višom instancom kojoj se može podvrgnuti perceptivna svijest i fantastična svijest, jednim ja koje je meni samome prisnije negoli ja koje pomišlja moj san ili moju percepciju kada se zadovoljavam da sanjam ili da percipiram, koje posjeduje pravu supstanciju moga sna i moje percepcije kada imam samo njihovu prividnost. Ali baš ova distinkcija prividnosti i stvarnog nije izvršena ni u svijetu mita, ni u onom bolesnika i djeteta. Mit drži bit u prividnosti, mitski fenomen nije predodžba, nego istinska prisnost. Demon kiše prisutan je u svakoj kapi koja pada poslije zaklinjanja, kao što je duša prisutna u svakom dijelu tijela. Svaka »pojava« (Erscheinung) ovdje je utjelovljenje⁷⁶, a bića se ne definiraju toliko »svojstvima« koliko fizionomičkim značajkama. Tu leži ono ispravno što se želi reći govoreći o djetinjском i primitivnom animizmu; ne da dijete i primitivac percipiraju objekte koje bi oni nastojali, kako je govorio Comte, objasniti namjerama i svijestima; svijest kao objekt pripada tetičkom

⁷⁶ Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Sv. III, strana 80.

mišljenju – ali zato što su stvari uzete za utjelovljenje onoga što one izražavaju, zato što se u njima satire njihovo ljudsko značenje i pokazuje doslovce kao ono što one znače. Sjena koja prolazi, lomljenje stabla, imaju smisao; posvuda ima upozorenja bez ikoga tko upozorava⁷⁷.

Budući da mitska svijest nema još pojam o stvari ili onaj o objektivnoj istini, kako bi ona mogla provesti kritiku onoga što ona misli da iskušava, gdje bi našla čvrstu točku da se zaustavi, da samu sebe razabere kao čistu svijest i da uoči, s onu stranu fantazmâ, istiniti svijet? Jedan šizofreničar osjeća da mu se približava četka stavljena pokraj njegova prozora i ulazi u njegovu glavu, a ipak ni u jednom trenutku ne prestaje znati da je četka tamo⁷⁸. Ako gleda prema prozoru, još je opaža. Četka, kao termin izričite percepcije koji se može identificirati, nije u glavi bolesnika kao materijalna masa. Ali glava bolesnika nije za nj onaj objekt koji svi mogu vidjeti i koji vidi on sam u ogledalu: ona je ta prislužna stanica i stražarnica koju on osjeća na vrhu svoga tijela, ta moć da se priključi svim objektima gledanjem i slušanjem. Isto tako četka koja pada pred osjetila samo je omot ili fantom; prava četka, kruto i bodljikavo biće koje se utjelovljuje pod ovim prividnostima, zbijena je u pogledu, napustila je prozor i na njemu ostavila samo svoju nepokretnu košuljicu. Nikakvo pozivanje na izričitu percepciju ne može probuditi bolesnika iz ove sanjarije, jer on ne osporava izričitu percepciju i samo smatra da ona ništa ne dokazuje protiv onoga što on iskušava. »Vi ne čujete moje glasove«? kaže jedna bolesnica liječniku; i mirno zaključuje: »Ja sam, dakle, jedina koja ih čujem«⁷⁹. Ono što zdrava čovjeka štiti od delirija ili halucinacije nije njegova kritika, to je struktura njegovog prostora: objekti ostaju ispred njega, ostaju u dužnoj udaljenosti, i kako je to govorio Malebranche u vezi s Adamom, one ga dotiču samo s respektom. Ono što čini halucinaciju kao i mit, to je sužavanje doživljenog prostora, ukorjenjivanje stvari u naše tijelo, vrtoglava blizina objekta, solidarnost čovjeka i svijeta, koji je ne ukinut, već potisnut svakidašnjom percepcijom ili objektivnim mišljenjem, a koji filozofska svijest ponovno nalazi. Bez sumnje, ako reflektiram o svijesti položaja i smjerova u mitu, u snu i u percepciji, ako ih postavljam i određujem po metodama objektivnog mišljenja, u

⁷⁷ Ibid., str. 82.

⁷⁸ Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, strana 630.

⁷⁹ Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, str.

njima ponovno nalazim odnose geometrijskog prostora. Odatle ne valja zaključiti da su oni već bili u njima, nego obratno, da ono nije istinska refleksija. Da bismo saznali što znači mitski ili šizofrenički prostor, nemamo drugog sredstva nego da u sebi, u svojoj zbiljskoj percepciji, obnovimo odnos subjekta i njegova svijeta koji refleksivna analiza čini neprimjetljivim. Prije »akata značenja« (*Bedeutungsgebende Akten*) teoretske i tetičke misli treba raspoznati »izražajna iskustva« (*Ausdruckserlebnisse*), prije označnog smisla (*Zeichen – Sinn*), izražajni smisao (*Ausdrucks – Sinn*), prije supsumpcije sadržaja pod oblik, simboličku »bremenitost« [*pregnanciju*]⁸⁰ oblika u sadržaju.

Znači li to da se psihologizmu daje za pravo? Budući da ima isto toliko prostorā koliko različitih prostornih iskustava, i budući da ne priznajemo pravo da se unaprijed, u djetinjstvu, bolesnom ili primitivnom iskustvu realiziraju konfiguracije zrelog, normalnog i civiliziranog iskustva, ne zatvaramo li svaki tip subjektivnosti i na kraju svaku svijest u njezin privatni život? Nismo li racionalistički *cogito*, koji je u meni pronalazio univerzalnu konstituirajuću svijest, zamijenili *cogito*-m psihologa koji ostaje u iskušavanju svoga nesaopćivog života? Ne definiramo li subjektivnost koincidencijom svakoga s njome? Ne završava li istraživanje prostora i, uopće, iskustva u nascentnom stanju, prije no što su oni objektivirani, odluka da se od samog iskustva traži njegov vlastiti smisao, jednom riječju fenomenologija, negacijom bitka i negacijom smisla? Ne dovodi li ona, pod imenom fenomena, opet privid i mnjenje? Ne stavlja li na početak egzaktnog znanja odluku koja se može opravdati isto tako malo kao i ona koja zatvara ludaka u njegovu ludilu, i nije li posljednja riječ ove mudrosti u vraćanju tjeskobe dokone i odvojene subjektivnosti? To su dvosmislice koje treba da rastjeramo. Mitska ili onirička svijest, ludilo, percepcija u svojoj diferentnosti, nisu zatvoreni sami u sebe, nisu otočići iskustva bez komunikacije odakle se ne bi moglo izići. Odbili smo da geometrijski prostor smatramo imanentnim mitskom prostoru i, općenito, da svako iskustvo subordiniramo apsolutnoj svijesti o ovom iskustvu koja bi ga situirala u cjelokupnosti istine, jer tako shvaćeno jedinstvo iskustva čini neshvatljivom njegovu raznovrsnost. Ali mitska svijest je otvorena prema horizontu mogućih objektivacija. Primitivac doživljava svoje mitove na dosta jasno artikuliranu perceptivnu pozadinu zato da bi akti svakodnevnog života, ribolov, lov, odnosi sa civiliziranim ljudima bili mogući. Sam

⁸⁰ Cassirer, citirano djelo, str. 80.

mit, nejasan koliko samo on može biti, ima smisao koji se za primitivca može identificirati, jer upravo on oblikuje svijet, to jest jedan totalitet gdje svaki element ima smislene odnose s ostalima. Bez sumnje, mitska svijest nije svijest o stvari, što, gledano sa subjektivne strane, znači da je ona naviranje, da se ona ne ustaljuje i samu sebe ne poznaje: gledano s objektivne strane, [znači] da ona pred sebe ne postavlja termine definirane izvjesnim brojem odvojivih i jednih prema drugima artikuliranih svojstava. Ali ona sama ne unosi se u svaki svoj otkućaj, bez čega ne bi bila svjesna uopće ničega. Ona se ne distancira od svojih noema, ali kad bi ona nestajala sa svakom od njih, kad ne bi zacrtavala pokret objektivacije, ona se ne bi kristalizirala u mitove. Nastojali smo mitsku svijest sačuvati od pre nagljenih racionalizacija koje, kao u Comtea, na primjer, čine mit nerazumljivim, jer traže u njemu objašnjenje svijeta i anticipaciju znanosti, dok je on jedna projekcija egzistencije i izraz ljudske sudbine. Ali razumjeti mit ne znači vjerovati u mit, pa ako su svi mitovi istiniti, to je ukoliko oni mogu biti ponovno stavljeni u jednu fenomenologiju duha koja naznačuje njihovu funkciju u osvještavanju, i na kraju utemeljuje njihov vlastiti smisao na njihovu smislu za filozofa. Na isti način tražim doista od sanjača, koji sam ove noći bio ja, da ispriča san, ali na kraju sam sanjač ne priča ništa, a onaj koji priča jeste budan. Bez buđenja, snovi bi bili samo trenutačne modulacije i ne bi postojali čak ni za nas. Za vrijeme samog sna ne napuštamo svijet: prostor sna zaklanja se iza jasnog prostora, ali se koristi svim njegovim artikulacijama, svijet nas salijeće čak i u snu, mi sanjamo prema svijetu. Isto tako, ludilo gravitira oko svijeta. Da ne kažemo ništa o bolesnim sanjarijama ili o delirijima koji pokušavaju iz ostataka makrokozma isfabricirati neko privatno imanje, najviše uznapredovala melankolična stanja, gdje se bolesnik nastanjuje u smrti i u nju, tako rekavši, smješta svoj dom, koristeći još uvijek da bi to izveo strukture bitka u svijetu, i od njega uzimajući ono što on treba da bude da bi ga negirao. Ova veza između subjektivnosti i objektivnosti koja već postoji u mitskoj ili djetinjskoj svijesti, i koja uvijek subzistira u snu ili u ludilu, nalazi se, utoliko prije, u normalnom iskustvu. Ja nikada ne živim potpuno u antropološkim prostorima, uvijek sam svojim korijenjem vezan za prirodan i neljudski prostor. Dokle prelazim preko La place de la Concorde i dok vjerujem da sam sav obuzet Parizom, mogu svoje oči zaustaviti na jednom kamenu u zidu Tuileriesa, la Concorde iščezava i postoji samo ovaj kamen bez povijesti; mogu još svoj pogled izgubiti u ovoj zrnastoj i žućkastoj površini, i nema čak više ni kame-

na, ostaje tek igra svjetla na neodređenoj materiji. Moja totalna percepcija nije sačinjena iz ovih analitičkih percepcija, ali ona se može uvijek u njih rastvoriti, a moje tijelo, koje pomoću mojih habitusa osigurava moje uključivanje u ljudski svijet, čini to upravo samo tako što me najprije projicira u jedan prirodni svijet koji se uvijek nazire ispod drugog kao platno ispod slike, i daje mu izgled krhkosti. Sve da opstoji percepcija onog što se žudi žudnjom, ljubi ljubavlju, mrzi mržnjom, ona se uvijek formira oko jedne osjetilne jezgre, ma kako bila oskudna, i u osjetilnom nalazi svoju provjeru i puninu. Rekli smo da je prostor egzistencijalan; mogli bismo isto tako reći da je egzistencija prostorna, to jest da se ona, unutar njom nužnošću, toliko otvara prema jednom »vani« da se može govoriti o mentalnom prostoru i o »svijetu značenja i objektima mišljenja koji se u njima [značenjima] konstituiraju«⁶¹

Antropološki prostori sami se pokazuju kao konstruirani prema prirodnom prostoru, »ne-objektivirajući akti«, da govorimo poput Husserla, prema »objektivirajućim aktima«⁶². Novost fenomenologije nije da niječe jedinstvo iskustva, nego da ga zasnuje drukčije od klasičnog racionalizma. Jer objektivirajući akti nisu predodžbe. Prirodni i prvobitni prostor nije geometrijski prostor, i uzajamno, jedinstvo iskustva ne jamči neki univerzalni mislilac koji bi preda mnom rasporedio sadržaje, i sam osigurao svu znatnost i svu moć. Ono je samo naznačeno pomoću horizonata moguće objektivacije, ono me oslobađa svake posebne sredine samo zato što me veže uz svijet prirode ili bitka po sebi koji ih sve uključuje. Trebat će da razumije kako egzistencija samo jednim pokretom projicira oko sebe svjetove koji mi maskiraju objektivnost, i određuje je kao svrhu teleologiji spoznaje, odjeljujući ove »svjetove« na temelju jednog jedinog prirodnog svijeta.

Ako mit, san, iluzija moraju biti mogući, privid i stvarnost moraju ostati dvosmisleni u subjektu kao i u objektu. Često se reklo da svijest po definiciji ne dopušta odvajanje prividnosti i stvarnosti, i to se shvaćalo u tom smislu da bi, u spoznaji nas samih, prividnost bila stvarnost: ako mislim da vidim ili osjećam, vidim i osjećam ne sumnjajući u to, premda se to tiče izvanjskog objekta. Ovdje se cijela cjelcata stvarnost pojavljuje, biti stvaran i pojavljivati se jeste jedno, nema druge stvarnosti osim pojave. Ako je to istina, isključeno je da su iluzija i percepcija čak privid-

⁶¹ L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, strana 617.

⁶² *Logische Untersuchungen*, Sv. II, V. *Unters.* str. 387. i slj.

ne, da su moje iluzije percepcije bez objekta, ili moje percepcije prave halucinacije. Istina percepcije i lažnost iluzije moraju u sebi biti označene nekom unutrašnjom značajkom, jer inače – budući da svjedočanstvo drugih osjetila, kasnijeg iskustva, ili iskustva drugoga, koje bi ostalo jedini mogući kriterij, postaje jedno za drugim nesigurno – ne bismo nikada imali svijest o percepciji ili o iluziji kao takvima. Ako je sav bitak moje percepcije i sav bitak moje iluzije u njihovu načinu pojavljivanja, treba da mi se također pojavljuju istina koja određuje jednu, i lažnost koja određuje drugu. Među njima će, dakle, biti razlika u strukturi. Prava percepcija bit će naprosto jedna istinita percepcija. Iluzija tu neće biti jedna, izvjesnost će se morati protegnuti od vidnog opažaja ili osjeta kao pomišljenih, na percepciju kao konstitutivnu za objekt.

Transparencija svijesti donosi imanenciju i apsolutnu izvjesnost objekta. Međutim, svakako je vlastitost iluzije da se ne nada je kao iluzija, i ovdje treba da mogu ako ne percipirati nestvaran objekt, a ono bar izgubiti iz vida njegovu nestvarnost; treba da postoji nesvjesnost nepercepcije, da iluzija ne bude ono što se čini da ona jest, i da jedanput stvarnost jednog akta svijesti bude s onu stranu svoje prividnosti. Hoćemo li, dakle, u subjektu odsjeći prividnost od stvarnosti? Ali jednom izvršeni prekid je nepopravljiv: najjasniji izgled može odsada biti varav, i ovog puta fenomen istine postaje nemoguć. – Mi ne moramo birati između jedne filozofije imanencije i jednog racionalizma koji izlaže samo percepciju i istinu, i jedne filozofije transcendencije i apsurdna koja prikazuje samo iluziju ili zabludu. Mi ne znamo da ima zabluda samo zato što posjedujemo istine, u ime kojih ispravljamo zablude i spoznajemo ih kao zablude. Obrnuto, jasno uviđanje jedne istine mnogo je prije negoli puki opstanak jedne neprijeporne ideje u nama, neposredna vjera u ono što se pokazuje: ono pretpostavlja ispitivanje, sumnju, prekid s neposrednim, ono je ispravljanje moguće zablude. Svaki racionalizam dopušta bar jednu apsurdnost, naime, da se on mora formulirati kao teza. Svaka filozofija apsurdna priznaje barem neki smisao tvrdjenju apsurdna. Ja mogu ostati u apsurdnom samo ako obustavim svako tvrdjenje, ako se, kao Montaigne ili kao šizofreničar, zatvorim u ispitivanje koje čak neće trebati da se formulira: formulirajući ga, ja bih od njega napravio pitanje koje bi, kao svako određeno pitanje, uključivalo odgovor – ako napokon suprotstavim istini ne negaciju istine, nego obično stanje ne-istine ili dvosmisla, zbiljsku neprozirnost svoje egzistencije. Na isti način, ja mogu ostati u apsolutnoj očevidnosti, samo ako se uzdržim od svake tvrdnje, ako za mene ništa nije samo po sebi ra-

zumljivo, ako se, kako to hoće Husserl, čudim pred svijetom⁸³ i prestanem biti s njime u sukrivnji [komplicitetu], kako bih omogućio da se podigne val motivacija koje me u nj nose, kako bih potpuno razbudio i izjasnio svoj život. Kada od ovog ispitivanja želim prijeći na neku tvrdnju, i *a fortiori* kada želim da se izrazim, činim da se u jednom aktu svijesti kristalizira neodređen skup motiva, vraćam se u implicitno, to jest u dvosmislenost i u igru svijeta.⁸⁴ Apsolutni kontakt mene sa sobom, identitet bitka i pojavljivanja ne mogu biti postavljeni, nego samo doživljeni s ovu stranu svake tvrdnje. To je, dakle, na obje strane ista šutnja i ista praznina. Iskušavanje apsurdna i ono apsolutne očevidnosti jedno drugo impliciraju, i ne mogu se, štoviše, razlikovati. Svijet se pojavljuje apsurdan samo ako jedan zahtjev apsolutne svijesti u svakome času razdvaja značenja od kojih on vrvi, i obratno, ovaj je zahtjev motiviran sukobom ovih značenja. Apsolutna očevidnost i apsurd ekvivalentni su ne samo kao filozofske tvrdnje nego i kao iskustva. Racionalizam i skepticizam hrane se stvarnim životom svijesti koji jedan i drugi licemjerno podrazumijevaju, bez kojega ne mogu biti ni mišljeni, čak ni doživljeni, i u kojemu se ne može reći da *sve ima neki smisao* ili da *je sve ne-smisao*, nego samo da *ima smisla*. Doktrine, kako to kaže Pascal, ma kako malo da se pritisnu, vrve kontradikcijama, a u međuvremenu su pravile utisak jasnoće, one imaju jedan smisao na prvi pogled. Istina na osnovi apsurdnosti, apsurdnost za koju teleologija spoznaje sebi utvara da je može obratiti u istinu, to je originarni fenomen. Reći da su, u svijesti, prividnost i stvarnost jedno, ili reći da su one odvojene, znači onemogućiti svijest o bilo čemu, čak i kao prividnost. No – takav je istiniti *cogito* – ima svijesti o nečemu, nešto se pokazuje, ima fenomena. Svijest nije ni pozicija sebe, ni nepoznavanje sebe, ona je *neprikrivena* sama sebi, to će reći da u njoj nema ništa što joj se na neki način ne najavljuje, premda ona nema potrebu da to izričito upozna. U svijesti, pojavljivanje nije bitak, nego fenomen. Ovaj novi *cogito*, jer je s ovu stranu otkrite istine i otkrite zablude, omogućuje jednu i drugu. Doživljeno je svakako doživljeno od mene, ja znam za osjećaje koje potiskivam, i u tom smislu nema nesvesnog. Ali ja mogu doživjeti više stvari no što ih sebi predstavljam, moj se bitak ne svodi na ono što mi se o samome sebi jasno pojavljuje. Ono što je samo doživljeno, ambivalentno je; ima u meni osjećaja kojima ne dajem njihovo ime, a također i

⁸³ Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, str. 350.

⁸⁴ Problem izraza naznačio je Fink, citirani rad, str. 382.

lažnih sreća u kojima nisam ja sav. Među iluzijom i percepcijom razlika je unutrašnja, a istina percepcije može se čitati jedino u njoj samoj. Ako, na jednom usječenom putu, smatram da vidim u daljini širok plosnat kamen na tlu, koji je zapravo sunčana mrlja, ne mogu reći da nikada ne vidim plosnat kamen u smislu u kojem bih približavajući se vidio sunčanu mrlju. Plosnat kamen, kao sve u daljini, pojavljuje se samo u polju nejasne strukture, gdje veze nisu nedvosmisleno artikulirane. U tom smislu, iluzija se ne može promatrati kao slika, to jest moje tijelo je ne može uhvatiti, a ja je ne mogu izložiti pred sebe pokretima istraživanja. No ipak ja sam sposoban da propustim ovu distinkciju, sposoban sam za iluziju. Nije istina da se nikada ne varam ako ostajem pri onom što uistinu vidim, i da je bar osjet nesumnjiv. Svaki je osjet već oploden nekim smislom, uvršten u jednu nejasnu ili jasnu konfiguraciju, i nema nikakve osjetne datosti koja ostaje ista kada prelazim od iluzornog kamena na pravu sunčanu mrlju. Očevidnost osjeta povlačila bi za sobom onu percepciju i iluziju učinila nemogućom. Ja vidim kamen iluzornim u tom smislu što cijelo moje perceptivno i motoričko polje jasnoj mrlji daje smisao »kamena na putu«. I već se spremam da pod svojom nogom osjetim tu glatku i tvrdu površinu. Znači da se ispravan vidni opažaj i iluzoran vidni opažaj ne razlikuju kao adekvatna misao i neadekvatna misao; to jest kao apsolutno puna misao i šupljikava misao. Kažem da korektno percipiram kada moje tijelo može točno uhvatiti prizor, ali to ne znači da je moj zahvat ikada totalan; on bi to bio samo da sam mogao svesti na stanje artikulirane percepcije sve unutrašnje i vanjske horizonte objekta, što je u načelu nemoguće. U iskustvu perceptivne istine pretpostavljam da bi se do sada iskušano slaganje održalo i u jednom detaljnijem promatranju; povjeravam se svijetu. Percipirati, znači jednim potezom angažirati čitavu jednu budućnost u sadašnjosti, koja je strogo uzevši nikada ne jamči, znači vjerovati u jedan svijet. To je ono otvaranje svijetu koje omogućuje perceptivnu istinu, zbiljsku realizaciju jednog *Wahr –nehmung*, i dopušta nam da »precrtamo« prethodnu iluziju, da smatramo kako je ona ništavna i kako se nije dogodila. Na rubu svoga vidnog polja i u nekoj udaljenosti vidio sam kako se miče velika sjena, skrećem pogled na tu stranu, fantazma se sužava i zauzima mjesto: to je bila samo muha blizu moga oka. *Bio sam svjestan da vidim sjenu, a sada sam svjestan da sam vidio samo muhu.* Moje pristajanje uza svijet dozvoljava mi da nadoknadim oscilacije *cogita*, da istisnem jedan *cogito* na račun nekog drugog, i da istinu svoje misli sustignem s onu stranu njezine prividnosti.

Ova korekcija bila mi je dana kao moguća u samom trenutku iluzije, jer iluzija, također, iskorištava isto vjerovanje u svijet, steže se u krutu prividnost jedino zahvaljujući ovoj pomoći, i jer me tako, uvijek otvorena prema horizontu vjerojatnih verifikacija, ne odvaja od istine. Ali, s istog razloga, nisam zaštićen od zablude, jer svijet na koji smjeram kroz svaku prividnost i koja mu daje, s pravom ili nepravom, težinu istine, nikada neophodno ne iziskuje ovu – ovdje prividnost. Opstoji apsolutna izvjesnost svijeta uopće, ali ni jedne stvari napose. Svijest je udaljena od bitka i od svog vlastitog bitka, a u isto vrijeme s njima združena gustoćom svijeta. Istinski *cogito* nije razgovor u četiri oka misli s mišlju o ovoj misli: one se združuju samo posredstvom svijeta. Svijest o svijetu nije *zasnovana* na svijesti o sebi, ali one su strogo istodobne: za mene ima jedan svijet zato što ja poznajem sebe; ja sebi nisam prikriven zato što imam jedan svijet. Trebat će još da analiziramo ovo predsvjesno posjedovanje svijeta u predrefleksivnom *cogitu*.

III

STVAR I PRIRODNI SVIJET

Makar i ne može biti njima definirana, stvar ima stalne »osobine« [značajke] ili »svojstva«, i mi se približavamo fenomenu stvarnosti proučavajući perceptivne konstante. Jedna stvar ima prije svega *svoju* vlastitu veličinu i *svoj* vlastiti oblik u perspektivnim varijacijama koje su samo prividne. Mi ove prividnosti ne uračunavamo u objekt, one su slučajnost naših odnosa s njime, one se ne tiču njega samoga. Što time želimo reći i po čemu, dakle, sudimo da su jedan oblik ili jedna veličina oblik i veličina *objekta*?

Nama su za svaki objekt, reći će psiholog, prema perspektivi dane uvijek varijabilne veličine i oblici, i mi se slažemo da smatramo kao istinite veličinu koju dobivamo u daljini dohvata ruke, ili oblik koji objekt poprima kada je u ravnini paralelnoj frontalnoj ravnini. Oni nisu istinitiji od drugih, ali ako su ova daljina i ova tipična orijentacija određene pomoću našeg tijela, uvijek danog orijentira, to uvijek imamo sredstvo da ih ustanovimo, a one same pružaju nam orijentir prema kojemu možemo napokon označiti kratkotrajne prividnosti, razlikovati ih jedne od drugih i jednom riječju konstruirati objektivnost: kvadrat viđen iskosa, koji je gotovo romb, razlikuje se od pravog romba samo ako se vodi računa o orijentaciji, ako se, na primjer, izabere, kao jedini odlučujući, izgled u frontalnom prikazu, i ako se svaki dani izgled prenosi u ono što bi on postao u tim uvjetima. Ali ova psihološka rekonstrukcija objektivne veličine i objektivnog oblika pretpostavlja ono što bi trebalo da se objasni: gamu *determiniranih* veličina i oblika između kojih bi bilo dovoljno izabrati jedan koji bi postao realna veličina ili realan oblik. Mi smo to već rekli, za jedan isti objekt koji se udaljuje ili koji se okreće oko samoga sebe, nemam niz sve manjih, sve više deformiranih »psihičkih slika«, između kojih mogu izvršiti konvencionalan izbor. Ako u ovim terminima prika-

zujem svoju percepciju, znači da već u nju uvodim svijet s njegovim objektivnim veličinama i njegovim objektivnim oblicima. Problem nije samo da se sazna kako se jedna veličina ili jedan oblik, među svim prividnim veličinama ili oblicima, smatra konstantnim, on je mnogo temeljniji: radi se o tome da se shvati kako jedan određeni oblik ili jedna određena veličina – prava ili čak prividna – može da se preda mnom pokaže, da se kristalizira u tijek mojih iskustava i, napokon, da mi bude dana, jednom riječju, kako ima objektivnog.

Svakako bi postojao, bar na prvi pogled, način da se pitanje mimoide, a to bi značilo dopustiti da na kraju prikaza veličina i oblik nisu nikada percipirani kao atributi individualnog objekta, da su oni samo imena za označavanje odnosa među dijelovima fenomenalnog polja. Konstantnost veličine ili realnog oblika promjenom perspektive bila bi samo konstantnost odnosa između fenomena i uvjeta njegovog pokazivanja. Na primjer, prava veličina moga držala [od pera] nije kao neki kvalitet inherentan nekoj od mojih percepcija držala, ona nije dana ili konstatirana u percepciji, kao crvenilo, toplina ili slatkoća; ako ona ostaje konstantna, to ne znači da ja čuvam uspomenu na jedno prijašnje iskustvo u kojemu bih je bio konstatirao. Ona je invarijanta, ili zakon korelativnih varijacija vizualne prividnosti i njezine prividne udaljenosti. Stvarnost nije neka privilegirana prividnost i koja bi prebivala ispod ostalih, to je armatura relacija kojima odgovaraju sve prividnosti. Ako držim svoje držalo u blizini svojih očiju, a kako mi ono sakriva gotovo sav pejzaž, njegova stvarna veličina ostaje osrednja, jer je i ovo držalo koje sve zaklanja također *videno izbliza*, i jer ovaj uvjet, uvijek napomenut u mojoj percepciji, svodi prividnost na osrednje razmjere. Kvadrat koji mi se pokazuje nagnuto ostaje kvadrat, ne zato što povodom ovog prividnog romba evociram dobro poznat oblik kvadrata en face, već zato što je prividnost »romb uz koso pokazivanje« neposredno identična prividnosti »kvadrat u frontalnom pokazivanju«; zato što mi je, uz svaku od ovih konfiguracija, dana orijentacija objekta koji je čini mogućom, i zato što se one daju u kontekstu relacija koje čine a priori ekvivalentima razna perspektivna pokazivanja. Kocka čije su strane deformirane perspektivom ipak ostaje kocka, ne zato što sebi predočujem izgled koji bi jedna za drugom popimalo šest strana kad bih je okretao u svojoj ruci, već zato što perspektivne deformacije nisu sirove datosti, kao uostalom ni savršen oblik strane koja mi se nalazi sučelice. Svaki element kocke, ako se razvije cio njegov percipirani smisao, napominje zbiljsko gledište proma-

traća na nj. Samo prividan oblik ili samo prividna veličina jest ona koja još nije situirana u strogi sistem, što ga zajedno tvore fenomen i moje tijelo. Čim u njemu zauzme mjesto, ona pronalazi svoju istinu, perspektivna deformacija više se ne trpi, nego shvaća. Prividnost je varava i jeste prividnost u vlastitom smislu samo kada je neodređena. Pitanje da se sazna kako za nas ima istinitih, objektivnih ili stvarnih oblika ili veličina svodi se na ono da se sazna kako za nas ima određenih [determiniranih] oblika; a ima određenih oblika, nešto kao »kvadrat«, »romb«, neka zbiljska prostorna konfiguracija, zato što naše tijelo kao gledište na stvari i stvari kao apstraktni elementi jednog jedinog svijeta tvore sistem gdje je svaki moment neposredno značajan za sve ostale. Jedna izvjesna orijentacija mog pogleda prema objektu znači jednu izvjesnu prividnost objekta i jednu izvjesnu prividnost susjednih objekata. U svim svojim pojavama objekt zadržava nepromjenljive značajke, sam ostaje nepromjenljiv, i on je objekt, jer su sve moguće vrijednosti koje može dobiti u veličini i u obliku unaprijed obuhvaćene u formuli njegovih odnosa s kontekstom. Ono što tvrdimo objektom kao određenim bitkom, zapravo je jedna *facies totius universi* koja se ne mijenja, i u njoj se utemeljuje ekvivalencija svih njegovih pojava i identitet njegova bitka. Slijedeći logiku objektivne veličine i oblika, vidjelo bi se s Kantom da ona upućuje na postavljanje svijeta kao strogo povezanog sistema, da mi nismo nikada zatvoreni u prividnosti, i da napokon jedino objekt može da se potpuno *pojavi*.

Mi se tako odmah smještamo u objekt, ignoriramo probleme psihologa, ali jesmo li ih zaista nadišli? Kada se kaže da su istinita veličina i istiniti oblik samo postojan [konstantan] zakon po kojem se mijenjaju prividnost, udaljenost i orijentacija, podrazumijeva se da one mogu biti tretirane kao varijable ili mjerljive veličine, i, dakle, da su već određene, dok je pitanje upravo u tome da se sazna kako one to postaju. Kant ima pravo reći da je percepcija, sama po sebi, usmjerena prema objektu. Ali prividnost kao prividnost jest ta koja kod njega postaje neshvatljivom. Budući da su perspektivni pogledi na objekt odmah vraćeni u objektivni sistem svijeta, subjekt svoju percepciju i istinu svoje percepcije prije pomišlja negoli percipira. Perceptivna svijest ne daje nam percepciju kao neku znanost, veličinu i oblik objekta kao zakone, a numerička određenja znanosti ponavljaju istočkanu sliku konstitucije svijeta koja je izrađena prije njih. Kant, kao učenjak, uzima rezultate ovog predznanstvenog iskustva za dokazane, i može preko njega prijeći šutke samo zato što se njima koristi. Kada pred sobom gle-

dam komade pokućstva svoje sobe, stol sa svojim oblikom i svojom veličinom nije za mene neki zakon ili neko pravilo tijekom fenomena, neki nepromjenljivi odnos: zato što percipiram stol s njegovom određenom veličinom i njegovim određenim oblikom, ja pretpostavljam, za svaku promjenu udaljenosti ili orijentacije, korelativnu promjenu veličine i oblika – a ne obratno. U očevidnosti stvari temelji se konstantnost odnosa, umjesto da se stvar svodi na konstantne odnose. Za znanost i za objektivno mišljenje, objekt viđen na sto koračaja u neznatnoj prividnoj veličini ne može se razlikovati od istog objekta viđenog na deset koračaja pod većim kutom, i objekt nije upravo ništa drugo nego ovaj konstantan proizvod udaljenosti putem prividne veličine. Ali za mene koji percipiram, objekt na sto koračaja nije prisutan i stvaran u smislu u kojem je to na deset koračaja, i ja identificiram objekt u svim njegovim položajima, u svim njegovim udaljenostima, u svim njegovim prividnostima, ukoliko sve perspektive konvergiraju prema percepciji koju dobivam za jednu izvjesnu udaljenost i jednu izvjesnu tipičnu orijentaciju. Ova privilegirana percepcija osigurava jedinstvo perceptivnog procesa i u njemu sabire sve druge prividnosti. Za svaki objekt kao i za svaku sliku u galeriji slika, postoji jedna optimalna udaljenost iz koje traži da bude viđena, jedna orijentacija u kojoj ona sama po sebi daje više: ispod ili iznad toga imamo tek konfuznu percepciju zbog pretjeranosti ili zbog nedostatka, težimo tada prema maksimumu vidljivosti i tražimo kao na mikroskopu bolju podešenost objekta;¹ nju postižemo jednom izvjesnom ravnotežom unutarnjeg horizonta i vanjskog horizonta: živo tijelo, viđeno odviše izbliza, i bez ikakve pozadine na kojoj se ono ističe, nije više živo tijelo, nego materijalna masa neobična kao mjesečevi pejzaži, kako se to može primijetiti gledajući kroz povećalo segment epiderme; – viđeno odviše izdaleka, ono nanovo gubi vrijednost živog, to je još samo lutka ili automat. *Samo* živo tijelo pojavljuje se kada njegova mikrostruktura nije ni odviše, ni premalo vidljiva, i taj moment određuje također njegov stvaran oblik i njegovu stvarnu veličinu. Udaljenost mene od objekta nije veličina koja raste ili opada, nego napetost koja oscilira oko jedne norme; kosa orijentacija objekta u odnosu na mene ne mjeri se kutom koji on zatvara s ravninom moga lica, nego se iskšava [osjeća] kao jedna neuravnoteženost, kao neujednačena razdioba njegovih utjecaja na mene; varijacije prividnosti nisu promjene veličine u više ili manje, realna iskrivljenja: jednostav-

no, njezini dijelovi čas se miješaju i stapaju, čas se jedni prema drugima jasno raščlanjuju i skidaju veo svojih bogatstava. Ima jedan stupanj zrelosti moje percepcije koji u isto vrijeme udovoljava ovim trima normama i prema kojemu teži cio perceptivni proces. Ako sebi približavam objekt ili ako ga okrećem među svojim prstima da »ga bolje vidim«, znači da je svaki stav mog tijela za mene odmah moć jednog izvjesnog prizora, da je svaki prizor za mene što je on u jednoj kinestezičkoj situaciji, da, drugim riječima, moje tijelo neprestano zastajkuje pred stvarima ne bi li ih percipiralo, i obratno, prividnosti se za mene uvijek uvijaju u jedan izvjesni tjelesni stav. Ako poznajem odnos prividnosti prema kinestezičkoj situaciji, to se, dakle, ne događa po nekom zakonu ili prema nekoj formuli, već ukoliko imam tijelo i koliko sam ovim tijelom sposoban zahvatiti svijet. I kao što perceptivne stavove ne upoznajem jedan po jedan, nego su mi implicitno dani kao etape u gesti koja vodi do stava optimusa, uzajamno ni perspektive koje njima odgovaraju nisu postavljene preda me jedna iza druge i ne pružaju se kao prijelazi prema samoj stvari s njezinom veličinom i njezinim oblikom. Kant je to dobro vidio: nije problem saznati kako se određeni oblici i veličine pojavljuju u mom iskustvu jer drukčije ono ne bi bilo iskustvo ni o čemu, i jer je svako unutarnje iskustvo moguće samo na osnovu vanjskog iskustva. Ali Kant je odatle zaključivao da sam ja svijest koja postavlja i konstituira svijet, i u ovom refleksivnom kretanju, on je prelazio preko fenomena tijela i onoga stvari. Ako ih, naprotiv, hoćemo opisati, treba reći da se moje iskustvo pomalja u stvarima i u njih se transcendiraju, jer ono se uvijek ostvaruje u okviru jedne izvjesne montaže s obzirom na svijet, koja je definicija moga tijela. Veličine i oblici samo modaliziraju ovaj globalni zahvat u svijet. Stvar je velika ako je moj pogled ne može obuhvatiti, mala, naprotiv, ako je široko obuhvati, a srednje veličine razlikuju se jedna od druge prema tome da li, na jednakoj udaljenosti, više ili manje široke moj pogled ili ga jednako prošire na raznim udaljenostima. Objekt je okrugao ako, svim svojim stranama meni jednako blizu, ne nameće kretanju moga pogleda nikakvu promjenu zakrivljenosti, ili ako se one koje mu on nameće mogu unijeti u kosi prikaz, prema znanosti o svijetu koja mi je dana s mojim tijelom.² Svakako je, dakle, istina

² Postojanost oblika i veličina u percepciji nije, dakle, intelektualna funkcija, nego egzistencijalna funkcija, to jest ona se mora dovesti u vezu sa predloškim aktom kojim se subjekt smješta u svome svijetu. Stavljajući jedan ljudski subjekt u središte kugle na kojoj su fiksirani krugovi jednakog promjera, konstatira se da je postojanost mnogo savršenija po horizontali negoli po vertikalni. Mjesec go-

da svaka percepcija stvari, oblika ili veličine kao stvarne, da svaka perceptivna postojanost [konstantnost] upućuje na postavljanje jednog svijeta i jednog sistema iskustva gdje su moje tijelo i fenomen strogo povezani. Ali sistem iskustva nije preda mnom raspoređen kao da sam Bog, on je od mene doživljen s jednog izvjesnog gledišta, ja nisam njegov gledalac, ja sam tu dio, a moja prionulost uz jedno gledište omogućuje ujedno konačnost moje percepcije i njezino otvaranje totalnom svijetu kao horizontu svake percepcije. Ako znam da stablo na horizontu ostaje to što je u slijedećoj percepciji, [da] zadržava svoj stvaran oblik i svoju stvarnu veličinu, to je samo ukoliko je ovaj horizont horizont moga neposrednog okoliša, ukoliko mu perceptivno posjedovanje stvari koje on obuhvaća biva postepeno zajamčeno; drugim riječima, perceptivna iskustva se suvislo vezuju, motiviraju, jedno drugo uključuju, percepcija svijeta je samo širenje mog polja prisutnosti, ona ne transcendirira njegove bitne strukture, tijelo ostaje u njemu uvijek pokretačka snaga i nikada ne postaje objekt. Svijet je otvoren i nedefinirano jedinstvo u kojemu sam situiran, kako to Kant naznačuje u transcendentalnoj Dijalektici, ali to, kako se čini, zaboravlja u Analitici.

Kvaliteti stvari, na primjer njezina boja, njezina tvrdoća, njezina težina uče nas o njoj mnogo više negoli njezina geometrijska svojstva. Stol jest i ostaje smeđ u svim igrama svjetla i svim osvjetljenjima. Što je, dakle, za početak, ova stvarna boja i kako da joj pristupimo? Pokušat će se odgovoriti da je to boja u kojoj najčešće vidim stol, ona koju on dobiva na danjoj svjetlosti, na maloj udaljenosti, u »normalnim«, to jest najčešćim uvjetima. Kada je udaljenost prevelika ili kada osvjetljenje ima vlastitu boju, kao pri zalasku sunca ili pod električnim svjetlom, istiskujem stvarnu boju u korist neke boje sjećanja [spomen-boje]³, koja prevladava zato što je u mene upisana mnogim iskustvima. Postojanost boje bila bi, dakle, stvarna postojanost. Ali ovdje imamo samo jednu umjetnu rekonstrukciju fenomena. Jer, da bi se promatrala sama percepcija, ne može se reći da se smeđe stola pokazuje u svim osvjetljenjima kao isto smeđe, kao isti kvalitet koji je stvarno dan sjećanjem.

lem na horizontu i veoma malen u zenitu samo je poseban slučaj istog zakona. Naprotiv, u majmunu je isto tako prirodno vertikalno premještanje po drveću kao što je za nas horizontalno premještanje na zemlji; zato je postojanost po vertikali izvrsna.

Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, str. 94. i slj.

³ *Gedächtnisfarbe* Heringa.

Bijeli papir u sjeni, koji prepoznamo kao takav, nije čisto i naprosto bijel, on se »ne da na zadovoljavajući način situirati u niz crno-bijelo«. ⁴ Uzmimo bijeli zid u sjeni i sivi papir na svjetlosti; ne možemo reći da zid ostaje bijel a papir siv: papir pravi na pogled veći utisak, ⁵ on je svjetliji, jasniji, zid je zagasitiji i više mat, pri promjenama osvjetljenja ostaje, da tako kažemo, samo »supstancija boje«. ⁶ Takozvana postojanost boja ne ometa »jednu neospornu promjenu za vrijeme koje u svojoj viziji i dalje primamo osnovni kvalitet i, da tako kažemo, ono što je u njemu supstancijalno«. ⁷ Isti ovaj razlog priječit će nas da postojanost boja tretiramo kao neku idealnu postojanost i da je pripisujemo sudenju. Jer sud koji bi u danoj prividnosti distingvirao udio osvjetljenja mogao bi se zaključiti samo identifikacijom vlastite boje objekta, a upravo vidjesmo da ona ne ostaje identična. Slabost empirizma kao i intelektualizma jest da ne priznaju druge boje osim ukrućenih kvaliteta koji se javljaju u reflektiranom stavu, dok je boja u živoj percepciji uvod u stvar. Treba se osloboditi ove iluzije, koju podržava fizika, da je percipirani svijet sačinjen od boja-kvaliteta. Kako su to primijetili slikari, u prirodi ima malo boja. Percepcija boja u djeteta je kasna i u svakom slučaju mnogo poznija od konstitucije svijeta. Maori imaju 3000 naziva boja, ne zato što ih mnoge percipiraju, već, naprotiv, zato što ih ne identificiraju kada one pripadaju objektima različite strukture. ⁸ Kako je to rekao Scheler, percepcija ide ravno na stvar ne polazeći od boja, kao što ona može uhvatiti izraz pogleda ne snimajući boju očiju. Percepciju ćemo moći razumjeti jedino uzimajući je kao stanje boje – funkcije, koja može ostati ista čak kada se kvalitativna prividnost alterira. Kažem da je moje naliv-pero crno, i vidim ga crnim pod zraka sunca. Ali ovo crno je mnogo manje osjetilni kvalitet crnog negoli tamna moć koja zrači iz objekta, čak i onda kada je prekriveno odbljescima, a ono crno je vidljivo samo u smislu u kojem je to moralna ocrnjenost. Stvarna boja zadržava se ispod prividnosti kao što se pozadina nastavlja iza lika, to jest ne kao viđeni ili pomišljeni kvalitet, već u jednoj neosjetljivoj prisutnosti. Fizika, a također i psihologija, daju o boji proizvoljnu definiciju koja stvarno odgovara samo jednom od njezinih načina pojavljivanja, a koji

⁴ Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, str 613.

⁵ On je *eindringlicher*.

⁶ Stumpf, citirano po Gelbu, str. 598.

⁷ Gelb, citirani rad, str. 671.

⁸ Katz, *Der Aufbau der Farbwelt*, str. 4 – 5.

nam je dugo maskirao sve ostale. Hering traži da se u proučavanju i uspoređivanju boja upotrebljava samo čista boja – da se iz njih uklone sve izvanjske okolnosti. Treba djelovati »ne na boje koje pripadaju jednom određenom objektu, nego na jedno *quale*, koje je ravno ili ispunjava prostor, koje subzistira za sebe bez određena nosioca«. ⁹ Boje spektra gotovo ispunjavaju ove uvjete. Ali ove obojene ravnine (*Flächenfarben*) zapravo su samo moguće strukture boje, a već se boja nekog papira ili boja površine (*Oberflächenfarbe*) više ne pokorava istim zakonima. Diferencijalni prago- vi niži su kod boja površine negoli kod obojenih ravnina. ¹⁰ Oboje- ne ravnine lokalizirane su u daljini, ali neprecizno; one imaju spužvast izgled, dok su boje površine guste i zaustavljaju pogled na svojoj površini; – one su uvijek paralelne s frontalnom ravni- nom, dok boje površine mogu pokazivati sve orijentacije; – napo- kon, one su uvijek neodređeno ravne i ne mogu prihvatiti jedan poseban oblik, pojaviti se kao svinute ili kao raširene po nekoj površini, ne gubeći svoj kvalitet obojene ravnine. ¹¹ Štoviše, ova se dva načina pojavljivanja boja nalaze, jedan i drugi, u eksperimen- tima psihologa, gdje se, uostalom, često brkaju. Ali ima i mnogo drugih o kojima psiholozi dugo nisu govorili, boja prozirnih tijela, koja zauzima tri dimenzije prostora (*Raumfarbe*) – odsjev (*Glanz*) – žarka boja (*Glühen*) – blistava boja (*Leuchten*), i općenito boja osvijetljenja koja se tako slabo miješa s onom svjet- losnog izvora da slikar može prikazati prvu razdiobom sjena i svjetala na predmetima ne prikazujući pri tom drugu. ¹² Predrasu- da je vjerovanje da se tu radi o raznolikim rasporedima jedne po sebi nepromjenljive percepcije, o raznim oblicima danim jednoj istoj osjetilnoj materiji. Zapravo, pred sobom imamo različite funkcije boje u kojima tobožnja materija apsolutno iščezava, jer se oblikovanje postiže promjenom samih osjetilnih svojstava. Di- stinkcija osvijetljenja i vlastite boje objekta, posebno, ne rezultira iz neke intelektualne analize, to nije nametanje pojmovnih znače- nja osjetilnoj materiji, to je jedna izvjesna organizacija same boje, uspostavljanje strukture osvijetljenja – osvijetljena stvar, što

⁹ Citirano po Katzu, *Farbwelt*, str. 67.

¹⁰ Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur*.

¹¹ Katz, *Farbwelt*, str. 8 – 21.

¹² Ibid., str. 47 – 48. Osvjetljenje je fenomenalna datost isto tako neposredna kao boja površine. Dijete ga percipira kao silnicu koja prolazi kroz vidno polje, pa se zato njegova odgovarajuća sjena iza predmeta odmah s njime stavlja u živ od- nos: dijete kaže da sjena »ide za svjetlom«.

Piaget, *La Causalité physique chez l'enfant*, Poglavlje VIII, strana 21.

treba da pobliže opišemo, želimo li razumjeti postojanost vlastite boje.¹³

Modar papir na plinskom svjetlu izgleda modar. A ipak, ako se on ispita pomoću fotometra, s čuđenjem se primjećuje da on oku šalje istu mješavinu zraka kao smeđ papir na danoj svjetlosti.¹⁴ Slabo osvijetljen bijeli zid, koji se pri slobodnom gledanju pojavljuje kao bijel (uz gore učinjene ograde), pojavljuje se sivo-modrikast ako ga opažamo kroz prozor zaslona koji nam sakriva svjetlosni izvor. Slikar dobiva bez zaslona isti rezultat i uspijeva da vidi boje onakve kako ih determiniraju kvantitet i kvalitet od-bijene svjetlosti, uz uvjet da ih izolira od okoliša, na primjer prižmirujući. Ova promjena, izgleda, neodvojiva je od promjene strukture u boji: kada postavljamo zaslon između svog oka i prizora, kada prižmirujemo, oslobađamo boje objektivnosti tjelesnih površina i vraćamo ih u jednostavno stanje svijetlih ravnina. Više ne vidimo stvarna tijela, s jednom određenom bojom i na njihovom mjestu u svijetu, vidimo obojene mrlje koje su posve nejasno situirane u jednoj istoj »fiktivnoj« ravnini.¹⁵ Kako zapravo djeluje zaslon? To ćemo bolje razumjeti promatrajući isti fenomen u drugim uvjetima. Ako se naizmjenice gleda kroz jedan okular u unutrašnjost dviju velikih kutija od kojih je jedna obojadisana bijelo, druga crno, i od kojih je jedna osvijetljena jako, druga slabo, na taj način da je kvantitet okom primljenog svjetla u oba slučaja isti, i ako se uredi da u unutrašnjosti kutijâ ne bude nikakve sjene i nikakve nepravilnosti u bojadisanju, one se tada ne mogu razlikovati, ovdje i ondje vidi se samo jedan prazan prostor u kojemu se širi sivina. Sve se mijenja, ako se metne komad bijelog papira u crnu kutiju ili crnog u bijelu kutiju. U istom trenutku, prva se pojavljuje kao crna i snažno osvijetljena, druga kao bijela i slabo osvijetljena. Da bi struktura osvijetljenje-osvijetljen objekt bila

¹³ Istinu govoreći, pokazalo se (Gelb i Goldstein), *Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben* – da se postojanost boja može susresti kod pacijenata koji više nemaju ni boju površina, ni percepciju osvijetljenja. Postojanost bi bila jedan mnogo rudimentarniji fenomen. Ona se nalazi u životinja s jednostavnijim senzornim aparatima od oka. Struktura osvijetljenje – osvijetljen objekt jest, dakle, specijalan i visoko organiziran tip postojanosti. Ali ona ostaje neophodna za jednu objektivnu i točno određenu postojanost i za percepciju stvari (Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, str. 667).

¹⁴ O eksperimentu je već izvijestio Hering, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, str. 15.

¹⁵ Gelb, *Farbenkonstanz*, str. 15.

dana, trebaju, dakle, bar dvije površine čija moć odbijanja je različna.¹⁶

Ako se namjesti da snop svjetla s lučne svjetiljke pada točno na jednu crnu gramofonsku ploču, i ako se ploča stavi u pokret kako bi se uklonio utjecaj neravnina kojih na njoj uvijek ima – ploča se pojavljuje, kao i ostali dio prostorije, slabo osvijetljena, a svjetlosni snop je bjelkasto čvrsto tijelo kojega ploča sačinjava bazu. Ako postavimo komad bijela papira ispred ploče, »u istom trenutku vidimo ploču ‚crnom‘ papir ‚bijelim‘ a jedno i drugo snažno osvijetljenima«.¹⁷ Preobražaj je tako potpun da se ima utisak da vidimo kako se pojavljuje nova ploča. Ovi eksperimenti u kojima ne posreduje zaslon objašnjavaju one u kojima on posreduje: odlučujući faktor u fenomenu postojanosti, što ga zaslon isključuje iz funkcioniranja a koji može funkcionirati pri slobodnom gledanju, jeste artikulacija cjeline polja, bogatstvo i finoća struktura koje ono dopušta. Kada gleda kroz prozor na zaslonu, subjekt više ne može »dominirati« (*Ueberschauen*) odnosima osvijetljenja, to jest u vidljivom prostoru percipirati podređene cjeline s njihovim vlastitim svjetlostima koje ih ističu jednu od druge.¹⁸ Kada slikar prižmiruje, on razara organizaciju po dubini polja i, s njom, precizne kontraste osvijetljenja, te više nema određenih stvari s njihovim vlastitim bojama. Ako se još jednom izvrši pokus s bijelim papirom u sjeni i osvijetljenim sivim papirom i ako se na zaslon projiciraju negativne paslike dviju percepcija, konstatira se da se fenomen postojanosti u njima ne održava, kao da bi se postojanost i struktura osvijetljenje – osvijetljen objekt mogle zbivati jedino u stvarima, a ne u rasplinutom prostoru paslika¹⁹.

Dopuštajući da ove strukture zavise od organizacije polja, odjednom razumijemo sve empirijske zakone fenomena postojanosti²⁰: da je on razmjeran veličini retinske površine na kojoj se projicira prizor i toliko jasniji koliko se, u retinskom prostoru koji je u pitanju, projicira prostraniji i bogatije artikulirani fragment svijeta; – da je on manje savršen u periferijskoj viziji negoli u centralnoj viziji, u monokularnoj viziji negoli u binokularnoj viziji, u kratkotrajnoj viziji negoli u produženoj viziji, da se smanjuje na velikoj udaljenosti, da varira s individuumima i prema

¹⁶ Id., Ibid., str. 673.

¹⁷ Id., Ibid., str. 674.

¹⁸ Id., Ibid., str. 675.

¹⁹ Id., Ibid., str. 677.

²⁰ To su Katzovi zakoni, *Farbwelt*.

bogatstvu njihova perceptivnog svijeta, da je on, napokon, manje savršen za obojena osvjetljenja, koja brišu površinsku strukturu objekata i niveliraju moć odrazivanja različitih površina, negoli za neobojena osvjetljenja koja respektiraju ove strukturne razlike.²¹ Povezanost fenomena postojanosti, artikulacije polja i fenomena osvjetljenja može se, dakle, smatrati utvrđenom činjenicom.

Ali ova funkcionalna relacija ne objašnjava nam još ni termine koje povezuje, ni prema tome njihovo konkretno vezivanje, a najveći dobitak otkrića bio bi izgubljen kad bismo ostajali pri jednostavnoj konstataciji o korelativnoj varijaciji tri termina uzetih u njihovu običnom smislu. *U kojem smislu* valja reći da polje objekta ostaje konstantna? *Što je to* organizacija prizora, i *polje* gdje se on organizira? *Što je napokon osvjetljenje?* Psihološka indukcija ostaje slijepa ako ne uspijemo sabrati u jednom jedinom fenomenu tri varijable koje ona konotira, i ako nas ona kao za ruku ne dovede do intuicije gdje će se tobožnji »uzroci« ili »uvjeti« fenomena postojanosti pojaviti kao momenti ovog fenomena i u bitnom odnosu s njime.²² Razmislimo, dakle, o fenomenima koji su nam netom bili otkriveni, i pokušajmo vidjeti kako oni jedan drugog motiviraju u totalnoj percepciji. Razmotrimo najprije onaj poseban način pojavljivanja svjetlosti koji nazivamo osvjetljenje. Što je u njemu posebno? Što se događa kada se izvjesna mrlja svjetlosti uzima kao osvjetljenje, umjesto da se računa sama za sebe? Bila su potrebna stoljeća slikarstva prije negoli se na oku primijetio onaj odsjev, bez kojega ono ostaje mutno i slijepo kao na slikama primitivaca.²³ Odsjev nije viđen sam za sebe, jer je tako dugo mogao prolaziti neprimijećen, a ipak on ima svoju funkciju u percepciji, jer i sama odsutnost odsjeva oduzima život i izraz predmetima kao i licima. Odsjev [odraz] vidi se tek krado-

²¹ Gelb, *Farbenkonstanz*, str. 677.

²² Zapravo, psiholog, ma koliko on htio ostati pozitivan, sam dobro osjeća da je sva vrijednost induktivnih istraživanja u tome da nas vodi jednom viđenju fenomena, i nikada se sasvim ne opire iskušenju da bar naznači ovo novo osvještavanje. Tako P. Guillaume (*Traité de Psychologie*, str. 175), izlažući zakone konstantnosti boja, piše da oko »vodi računa o osvjetljenju«. Naša istraživanja u nekom smislu samo razvijaju ovu kratku rečenicu. Ona ništa ne znači na planu stroge pozitivnosti. Oko nije duh, ono je materijalan organ. Kako bi ono ikada moglo »voditi računa« o bilo čemu? Ono to može samo ako uz objektivno tijelo uvedemo fenomenalno tijelo, ako od njega učinimo spoznavajuće-tijelo i ako, napokon, kao subjekt percepcije, stavimo na mjesto svijesti egzistenciju, to jest bitak u svijetu kroz tijelo.

²³ Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, strana 91.

mice. On se ne nudi kao cilj našoj percepciji, on je njezin pomoćnik ili posrednik. On sam nije viđen, on omogućuje da se vidi ostalo.

Odrizi i osvjetljenja u fotografiji često su neuspjeli jer su pretvoreni u stvari te ako, na primjer, u filmu, neko lice ulazi u podrum sa svjetiljkom u ruci, mi ne vidimo snop svjetlosti kao imaterijalno biće koje pretražuje tmicu i čini da se pojavljuju predmeti, on se ukružuje, nije više sposoban da nam na svom kraju pokaže predmet, prelaženje svjetlosti zidom proizvodi samo lokve blještave jasnoće koje nisu lokalizirane na zidu, nego na površini ekrana. Osvjetljenje i odraz igraju, dakle, svoju ulogu samo ako se povlače kao diskretni posrednici i ako vode naš pogled umjesto da ga zadržavaju²⁴. Ali što pod time treba da se razumije? Kada me u stanu koji ne poznajem vode prema kućedomaćinu, ima netko tko zna namjesto mene, za koga odvijanje vizualnog prizora pruža jedan smisao, ide ka jednom cilju, i ja se prepuštam i prilagođujem tome znanju koje nemam. Kada mi se u nekom pejzažu pokaže detalj koji nisam umio razlikovati posve sam, ima netko tko je već vidio, tko već zna kamo se treba postaviti ili kamo treba gledati da bi se vidjelo. Osvjetljenje vodi moj pogled i pokazuje mi objekt, znači, dakle, da ono u nekom smislu *znade* i *vidi* objekt. Ako sebi zamislim kazalište bez gledalaca u kojemu se zavjesa diže na osvjetljeni dekor, čini mi se da je prizor *sam po sebi vidljiv* ili spreman da bude viđen, i da svjetlost koja brižno izrađuje ravnine, ocrtava sjene i naskroz prožima prizor, ostvaruje prije nas neku vrstu gledanja. Obrnuto, naše vlastito gledanje samo po svom nahodanju preuzima i nastavlja opkoljavanje prizora putovima koje mu označuje osvjetljenje, kao što smo, slušajući jednu rečenicu, iznenađeni što smo naišli na trag jedne nepoznate misli. Percipiramo prema svjetlosti, kao što mislimo prema drugome u verbalnoj komunikaciji. I kao što komunikacija pretpostavlja (uza sve što je nadmašuje i obogaćuje u slučaju jedne nove i autentične riječi) izvjesnu lingvističku montažu kojom se smisao nastanjuje u riječi, isto tako percepcija pretpostavlja u nama jedan aparat kadar da odgovori na poticaje svjetlosti prema njihovu smislu (to jest ujedno prema njihovoj smjeru i njihovu značenju), da usredotoči raštrkanu vidljivost, da dovrši što je u prikazu nagoviješteno. Taj aparat je pogled, drugim riječima prirodni odnos prividnosti i naših kinestezičkih tokova, ne spoznatih u zakonu, već doživljenih kao angažiranost našeg tijela u tipičnim strukturama svijeta. Osv-

²⁴ Da bi opisao bitnu funkciju osvjetljenja, Katz posuđuje od slikara izraz *Lichtführung* (*Farbwelt*, str. 379 – 381).

jetljenje i postojanost osvijetljene stvari, koja je njegov korelat, direktno zavise od naše tjelesne situacije. Ako, u živo osvijetljenoj prostoriji, promatramo bijelu okruglu ploču u zasjenjenom kutu, postojanost bjeline je nepotpuna. Ona se popravlja kada se primičemo zasjenjenoj zoni gdje se nalazi okrugla ploča. Ona postaje savršena kada u nju udemo²⁵. Sjena postaje uistinu sjena (i korelativno okrugla ploča važi kao bijela) samo kada ona prestane biti pred nama kao nešto što se gleda, i kada nas obuhvaća, kada postaje naša sredina, i kada se mi u nju smještamo. Ovaj se fenomen može razumjeti samo ako prizor, daleko od toga da bude zbir objekata, mozaik kvalitetâ raspoređenih pred akozmičkim subjektom, opkoli subjekt i predloži mu jedan sporazum. Osvjetljenje nije od objekta, to je ono što mi usvajamo, što uzimamo kao normu, dok se osvijetljena stvar pred nama izdvaja i s nama se sučeljava. Osvjetljenje nije ni boja, čak ni svjetlost sama po sebi, ono je s ovu stranu distinkcije boja i svjetlina. I zato ono uvijek teži da postane za nas »neutralno«. Polusjena u kojoj se nalazimo postaje nam tako prirodna da se čak više ni ne percipira kao polusjena.

Električno osvjjetljenje, koje nam izgleda žuto kada napuštamo danje svjetlo, uskoro prestaje za nas imati ikakvu određenu boju, pa, ako u prostoriju prodire nešto danjeg svjetla, ovo »objektivno neutralno« svjetlo pojavljuje nam se modro nijansirano²⁶. Ne treba da se kaže kako mi zato što se žuto električno osvjjetljenje percipira kao žuto, vodimo o njemu računa u ocjenjivanju prividnosti i na taj način idealno pronalazimo vlastitu boju objekata. Ne treba da se kaže kako žuta svjetlost, što se više generalizira, biva viđena u vidu danje svjetlosti i kako na taj način boja ostalih objekata ostaje stvarno konstantna. Treba reći kako žuta svjetlost, preuzimajući funkciju osvjjetljenja, teži da se situira s ovu stranu svake boje, teži prema ništici boje, i kako, korelativno, objekti sebi raspoređuju boje spektra po stupnju i načinu njihove otpornosti prema ovoj novoj atmosferi. Svaka boja-*quale*, dakle, posredovana je bojom-funkcijom, određuje se u odnosu na jednu razinu koja je promjenljiva. Razina se uspostavlja, a s njome i sve vrijednosti boje što od nje zavise, kada počinjemo živjeti u dominantnoj atmosferi i prema objektima preraspoređujemo boje spektra u funkciji ove temeljne konvencije. Naše smještanje u jednu izvjesnu obojenu sredinu, uz transpoziciju koju ono donosi

²⁵ Gelb, *Farbenkonstanz*, str. 633.

²⁶ Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, str. 255 i slj. Vidi *La Structure du Comportement*, str. 108 i sljedeće.

svim odnosima boja, jest tjelesna radnja; ja je mogu izvršiti samo *ulazeći* u novu atmosferu, jer moje je tijelo moja općenita moć da nastavam sve sredine svijeta, ključ svih transpozicija i svih ekvivalencija koje ga održavaju konstantnim. Tako je osvjetljenje samo jedan moment u kompleksnoj strukturi čiji su ostali momenti takva organizacija polja kako je ostvaruje naše tijelo, i osvijetljena stvar u svojoj postojanosti. Funkcionalne korelacije koje se mogu otkriti između ova tri fenomena samo su očitovanje njihove »bitne koegzistencije«²⁷.

Pokažimo to bolje inzistirajući na dva posljednja.

Što valja razumjeti pod organizacijom polja? Vidjeli smo: ako se uvede bijeli papir u svjetlosni snop lučne svjetiljke, koji je do sada stopljen s pločom na koju pada, i percipiran kao stožasto čvrsto tijelo – svjetlosni se snop i ploča odmah rastavljaju, a osvjetljenje se kvalificira kao osvjetljenje. Uvođenje papira u svjetlosni snop, s očevidnošću namećući »ne-čvrstoću« svjetlosnog stošca, mijenja njegov smisao s obzirom na ploču o koju se on opire i čini da važi kao osvjetljenje. Stvari teku kao da bi između gledanja osvijetljenog papira i gledanja čvrstog tijela postojala neka doživljena inkompatibilnost, i kao da bi smisao jednog dijela prizora inducirao preradu u smislu cjeline. Isto smo tako vidjeli da se u raznim dijelovima vidnog polja, uzetim jedan po jedan, ne mogu razlikovati vlastita boja objekta i ona osvjetljenja, nego da se u cjelini vidnog polja, u nekoj vrsti uzajamnog djelovanja gdje se svaki dio koristi konfiguracijom ostalih, oslobađa jedno općenito osvjetljenje koje svakoj lokalnoj boji vraća njezinu »pravu« vrijednost. Ovdje se još sve događa, kao da bi fragmenti prizora, koji su uzeti svaki zasebno nemoćni da potaknu gledanje osvetljenja, ovo činili mogućim svojim ponovnim spajanjem, i kao da bi, kroz obojene vrijednosti raštrkane u polju, netko čitao mogućnost sistemske transformacije. Kada slikar želi prikazati jedan očit predmet, on to ne postizava toliko stavljajući na predmet živu boju koliko zgodno razdjeljujući odraze i sjene među objekte okoliša²⁸. Ako za trenutak uspijemo vidjeti kao reljef jedan motiv duboreza, na primjer pečat, odmah imamo utisak magičnog osvjetljenja koje dolazi iz unutrašnjosti predmeta. Znači da su tada odnosi svjetlosti i sjena protivno od onoga što bi oni morali biti, ima li se na umu osvjetljenje mjesta. Ako okrećemo svjetiljku oko jedne biste odr-

²⁷ *Wesenskoexistenz*, Gelb, *Farbenkonstantz* str. 671.

²⁸ Katz, *Farbwelt*, str. 36.

zavajući je u jednakoj udaljenosti, sve da je sama svjetiljka nevidljiva, percipiramo rotaciju svjetlosnog izvora u kompleksu promjena osvjetljenja i boje koji su jedino dani²⁹. Opstoji, dakle, jedna »logika osvjetljenja«³⁰ ili pak jedna »sinteza osvjetljenja«,³¹ jedna komposibilnost dijelova vidnog polja koja se može dobro izjasniti u disjunktivnim rečenicama, na primjer, ako slikar hoće opravdati svoju sliku pred umjetničkim kritičarom, ali koja je najprije doživljena kao konzistencija slike ili realnost prizora.

Dalje: opstoji jedna totalna logika slike ili prizora, prokušana koherencija boja, prostornih oblika i smisla objekta. Jedna slika u galeriji slika, videna iz pogodne daljine, ima svoje unutarnje osvjetljenje koje daje svakoj od mrlja boja ne samo njezinu kolorirajuću vrijednost nego i jednu reprezentativnu vrijednost. Videna odviše izbliza, ona podliježe osvjetljenju koje dominira u galeriji, pa boje »tada više ne djeluju reprezentativno, one nam više ne daju sliku izvjesnih objekata, one djeluju kao ličilačka boja na platnu«³². Ako, pred pejzažom planine, zauzmemo kritički stav koji izolira jedan dio polja, mijenja se samo boja, a ovo zelenilo, koje je bilo zelenilo-livade, izolirano iz konteksta, gubi svoju gustoću i svoju boju u isto vrijeme kada i svoju reprezentativnu vrijednost³³. Jedna boja nikada nije naprosto boja, nego boja jednog izvjesnog objekta, pa modriilo tepiha ne bi bilo isto modriilo kad ne bi bilo vunasto modriilo. Boje vidnog polja, vidjeli smo maločas, tvore sistem raspoređen oko jedne dominante uzete kao razina. Sada nazrijevamo dublji smisao organizacije polja: sistem ne tvore samo boje nego i geometrijske značajke, sve osjetilne datosti; i značenje objekata, naša percepcija je sva oživljena jednom logikom koja svakom objektu doznačuje sva njegova određenja kao funkciju određenja ostalih objekata, i koja »precrtava« kao nestvarnu svaku odstupajuću datost, ona je sva podapeta izvjesnošću svijeta. S ovog gledišta, napokon se razabire istinito značenje perceptivnih postojanosti. Postojanost boje samo je apstraktan moment postojanosti stvari, a postojanost stvari utemeljena je na iskonskoj svijesti o svijetu kao horizontu svih naših iskustava. To, dakle, ne znači da ja vjerujem u stvari zato što percipiram konstantne boje ispod različenosti osvjetljenja, a stvar neće biti zbroj

²⁹ Id., Ibid., str. 379 – 381.

³⁰ Id., Ibid., str. 213.

³¹ Id. Ibid., str. 456.

³² Id., Ibid., str. 382.

³³ Id., Ibid., str. 261.

konstantnih osobina, to, naprotiv, znači da ja nalazim boje onoliko konstantnima koliko je moja percepcija po sebi otvorena prema svijetu i prema stvarima.

Fenomen postojanosti je općenit. Moglo se govoriti o postojanosti zvukova³⁴, toplina, težina³⁵ i napokon taktilnih datosti u strogom smislu, posredovanoj izvjesnim strukturama, izvjesnim »načinima pojavljivanja« fenomena u svakom od ovih osjetilnih polja. Percepcija težina ostaje ista ma kakvi bili mišići koji u njoj sudjeluju i ma koji bio početni položaj ovih mišića. Kada zatvore-nih očiju podižemo neki predmet, njegova se težina ne razlikuje, bilo da ruka jest ili nije opterećena dopunskim teretom (i bilo da sam ovaj teret djeluje pritiskom na nadlakticu ili vučenjem na dlan ruke) – bilo da ruka djeluje slobodno ili da je, naprotiv, vezana na taj način da rade samo prsti – bilo da jedan prst ili nekoliko njih izvršavaju zadatak – bilo da podižemo predmet rukom ili glavom, stopalom ili zubima – i napokon, bilo da podižemo predmet u zraku ili u vodi. Tako se taktilni utisak »interpretira« kada se uzimaju u obzir priroda i broj upotrebljenih aparata, pa čak i fizičke okolnosti u kojima se on pojavljuje; i tako po sebi veoma različiti utisci, kao pritisak na kožu čela ili pritisak na ruku, posreduju istu percepciju težine. Ovdje je nemoguće pretpostaviti da interpretacija počiva na izričitoj indukciji i da je, u prethodnom eksperimentu, subjekt mogao mjeriti utjecaj ovih raznih varijabli na stvarnu težinu predmeta: bez sumnje nikada nije bilo prilike da se pritisci na čelo interpretiraju u terminima težine ili da se, u cilju da se nađe prosječna skala težina, lokalnom utisku prstiju doda težina ruke koja je djelomice umanjena uronjavanjem u vodu. Čak ako se i dopusti da je, upotrebom svog tijela, subjekt malo-pomalo stekao jedan barem [zbirku računskih rezultata] ekvivalencije težine i naučio da je takva impresija dobivena od mišića prstiju ekvivalentna takvoj impresiji dobivenoj od cijele ruke, takve indukcije, zato što ih on primjenjuje na dijelove svoga tijela koji nisu nikada služili za podizanje tereta, moraju se bar odvijati u okviru globalnog znanja o tijelu koje sistematski obuhvaća sve njegove dijelove. Postojanost težine nije realna postojanost, trajnost jednog »utiska težine« u nama dobivenog od najčešće upotrebljivanih organa i asocijacijom uspostavljenog u dru-

³⁴ Von Hornbostel, *Das Räumliche Hören*.

³⁵ Werner, *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, str. 68 i slj.

– Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, strana 342. i slj.

gim slučajevima. Hoće li, dakle, težina objekta biti jedna idealna invarijanta a percepcija težine sud pomoću kojega, povezujući u svakom slučaju utisak s tjelesnim i fizičkim uvjetima u kojima se on pojavljuje, razlikujemo nekom prirodnom fizikom konstantan odnos između ove dvije varijable? Ali to može biti ovdje samo jedan način govora: mi ne poznajemo svoje tijelo, moć, težinu i dimenzije svojih organa, kao što inženjer poznaje stroj koji je konstruirao komad po komad. A kada uspoređujemo rad svoje ruke s onim svojih prstiju, oni se razlikuju ili identificiraju na prethodnom osnovu globalne moći našega uda, radnje različitih organa pojavljuju se ekvivalentne u jedinstvu jednoga »ja mogu«. Korelativno, »utisci« dobiveni od svakoga od njih nisu stvarno različiti i opet povezani samo jednom izričitom interpretacijom, oni se odmah pokazuju kao diferentna očitovanja »stvarne« težine, predobjektivno jedinstvo stvari je korelat predobjektivnog jedinstva tijela. Tako se težina pojavljuje kao svojstvo stvari koje se može identificirati na osnovu našeg tijela kao sistema ekvivalentnih gesta. Ova analiza percepcije težine rasvjetljuje svaku taktilnu percepciju: pokret vlastita tijela je za opip ono što je osvjettljenje za vid³⁶. Svaka taktilna percepcija, u isto vrijeme kada se otvara prema objektivnom »svojstvu«, donosi sa sobom jednu tjelesnu komponentu, pa, na primjer, taktilna lokalizacija objekta smješta ovaj u odnosu prema glavnim točkama tjelesne sheme. Ovo svojstvo koje, na prvi pogled, apsolutno distingvira opip od vida, naprotiv, dopušta da se oni približe. Bez sumnje, vidljivi objekt je pred nama a ne na našem oku, ali mi smo vidjeli da se vidljivi položaj, veličina ili oblik konačno određuju orijentacijom, prostranstvom našeg pogleda i njegovim zahvatom u njim. Bez sumnje, pasivan opip (na primjer kopanje po uhu ili po nosu i uopće pipanje po svim dijelovima tijela koji su redovito pokriveni) daje nam gotovo samo stanje našeg vlastitog tijela, a gotovo ništa što se tiče objekta. Čak na najprofinjenijim dijelovima naše taktilne površine, pritisak bez ikakva pokreta daje samo fenomen koji se jedva može identificirati³⁷. Ali opstoji i jedno pasivno gledanje, bez pogleda, kao ono blještave svjetlosti, koje pred nama više ne razvija objektivni prostor, i u kojem svjetlost prestaje biti svjetlost da bi postala bolna i prodrila u samo naše oko. A kao i istraživački pogled istinskog gledanja, »poznavajući opip«³⁸ baca nas pokretom izvan našega tijela.

³⁶ Vidi Katz, *Der Aufbau Tastwelt*, str. 58.

³⁷ Id., *Ibid.*, str. 62.

³⁸ Id. *Ibid.*, str. 20.

Kada jedna od mojih ruku dotiče drugu, pokretna ruka vrši funkciju subjekta a druga objekta.³⁹ Ima taktilnih fenomena, takozvanih taktilnih kvaliteta, kao hrapavost i glatkoća, koje apsolutno iščezavaju ako im se oduzme istraživački pokret. Kretanje i vrijeme nisu samo objektivni uvjet poznavajućeg opipa, već fenomenalna komponenta taktilnih datosti. Oni izvedu oblikovanje taktilnih fenomena kao što svjetlo ističe konfiguraciju vidljive površine.⁴⁰ Glatkoća nije suma sličnih pritisaka, nego način na koji jedna površina koristi vrijeme našeg taktilnog istraživanja ili modulira pokret naše ruke. Stil ovih modulacija određuje isto toliko načina pojavljivanja taktilnog fenomena, koji se ne mogu svoditi jedan na drugi i ne mogu biti deducirani iz elementarnog taktilnog osjeta. Ima »taktilnih fenomena površine« (*Oberflächentastungen*) u kojima se dvodimenzionalni objekt pruža opipu i više ili manje uporno protivi penetraciji – taktilnih trodimenzionalnih sredina, usporedivih s obojenim ravninama, na primjer, struja zraka ili struja vode kojom povlačimo svoju ruku – ima jedna taktilna prozirnost (*Durchtastete Flächen*). Vlažnost, uljastost, ljepljivost pripadaju sloju kompleksnijih struktura.⁴¹ U skulpturiranom drvetu neposredno razlikujemo vlakno drva, koje je njegova prirodna struktura, i umjetnu strukturu koju mu je dao skulptor, kao što uho razlikuje zvuk usred štopota.⁴² Ima raznih struktura istraživačkog pokreta, a odgovarajući se fenomeni ne mogu tretirati kao skup elementarnih taktilnih utisaka, jer tobožnji komponentni utisci nisu ni dani subjektu: ako dotičem lanenu tkaninu ili četku, između bodljika četke ili niti tkanine, nema taktilnoga ništavila, već taktilni prostor bez materije, taktilna pozadina.⁴³ Ako se kompleksan taktilni fenomen ne može rastaviti stvarno, on to neće moći ni idealno, pa kad bismo htjeli definirati tvrdo ili meko, hrapavost ili glatkoću, pijesak ili med kao isto toliko zakona ili pravila tijeka taktilnog iskustva, trebalo bi još da u nj stavimo znanje o elementima koje zakon koordinira. Onaj tko dotiče i tko prepoznaje hrapavost ili glatkoću ne postavlja njihove elemente, ni odnose među ovim elementima, ne pomišlja ih od prvoga do zadnjega. Nije svijest ona koja dotiče i pipa, to je ruka, a ruka je, kako kaže Kant, »izvanjski mozak čovjeka«.⁴⁴ U vizual-

³⁹ Id. Ibid.

⁴⁰ Id. Ibid., str. 58.

⁴¹ Id. Ibid. str. 24 – 35.

⁴² Id. Ibid., str. 38 – 39.

⁴³ Id., Ibid., str. 42.

⁴⁴ Citirao Katz bez reference, Ibid., str. 4.

nom iskustvu, koje širi objektivaciju dalje negoli taktilno iskustvo, možemo, bar na prvi pogled, umišljati da konstituiramo svijet, jer ono nam pruža prizor izložen pred nama u daljini, daje nam iluziju da smo svagdje neposredno prisutni i da nismo nigdje situirani. Ali taktilno iskustvo pristaje uz površinu našega tijela, ne možemo ga pred sobom rasporediti, ono ne postaje sasvim objekt.

Uzajamno, ja sebi ne mogu, kao subjekt dodira, umišljati da sam svagdje i nigdje, ovdje ne mogu zaboraviti da idem ka svijetu preko svoga tijela, taktilno iskustvo događa se »preda« mnom, i nije usredotočeno na mene. Nisam ja taj koji dotiče, to je moje tijelo; kada dotičem, ne pomišljam nešto drugo, moje ruke pronalaze izvjestan stil koji pripada njihovim motoričkim mogućnostima, i to je ono što se želi reći kada se govori o perceptivnom polju: ja mogu stvarno doticati samo ako fenomen nailazi u meni na odziv, ako se slaže s jednom izvjesnom prirodom moje svijesti, ako je organ koji mu dolazi u susret s njime sinhroniziran. Jedinstvo i identitet taktilnog fenomena ne realiziraju se sintezom prepoznavanja u pojmu, oni su zasnovani na jedinstvu i identitetu tijela kao sinergične cjeline. »Od dana kada se dijete služi svojom rukom kao jedinim instrumentom hvatanja, ona također postaje jedini instrument dodira.«⁴⁵ Ne samo da se služim svojim prstima i čitavim svojim tijelom kao jednim jedinim organom, nego se, zahvaljujući ovom jedinstvu tijela, i taktilne percepcije dobivene jednim organom odmah prevode na jezik drugih organa, na primjer, dodir naših leđa ili naših prsa s lanom ili vunom ostaje u sjećanju u obliku ručnog dodira⁴⁶, i govoreći općenitije, mi u sjećanju možemo doticati neki predmet onim dijelovima svoga tijela koji ga nisu nikada stvarno dotaknuli⁴⁷. Svaki dodir objekta s jednim dijelom našega objektivnog tijela zapravo je, dakle, dodir s totalitetom zbiljskog ili mogućeg fenomenalnog tijela. Evo kako se može ostvariti postojanost taktilnog objekta njegovim raznim očitovanjima. To je postojanost – za – moje – tijelo, invarijanta njegova totalnog ponašanja. Ona kreće u susret taktilnom iskustvu svim svojim površinama i svim svojim organima istodobno, ono s njime dobiva jednu izvjesnu tipičnost taktilnog »svijeta«.

* * *

Sada smo kadri pristupiti analizi intersenzorne stvari. Vizualna stvar (blijedi krug mjeseca) ili taktilna stvar (moja lubanja

⁴⁵ Id., Ibid., str. 160.

⁴⁶ Id., Ibid., str. 46.

⁴⁷ Id., Ibid., str. 51.

kakvu je osjećam pipajući je) koja za nas ostaje ista u nizu iskustava, nije ni jedno *quale* koje zbiljski subzistira, ni pojam ili svijest o nekom objektivnom svojstvu, nego ono što se pronalazi ili preuzima našim pogledom ili našim pokretom, pitanje na koje oni točno odgovaraju. Objekt koji se pruža gledanju ili pipanju budi jednu izvjesnu motoričku intenciju koja smjera ne na pokrete vlastitog tijela, već na samu stvar o koju kao da su oni zakvačeni. Pa ako moja ruka zna za tvrdo ili meko, ako moj pogled zna za mjesečevu svjetlost, to je kao jedan izvjestan način da se združim s fenomenom i da s njime komuniciram. Tvrdoća i mekoća, mjesečeva i sunčeva svjetlost daju se u našem sjećanju prije svega, ne kao osjetni sadržaji, nego kao jedan izvjestan tip simbioze, jedan izvjestan način koji ima vanjštinu da proдре u nas, jedan izvjestan način koji imamo mi da je primimo, a sjećanje ovdje samo ističe okosnicu percepcije iz koje je nastalo. Ako se konstante svakog osjetila shvate ovako, neće moći da bude pitanje kako definirati intersenzornu stvar u kojoj se one sjedinjuju cjelokupnošću trajnih atributa i pojmom ove cjelokupnosti. Osjetilna »svojstva« stvari zajedno konstituiraju jednu istu stvar, kao što su moj pogled, moj opip i sva moja ostala osjetila zajedno moći jednog istog tijela integrirane u jednoj jedinoj akciji. Površina koju sam upravo prepoznao kao površinu stola, već onda kad je vidim nejasno, potiče me na udešavanje objektiva i doziva pokrete fiksacije koji će joj dati njezin »pravi« izgled. Isto tako objekt koji je dan jednom osjetilu doziva k sebi suglasnu radnju svih ostalih. Ja vidim jednu boju površine zato što imam vidno polje i zato što raspored polja vodi moj pogled do nje – percipiram jednu stvar zato što imam polje egzistencije i zato što svaki fenomen koji se pojavi usmjerava prema sebi cijelo moje tijelo kao sistem perceptivnih moći. Ja prolazim kroz prividnosti, dolazim do stvarne boje ili do stvarnog oblika, kada je moje iskustvo na svom najvišem stupnju jasnoće, a Berkeley mi svakako može prigovoriti da bi muha vidjela isti objekt drukčije ili da bi ga jedan jači mikroskop izmijenio: ove razne prividnosti za mene su prividnosti jednog izvjesnog istinitog prizora, onog u kojemu percipirana konfiguracija, zbog dovoljne jasnoće, dolazi do svog maksimuma bogatstva⁴⁸. Ja imam vizualne objekte zato što imam vidno polje gdje su bogatstvo i jasnoća međusobno obrnuto proporcionalni, i zato što ova dva zahtjeva, od kojih bi svaki uzet zasebno išao u beskonačnost, određuju u per-

⁴⁸ Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, strana 59. i slijedeće.

ceptivnom procesu jedan izvjestan stupanj zrelosti i jedan maksimum.

Na isti način, iskustvom o stvari ili o stvarnosti, nazivam – ne više samo ono o stvarnosti-za-vid ili za-opip, nego o apsolutnoj stvarnosti – svoju punu koegzistenciju s fenomenom, moment kada bi on u svakom pogledu bio u svom maksimumu artikulacije, a »datosti različitih osjetila« su orijentirane prema ovom jedinom stožeru, kao što moja motrenja na mikroskopu osciliraju oko jednog privilegiranog motrenja. Vizualnom stvari ne bih nazvao fenomen koji, kao obojene ravnine, kroz razna iskustva što ih u njemu imam ne daje nikakav maksimum vidljivosti, ili koji, kao nebo, daleko i ne jako na horizontu, loše lokalizirano i rasplinuto u zenitu, pušta da ga kontaminiraju strukture koje su bliže od njega i ne suprotstavlja im nikakvu vlastitu konfiguraciju. Ako se neki fenomen – uzmimo, na primjer, odsjev ili lak povjetarac – pruža samo jednom od mojih osjetila, on je fantom, i bit će nalik na stvarnu egzistenciju samo ako, u povoljnom slučaju, postane sposoban da govori ostalim mojim osjetilima, kao, na primjer, vjetar, kada je snažan i postaje vidljiv u uzbibanosti pejzaža. Cézanne je govorio da jedna slika sadrži sama u sebi čak i miris pejzaža⁴⁹. Htio je reći da raspored boja prema stvari (i u umjetničkom djelu ako ono totalno proniče stvar) znači sam po sebi sve odgovore koje bi ona dala na pitanje drugih osjetila, da jedna stvar ne bi imala ovu boju kad ne bi imala i ovaj oblik, ova taktilna svojstva, ovu zvučnost, ovaj miris, i da je stvar apsolutna punina koju pred samom sobom projicira moja nepodijeljena egzistencija. Jedinstvo stvari s onu stranu svih njezinih ukrućenih svojstava nije neki supstrat, neki prazan X, neki subjekt inherencije, nego onaj jedinstveni akcent koji se prepoznaje u svakom, onaj jedinstveni način egzistiranja kojega su ona drugotan izraz.

Na primjer, lomnost, krutost, prozirnost i kristalan zvuk izražavaju jedan jedini način bitka. Ako bolesnik vidi davla, on vidi i njegov miris, njegov plamen i njegov dim, jer značenjsko jedinstvo »davao« jest ova žestoka, sumporna i vatrena bit. U stvarima ima jedna simbolika koja povezuje svaki osjetilni kvalitet s drugima. Toplina se daje iskustvu kao neka vrsta treperenja stvari, boja je zvuka sa svoje strane kao izlaženje stvari izvan sebe i *a priori* je nužno da veoma vruć objekt pocrveni, prekomjernost njegova treperenja čini da on plane⁵⁰. Razvijanje osjetilnih datosti

⁴⁹ J. Gasquet, *Cézanne*, str. 81.

⁵⁰ Ovo jedinstvo senzornih iskustava počiva na njihovoj integraciji u jednom jedinom životu, i ona tako postaju njegova vidljiva potvrda i amblem. Perci-

pred našim pogledom ili u našim rukama jest kao jezik koji uči sam sebe, gdje bi se značenje izlučivalo samom strukturom znakov, i stoga se može doslovno reći da naša osjetila ispituju stvari i da im one odgovaraju. »Osjetilna prividnost je ono što objavljuje (*Kundgibt*), ona kao takva izražava što nije ona sama¹. Mi razumijemo stvar kao što razumijemo jedno novo ponašanje, to jest ne jednom intelektualnom operacijom supsumpcije, nego preuzimajući po svom nahodanju način egzistencije koji pred nama ocrtaju primjetljivi znakovi. Jedno ponašanje ocrta jedan izvjestan način tretiranja svijeta. Isto tako, u interakciji stvari, svaka se karakterizira jednom vrstom onoga a priori kojega se ona pridržava u svim svojim susretima s vanjštinom. Smisao stvari stanuje u ovoj stvari kao što duša stanuje u tijelu: on nije iza prividnosti; smisao pepeonika (bar njegov totalan i individualan smisao, kakav se nadaže u percepciji) nije jedna izvjesna ideja pepeonika koja koordinira njegove osjetilne aspekte i koja bi bila pristupačna jedino razumu, on oživljuje pepeonik, on se s očevidnošću u njemu utjelovljuje. Zato kažemo da nam je u percepciji stvar dana osobno ili »glavom«. Prije drugoga [drugog čovjeka, bližnjega] stvar realizira ovo čudo izraza: unutrašnjost koja se vani objavljuje, značenje koje silazi u svijet i stane u njemu egzistirati, i koje se može potpuno razumjeti samo tražeći ga pogledom na njegovu mjestu. Tako je stvar korelat moga tijela i, općenitije, moje egzistencije za koju je moje tijelo samo ustaljena struktura, ona se konstituira u zahvatu moga tijela u nju, ona nije najprije značenje za razum, nego struktura pristupačna uvidu tijela, pa ako želimo opisati stvarnost kako nam se ona pojavljuje u perceptivnom iskustvu, nalazimo je opterećenu antropološkim predikatima. Budući da su relacije među stvarima ili među aspektima stvari uvijek posredovane našim tijelom, sva je priroda mizanscena našeg vlastitog života ili naš sugovornik u nekoj vrsti dijaloga. Evo zašto u posljednjoj analizi ne možemo pojmiti stvar koja nije percipirana ili se ne može percipirati. Kako je to govorio Berkeley, čak i pustinja koja nikada nije bila posjećena ima bar jednog promatrača, a to smo mi sami kada o njoj mislimo, to jest kada vršimo mentalni eksperiment njezina percipiranja. Stvar ne može nikada biti odvo-

pirani svijet nije samo simbolika svakog osjetila u terminima drugih osjetila nego i simbolika ljudskog života, kako to dokazuju »plameni« strasti, »svjetlost« duha i toliko metafora ili mitova.

H. Conrad – Martius, *Realontologie*, str. 302.

¹ H. Conrad – Martius, *Ibid.*, str. 196. Ista autorica (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*) govori o jednoj *Selbstkundgabe* objekta, str. 371.

jena od nekoga tko je percipira, ona ne može nikada biti zaista po sebi, jer su njezine artikulacije one iste naše egzistencije, i jer se ona postavlja na svršetku pogleda ili na kraju osjetilnog istraživanja koje joj daje ljudskost. U tom mjerilu, svaka je percepcija komunikacija ili pričest, naše preuzimanje ili dovršenje jedne tuđe intencije ili, obrnuto, ispunjenje naših perceptivnih moći u vanjskom svijetu, i kao parenje našeg tijela sa stvarima. To se nije uvidjelo ranije zato što je osvještavanje percipiranog svijeta bilo otežano predrasudama objektivnog mišljenja. Njegova je stalna funkcija užutkati sve fenomene koji svjedoče o sjedinjenju subjekta i svijeta, i na njihovo mjesto staviti jasnu ideju objekta kao posebice [bitka po sebi] i subjekta kao čiste svijesti. Ono, dakle, presijeca veze koje spajaju stvar i utjelovljeni subjekt i ostavlja da subzistiraju, kako bi sastavile naš svijet, samo osjetilne kvalitete, izuzevši načine pojave što smo ih opisali, i prvenstveno vizualne kvalitete, jer oni imaju privid samostalnosti, jer se vežu manje direktno uz tijelo i više nam pružaju objekt nego što nas uvode u jednu atmosferu. Ali sve su stvari doista konkretije sredine, i svaka jasna percepcija stvari živi od prethodne komunikacije s jednom izvjesnom atmosferom.

Mi nismo »spoj očiju, ušiju, taktilnih organa s njihovim mozgovnim projekcijama... Kao što su sva književna djela... samo posebni slučajevi u mogućim permutacijama zvukova koji konstituiraju govor i njihovih pisanih znakova, isto tako kvaliteti ili osjeti predstavljaju elemente od kojih je sačinjeno veliko pjesništvo našega svijeta (*Umwelt*). Ali kao što je sigurno da netko tko bi poznavao jedino zvukove i slova ne bi nikako poznavao književnost i ne bi pronicao u njezin posljednji bitak, već apsolutno ništa, isto tako svijet nije dan, i ništa u njemu nije pristupačno onima kojima su »osjeti« dani»⁵². Percipirano nije nužno objekt koji je preda mnom prisutan kao termin spoznavanja, ono može biti jedno »jedinstvo vrijednosti« koje mi je prisutno samo praktički. Ako skinemo jednu sliku u sobi u kojoj stanujemo, možemo percipirati neku promjenu mada ne znamo koju. Percipirano je sve ono što pripada mojoj sredini, a moja sredina obuhvaća »sve čija egzistencija i neegzistencija, priroda ili alteracija za mene praktički vrijedi«⁵³: oluja koja još nije izbila, čije ni znakove ne bih znao

⁵² Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, str. 149-151.

⁵³ Id., *Ibid.*, str. 140.

Id., *Ibid.*

nabrojiti i koju čak ni ne predviđam, ali na koju sam »naštiman« i pripremljen – periferija vidnog polja koju histerik izričito ne hvata, ali koja ipak su-određuje njegove pokrete i njegovu orijentaciju – uvažavanje drugih ljudi, ili ono vjerno prijateljstvo koje više nisam ni primjećivao, ali koji su bili za mene tu, jer me ostavljaju u nezgodi kada se povuku⁴⁴. Ljubav *jest* u buketima koje Felix de Vandenesse sprema za Madame de Mortsauf isto tako jasno kao i u milovanju: »Mislio sam da boje i lisnato granje imaju harmoniju, poeziju, koje izlaze na vidjelo u razumu, očaravajući pogled, kao što muzičke fraze bude tisuću uspomena u dubini srdaca onih koji ljube i koji su ljubljani. Ako je boja organizirano svjetlo, ne mora li ona imati svoj smisao kao što kombinacije zraka imaju svoj? ... Ljubav ima svoj grb i grofica ga je krišom odgonetnula. Ona mi je dobacila jedan od svojih oštrih zajedljivih pogleda koji su nalikovali na krik bolesnika dirnutog u njegovu ranu: ona je bila u isto vrijeme postidena i očarana«. Buket je, štoviše, očevidno buket ljubavi, a ipak je nemoguće reći što u njemu znači ljubav, baš zato Mme de Mortsauf može da ga primi ne gazeći pritom svoje zakletve. Nema drugog načina da se on shvati negoli da se gleda, a tada on kaže što znači. Njegovo je značenje trag jedne egzistencije, čitljiv i shvatljiv za drugu egzistenciju. Prirodna percepcija nije znanost, ona ne postavlja stvari o kojima govori, ne udaljuje ih da bi ih promatrala, ona je »mnjenje« ili »originarna vjera« koja nas veže za svijet kao za našu domovinu, percipirani bitak je pretpredikativni bitak prema kojemu je usmjerena naša totalna egzistencija.

Nismo, međutim, iscrpli smisao stvari definirajući je kao korlat našega tijela i našega života. Najzad, mi shvaćamo jedinstvo našega tijela samo u jedinstvu sa stvarju, i polazeći od stvari pojavljuju nam se naše ruke, naše oči, svi naši osjetilni organi kao isto toliko zamjenjivih instrumenata. Tijelo samo po sebi, tijelo u mirovanju, tek je nejasna masa, mi ga percipiramo kao biće točno određeno i kao ono koje se može identificirati kada se ono kreće prema nekoj stvari, ukoliko se intencionalno projicira prema vani, a to je, uostalom, uvijek kriomice i na rubu svijesti, čije središte je zaokupljeno stvarima i svijetom. Ne može se, rekli smo, pojmiti percipirana stvar bez nekog tko je percipira. Ali također se i stvar onome samom tko je percipira predstavlja kao stvar po sebi i ona postavlja problem jednoga istinskog po-sebi-za-nas. Mi to obično ne opažamo, jer se naša percepcija, u kontekstu naših zauzetosti,

⁴⁴ Id., Ibid.

prikazuje na stvarima upravo dovoljno da bismo prepoznali njihovu prisnu nazočnost, a ne dovoljno da bismo u njima ponovno otkrili što se u njima krije neljudsko. Ali stvar nas ne pozna, ona počiva na sebi. To ćemo vidjeti ako obustavimo svoje zauzetosti i upravimo na nju jednu metafizičku i dezinteresiranu pažnju. Ona je tada neprijateljska i strana, ona za nas nije više sugovornik, nego odlučno šutljiv Drugi, jedno Sebe koje nam izmiče koliko i intimnost jedne tuđe svijesti. Stvar i svijet, rekli smo, nude se perceptivnoj komunikaciji kao dobro poznato lice čiji izraz biva odmah shvaćen. Ali upravo lice izražava nešto samo rasporedom boja i svjetala koji ga sačinjavaju, smisao ovog pogleda nije iza očiju, on je na njima, i jedan potez boje više ili manje dovoljan je slikaru da izmijeni pogled portreta. U svojim mladenačkim djelima Cézanne je, prije svega, nastojao da naslika izraz, i zato mu on nije polazio za rukom. On je polako naučio da je izraz govor same stvari i da se rađa iz njezine konfiguracije. Njegovo slikanje je pokušaj da združi fizionomiju stvari i lica integralnom restitucijom njihove osjetilne konfiguracije. To je ono što priroda u svakom času čini bez napore. I zato su Cézanneovi pejzaži »oni pred – svijeta gdje još nije bilo ljudi«⁵⁵. Stvar nam se maločas ukazala kao terminus tjelesne teleologije, norma našeg psiho-fiziološkog sklopa. Ali to je bila samo jedna psihološka definicija koja ne izjašnjava čitav smisao definiranog, i koja svodi stvar na iskustva u kojima je susrećemo. Sada otkrivamo jezgru stvarnosti: jedna stvar je stvar jer, što nam god ona kazuje, kazuje nam to samom organizacijom svojih osjetilnih aspekata. »Stvarno« je ona sredina gdje je svaki moment ne samo neodvojiv od drugih nego i na neki način sinonim drugih, gdje »aspekti« znače jedan drugog u apsolutnoj ekvivalenciji; to je nenadmašiva punina: nemoguće je potpuno opisati boju tepiha ne kazujući da je to tepih, vuneni tepih, i da se u ovu boju ne uključi izvjesna taktilna vrijednost, izvjesna težina, izvjesna otpornost prema zvuku. Stvar je onaj rod bitka u kojemu potpuna definicija atributa iziskuje cio subjekt, i gdje se prema tome smisao ne razlikuje od totalne prividnosti. Cézanne je još govorio: »Crtež i boja nisu različni; crta se već prema tome kako se slika, što se boja više harmonizira, to se crtež više precizira, kada boja dobije svoje bogatstvo, oblik zadobiva svoju puninu«⁵⁶. Strukturu osvjjetljenje – osvijetljeno, mogu se dobiti pla-

⁵⁵ F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, str. 275.

⁵⁶ Gasquet, *Cézanne*, str. 123.

novi. Pojavom stvari, mogu se napokon dobiti jednoznačni oblici i položaji. Sistem prividnosti, pretprostorna polja namještaju se i napokon postaju prostor. Ali s bojama se ne stapaju samo geometrijske osobine. Pred našim očima konstruira se sam smisao stvari, smisao koji ne može iscrpiti nikakva verbalna analiza i koji se stapu s pokazivanjem stvari u njezinoj očevidnosti. Svaki potez boje koji pravi Cézanne mora, kako to veli E. Bernard, »sadržavati zrak, svjetlo, objekt, plan, karakter, crtež, stil«³⁷.

Svaki fragment jednog vidljivog prizora udovoljava beskonačnom mnoštvu uvjeta i vlastitost je onoga stvarnog da u svakom od svojih momenata sažima beskonačnost relacija. Kao i stvar, slika se vidi a ne definira, a napokon, ako je ona kao neki mali svijet koji se otvara u drugom, ne može zahtijevati istu solidnost. Dobro osjećamo da je fabricirana kao crtež, da u njoj smisao prethodi egzistenciji i obavlja se minimumom materije koja mu je neophodna da se saopći. Naprotiv, krasota stvarnog svijeta sastoji se u tome što je u njemu smisao jedno s egzistencijom, i što vidimo kako se on u nju ozbiljno nastanjuje. U imaginarnom, tek što je u meni nikla intencija da vidim, a ja već vjerujem da sam vidio. Imaginarno je bez dubine, ono ne odgovara našim nastojanjima da mijenjamo svoja gledišta, ne prilagođuje se našem promatranju³⁸. Nikada ga ne možemo uhvatiti. Naprotiv, u svakoj percepciji sama materija dobiva smisao i oblik. Ako nekoga čekam na vratima jedne kuće, u slabo osvijetljenoj ulici, svaka osoba koja prolazi kroz vrata pojavljuje se na trenutak u nejasnom obliku. To je *netko* tko izlazi, a ja još ne znam mogu li u njemu prepoznati onoga koga očekujem. Dobro poznata silueta roditelja će se iz ove magle kao zemlja iz svoje nebuloze. Ono stvarno se razlikuje od naših fikcija zato što u njemu smisao okružuje i duboko prožima materiju. Kada se slika jednom pocijepa, u rukama još imamo samo komade ličilački obojenog platna. Ako razbijemo kamen i dijelove tog kamena, komadi koje dobijemo još su komadi kamena. Ono stvarno prepušta se beskonačnom istraživanju, ono je neiscrpivo. Zato nam se ljudski objekti, naprave, ukazuju kao postavljene u svijet, dok su stvari ukorijenjene u osnovi neljudske prirode. Stvar je za našu egzistenciju mnogo manje pol privlačnosti negoli pol odbojnosti. Mi se u njoj ne poznajemo, i to je upravo ono što od nje čini stvar. Mi ne počinjemo poznavanjem perspektivnih izgleda stvari; ona nije posredovana našim osjetilima, našim osjetima, našim per-

³⁷ E. Bernard, *La Méthode de Cézanne*, str. 298.

³⁸ J. – P. Sartre, *L'Imaginaire*, str. 19.

spektivama, mi idemo ravno na nju i sekundarno uvidamo granice naše spoznaje i nas samih kao spoznavajućih. Evo kocke, razmotrimo je kakva se pokazuje u prirodnom stavu subjektu koji se nije nikada pitao o percepciji i koji živi u stvarima. Kocka je tu, ona miruje u svijetu; ako se subjekt okreće oko nje, ne pojavljuju se *znakovi*, nego strane kocke, on ne opaža projekcije ili pak profile kocke, nego vidi istu kocku čas odavle, čas odanle, prividnosti koje još nisu ukružene među sobom komuniciraju, prelaze jedna u drugu, sve one zrače iz jedne središnje *Würfelhaftigkeit*⁹⁹, koja je njihova mistička veza. Od časa kada uzmemo u razmatranje percipirajući subjekt nastupa niz redukcija. Najprije primjećujem da je ova kocka samo za mene. Možda je najposlije moji susjedi ne vide, i samom ovom primjedbom ona već gubi nešto od svoje stvarnosti; prestaje biti po sebi da bi postala stožer jedne osobne povijesti. Zatim primjećujem da mi je kocka u strogom smislu dana jedino putem vida, pa u isto vrijeme imam još samo omot totalne kocke, ona gubi svoju materijalnost, ispražnjava se, svodi se na vizualnu strukturu, oblik i boju, sjene i svjetla. Bar oblik, boja, sjene, svjetla nisu u praznom, oni još imaju neko uporište: to je vizualna stvar.

Vizualna stvar ima, posebno, još jednu prostornu strukturu koja njezinim kvalitativnim vlastitostima podaje posebnu vrijednost: ako mi se kaže da je ova kocka samo varav izgled, odmah se mijenja njezina boja, ona više nema isti način da modulira prostor. Svi prostorni odnosi koji se izjašnjavanjem mogu naći u kocki, na primjer, udaljenost njezine prednje površine od njezine stražnje površine, »stvarna« vrijednost kutova, »stvaran« smjer strana, neodvojeni su u svojem bitku od vidljive kocke. Trećom redukcijom prelazi se od vizualne stvari na perspektivni aspekt: primjećujem da sve površine kocke ne mogu pasti pred moje oči, da izvjesne među njima podliježu deformacijama. Posljednjom redukcijom, napokon, dolazim do osjeta koji više nije vlastitost stvari, čak ni perspektivnog aspekta, nego jedna modifikacija moga tijela¹⁰⁰. Iskustvo o stvari ne prolazi kroz sva ova posredovanja, i, prema tome, stvar se ne pokazuje duhu koji bi shvaćao svaki konstitutivan sloj kao onaj koji reprezentira viši sloj, i skroz-naskroz je konstruirao. Ona je prije svega u svojoj očevidnosti, i svaki pokušaj da se stvar definira bilo kao stožer moga tjelesnog života, bilo kao stalna mogućnost osjeta, bilo kao sinteza prividno-

⁹⁹ Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, str. 52

¹⁰⁰ Id., Ibid., str. 51 – 54.

sti, stavlja na mjesto same stvari u njezinom originarnom bitku nesavršenu rekonstituciju stvari pomoću subjektivnih dronjaka. Kako ujedno shvatiti da je stvar korelat mog spoznavajućeg tijela i da ga ona niječe?

Ono što je dano nije samo stvar, nego iskustvo o stvari, transcendencija u brazdi subjektivnosti, priroda koja transparira kroz povijest. Ako bi se s realizmom htjelo od percepcije načiniti neku koincidenciju sa stvari, ne bi se čak više razumjelo ni što je perceptivno događanje, kako subjekt sebi može asimilirati stvar, kako, pošto je s njome koincidirao, može da je unese u svoju povijest, jer po pretpostavci ne bi od nje ništa posjedovao. Da bismo stvari percipirali, treba da ih doživimo. Mi ipak odbacujemo idealizam sinteze jer on deformira, također, naš doživljajni odnos sa stvarima. Ako percipirajući subjekt pravi sintezu percipiranog, treba da on vlada materijom percepcije i da je misli, da on sam iznutra organizira i povezuje sve aspekte stvari, to jest da percepcija izgubi svoju prionulost uz individualan subjekt i uz jedno gledište, stvar svoju transcendenciju i svoju neprozirnost. Doživjeti jednu stvar, ne znači ni s njome koincidirati, ni naskroz je misliti. Treba da se percipirajući subjekt, ne napuštajući svoje mjesto i svoje gledište, u neprozirnosti osjećanja, usmjeri prema stvarima čiji ključ on nema unaprijed, a čiji projekt ipak nosi u sebi samome, da se otvori prema nečem apsolutno Drugom što ga on priređuje iz dubine sebe samoga. Stvar nije blok, ako perspektivni izgledi, naviranjne prividnosti nisu izričito postavljeni, oni su bar pripralni da budu percipirani i dani u ne-tetičkoj svijesti, upravo onoliko koliko je potrebno da ih mogu izbjeći u stvari. Kada percipiram kamenčić, nisam izričito svjestan da ga spoznajem jedino očima, da imam samo njegove izvjesne perspektivne izgleda, a ipak me ova analiza, ako je vršim, ne iznenaduje. Ja sam potmulo znao da globalna percepcija teče kroz moj pogled i koristi ga, kamenčić mi se pojavio u punoj svjetlosti pred tamom ispunjenom organima moga tijela. Pogađao sam moguće pukotine u čvrstom bloku stvari ma kako da mi je malo padalo na pamet da zažmirim na jedno oko ili da mislim na perspektivu. To je ono po čemu je istina da se stvar konstituira u naviranju subjektivnih prividnosti. A ipak ja je nisam zbiljski konstituirao, to jest ja nisam aktivno i uvidom duha uspostavio odnose svih senzornih profila međusobno i s mojim senzornim aparatima. To je ono što smo izrazili govoreći da ja percipiram svojim tijelom. Vizualna stvar pojavljuje se kada moj pogled, slijedeći upute prizora i sabirući svjetla i sjene koje su u njemu raspršene, dopre do osvijetljene površine kao do onoga što

svjetlo očituje. Moj pogled »zna« što znači takva mrlja svjetla u takvu kontekstu, on razumije logiku osvjettljenja. Uzevši općenitije, postoji logika svijeta koju prihvaća cijelo moje tijelo, i kojom intersenzorne stvari postaju za nas moguće. Ukoliko je moje tijelo sposobno za sinergiju, ono zna što za cjelinu moga iskustva znači previše ili premalo takve boje, odmah shvaća njezin utjecaj na prezentaciju i smisao objekta. Imati osjetila, na primjer imati vid, znači posjedovati onu generalnu montažu, onu tipiku mogućih vizualnih odnosa pomoću koje smo sposobni da preuzmemo svaku danu vizualnu konstelaciju. Imati tijelo, znači posjedovati univerzalnu montažu, tipiku svih perceptivnih razvoja i svih intersenzornih korespondencija iznad segmenta svijeta koji stvarno percipiramo. Stvar nije, dakle, zbiljski *dana* u percepciji, mi je u sebi preuzimamo, mi je rekonstituiramo i doživljavamo ukoliko je ona vezana za svijet čije temeljne strukture mi nosimo sa sobom, i čije je ona tek jedno od mogućih zgusnuća. Makar je mi doživljavamo, ona je ipak transcendentna našem životu jer kroz ljudsko tijelo, s njegovim habitusima koji oko njega ocrtavaju jedan ljudski okoliš, prolazi pokret prema samom svijetu. Životinjsko ponašanje smjera na životinjsku sredinu (Umwelt) i središta otpora (Widerstand). Kada se ono hoće podložiti prirodnim stimulima *lišenim konkretnog značenja*, izazivaju se neuroze.⁶¹

Ljudsko ponašanje otvara se svijetu (Welt) i objektu (Gegenstand) iznad naprava koje ono sebi konstruira, ono čak može vlastito tijelo tretirati kao objekt. Ljudski se život definira onom moći koju ima da se negira u objektivnom mišljenju, a tu moć zahvaljuje on svojoj iskonskoj predanosti samome svijetu. Ljudski život »razumije« ne samo neku određenu sredinu već beskonačnost mogućih sredina, a razumije sam sebe zato što je bačen u prirodni svijet.

* * *

Treba, dakle, da se razjasni ovo originarno razumijevanje svijeta. Prirodni je svijet, rekosmo, tipika intersenzornih relacija. Mi ne shvaćamo, na kantovski način, da sve opstojeće mora biti podvrgnuto sistemu nepromjenljivih odnosa, ako mora moći biti spoznato. Ono nije poput kocke kristala čija se sva moguća pokazivanja daju pojmiti svojim zakonom konstrukcije, koja čak pokazuje svoje sakrivene strane u svojoj stvarnoj prozirnosti. Svijet

⁶¹ Vidi *La Structure du Comportement*, str. 72 i sljedeće

ima svoje jedinstvo mada duh još nije dospio da međusobno poveže njegove fasete, i da ih integrira u koncepciji jednog geometrala. To jedinstvo usporedivo je s jedinstvom individuuma koji prepoznam u nepobitnoj očevidnosti prije no što sam uspio dati formulu njegova karaktera, jer on zadržava isti stil u svim svojim riječima i u cijelom svome ponašanju, čak ako i mijenja sredinu ili ideje. Jedan stil je jedan izvjestan način da tretiram situacije koje identificiram ili koje razumijem u jednog individuuma ili u nekog pisca, preuzimajući ga po svojem nahodanju nekom vrstom mimitizma, sve da i nisam u stanju da ga definiram, i čija definicija, ma koliko ona može biti ispravna, nikada ne pruža egzaktan ekvivalent i tiče se samo onog što se već o njemu iskusilo. Jedinstvo svijeta osjećam kao što prepoznajem jedan stil. Štoviše, stil neke osobe, nekoga grada, ne ostaje za mene konstantan. Nakon deset godina prijateljstva, čak ne polazeći mnogo ni na promjene dobâ, čini mi se da imam posla s nekom drugom osobom poslije deset godina stanovanja u nekoj drugoj gradskoj četvrti. Mijenja se, naprotiv, samo *spoznaja stvari*. Mom prvom pogledu gotovo beznačajno, ona se preinačuje razvojem moje percepcije. Sam svijet ostaje isti svijet tijekom cijelog mog života, jer on je upravo permanentan bitak unutar kojega vršim ispravke spoznaje, koji njima nije postignut u svojem jedinstvu, i kojega očevidnost usmjerava moje kretanje prema istini kroz prividnost i zabludu. On je na granicama prve percepcije djeteta kao jedna još nepoznata, ali nepobitna prisutnost, koju će spoznaja poslije odrediti i ispuniti. Ja se varam, treba da preudesim svoje sigurnosti i da odbacim bitak svojih iluzija, ali nijednog trena ne sumnjam da stvari same po sebi nisu bile kompatibilne i komposibilne, jer sam od početka u komunikaciji s jednim jedinim bitkom, jednim golemim individuumom prema kojemu su uzeta unaprijed sva moja iskustva, i koji ostaje na horizontu mog života kao što je buka velegrada pozadina svega što u njemu činimo. Kaže se da zvukovi ili boje pripadaju senzornom polju, jer iza zvukova koji su jednom percipirani mogu slijediti samo drugi zvukovi, ili tišina, koja nije auditivno ništavilo, nego odsutnost zvukova, i koja, dakle, održava našu komunikaciju sa zvučnim bitkom. Ako razmišljam i ako za to vrijeme prestanem da čujem, u času kada ponovno uspostavim dodir sa zvukovima, oni mi se pojavljuju kao već tu, opet nalazim nit koju sam izgubio a koja nije prekinuta. Polje je sklop koji imam za jedan izvjestan tip iskustava, i koji, kad je jedanput namješten, ne može biti poništen. Naše je posjedovanje svijeta iste vrste, samo s tom razlikom da se može zamisliti subjekt bez auditivnog polja, ali ne i

subjekt bez svijeta.⁶² Kao što u subjekta koji čuje, odsutnost zvukova ne prekida komunikaciju sa zvučnim svijetom, isto tako u subjekta gluha i slijepa od rođenja, odsutnost vizualnog svijeta i auditivnog svijeta ne prekida komunikaciju sa svijetom uopće, uvijek nasuprot njemu ima nešto od bitka koji valja dešifrirati, jedna *omnitude realitatis*, a ova mogućnost zauvijek se utemeljuje prvim osjetnim iskustvom, ma koliko ono može biti usko ili nepotpuno. Mi nemamo drugog načina da saznamo što je svijet negoli da prihvatimo ovu tvrdnju koja u nama nastaje svakog trenutka, a svaka definicija svijeta bila bi samo apstraktan lični opis koji nam ne bi ništa rekao kad već ne bismo imali pristup definiranom, kad ga ne bismo znali samom činjenicom da jesmo. Na iskustvu svijeta moraju se temeljiti sve naše logičke operacije značenja, a sam svijet nije, dakle, izvjesno značenje zajedničko svim našim iskustvima koje bismo u njima čitali, ideja koja bi uspijevala oživjeti materiju spoznaje. Mi nemamo o svijetu niz profila, čije bi povezivanje vršila neka svijest. Nema sumnje da se svijet profilira, prije svega prostorno: vidim samo južnu stranu bulevara, kada bih prešao preko kolnika, vidio bih njegovu sjevernu stranu; vidim samo Pariz, ladanje koje sam upravo napustio palo je u neku vrstu latentnog života; viđeni dublje, prostorni su profili i vremena: jedno drugdje uvijek je nešto što se vidjelo, ili što bi se moglo vidjeti; i čak ako ga percipiram kao istovremeno sa sadašnjošću, to je zato što ono pripada istom valu trajanja. Grad kojemu se približavam mijenja izgled, kako to iskušavam kada za trenutak odvratim od njega pogled pa ga ponovno gledam. Ali profili preda mnom ne nadolaze jedan za drugim, niti se slažu jedan do drugoga. Moje iskustvo u ovim raznim momentima povezuje se samo sa sobom na taj način da ja nemam razne perspektivne vidike, koji su povezani koncepcijom jedne invarijante. Percipirajuće tijelo ne zauzima naizmjenice različna stajališta pred pogledom neke svijesti bez mjesta, koja ih misli. Refleksija je ta koja objektivira stajališta ili perspektive, kada percipiram, ja sam svojim stajalištem u cijelu svijetu, i ne znam čak ni granice svoga vidnog polja. Različnost stajališta naslućuje se samo neprimjetnim klizanjem, jednim izvjesnim »pomakom« izgleda. Ako se susjedni profili stvarno razlikuju, kao u slučaju kada se kolima približavam gradu i gledam ga samo u prekidima, nema više percepcije grada, iznenada se nalazim pred jednim drugim objektom bez zajedničkog mjerila s pre-

⁶² E. Stein, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, str. 10. i slj.

thodnim. Napokon rasuđujem: »Ovo je svakako Chartres«, spajam zajedno dva izgleda, ali zato što su one obje uzete unaprijed prema jednoj jedinoj percepciji svijeta, koja prema tome ne može dopustiti isti diskontinuitet. Ne može se više konstruirati percepcija stvari i svijeta polazeći od raznih profila, već samo binokularna vizija objekta polazeći od dvije monokularne slike, a moja iskustva o svijetu integriraju se u jedan jedini svijet, kao što dvostruka slika nestaje u jednoj jednoj stvari kada moj prst prestane pritiskati moju očnu jabučicu. Ja nemam jedan perspektivni vidik, zatim drugi, i između njih neko povezivanje razuma, nego svaka perspektiva *prelazi* u drugu i, ako se još može govoriti o sintezi, radi se o »sintezi prelaženja«. Napose, stvarno gledanje nije ograničeno na ono što mi stvarno pruža moje vidno polje, a susjedna soba, pejzaž iza ovog brežuljka, unutrašnjost ili naličje ovog objekta nije evocirano ili predočeno. Moje gledište za mene je svakako manje ograničenje moga iskustva negoli način da se ušuljam u čitav svijet. Kada gledam horizont, on me ne potiče da *mislim* na onaj drugi pejzaž koji bih vidio kad bih bio u njemu, ovaj na treći pejzaž i tako dalje, ja sebi ništa ne *predočujem*, nego su svi pejzaži već tu u složnoj suvislosti i otvorenoj beskonačnosti svojih perspektiva. Kada gledam bujno zelenilo jedne Cézannove vaze, ona me ne potiče da *mislim* na keramiku, ona mi je pokazuje, ona je tu, sa svojom tankom i glatkom korom i svojom poroznom unutrašnjošću, u posebnom načinu na koji se modulira zelenilo. U unutrašnjem i vanjskom horizontu stvari ili pejzaža ima jedna ko-prezencija ili jedna ko-egzistencija profila, koja se zameće kroz prostor i vrijeme. Prirodni svijet je horizont svih horizonata, stil svih stilova, koji mojim iskustvima jamči dano i nehotimično jedinstvo ispod svih prekida moga osobnog i historijskog života, a čiji korelat u meni je dana, općenita i predosobna egzistencija mojih osjetnih funkcija gdje smo našli definiciju tijela.

Ali kako mogu imati iskustvo o svijetu kao o individuumu koji zbilja opstoji kada ga nijedna od perspektivnih slika koje o njemu imam ne iscrpljuje, kada su horizonti uvijek otvoreni, i kada nam s druge strane nikakvo znanje, čak ni znanstveno, ne daje nepromjenljivu formulu jedne *facies totius universi*? Kako se ikakva stvar može nama ikada doista *pokazati*, kada njezina sinteza nije nikada završena, i kada uvijek mogu očekivati da ću je vidjeti kako se pojavljuje i prelazi u rang obične iluzije? Ipak, ima nešto, a ne baš ništa. Opstoji određeno, bar u jednom izvjesnom stupnju relativnosti. Čak ako na kraju ne znam ovaj kamen apsolutno, čak ako se spoznaja koja se odnosi na nj postepeno kreće ka

beskonačnosti i nikada ne završava, premda je percipirani kamen tu, premda ga prepoznam, premda sam ga imenovao i premda se slažemo o jednom izvjesnom broju iskaza u pogledu njega. Tako se čini da smo dovedeni do kontradikcije: vjerovanje u stvar i u svijet može značiti samo pretpostavljanje jedne završene sinteze – a međutim, ova završenost je postala nemoguća samom prirodnom perspektivâ koje se povezuju, jer svaka od njih svojim horizontima beskrajno upućuje na druge perspektive. Opstoji, naime, kontradikcija sve dotle dok djelujemo u bitku, ali kontradikcija prestaje, ili bolje, ona se generalizira, veže se uz zadnje uvjete našeg iskustva, stapa se s mogućnošću življenja i mišljenja, ako djelujemo u vremenu i ako uspijevamo razumjeti vrijeme kao mjeru bitka. Sinteza horizonata bitno je vremena, to jest ona nije vremenu potčinjena, ona ga ne trpi, ne mora ga nadići, već se stapa sa samim pokretom kojim vrijeme prolazi. Svojim perceptivnim poljem s njegovim prostornim horizontima, prisutan sam u svome okolišu, koegzistiram sa svim drugim pejzažima koji se prostiru sa druge strane, a sve ove perspektive zajedno tvore jedan jedini vremeniti val, jedan trenutak svijeta; svojim perceptivnim poljem s njegovim vremenim horizontima, prisutan sam u svojoj sadašnjosti, u cijeloj prošlosti koja joj je prethodila, i u budućnosti. A, u isto vrijeme, ova posvudašnjost nije zbiljska, ona je očito samo intencionalna. Pejzaž koji imam pred očima svakako mi može najaviti lik onoga koji je skriven iza brežuljka, on to čini samo u izvjesnom stupnju neodređenosti: ovdje su livade, ondje će možda biti šuma, i, u svakom slučaju, znam samo da će sa druge strane narednog horizonta biti ili kopno ili more, još dalje ili otvoreno more ili zaleđeno more, još dalje ili zemaljski krug ili zrak, a, na granicama Zemljine atmosfere, znam da ima uopće nešto što se percipira, o ovim daljinama posjedujem samo apstraktan stil. Isto tako, premda se svaka prošlost malo-pomalo sva pohranjuje u noviju prošlost koja je iza nje neposredno slijedila, pod utjecajem umetanja intencionalnosti, prošlost se degradira, a moje prve godine gube se u općenitoj egzistenciji moga tijela o kome znam samo to da se već nalazilo nasuprot boja, zvukova i jedne prirode nalik na onu koju vidim sada. Moje posjedovanje daljine i prošlosti, kao i ono budućnosti, dakle, samo je načelno, moj život mi izmiče sa svih strana, omeđen je neosobnim zonama. Kontradikcija što je nalazimo između stvarnosti svijeta i njegova nedovršenja, to je kontradikcija između posvudašnjosti svijesti i njezinog angažiranja u polju nazočnosti. Ali pogledajmo bolje opstoji li tu doista kontradikcija i alternativa? Ako kažem da sam zatvoren u svojoj

sadašnjosti, jer se najzad neprimjetljivim prijelazom prelazi iz sadašnjosti u prošlost, od bliskog u daleko; i jer je nemoguće strogo odvojiti sadašnjost od onoga što je samo posadašnjeno, transcendencija daljina spopada moju sadašnjost i uvlači slutnju nestvarnosti čak i u iskustva s kojima vjerujem da se slažem. Ako sam ovdje i sada, ja nisam ovdje ni sada. Ako, naprotiv, svoje intencionalne odnose s prošlošću i s onim drugdje smatram konstitutivnima za prošlost i za ono drugdje, ako hoću svijest odvratiti od svake mjesnosti i svake vremenosti, ako sam svagdje kamo me vode moja percepcija i moja memorija, ja ne mogu stanovati ni u jednom vremenu, a s privilegiranom stvarnošću koja definira moju zbiljsku sadašnjost, iščezava ona mojih negdašnjih sadašnjosti ili mojih eventualnih sadašnjosti. Kad bi sinteza mogla biti zbiljska, kad bi moje iskustvo sačinjavalo jedan zatvoreni sistem, kad bi stvar i svijet mogli biti definirani jednom zauvijek, kad bi prostorno-vremenski horizonti mogli, makar idealno, biti izjašnjeni, a pomišljeni svijet bez stajališta, to znači da onda ne bi ništa egzistiralo, ja bih nadlijetao svijet, i umjesto da sva mjesta i sva vremena postanu ujedno stvarna, sva bi ona to prestala biti, jer ja ne bih nastavao nijedno i ne bih bio nigdje angažiran. Ako sam uvijek i svagdje, ja nisam nikada i nigdje. Tako se ne mora birati između nedovršenja svijeta i njegove egzistencije, između angažmana i posvudašnjosti svijesti, između transcendencije i imanencije, jer svaki od ovih termina, kada se tvrdi sam, čini da se pojavljuje njegova kontradikcija. Ono što treba razumjeti, to je da me isti um čini prisutnim ovdje i sada i prisutnim drugdje i uvijek, odsutnim ovdje i sada i odsutnim sa svakog mjesta i iz svakog vremena. Ova dvosmislenost nije nesavršenost svijesti ili egzistencije, ona je njihova definicija. Vrijeme u širokom smislu, to jest red koegzistencija kao i red sukcesija, jest sredina u koju se može imati pristup i koja se može razumjeti samo zauzimajući u njoj jednu situaciju, i cijelu je proničući kroz horizonte ove situacije. Svijet, koji je jezgra vremena, subzistira samo ovim jedinstvenim kretanjem koje rastavlja posadašnjeno od sadašnjeg i ujedno ih sastavlja, a svijest koja se smatra mjestom jasnoće jest, naprotiv, samo mjesto dvosmisla. U ovim uvjetima svakako se može reći, ako se hoće, da ništa ne egzistira apsolutno, a bilo bi, naime, točnije kad bi se reklo da ništa ne egzistira i da se sve ovremenjuje. Ali vremenost nije umanjena egzistencija. Objektivni bitak nije puna egzistencija. Njegov model isporučile su nam stvari pred nama koje se na prvi pogled čine apsolutno određenima: ovaj kamen *jest* bijel, tvrd, mlak, izgleda da se svijet u njemu kristalizira, čini se da on ne treba vri-

jeme da bi egzistirao, da se u trenutku pokazuje sav savcat, da je za nj svaki višak egzistencije jedno novo rođenje, i mogli bismo doći u iskušenje da načas povjerujemo kako svijet, ako je on nešto, može biti samo zbroj stvari analognih ovome kamenu, vrijeme zbroj savršenih trenutaka. Takvi su kartezijanski svijet i kartezijansko vrijeme, i svakako je istina da je ova koncepcija bitka gotovo neizbježiva, jer ja imam vidno polje s omeđenim objektima, osjetilnu sadašnjost, i jer se svako »drugdje« nàdaje kao jedno drugo ovdje, svaka prošlost i svaka budućnost kao jedna negdašnja ili buduća sadašnjost. Percepcija jedne jedine stvari zauvijek utemeljuje ideal objektivne ili izričite spoznaje, koju izlaže klasična logika. Ali čim se usmjerimo prema ovim izvjesnostima, čim probudimo intencionalni život koji ih uzrokuje, uvidamo da objektivni bitak ima svoje korijene u dvosmislenostima vremena. Svijet ne mogu shvatiti kao sumu stvari, ni vrijeme kao sumu punktualnih »sada«, jer svaka se stvar može pokazati sa svojim punim određenjima samo ako druge stvari uzmiču u maglovitost daljina, svaka sadašnjost u svojoj stvarnosti samo isključujući istovremenu prisutnost prijašnjih i kasnijih sadašnjosti, i jer tako suma stvari ili suma sadašnjosti čini ne-smisao. Stvari i trenuci mogu se artikulirati jedni prema drugima kako bi oblikovali svijet samo kroz taj dvosmisleni bitak koji zovemo subjektivnost, mogu postati ko-prezentni (su – prisutni, odnosno su-sadašnji) samo s jednog izvjesnog gledišta i u intenciji. Objektivno vrijeme koje prolazi i egzistira dio po dio ne bi se ni naslućivalo, kad ne bi bilo uvijeno u povijesno vrijeme koje se projektira iz žive sadašnjosti prema prošlosti i prema budućnosti. Tobožnja punina objekta i trenutka izbija samo kraj nesavršenosti intencionalnog bitka. Sadašnjost bez budućnosti ili vječna sadašnjost točno je definicija smrti, živa je sadašnjost razdrta između prošlosti što je ona preuzima, i budućnosti koju projektira. Za stvar i za svijet je, dakle, bitno da se pojavljuju kao »otvoreni«, da nas vraćaju onkraj svojih određenih očitovanja, da nam uvijek obećavaju »nešto drugo vrijedno da se vidi«. To je ono što se ponekad izražava govoreći da su stvar i svijet otajstveni. Oni to zaista jesu čim se ne zadovoljimo njihovim objektivnim aspektom, i čim ih vratimo u sredinu subjektivnosti. Oni su čak apsolutno otajstvo, koje ne dopušta nikakvo razjašnjenje, ne zbog privremenog nedostatka naše spoznaje, jer tada bi se ono spustilo na rang običnog problema, nego zato što ono ne pripada redu objektivne misli gdje postoje rješenja. S onu stranu naših horizonata nema ništa da se vidi, osim još drugih pejzaža i drugih horizonata, ništa u unutrašnjosti stvari, osim drugih manjih stvari.

Ideal objektivne misli vremenošću se ujedno utemeljuje i ruši. Svijet u punom smislu riječi nije objekt, on ima omot objektivnih određenja, ali i pukotine, praznine, kuda se u nj nastanjuju subjektivnosti, ili radije, koje su same subjektivnosti. Sada se razumije zašto stvari, koje mu dužuju svoj smisao, nisu značenja otvorena inteligenciji, već neprozirne strukture, i zašto njihov posljednji smisao ostaje zamagljen. Stvar i svijet postoje samo doživljeni od mene ili od takvih subjekata kao ja, jer su oni povezanost naših perspektiva, ali oni transcendiraju sve perspektive zato što je ta povezanost vremena i nedovršena. Čini mi se da svijet doživljava sam sebe izvan mene, kao što se odsutni pejzaži i dalje doživljavaju s onu stranu mog vidnog polja, i kao što se moja prošlost nekad doživljavala s ovu stranu moje sadašnjosti.

* * *

Halucinacija rastvara ono stvarno pred našim očima, ona na njegovo mjesto stavlja jednu kvazi-stvarnost, halucinatorni fenomen vraća nas na dva načina predlogičkim temeljima naše spoznaje, i potvrđuje što smo upravo rekli o stvari i o svijetu. Kapitalna je činjenica da bolesnici najčešće razlikuju svoje halucinacije i svoje percepcije. Šizofreničari koji imaju taktilne halucinacije uboda ili »električne struje« trgnu se kada im se dâ injekcija etil-klorida ili pravi električni udar: »Ovog puta, govore oni liječniku, to dolazi od vas, to je zato što me operirate...« Jedan drugi šizofreničar koji je govorio da vidi u vrtu čovjeka što se zaustavio pod njegovim prozorom i označio mjesto, odijelo, držanje, zaprepašten je kada se zbilja neko postavi u vrtu na označeno mjesto, u istoj odjeći i u istom položaju. Gleda pažljivo: »Istina je, ima netko, to je netko drugi«. Ne dopušta da su u vrtu dva čovjeka. Jedna bolesnica koja nije nikada sumnjala u svoje glasove, kada joj se dalo da na gramofonu čuje glasove analogne svojim, prekida svoj posao, podiže glavu ne okrećući se, vidi kako se pojavljuje bijeli anđeo, kao što se događa svaki put kada čuje svoje glasove, ali ona ovo iskustvo ne uračunava u broj dnevnih »glasova«: ovog puta to nije isto, to je »direktan« glas, možda onaj liječnika. Jedna bolesnica koja boluje od senilne demencije i, koja se tuži da nalazi prah u svojem krevetu, trgne se kada u njemu doista nađe tanak sloj rižina brašna: »Što je to? Ovaj prah je vlažan, drugi je suh.« U jednom alkoholičkom deliriju, pacijent koji vidi liječnikovu ruku kao zamorče odmah primjećuje da je ovaj uzeo u drugu ruku pra-

vo zamorče.⁹³ Ako bolesnici kažu da im se govori tako često preko telefona ili radija, to upravo izražava da je bolesni svijet umjetni i da mu nešto nedostaje kako bi bio »stvarnost«.

Glasovi su glasovi neotesanaca ili »ljudi koji se prave da su neotesani«, to je mladić koji oponaša glas starca, to je »kao kad bi neki Nijemac pokušavao da govori jidiš«.⁹⁴ »To je kao kad jedna osoba nekome nešto kaže, ali to ostaje nečujno.«⁹⁵ Ne završavaju li ove izjave svaku debatu o halucinaciji? Budući da halucinacija nije osjetni sadržaj, preostaje još samo da se on smatra sudom, interpretacijom ili vjerovanjem. Ali ako bolesnici ne vjeruju halucinaciji u istom smislu u kojemu se vjeruje percipiranim objektima, nemoguća je i jedna intelektualistička teorija halucinacije. Alain citira Montaignevu izreku o ludacima »koji vjeruju da vide ono što zaista ne vide«.⁹⁶ Ali upravo ludaci ne *vjeruju* da *vide*, ili, ako se imalo ispituju, oni u toj stvari ispravljaju svoje izjave. Halucinacija nije sud ili nepromišljeno vjerovanje s istih razloga koji joj priječe da bude osjetni sadržaj: sud ili vjerovanje mogli bi se sastojati samo u tome da se halucinacija uzima kao istinita, a to je upravo ono što bolesnici ne čine. Na planu rasuđivanja oni razlikuju halucinaciju i percepciju, u svakom slučaju, oni izvođe dokaze protiv svojih halucinacija: štakori ne mogu izići iz usta i ponovno ući u želudac,⁹⁷ jedan liječnik koji čuje glasove ulazi u čamac i vesla prema pučini kako bi se na svaki način uvjerio da mu zaista nitko ne govori.⁹⁸ Kada nadode halucinatorna kriza, štakor i glasovi *su opet tu*.

Zašto empirizam i intelektualizam ne uspijevaju da razumiju halucinaciju, i koja će nam druga metoda pružiti šansu da to uspijemo? Empirizam pokušava *objasniti* halucinaciju kao i percepciju: učinkom izvjesnih fizioloških uzroka, na primjer podražaja živčanih centara, osjetilne datosti pojavile bi se kao što se pojavljuju u percepciji djelovanjem fizičkih stimula na iste živčane centre. Na prvi pogled, između ovih fizioloških hipoteza i intelektualističke koncepcije nema ništa zajedničko.

⁹³ Zucker, *Experimentelles über Sinnesäuschungen*, strana 706 – 764.

⁹⁴ Minkowski, *Le Problème des hallucinations et le problème de l' espace*, strana 66.

⁹⁵ Schröder, *Das Halluzinieren*, strana 606.

⁹⁶ *Système des Beaux-Arts* strana 15.

⁹⁷ Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, str. 15.

⁹⁸ Jaspers, *Ueber Trugwahrnehmungen*, str.471.

Zapravo ima, kako će se to upravo vidjeti, zajedničko to što obje doktrine pretpostavljaju prioritet objektivnog mišljenja, raspolazu samo jednim jedinim načinom bitka, objektivnim bitkom, i nastoje u nj silom uvesti halucinatorni fenomen. Time ga one patvore, ne pogađaju njegov vlastiti način izvjesnosti i imanentan smisao, jer, po samom bolesniku, halucinacija nema mjesta u objektivnom bitku. Za empirizam, halucinacija je događaj u lancu događaja koji ide od stimulusa do stanja svijesti. U intelektualizmu se nastoji osloboditi od halucinacije, konstruirati, deducirati ono što može biti polazeći od izvjesne ideje o svijesti. *Cogito* nas uči da se egzistencija svijesti stapa sa sviješću o egzistiranju, da, dakle, u njoj ne može ništa biti što ona ne zna, da obrnuto, sve što ona zna s izvjesnošću, nalazi to sama u sebi, da se, prema tome, istina ili lažnost jednog iskustva ne smiju sastojati u njegovu odnosu prema nečem izvanjskom stvarnom, nego moraju biti čitljive u njemu kao unutarnje denominacije, bez čega one nikada ne bi mogle biti utvrđene. Tako lažne percepcije nisu istinske percepcije. Halucinant ne može čuti ili vidjeti u punom smislu tih riječi.

On rasuđuje, vjeruje da vidi ili da čuje, ali on doista ne vidi, ne čuje. Ovaj zaključak ne mimoilazi ni *cogito*: doista bi preostalo da se sazna kako jedan bolesnik može vjerovati da čuje kada on stvarno ne čuje. Ako se kaže da je ovo vjerovanje naprosto asertorno, da je to spoznaja početne vrste, jedna od onih kolebljivih prividnosti kojima se ne vjeruje u punom smislu riječi i koje se održavaju jedino zbog nedostatka kritike, jednom riječju, puko činjenično stanje naše spoznaje, tada će biti pitanje da se sazna kako svijest može biti iako to ne zna u ovom stanju nepotpunosti, ili, ako ona to zna, kako može uz to pristajati⁹⁹. Intelektualistički *cogito* dopušta sučelice sebi samo posve čist *cogitatum*, koji on potpuno posjeduje i konstituira. Beznadno je teško shvatiti kako se on može varati o objektu koji on konstituira. Svakako, dakle, svodenje našeg iskustva na objekte, prvenstvo objektivnog mišljenja, i ovdje, odvraća pogled od halucinatornog fenomena. Među empirističkom eksplikacijom i intelektualističkom refleksijom postoji duboko srodstvo, a ono je njihovo zajedničko nepoznavanje fenomena. Jedna i druga konstruiraju halucinatorni fenomen,

⁹⁹ Odatle Alainova neodlučnost: ako se svijest uvijek spoznaje, treba da ona neposredno razlikuje percipirano od imaginarnog, i reći će se da imaginarno nije vidljivo (*Système des Beaux – Arts*, str. 15. i slj.). (Ali ako postoji halucinatorna obmana, treba da imaginarno može važiti kao percipirano, i reći će se da suđenje prouzrokuje gledanje (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, str. 18).

umjesto da ga doživljavaju. Čak i ono što je u intelektualizmu novo i ispravno – prirodna razlika što je on postavlja između percepcije i halucinacije – dovodi se u pitanje prvenstvom objektivne misli: ako halucinirajući subjekt objektivno *spoznaje* ili misli svoju halucinaciju kao takvu, kako je moguća halucinatorna obmana? Sve dolazi odatle što objektivna misao, redukcija doživljenih stvari na objekte, subjektivnosti na *cogitatio*, ne ostavlja nikakvo mjesto za dvosmisleno pristajanje subjekta uz pred-objektivne fenomene. Konzekvencija je, dakle, jasna.

Ne treba više da se halucinacija konstruira, ni uopće da se svijest konstruira prema jednoj izvjesnoj esenciji ili ideji nje same, koja sili da se ona definira putem apsolutne adekvacije, i čini nemogućima njezine zastoje u razvoju. Upućujemo se da upoznamo svijest kao nešto sasvim drugo. Kada halucinant kaže da vidi ili da čuje, ne treba da se to vjeruje⁷⁰, jer on također kaže i protivno, ali valja ga razumjeti. Ne smijemo ostati pri mišljenjima zdrave svijesti o halucinantnoj svijesti, i smatrati sebe jedinim sucima doslovnog smisla halucinacije. Na to će se, bez sumnje, odgovoriti da ja ne mogu doći halucinaciju takvu kakva je ona za samu sebe. Onaj tko pomišlja halucinaciju ili drugoga ili svoju vlastitu prošlost, nikada se ne podudara s halucinacijom, sa drugim, sa svojom prošlošću takvom kakva je ona bila. Spoznaja nikada ne može prijeći ovu granicu izvještačenosti. To je istina, ali to ne smije služiti da se opravdaju samovoljne konstrukcije. Istina je da se ne bi govorilo ni o čemu kad bi trebalo da se govori samo o iskustvima s kojima se podudaramo, jer već je govorna riječ neko odvajanje. Nadalje, ima iskustava bez riječi, čisto doživljeno nije ni u govornom životu čovjeka. Ali prvotni smisao govorne riječi ipak je u ovom tekstu koji ona pokušava izgovoriti. Ono što se traži nije himerička koincidencija mene s drugim, sadašnjeg ja s njegovom prošlošću, liječnika s bolesnikom; mi ne možemo na sebe preuzeti situaciju drugog, ponovno doživjeti prošlost u njezinoj stvarnosti, bolest onako kako je doživljava bolesnik. Svijest o drugom, prošlost, bolest, nikada se u svojoj egzistenciji ne svode na ono što o njima spoznajem. Ali moja vlastita svijest, ukoliko ona egzistira i ukoliko se angažira, ne svodi se više na ono što o njoj spoznajem. Ako filozof samovoljno halucinira pomoću injekcije meskalina, on ili popušta halucinatornom porivu, i tada će doživjeti halucinaciju, on je neće spoznati, ili zadržava nešto od svoje refleksivne moći i uvijek će moći da se ne prihvati njegovo svje-

⁷⁰ Kao što Alain prigovara psiholozima da to čine.

dočanstvo, koje nije ono halucinanta »angažiranog« u halucinaciji. Ne postoji, dakle, privilegij samospoznaje, i drugi mi nije neobjašnjiviji od mene samog. Ono što je dano, to nisam ja i sa druge strane drugi, moja sadašnjost i sa druge strane moja prošlost, zdrava svijest sa svojim *cogito* i sa druge strane halucinantna svijest, prva – budući da je jedini sudac druge i reducirana što se nje tiče na svoje unutrašnje konjektуре – to je liječnik s bolesnikom, ja sa drugim, moja prošlost *na horizontu* moje sadašnjosti dozivajući je u sadašnjost, ali ja mogu ove deformacije uzeti u obzir, one su mi naznačene napetošću koja vlada između dokinute prošlosti na koju smjeram, i mojih samovoljnih tumačenja. Ja se o drugome varam zato što ga vidim sa svoga gledišta, ali ga saslušavam kako prosvjeduje i napokon, imam ideju o drugome kao o centru perspektiva. Unutar moje vlastite situacije pojavljuje mi se ona bolesnika koga ispitujem i, u ovom fenomenu sa dva pola, učim poznavati sebe kao i poznavati drugoga. Treba da se ponovno stavimo u zbiljsku situaciju gdje nam se pokazuju halucinacije i ono »stvarno«, i uhvatiti njihovu konkretnu diferencijaciju koja se vrši u komunikaciji s bolesnikom. Sjedim pred svojim pacijentom i s njime pričam, on pokušava da mi opiše što »vidi« i što »čuje«; ne radi se ni o tome da se to vjeruje na riječ, ni da se njegova iskustva reduciraju na moja, ni da s njim koincidiram, ni da ostanem pri svome gledištu, nego da izjasnim svoje iskustvo i njegovo iskustvo onako kako se ono naznačuje u mojem, njegovo halucinatorno vjerovanje i moje stvarno vjerovanje, da razumijem jedno pomoću drugog.

Ako razvrstam glasove i vizije svog sugovornika među halucinacije, to znači da ne nalazim ništa takvo u svom vizualnom ili auditivnom svijetu. Ja sam, dakle, svjestan da sluhom a osobito vidom zahvaćam sistem fenomena koji ne konstituira samo jedan privatni prizor, već koji je jedini moguć za mene, pa čak i za drugog. Tu leži ono što nazivamo stvarnim. Percipirani svijet nije samo *moj* svijet, u njemu vidim kako se ocrtavaju ponašanja drugog, ona smjeraju na njega, također, a on je korelat ne samo moje svijesti nego i svake svijesti *koju mogu susresti*. Što vidim svojim očima, za mene iscrpljuje mogućnosti gledanja. Ja to bez sumnje vidim samo pod jednim izvjesnim kutom, i dopuštam da jedan drukčiji postavljen gledalac opaža ono što ja samo nagađam. Ali ovi drugi prizori stvarno su uključeni u moj, kao što su naličje ili podložak objekata percipirani u isto vrijeme kada i njihova vidljiva strana, ili kao što susjedna prostorija postoji prije percepcije koju bih o njoj zbilja imao kad bih se u nju uputio; iskustva o

drugome, ili ona koja bih stekao mijenjajući mjesto, samo razvija ju ono što je naznačeno horizontima mog zbiljskog iskustva, i ništa mu ne dodaju. Moja percepcija čini da koegzistira neodređeni broj perceptivnih lanaca, koji bi je u svemu potvrdili i s njima se slagali. Moj pogled i moja ruka znaju da bi svako stvarno pomjeranje izazvalo osjetilni odgovor točno suglasan s mojim očekivanjem, i osjećam kako pred mojim pogledom vrvi beskonačna masa u pojedinostima određenijih percepcija, kojima unaprijed raspolažem i na koje mogu utjecati. Svjestan sam, dakle, da percipiram sredinu koja »tolerira« samo ono što je upisano ili naznačeno u mojoj percepciji, ja u sadašnjosti komuniciram s nenadmašivom puninom⁷¹. Halucinant u tooliko ne vjeruje: halucinatorni fenomen ne pripada svijetu, što će reći da on nije *pristupačan*, da nema određenog puta koji vodi od njega do svih drugih iskustava halucinirajućeg subjekta, ili do iskustva zdravih subjekata. »Vi ne čujete moje glasove?«, kaže bolesnik, »ja sam, dakle, jedini koji ih čuje«⁷². Halucinacije se odigravaju na sceni koja je drukčija od one percipiranog svijeta, one su kao u otisku više slika na istom klišeju. »Uzmite ovo, kaže jedan bolesnik, dok mi upravo govorimo, meni se kaže ovo i ono, i odakle bi to moglo dolaziti?«⁷³. Ako halucinacija ne zauzima mjesto u stabilnom i intersubjektivnom svijetu, znači da joj nedostaje punina, unutrašnja artikulacija koje čine da prava stvar počiva »na sebi«, djeluje i postoji po samoj sebi. Halucinatorna stvar nije kao prava stvar krcata malim percepcijama što je unose u egzistenciju. Ona je implicitno i neartikulirano značenje. Sučeljeno s pravom stvari, naše ponašanje osjeća se motivirano »stimulima« koji ispunjavaju i opravdavaju njegovu intenciju. Ako se radi o nekoj utvari, to znači da inicijativa dolazi od nas, njoj ne odgovara ništa izvana⁷⁴. Halucinatorna stvar nije kao prava stvar duboki bitak što u samom sebi sažima gustoću trajanja, i halucinacija nije, poput percepcije, moj konkretan zahvat u vrijeme i u živu sadašnjost. Ona klizi vremenom kao i svijetom. Osoba koja mi govori u prividenju nije ni otvorila usta, njezina misao saopćava mi se magički, znam što mi ona kaže čak prije negoli je išta rekla. Halucinacija nije u svijetu nego »pred« njim, zato što halucinantovo tijelo nije više uklopljeno u sustavu

⁷¹ Minkowski, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, str. 66.

⁷² Ibid., str. 64.

⁷³ Ibid., str. 66.

⁷⁴ Zato je Palagyi mogao reći da je percepcija »izravna utvara«, halucinacija »obratna utvara«. Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, str. 64.

prividnosti. Svaka halucinacija prije svega je halucinacija vlastita tijela. »To je kao kad bih čuo svojim ustima.«

»Onaj koji govori drži se na mojim usnama«, kažu bolesnici⁷⁵. U »osjećajima prisutnosti« (leibhaften Bewusstheiten) bolesnici iskušavaju neposredno kraj sebe, iza sebe, ili na sebi, prisutnost nekoga koga nikada ne vide, osjećaju kako se on približava ili udaljuje. Jedna šizofreničarka neprestano ima utisak da se ona vidi gola i s leđa. George Sand ima dvojnika koga nije nikada vidjela, ali koji stalno vidi nju i zove je njezinim imenom, njezinim vlastitim glasom.⁷⁶ Depersonalizacija i poremećaj tjelesne sheme neposredno se izražavaju vanjskom utvarom, zato što je za nas jedna ista stvar percipirati svoje tijelo i percipirati svoju situaciju u jednoj izvjesnoj fizičkoj i ljudskoj sredini, zato što je naše tijelo samo ova ista situacija ukoliko je ostvarena i zbiljska. U ekstrakampinoj halucinaciji bolesnik vjeruje da vidi čovjeka iza sebe, vjeruje da vidi sa svih strana oko sebe, vjeruje da može vidjeti kroz prozor koji se nalazi iza njegovih leđa⁷⁷. Iluzija viđenja je, dakle, mnogo manje pokazivanje iluzornog objekta negoli širenje i kao usplahirenost vizualne moći, koja od sada ostaje bez senzornog uzvrat. Halucinacija ima zato što putem fenomenalnog tijela imamo stalan odnos sa sredinom u koju se ono projicira, i što, odvojeno od stvarne sredine, tijelo ostaje sposobno da svojim vlastitim montažama evocira, pseudo-prisutnost ove sredine. U tom mjerilu, halucinatorna stvar nikada nije viđena ni vidljiva. Neki subjekt pod meskalinom percipira vijak jednog aparata kao mjehurić od stakla, ili kao nabreklu izbočinu na balonu od kaučuka. Ali što on zapravo vidi? »Opažam svijet nadutosti.....

To je kao kad bi se naglo promijenio ključ moje percepcije, i kao da sam preustrojen da percipiram u nadutom, kao što se neki komad svira u c tonalitetu ili b tonalitetu..... U tom trenutku, cijela moja percepcija se preobrazila, opazio sam mjehurić od kaučuka. Da li to znači da ništa više nisam vidio? Ne, ali ja sam se osjećao kao »montiran«, tako da nisam mogao drukčije percipirati. Obuzelo me vjerovanje da je svijet takav.... Kasnije, dogodila se druga promjena.... Sve mi se učinilo tjestenognjecavo i ujedno ljuskavo, kao izvjesne krupne zmijske koje sam vidio kako valjaju svoje kolo-bare u berlinskom zooškom vrtu. Tada sam se pobojavao da se na-

⁷⁵ Schröder, *Das halluzinieren*, str. 606.

⁷⁶ Menninger – Lerchenthal, *Das Truggebilde der Eigenen Gestalt*, str. 76. i slijedeće.

⁷⁷ Id., *Ibid.*, str. 147.

lazim na otočiću okruženom zmijama«⁷⁸. Halucinacija mi ne daje nadutosti, ljuske, govorne riječi kao trome stvarnosti koje malo-pomalo objavljuju svoj smisao. Ona reproducira samo način na koji me ove stvarnosti pogađaju u mom osjetilnom bitku i u mom lingvističkom bitku. Kada bolesnik odbija neko jelo kao »otrovan«⁷⁹, valja razumjeti da riječ nema za njega smisao koji bi imala za jednog kemičara⁸⁰: bolesnik ne vjeruje da u objektivnom tijelu hrana stvarno posjeduje toksička svojstva. Otrov je ovdje afektivni entitet, magička prisutnost, kao ona bolesti i nesreće. Većina halucinacija su, ne izbrušene stvari, nego efemerni fenomeni, ubodi, potresi, praskovi, propusi, hladni ili topli valovi, iskre, sjajne točke, svjetlucanja, siluete⁸¹. Kada se radi o pravim stvarima, kao što je, na primjer, jedan štakor, one su predstavljene samo svojim stilom ili svojom fizionomijom. Ovi neraščlanjeni fenomeni među sobom ne dopuštaju veze precizne uzročnosti.

Jedini njihov odnos jeste odnos koegzistencije – koegzistencije koja za bolesnika uvijek ima smisao, jer svijest o slučajnom pretpostavlja točno određene i razgovijetne uzročne nizove, i jer smo ovdje među ostacima jednog razvaljenog svijeta. »Curenje iz nosa postaje ovdje jedno posebno curenje, činjenica da se zadrije-ma u metrou dobiva ovdje jedno osobito značenje«⁸¹. Halucinacije su vezane uz jedno određeno senzorno područje samo ukoliko svako senzorno polje pruža alteraciji egzistencije posebne mogućnosti izraza. Šizofreničar ima, prije svega, auditivne i taktilne halucinacije zato što svijet sluha i opipa, s obzirom na svoju prirodnu strukturu, može bolje od nekog drugog predstaviti opsjednutu, izloženu, niveliranu egzistenciju. Alkoholičar ima, prije svega, vizualne halucinacije, zato što delirantna aktivnost u vidu nalazi mogućnost da evocira nekog protivnika, ili neki zadatak kojima se valja oduprijeti⁸². Halucinant ne vidi, ne čuje u smislu normalna čovjeka, on se služi svojim senzornim poljima i svojom prirodnom uklopljenošću u jedan svijet ne bi li sebi od ostataka svog svijeta isfabricirao umjetnu sredinu koja se slaže s totalnom intencijom njegova bića.

Ali, ako halucinacija nije osjetna, ona je još mnogo manje sud, ona nije dana subjektu kao konstrukcija, ona ne zauzima

⁷⁸ Neobjavljeno samopromatranje J. – P. Sartrea.

⁷⁹ Straus, *Vom Sinn der Sinne*, str. 290.

⁸⁰ Minkowski, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, str.

67.

⁸¹ Ibid., str. 68.

⁸² Straus, citirani rad, str. 288.

mjesto u »geografskom svijetu«, to jest u bitku koji spoznajemo i o kojemu sudimo, u tkivu činjenica podvrgnutih zakonima, nego u individualnom »pejzažu«⁸³, kojim nas svijet dira i pomoću kojega smo s njime u vitalnoj komunikaciji. Jedna bolesnica kaže da ju je netko, na tržnici, promatrao, ona je osjetila taj pogled na sebi kao jedan udarac mada nije mogla reći odakle on dolazi. Ona neće da kaže kako se u prostoru vidljivom za sve našla glavom jedna osoba i svratila na nju pogled – i zato argumenti koje joj možemo suprotstaviti na nju ne utječu. Za nju nije riječ o tome što se događa u objektivnom svijetu, nego o tome što ona susreće, do čega joj je stalo ili što je pogađa. Hrana koju halucinant odbija otrovana je samo za njega, ali je to nepobitno. Halucinacija nije percepcija, ali *ona važi kao stvarnost*, ima vrijednost jedino za halucinanta. Percipirani je svijet izgubio svoju izražajnu snagu⁸⁴, a halucinatorni sistem ju je uzurpirao. Premda halucinacija nije percepcija, postoji halucinatorna obmana, a to je ono što nikada nećemo razumjeti ako od halucinacije napravimo intelektualnu operaciju. Ma koliko bila različna od percepcije, treba da je halucinacija može zamijeniti i za bolesnika egzistirati više negoli njegove vlastite percepcije. To je moguće samo ako su halucinacija i percepcija modaliteti jedne jedine iskonske funkcije kojom oko sebe raspoređujemo sredinu određene strukture, kojom se situiramo sad usred svijeta, sad na rubu svijeta. Egzistencija bolesnika je decentrirana, ona se više ne ispunjava u općenju sa surovim, otpornim i nepokornim svijetom koji nas ne pozna, ona se iscrpljuje u samotničkom konstituiranju jedne fiktivne sredine. *Ali ova fikcija može važiti kao stvarnost samo zato što se sama stvarnost kod normalnog subjekta dostiže u jednoj analognoj radnji.*

Ukoliko ima senzorna polja i tijelo, normalan čovjek nosi, također, tu otvorenu ranu kuda se može uvući iluzija, njegova je predodžba svijeta ranjiva. Ako vjerujemo u ono što vidimo, to

⁸³ Id., Ibid. – Bolesnik »živi u horizontu svoga pejzaža, kojim dominiraju jednoznačni utisci, bez motiva i bez temelja, koji više nisu uvršteni u univerzalan red svijeta stvari i u odnose univerzalnih značenja govora. Stvari koje bolesnici označavaju nama dobro poznatim imenima, ipak za njih nisu iste stvari kao i za nas. Oni su zadržali i u svoj pejzaž uveli samo ostatke našeg svijeta, a i ovi ostaci ne ostaju ono što su bili kao dijelovi cjeline«. Stvari šizofreničara su ukrućene i inertne, one deliranta su, naprotiv, izražajnije i življe od naših. »Ako bolest napreduje, razdvajanje misli i nestanak govorne riječi otkrivaju gubitak geografskog prostora, tupost osjećaja odaje osiromašenje pejzaža« (Straus, citirani rad, str. 291.)

⁸⁴ Halucinacija, kaže Klages, pretpostavlja »Verminderung des Ausdrucksgehaltes der äusseren Erscheinungswelt«, citirano po Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen*, str. 71.

biva prije svakog provjeravanja, i pogreška klasičnih teorija percepcije jest što uvode u samu percepciju intelektualne radnje i kritiku osjetnih svjedočanstava, kojima se obraćamo samo kada izravna percepcija zapadne u dvosmislenost. U normalna čovjeka, bez ikakva izričitog provjeravanja, privatno iskustvo povezuje se samo sa sobom i s tuđim iskustvima, pejzaž se otvara prema geografskom svijetu, teži ka apsolutnoj punini. Normalan čovjek ne uživa u subjektivnosti, izbjegava je, on je doista u svijetu, može prostodušno i naivno uhvatiti vrijeme, dok halucinant upotrebljava bitak u svijetu kako bi u zajedničkom svijetu skrojio privatnu sredinu, i stalno se spotiče o transcendenciju vremena.

Ispod izričitih akata kojima pred sobom stavljam objekt u njegovu distancu, u određenu relaciju sa drugim objektima a lišen određenih značajki koje se mogu opaziti, ispod percepcija u doslovnom smislu, opstoji, dakle, da bi ih podapela, dublja funkcija bez koje bi percipiranim objektima nedostajala oznaka realnosti, kao što nedostaje u šizofreničara, a kojom oni za nas počinju nešto značiti ili važiti. To je pokret koji nas nosi s onu stranu subjektivnosti, koji nas instalira u svijet prije svake znanosti i svakog provjeravanja, nekom vrstom »vjere« ili »iskonskog mnjenja«⁸⁵ – ili, koji se, obrnuto, zaglibljuje u naše privatne prividnosti. U ovom području originarnog mnjenja moguća je halucinatorna iluzija, premda halucinacija nikada nije percepcija i premda bolesnik uvijek sluti pravi svijet kada se od njega odvrća, jer mi smo još u antepredikativnom bitku, i jer je sveza prividnosti i totalnog iskustva samo implicitna i vjerojatna, čak i u slučaju prave percepcije. Dijete na račun svijeta uzima svoje snove kao percepcije, vjeruje da se san zbiva u njegovoj sobi, na uznožju njegova kreveta, i da je jednostavno vidljiv samo za one koji spavaju⁸⁶. Svijet je još uvijek neodređeno mjesto svih iskustava. On bez reda prima prave objekte te individualne i trenutačne utvare – jer on je individuum koji obuhvaća sve, a ne cjelokupnost objekata povezanih odnosima uzročnosti. Imati halucinacije i uopće imaginirati, znači iskoristiti ovu toleranciju antepredikativnog svijeta i našu vrtoglavu bliskost sa cijelim bitkom u sinkretičnom iskustvu.

Halucinatorna obmana uspijeva se, dakle, objasniti samo oduzimajući percepciji apodiktičku izvjesnost, a perceptivnoj svijesti puno posjedovanje sebe. Egzistencija onoga percipiranog nije

⁸⁵ Husserl-ova *Urdoxa* ili *Urglaube*.

⁸⁶ Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, strana 69. i sljedeće.

nikada nužna, jer percepcija pretpostavlja objašnjenje koje bi išlo u beskonačnost, i koje, uostalom, ne bi moglo dobiti na jednoj strani ne gubeći pri tom na drugoj, i ne izlažući se riziku vremena. Ali odatle ne valja zaključiti da je percipirano samo moguće ili vjerojatno, da se ono svodi na neku stalnu mogućnost percepcije. Mogućnost i vjerojatnost pretpostavljaju prethodno iskustvo zabluda i odgovaraju situaciji sumnje. Percipirano jest i ostaje, usprkos svemu kritičkom odgoju, s ovu stranu sumnje i dokazivanja. Sunce »izlazi« za znanstvenika kao i za nezalicu, a naše znanstvene predodžbe sunčeva sustava ostaju rekla-kazala, kao mjesečevi pejzaži, u njih nikada ne vjerujemo u smislu u kojem vjerujemo u izlazak sunca. Izlaženje sunca i uopće ono percipirano jeste »realno«, mi ga odmah uračunavamo u svijet. Svaka percepcija, ako uvijek može biti »precrtana« i uvrstiti se u iluzije, iščezava samo da bi ostavila mjesta drugoj percepciji koja je korigira. Svaka stvar svakako se može, naknadno, pojaviti kao neizvjesna, ali za nas je bar izvjesno da ima stvari, to jest svijeta. Pitati se da li je svijet stvaran, to znači ne shvaćati što se kaže, jer upravo svijet nije suma stvari koja bi se uvijek mogla osporiti, već neiscrpiv rezervoar odakle se vade stvari. Percipirano uzeto u cjelini, sa svjetovnim horizontom *koji u isto vrijeme najavljuje njegovo moguće razdvajanje i njegovo eventualno zamjenjivanje drugom percepcijom*, apsolutno nas ne vara. Ondje gdje još nema istine ne bi mogla biti zabluda, nego stvarnost, nužnost, nego činjeničnost. Uzajamno, mi perceptivnoj svijesti svakako ne treba da priznamo puno posjedovanje sebe i imanenciju koja bi isključivala svaku iluziju. Ako halucinacije moraju [moći] biti moguće, svakako je potrebno da u nekom trenutku svijest prestane znati što čini, bez čega bi bila svjesna da konstituira iluziju, ne bi uz nju pristajala, i više, dakle, ne bi bilo iluzije; – i upravo ako, kako smo to rekli, iluzorna stvar i prava stvar nemaju istu strukturu, da bi bolesnik prihvatio iluziju, treba da zaboravi ili da potisne pravi svijet, da se prestane na njega pozivati, i da bar ima moć vraćanja na primitivno nerazlikovanje istinitog i lažnog. Mi, ipak, ne odsijecamo svijest od nje same, što bi omelo svako napredovanje znanja iznad originarnog mnjenja, i posebno filozofsko utvrđivanje originarnog mnjenja kao temelja svakog znanja. Treba samo da koincidencija mene sa mnom, takva kakva se ispunjava u *cogitu*, ne bude nikad stvarna koincidencija, i bude samo intencionalna i vjerojatna. Doista, između mene koji sam ovo pomislio, i mene koji mislim da sam to pomislio, već se umeće gustoća trajanja, pa uvijek mogu sumnjati da li je ova već prošla misao bila upravo takva kakvu je

sada vidim. Kako, drugim putem, o svojoj prošlosti nemam drugo svjedočanstvo osim ovih sadašnjih svjedočanstava a jer, ipak, imam ideju prošlosti, to nemam pravo da suprotstavim ono reflektirano kao nešto nespoznatljivo refleksiji koju usmjeravam prema njemu. Ali moje uvjerenje u refleksiju na kraju opet preuzima činjenicu vremenosti i činjenicu svijeta kao nepromjenljivi okvir svake iluzije i svake deziluzije: ja sebe spoznajem samo u svojoj inherenciji vremenu i svijetu, to jest u dvosmislenosti.

IV

DRUGI I LJUDSKI SVIJET

Ja sam bačen u prirodu i priroda se ne pojavljuje samo izvan mene, u objektima bez povijesti, ona je vidljiva u središtu subjektivnosti. Teoretske i praktične odluke osobnog života svakako mogu izdaleka zahvatiti moju prošlost i moju budućnost, dati mojoj prošlosti, sa svim njezinim slučajnostima, jedan određen smisao, čineći da za njom slijedi izvjesna budućnost, koje je ona, naknadno će se reći, bila priprava, te uvesti u moj život povijesnost: ovaj red uvijek ima nešto umjetno. Sada shvaćam svojih prvih dvadeset i pet godina kao produženo djetinjstvo, za kojim je moralo slijediti tegobno odbijanje od sise da bi se na kraju došlo do samostalnosti. Ako se prenesem u ove godine onakve kako sam ih proživio i ako ih nosim u sebi, njihova sreća ne priznaje da se dade objasniti zaštitničkom atmosferom roditeljske sredine, to je svijet koji je bio ljepši, stvari koje su bile zanosnije, i nikada ne mogu biti siguran razumijem li svoju prošlost bolje negoli je ona samu sebe razumjela kada sam je proživljavao, ni zatomiti svoj prosvjed. Tumačenje koje o njoj dajem sada vezano je uz moje povjerenje u psihoanalizu, sutra s više iskustva i oštroidnosti, razumio bih je možda drukčije, i prema tome drukčije konstruirao svoju prošlost. U svakom bih slučaju redom interpretirao svoje sadašnje interpretacije, otkrivao bih njihov latentan sadržaj, a, da bih na kraju procijenio vrijednost njihove istine, morao bih voditi računa o ovim otkrićima. Moji su zahvati u prošlost i u budućnost skliski, moje posjedovanje moga vremena uvijek se odgađa do časa kada bih sebe potpuno shvatio, a taj čas ne može doći, jer to bi bio još jedan čas, obrubljen horizontom budućnosti, koji da bi bio shvaćen treba objasniti. Moj voljni i racionalni život poznaje, dakle, sebe kao pomiješana s jednom drugom moći koja ga priječi da se ispuni, i daje mu uvijek izgled jedne skice. Prirodno vrijeme uvijek je tu. Transcendencija trenutka vremena utemeljuje i

ujedno dovodi u pitanje racionalnost moje povijesti: ona je utemeljuje, jer mi otvara apsolutno novu budućnost gdje ću moći reflektirati o onome što je neprozirno u mojoj sadašnjosti, dovodi je u pitanje, jer, iz ove budućnosti, nikada neću moći shvatiti sadašnjost koju doživljavam s apodiktičkom izvjesnošću, jer na taj način ono doživljeno nije nikada sasvim razumljivo, ono što razumijem ne sustiže baš moj život, i jer ja, napokon, nikada nisam jedno sa samim sobom. Takva je sudbina bića koje je rođeno, to jest koje je, jedanput i zauvijek, bilo dano samo sebi kao nešto što treba razumjeti. Budući da prirodno vrijeme ostaje u središtu moje povijesti, ja vidim sebe njime okružena. Ako su moje prve godine ostale iza mene kao neka nepoznata zemlja, to nije zbog neke slučajne slabosti moje memorije i u pomanjkanju potpunog istraživanja: u ovim neistraženim zemljama nema što da se upozna. U intra-uterinom životu, na primjer, ništa nije bilo percipirano, i zato u njemu ne postoji ništa čega se sjećamo. U njemu je bila samo skica jednog prirodnog ja i jednog prirodnog vremena. Ovaj anonimni život samo je granica vremenog raspršenja koje uvijek prijeti povijesnoj sadašnjosti. Da bih prozreo ovu bezobličnu egzistenciju koja prethodi mojoj povijesti i koja će je završiti, ja samo moram u sebi gledati to vrijeme koje funkcionira posve samo, i koje moj osobni život iskorištava, mada ga sasvim ne maskira. Kako me u osobnu egzistenciju unosi vrijeme koje ja ne konstituiram, to se sve moje percepcije profiliraju na pozadini prirode. Dok percipiram, pa čak i bez ikakva poznavanja organskih uvjeta svoje percepcije, svjestan sam da integriram sanjačke i rasijane »svijesti«, vid, sluh, opip, s njihovim poljima koja su prije moga osobnog života i ostaju mu strana. I svaki objekt bit će najprije, u nekom pogledu, prirodan objekt, bit će sačinjen od boja, taktilnih i zvučnih kvaliteta, ako mora [moći] ući u moj život.

Kao što priroda prodire sve do središta moga osobnog života i s njime se isprepleće, tako i ponašanja silaze u prirodu i u njoj se talože u obliku kulturnog svijeta. Ja nemam samo fizički svijet, ne živim samo usred zemlje, zraka i vode, imam oko sebe ceste, nasade, sela, ulice, crkve, oruđa, zvonce, žlicu, lulu. Svaki od ovih objekata nosi urezan znak ljudskog djelovanja kome služi. Svaki ispušta atmosferu ljudskosti, koja može biti veoma malo određena ako se radi samo o nekoliko tragova koraka u pijesku, ili, naprotiv, veoma određena ako iz temelja pregledam nedavno napuštenu kuću. No, ako ne iznenađuje da osjetne i perceptivne funkcije talože ispred sebe prirodni svijet, jer one su predosobne, možemo se čuditi što se spontani akti, kojima je čovjek oblikovao svoj život,

sedimentiraju vani i tu provode anonimnu egzistenciju stvari. Civilizacija na kojoj participiram za mene očividno egzistira u oruđima koja ona sebi stvara. Ako se radi o jednoj nepoznatoj ili stranoj civilizaciji, mogu se mnogi načini bitka ili življenja postaviti prema ruševinama, prema skrhanim instrumentima koje pronalazim, ili prema pejzažima kojima prolazim. Kulturni je svijet tada dvosmislen, ali je već prisutan. Postoji tu društvo koje valja poznavati. Jedan Objektivni Duh nastava razvaline i pejzaže. Kako je to moguće? U kulturnom objektu iskušavam blisku prisutnost drugoga pod velom anonimnosti. Lulom se služi da bi se pušilo, žlicom da se jede, zvoncem da se dozove, a percepcijom ljudskog akta ili drugog čovjeka mogla bi se verificirati ona kulturnog svijeta. Kako jedna ljudska akcija ili misao može biti shvaćena u načinu bezličnog »se« [on], kada je ona, u načelu, radnja u prvom licu, neodvojiva od jednoga Ja? Lako je odgovoriti da je ovdje neodređena zamjenica tek nejasna formula da se označi mnoštvo Ja ili pak Ja uopće. Ja imam, reći će se, iskustvo o izvjesnoj kulturnoj sredini i o ponašanjima koja joj odgovaraju; pred razvalinama jedne iščezle civilizacije, po analogiji, poimam vrstu čovjeka koji je tu živio. Ali najprije bi trebalo znati kako mogu imati iskustvo o svojem vlastitom kulturnom svijetu, o svojoj civilizaciji. Opet će se odgovoriti da vidim kako drugi ljudi oko mene na izvjestan način upotrebljavaju oruđa koja me okružuju, da tu mačim njihovo ponašanje analogijom svoga i svojim unutarnjim iskustvom, koje me poučava o smislu i namjeri percipiranih gesta. Na kraju prikaza, akcije drugih uvijek bi se shvaćale pomoću mojih; bezlično »se« ili »mi« pomoću Ja. Ali pitanje je upravo u tome: kako se riječ Ja može staviti u množinu, kako se može formirati općenita ideja Ja, kako ja mogu govoriti o nekom drukčijem Ja negoli je moje, kako mogu znati da ima drugih Ja, kako svijest koja, u principu, i kao spoznaja sama po sebi, jeste u načinu Ja, može biti shvaćena u načinu Ti i time u načinu »Se«? Prvi od kulturnih objekata i onaj po kojemu oni svi opstoje, jest tijelo drugoga kao nosilac jednog ponašanja. Bilo da se radi o razvalinama ili o tijelu drugoga, pitanje je da se sazna kako objekt u prostoru može postati govorni trag egzistencije, kako se, obratno, intencija, misao, projekt mogu odvojiti od osobnog subjekta i postati vidljivi izvan njega u njegovu tijelu, u sredini koju on sebi konstruira. Konstitucija drugoga ne rasvjetljuje potpuno konstituciju društva, koje nije egzistencija u dvoje ili u troje, nego koegzistencija s neodređenim brojem svijesti. Međutim, analiza percepcije drugoga nailazi na načelnu teškoću koju izaziva kulturni svijet, jer ona

mora razriješiti paradoks svijesti videne izvana, misli koja prebiva u vanjštini, i koja je, dakle, s obzirom na moju, već bez subjekta i anonimna.

Ono što smo rekli o tijelu daje ovom problemu početak rješenja. Egzistencija drugoga izaziva teškoće i ogorčenje za objektivno mišljenje. Ako su zbivanja u svijetu, prema Lachelierovoj izreci, isprepletanje općenitih svojstava i nalaze se u sjecištu funkcionalnih relacija koje, u principu, dopuštaju da se dovrši njihova analiza, te ako je tijelo uistinu jedna pokrajina svijeta, ako je ono taj objekt o kojemu mi govori biolog, ta veza procesa čiju analizu nalazim u radovima fiziologije, ta hrpa organa čiji opis nalazim u anatomsom atlasu – tada moje iskustvo ne bi moglo biti ništa drugo negoli razgovor u četiri oka između čiste svijesti i sistema objektivnih korelacija koje ona misli. Tijelo drugoga, kao i moje vlastito tijelo, nije nastanjeno, ono je objekt pred svijesću koja ga misli ili ga konstituira, ljudi i sâm ja, tek smo mehanizmi koji se miču pomoću opruga, istinski je subjekt bez drugotnog; ta svijest koja bi se skrivala u komadu krvave puti jest najapsurdniji od okultnih kvaliteta, a moja svijest – budući da je koekstenzivna s onim što može biti za mene, korelat cijelog sistema iskustva – ne može u njemu naići na drugu svijest koja bi tog časa učinila da se pojavi u svijetu meni nepoznata pozadina njezinih fenomena: dva su načina bitka i samo dva: bitak po sebi, koji je onaj objekata raspoređenih u prostoru, i bitak za sebe koji je onaj svijesti. No, drugi bi bio preda mnom jedna posebičnost a ipak bi egzistirao za sebe, on bi od mene, da bi bio percipiran, iziskivao kontradiktornu radnju, jer bih ga u isto vrijeme morao razlikovati od samoga sebe mene dakle, situirati ga u svijetu objekta, i misliti ga kao svijest, to jest kao onu vrstu bitka bez vanjštine i bez dijelova kojemu ja imam pristup samo zato što je on ja, i zato što se onaj koji misli i onaj koji je pomišljen u njemu miješaju. U objektivnom mišljenju nema, dakle, mjesta za drugoga i za mnoštvo svijesti. Ako ja konstituiram svijet, ne mogu pomišljati drugu svijest, jer bi trebalo da ga konstituira također i ona, pa, bar s obzirom na ovaj drugi vid svijeta, ja ne bih bio onaj koji konstituira. Kad bih čak uspio da je pomišlja kao onu koja konstituira svijet, to sam opet ja koji bih je konstituirao kao takvu, pa bih ponovno ja bio jedini koji konstituira. Ali upravo smo naučili osporavati objektivno mišljenje i dotakli smo, s ovu stranu znanstvenih predodžbâ svijeta i tijela, jedno iskustvo svijeta i tijela što ga one ne uspijevaju resorbirati. Moje tijelo i svijest nisu više objekti, koji su jedan sa drugim koordinirani funkcionalnim relacijama iz roda

onih koje utvrđuje fizika. Sistem iskustva u kojemu oni komuniciraju preda mnom više ne raspoređuje i ne pregledava konstituiraću svijest. Ja *imam* svijet kao nedovršen individuum pomoću svog tijela kao moć ovog svijeta, i *imam* položaj objekata pomoću položaja svoga tijela, ili obratno, položaj svoga tijela pomoću onoga objekata, ne u nekoj logičkoj uključenosti, i kao što se neka nepoznata veličina određuje pomoću objektivnih relacija sa danim veličinama, ali u jednoj realnoj implikaciji, i zato što je moje tijelo pokret ka svijetu, svijet, uporište moga tijela. Ideal objektivnog mišljenja – sistem iskustva kao svežanj fiziko-matematičkih korelacija – fundiran je na mojoj percepciji svijeta kao individuumu u suglasnosti sa samim sobom, pa kada znanost nastoji integrirati moje tijelo u relacije objektivnog svijeta, to znači da se ona trudi, na svoj način, da šavove moga fenomenalnog tijela protumači prema iskonskom svijetu. U isto vrijeme kada se tijelo povlači iz objektivnog svijeta i dopijeva da između čistog subjekta i objekta formira treću vrstu bitka, subjekt gubi svoju čistoću i svoju transparentiju. Objekti su preda mnom, ocrtavaju na mojoj mrežnici jednu izvjesnu projekciju samih sebe, i ja ih percipiram. Više neće moći biti pitanje da se u mojoj fiziološkoj predodžbi fenomena izoliraju retinske slike i njima odgovarajuće cerebralno određenje totalnog, aktualnog i virtualnog polja, u kojemu se one pojavljuju.

Fiziološko zbivanje samo je apstraktan crtež perceptivnog doživljaja.¹ Više nećemo moći pod imenom psihičkih slika ostvarivati diskontinuirana perspektivna viđenja koja bi odgovarala sukcesivnim retinskim slikama, ni najposlije uvoditi »uvid duha« koji restituira objekt iznad deformirajućih perspektiva. Treba da zamislimo perspektive i gledišta kao naše uglabanje u svijet-individuum, a percepciju ne više kao konstituiranje pravog objekta nego kao našu inherenciju stvarima. Svijest sama u sebi sa senzornim poljima i sa svijetom kao poljem svih polja otkriva neprozirnost originarne prošlosti. Ako osjećam tu inherenciju svoje svijesti njezinu tijelu i njezinu svijetu, percepcija drugoga i mnoštvo svijesti ne predstavljaju više teškoću. Ako se, za mene koji reflektiram o percepciji, percipirajući subjekt pojavljuje bez jedne iskonske montaže naspram svijeta, vukući za sobom tu tjelesnu stvar bez koje ne bi za nj bilo drugih stvari, zašto druga tjelesa koja percipiram ne bi, obrnuto, bila nastanjena svijestima? Ako moja svijest ima tijelo, zašto ostala tjelesa ne »bi imala« svijesti? Ovo očevid-

¹ *La Structure du Comportement*, strana 125.

no pretpostavlja da pojam tijela i pojam svijesti budu duboko izmijenjeni. U onome što se tiče tijela, pa čak i tijela drugoga, treba da naučimo razlikovati ga od objektivnog tijela, kako ga opisuju fiziološke knjige. To nije ono tijelo koje može biti nastanjeno jednom sviješću. Treba da na vidljivim tjelesima proniknemo ponašanja koja se u njima ocrtavaju, koja u njima čine njihovu pojavu, ali koja u njima nisu realno sadržana.² Nikada se neće učiniti shvatljivim kako bi značenje i internacionalnost mogli nastaviti sastave molekula ili gomile čelija, to je ono u čemu kartezijanizam ima pravo. Ali nije ni riječ o jednom tako apsurdnom pothvatu. Riječ je samo da se uvidi da je tijelo, kao kemijski sastav ili nakupina tkiva, oblikovano osiromašivanjem podemo li od iskonskog fenomena tijela-za-nas, od tijela ljudskog iskustva ili od percipiranog tijela, koje objektivno mišljenje opsjeda, ali čiju dovršenu analizu ono ne mora postulirati. U onome što se tiče svijesti, treba da je zamislimo ne više kao konstituirajuću svijest i kao čisti bitak-za-sebe nego kao perceptivnu svijest, kao subjekt ponašanja, kao bitak u svijetu ili egzistenciju, jer samo će se tako moći pojaviti drugi na vrhu svoga fenomenalnog tijela i dobiti neku vrstu »lokaliteta«. Pod tim uvjetima nestaju antinomije objektivnog mišljenja. Fenomenološkom refleksijom nalazim gledanje, ne kao »misao o gledanju«, prema Descartesovoj izreci, nego kao pogled koji može uhvatiti vidljivi svijet, i zato može za mene postojati pogled drugoga, taj izražajan instrument što ga se naziva licem može nositi egzistenciju, kao što je moja egzistencija nošena spoznavajućim aparatom koji je moje tijelo. Kada se obraćam svojoj izravnoj percepciji i kada prelazim s izravne percepcije na misao o ovoj percepciji, ja je ponovno ostvarujem, ponovno nalazim na djelu misao stariju od mene u mojim perceptivnim organima, a čiji su oni samo trag. Na isti način razumijem drugoga.

Ovdje još imam samo trag svijesti koja mi izmiče u svojoj zbiljnosti pa, kada se moj pogled susretne s jednim drugim pogledom, ja ponovno ostvarujem tuđu egzistenciju u jednoj vrsti refleksije. Tu ne postoji ništa poput nekog »zaključivanja po analogiji«. Scheler je to dobro rekao, zaključivanje po analogiji pretpostavlja ono što bi trebalo da objasni. Druga svijest može biti deducirana samo ako su emocionalni izrazi drugoga i moji uspoređeni i identificirani, i ako su utvrđene precizne korelacije između moje mimike i mojih »psihičkih činjenica«. No, percepcija drugoga pre-

² To je taj posao koji smo pokušali obaviti na drugom mjestu. (*La Structure du Comportement*, pogl. I i II.)

thodi takvim konstatacijama i omogućuje ih, one nisu njezini konstitutivi. Dijete od petnaest mjeseci otvara usta ako iz šale stisnem svojim zubima jedan njegov prst i ako se pretvaram da ću ga ugrišti. A ipak, ono nije često gledalo svoje lice u ogledalu, njegovi zubi nisu slični mojima. To znači da su njegova vlastita usta i njegovi zubi, kako ih ono iznutra osjeća, za nj odmah grizni aparati, i da je moja čeljust, kako je ono vidi izvana, za nj odmah kadra da izvrši moje namjere. »Ujed« ima za nj neposredno jedno inter-subjektivno značenje. Ono percipira svoje intencije u svome tijelu, moje tijelo sa svojim i time moje intencije u svome tijelu. Korelacije koje su opažene između moje mimike i one drugoga, između mojih intencija i moje mimike, svakako mogu pružiti provodnu nit u metodičkom upoznavanju drugoga i onda kada direktna percepcija ne uspijeva. Između moje svijesti i moga tijela kako ga doživljavam, između toga fenomenalnog tijela i onog drugoga kako ga vidim izvana, postoji unutarnji odnos koji čini da se drugi pojavljuje kao dovršenje sistema. Očevidnost drugoga moguća je zato što ja nisam transparentan za samog sebe, i što moja subjektivnost za sobom povlači svoje tijelo. Maločas smo rekli: ukoliko drugi prebiva u svijetu, on je u njemu vidljiv i pripada mome polju, on nije nikada Ego u smislu u kome sam to ja za samoga sebe. Da bih ga pomišljao kao istinsko Ja, morao bih pomišljati sebe kao puki objekt za njega, što mi zabranjuje znanje koje imam o sebi samome. Ali ako tijelo drugova nije objekt za mene, ni moje za njega, ako su ona ponašanja, položaj drugoga ne svodi me na stanje objekta u njegovu polju, moja percepcija drugoga ne svodi ga na stanje objekta u mome polju. Drugi nije nikada potpuno osoban bitak, ako sam ja apsolutno ja sam, i ako sebe shvaćam u apodiktičkoj očevidnosti. Ali ako refleksijom nalazim u samome sebi, uz percipirajući subjekt, jedan predosobni subjekt, koji je dan sam sebi, ako moje percepcije ostaju ekscentrične u odnosu prema meni kao centru inicijativa i rasuđivanja, ako percipirani svijet ostaje u stanju neutralnosti, ni verificiran objekt, ni san priznat kao takav – tada sve što se pojavljuje u svijetu nije odmah preda mnom raspoređeno, te ponašanje drugoga može u njemu igrati ulogu. Taj svijet može ostati nepodijeljen između moje percepcije i njegove, ja, koje percipira, nema poseban privilegij koji čini nemogućim percipirano ja, oba su, ne *cogitationes* zatvorene u svojoj imanenciji, nego bića koja su nadmašena od svoga svijeta i koja, prema tome, svakako mogu biti nadmašena jedno od drugoga. Potvrđivanje tuđe svijesti nasuprot mojoj odmah bi iz moga iskustva načinilo privatni prizor, jer ono više ne bi bilo koeksten-

živno s bitkom. *Cogito* drugoga lišava moj vlastiti *cogito* svake vrijednosti i čini da gubim sigurnost koju sam imao u samoći da pristupam jedinom za mene shvatljivom bitku, bitku kako ga ja smjeram i konstituiram. Ali u individualnoj smo percepciji naučili da ne ostvarujemo svoja perspektivna gledišta zasebno jedno od drugog; znamo da se ona omiču jedno u drugo i da su sabrana u stvari. Isto tako treba da naučimo prepoznavati komunikaciju svijesti u istom svijetu. Zapravo, u mojoj perspektivi drugi nije zatvoren prema svijetu, jer sama ova perspektiva nema određene granice, jer ona se spontano omiče u onu drugoga, i jer su one zajedno sabrane u jednom jedinom svijetu u kojemu svi sudjelujemo kao anonimni subjekti percepcije.

Ukoliko imam senzorne funkcije, vizualno, auditivno, taktilno polje, ja već komuniciram sa drugima, također shvaćenim kao psihofizički subjekti. Moj pogled pada na živo tijelo dok ono djeluje, objekti koji ga okružuju odmah dobivaju jedan novi sloj značenja: oni više nisu samo to što bih od njih mogao napraviti ja sam, oni su ono što će od njih napraviti ponašanje. Oko percipiranog tijela izdubljuje se vrtlog u koji moj svijet biva privučen i kao usisan: u tom mjerilu, nije on više samo moj, nije više nazočan samo meni, nazočan je X-u, tom drugom ponašanju koje počinje da se oko njega ocrtava. Već drugo tijelo nije više običan fragment svijeta, nego mjesto izvjesne izradbe i kao izvjesnog »viđenja« svijeta. Tamo se vrši jedna izvjesna obrada stvari, čak i mojih. Netko se služi meni dobro poznatim predmetima. Ali tko? Ja kažem da je to netko drugi, jedan drugi ja-sam, a to, prije svega, znam zato što ovo živo tijelo ima istu strukturu kao i moje. Svoje tijelo osjećam kao moć izvjesnih ponašanja i jednog izvjesnog svijeta, ja sam samome sebi dan samo kao jedan izvjestan zahvat u svijet; no upravo je moje tijelo to koje percipira tijelo drugoga i u njemu nalazi kao neko čudesno produženje svojih vlastitih intencija, jedan dobro poznat način da se tretira svijet; od sada, kao što dijelovi moga tijela zajedno tvore jedan sistem, tako su tijelo drugoga i moje jedna jedina cjelina, naličje i lice jednog jedinog fenomena, a anonimna egzistencija, koje je moje tijelo u svakom času trag, od sada istovremeno nastava ta dva tijela¹. Ovo čini tek drugo živo biće, a ne još drugi čovjek. Ali ovaj tuđi život, kao i moj s kojim on komunicira, jest otvoren život. On se ne iscrpljuje

¹ Zbog toga se kod nekog subjekta mogu otkriti poremećenja tjelesne sheme, tražeći od njega da na liječnikovu tijelu označi mjesto svoga vlastitog tijela što biva doticano.

u jednom izvjesnom broju bioloških ili osjetnih funkcija. On sebi pripaja prirodne objekte, skrećući ih s njihova neposrednog pravca, konstruira sebi alate, instrumente, projicira se u sredinu kao kulturni objekti. Dijete ih, rađajući se, nalazi oko sebe kao meteorsko kamenje, koje je došlo s jedne druge planete. Ono ih prisvaja, uči da se njima služi kao što se njima služe drugi, jer tjelesna shema osigurava neposredno slaganje onoga što dijete vidi da se radi i onoga što ono radi, i jer se time oruđe precizira kao jedno određeno *manipulandum*, a drugi kao centar ljudske akcije. Ima, posebno, jedan kulturni objekt koji će upravo zaigrati bitnu ulogu u percepciji drugoga: to je govor. U iskustvu dijaloga, konstituira se između drugoga i mene zajedničko zemljište, moja misao i njegova misao tvore samo jedno tkivo, moje razloge i one sugovornika doziva stanje diskusije, oni se uklapaju u zajedničku radnju čiji tvorac nije nijedan od nas. Tu postoji jedno biće u dva, a drugi ovdje nije za mene neko obično ponašanje u mom transcendentnom polju, ni uostalom ja u njegovu, mi smo jedan za drugoga suradnici u savršenoj uzajamnosti, naše perspektive umeću se jedna u drugu, mi koegzistiramo putem jednog istog svijeta. U sadašnjem dijalogu oslobođen sam samoga sebe, misli drugoga svakako su njegove misli, ja nisam taj koji ih proizvodi, premda ih shvaćam odmah čim se rode ili premda ih pretičem, i štoviše objekcija koju mi upućuje sugovornik iznuda mi misli koje nisam znao da posjedujem, tako da, ako mu ja pozajmljujem misli, on zauzvrat čini da ja mislim. Samo naknadno, kada sam napustio dijalog i kada ga se prisjećam, mogu ga reintegrirati u svoj život, načiniti od njega jednu epizodu svoje privatne povijesti, i samo naknadno drugi opet postaje odsutan, ili, ukoliko mi ostaje prisutan, meni sluti na prijetnju.

Percepcija drugoga i intersubjektivni svijet predstavljaju problem samo za odrasle. Dijete živi u svijetu za koji ono vjeruje da je pristupačan svima što ga okružuju, ono nema nikakve svijesti o samome sebi, ni, uostalom, o drugima, kao privatnim subjektivnostima, ne sluti da smo mi svi i da je ono samo ograničeno na izvjesno gledište na svijet. Zato ne podvrgava kritici ni svoje misli, u koje vjeruje onoliko koliko mu se pojavljuju, i ne nastojeći ih povezivati, ni naše govorne riječi. Ono ne poznaje gledišta. Ljudi su za nj prazne glave uperene prema jednom jedinom očevidnom svijetu u kojem se sve događa, čak i sni, koji su, vjeruje ono u njegovoj sobi, čak i misao, jer se ona ne razlikuje od govornih riječi. Drugi su za nj pogledi koji pažljivo promatraju stvari, oni imaju jednu gotovo materijalnu egzistenciju, toliko da se jedno dijete

pita kako to da se pogledi ne slome kada se sastanu⁴. Nekako u doba od dvanaest godina, kaže Piaget, dijete ostvaruje *cogito* i dostiže istine racionalizma. Ono bi se istodobno otkrivalo kao osjetilna svijest i kao intelektualna svijest, kao gledište na svijet i kao pozvano da nadmaši to gledište, da konstruira objektivnost na razini sudjenja. Piaget vodi dijete do dobi razuma, kao da bi mišljenja odraslog bila sama sebi dovoljna i uklanjala svaku kontradikciju. Ali, zapravo, svakako treba da djeca imaju na neki način pravo protiv odraslih ili protiv Piageta, i da barbarska mišljenja prve dobi ostanu kao neophodna tekovina ispod onih zrele dobi, ako za odraslog mora postojati jedinstven i intersubjektivan svijet. Svijest što je imam o konstruiranju neke objektivne istine uvijek bi mi mogla davati samo jednu objektivnu istinu za mene, moje najveće nastojanje da budem nepristran ne bi moglo postići da se izdignem nad svoju subjektivnost, kako to izražava Descartes (doduše, hipotezom o zlobnom geniju), kad ne bih, ispod svojih sudova, imao prvobitnu izvjesnost da dosižem sam bitak, kad se, prije svakog hotimičnog *zauzimanja položaja*, ne bih osjećao već *smještenim* u jednom intersubjektivnom svijetu, kad se znanost ne bi oslanjala na ovaj originarni *tažđđ*. S *cogitom* počinje borba svijesti od kojih svaka, kako kaže Hegel, ide za smrću druge. Da bi borba mogla započeti, da bi svaka svijest mogla naslućivati tuđe prisutnosti koje ona niječe, potrebno je da one imaju jedan zajednički teren i da se sjećaju svoje miroljubive koegzistencije u svijetu djeteta.

No da li je to zaista drugi do koga dolazimo na taj način? Mi ukratko niveliramo Ja i Ti u jednom iskustvu na više njih, uvodimo ono neosobno u centar subjektivnosti, brišemo individualnost perspektiva; no, nismo li, u ovoj općenitoj konfuziji, učinili nevidljivim, s Egom, alter Ego? Ranije smo rekli da oni jedan drugog isključuju. Ali oni su takvi upravo samo zato što imaju iste zahtjeve i zato što alter Ego slijedi sve promjene Ega: ako je Ja koje percipira zaista jedno Ja, ono ne može u sebi percipirati jedno drugo; ako subjekt koji percipira jeste anonimn, sam drugi kojega on percipira jest to, pa kada budemo htjeli, u ovoj kolektivnoj svijesti, učiniti vidljivom mnoštvenost svijesti, ponovno ćemo naići na teškoće za koje smo mislili da smo ih izbjegli. Ja percipiram drugoga kao ponašanje, na primjer, opažam tugu ili srdžbu drugoga u njegovu držanju, na njegovu licu, i na njegovim rukama, bez ikakve pozajmice od nekog »unutarnjeg« iskustva patnje ili

⁴ Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, strana 21.

srdžbe, i zato što su tuga i srdžba varijacije bitka u svijetu, nepodijeljene između tijela i svijesti, i one se nameću kako držanju drugoga, koje je vidljivo u njegovom fenomenalnom tijelu, tako i mome vlastitom držanju onako kako se ono meni ukazuje. Ali napokon, ponašanje drugoga pa čak i riječi drugoga nisu drugi. Tuga drugoga i njegova srdžba nikada nemaju točno isti smisao za njega i za mene. Za njega su to doživljene situacije, za mene su to ponazočene situacije. Ili ako mogu, nekom pobudom prijateljstva, sudjelovati u ovoj tuzi i u ovoj srdžbi, one ostaju tuga i srdžba mog prijatelja Pavla: Pavao trpi jer je izgubio svoju ženu, ili je srdit jer su mu ukrali njegov sat; ja patim jer je Pavlu teško, ja se srdim jer je on srdit, situacije se ne mogu podudarati. I ako, napokon, zajedno napravimo jedan projekt, ovaj zajednički projekt nije samo jedan projekt, i on se ne ukazuje pod istim aspektima meni i Pavlu, do njega nije jednako stalo jednome kao drugome, ni u svakom slučaju na isti način, jedino zato što je Pavao Pavao i što sam ja ja. Uzalud će naše svijesti, u našim vlastitim situacijama konstruirati neku zajedničku situaciju u kojoj one komuniciraju; svatko projektira svoj »jedini i jedinstveni« svijet iz temelja svoje subjektivnosti. Teškoće percepcije drugoga nisu se sve odnosile na objektivno mišljenje, one sve ne prestaju s otkrićem ponašanja, ili, radije, objektivno mišljenje i jedinstvo cogita, koji je njegova konzekvencija, nisu fikcije, to su dobro utemeljeni fenomeni, a trebat će da istražimo njihov temelj. Konflikt mene i drugoga ne počinje samo kada se nastoji *misлити* drugoga, a ne iščezava ako se mišljenje reintegrira u netetičku svijest i u nereflektirani život: on je već tu ako nastojim doživjeti drugoga, na primjer u zaslijepljenosti žrtve. Sklapam sa drugim pakt, odlučio sam se živjeti u međusvijetu, gdje dajem isto toliko mjesta drugome kao i samom sebi. Ali ovaj međusvijet je još moj projekt i bilo bi licemjerno vjerovati da ja želim dobro drugoga *kao svoje*, jer čak i ova predanost dobru drugoga još dolazi od mene. Bez uzajamnosti nema alter Ego(-a), jer svijet jednog uključuje tada onaj drugog, i jer se jedan osjeća otuđen u korist drugog. To se događa kod para gdje ljubav nije jednaka s obje strane: jedno se angažira u ovoj ljubavi i u njoj stavlja u igru svoj život, drugo ostaje slobodno, ova je ljubav za nj kontingentan način življenja. Prvo osjeća kako se njegov bitak i njegova supstancija gube u toj slobodi, koja sva ostaje nasuprot njemu. Pa čak, ako drugo, iz vjernosti obećanjima ili iz velikodušnosti, hoće da se zadovolji rangom običnog fenomena u svijetu prvog, da se vidi očima drugog, to još uvijek znači da ono dovle dospijeva oslobođanjem vlastitog života i ono, dakle, kao hi-

potezu niječe jednaku vrijednost drugog i sebe, koju bi htjelo potvrditi kao tezu. Koegzistencija mora svakako biti doživljena od svakoga. Ako nismo ni jedan ni drugi konstituirajuće svijesti u času kada počnemo komunicirati i nalaziti jedan zajednički svijet, postavlja se pitanje tko komunicira i za koga postoji taj svijet. Pa ako netko s nekim komunicira, ako međusvijet nije jedno neshvatljivo po sebi, ako on mora postojati za naš dvojicu, onda se komunikacija iznova prekida i svaki od nas djeluje u svom privatnom svijetu kao što dva igrača djeluju na dvije šahovske ploče koje su jedna od druge udaljene 100 km. Igrači sebi mogu, dapače, putem telefona ili prepiske saopćavati svoje odluke, što opet izlazi na to da oni pripadaju istom svijetu. Naprotiv, ja, strogo uzevši, nemam sa drugim nikakav zajednički teren, položaj drugog s njegovim svijetom i položaj mene s mojim svijetom konstituiraju alternativu. Kad je jednom drugi uspostavljen, kada mi je jednom pogled drugoga na mene, stavljajući me u svoje polje, oduzeo jedan dio mog bitka, svakako je razumljivo da ga ja mogu nadoknaditi jedino razvijajući odnose sa drugim, čineći da budem od njega slobodno poznat, i da moja sloboda zahtijeva za druge istu slobodu. Ali trebalo bi najprije znati kako sam ja mogao postaviti drugoga. Ukoliko sam se rodio, ukoliko imam tijelo i jedan prirodni svijet, mogu u tom svijetu naići na druga ponašanja s kojima se moje isprepleće, kako smo to ranije objasnili. Ali isto tako ukoliko sam se rodio, ukoliko je moja egzistencija već na djelu, ona zna da se posveti sama sebi, ona ostaje uvijek s ovu stranu akata u kojima se hoće angažirati, koji su zauvijek samo njezini modaliteti, posebni slučajevi njezine nesavladive općenitosti. To je ta pozadina dane egzistencije koju konstituira *cogito*: svako tvrđenje, svako angažiranje, pa čak i svaka negacija, svaka dvojba zauzima mjesto u jednom prethodno otvorenom polju, poziva se na svjedočanstvo jednoga sebe koje se iskušava prije posebnih akata u kojima ono gubi dodir sa samim sobom. Ovo sebe, svjedok svake zbiljske komunikacije, a bez koje ona ne bi znala sebe i ne bi, dakle, bila komunikacija, čini se kao da uskraćuje svako rješenje problema drugoga. Tu postoji jedan doživljeni solipsizam koji nije moguće prevladati. Ja se, bez sumnje, ne osjećam konstituentom ni prirodnog svijeta, ni kulturnog svijeta: u svaku percepciju, u svaki sud, uplećem, bilo senzorne funkcije, bilo kulturne montaže, koje nisu stvarno moje. Nadmašen sa svih strana svojim vlastitim aktima, utopljen u općenitosti, ja sam ipak onaj po kome su oni doživljeni, s mojom prvom percepcijom bilo je inaugurirano nezasitljivo biće koje sebi prisvaja sve što može susresti, kome ništa ne može

biti čisto i naprosto dano, jer je ono po naravi dobilo sudjelovanje u svijetu, i otada nosi u samome sebi projekt svega mogućeg bitka, jer je ono jednom zauvijek bilo zapečaćeno u svojem polju iskustva. Općenitost tijela neće nam učiniti nerazumljivim kako se neumitno Ja može otuditi u korist drugoga, jer ona se točno kompenzira onom drugom općenitošću moje neotudiva subjektivnosti. Kako bih mogao naći *drugdje*, u mom perceptivnom polju, jednu takvu prisutnost sebe sebi? Hoćemo li reći da je egzistencija drugoga za mene obična činjenica? Ali to je u svakom slučaju jedna činjenica *za mene*, potrebno je da ona pripada mojim vlastitim mogućnostima i da je ja na neki način shvatim i doživim da bi mogla važiti kao činjenica.

Budući da solipsizam ne možemo ograničiti izvana, hoćemo li pokušati da ga prevladamo iznutra? Ja, bez sumnje, mogu priznati samo jedan Ego, ali kao univerzalan subjekt prestajem biti jedno ograničeno ja, postajem nepristran gledalac pred kojim drugi i ja sam kao empirijski bitak stojimo na ravnoj nozi, bez ikakve prednosti meni u prilog. O svijesti koju otkrivam refleksijom i pred kojom je sve objekt, ne može se reći da je ona ja: moje ja je pred njom raspoređeno kao svaka stvar, ona ga konstituira, ona nije njime obuhvaćena i može, dakle, bez teškoće konstituirati druga ja. U Bogu ja mogu biti svjestan drugoga kao samoga sebe, ljubiti drugoga kao samoga sebe. – Ali subjektivnost s kojom smo se sukobili ne dopušta da se zove Bogom. Ako refleksija otkriva mene samome meni kao beskonačni subjekt, svakako valja priznati, bar kao prividnost, neznanje u kojemu sam u pogledu ovoga ja više bio ja sam negoli ja. Ja sam to znao, reći će se, jer sam percipirao drugoga i samoga sebe, i jer je ova percepcija upravo moguća samo pomoću njega. Ali ako sam to već znao, sve su knjige filozofije beskorisne. No, istina ima potrebu da bude objavljena. Boga je, dakle, u samome njemu raspoznalo ovo konačno i neznačajko ja, dok je Bog, na naličju fenomena, sebe oduvijek mislio. Pomoću ove sjene slabašna svjetlost uspijeva da ponešto obasja, a time postaje definitivno nemoguće resorbirati sjenu u svjetlosti, ja ne mogu nikada *sebe poznati* kao Bog, ne nijećući kao hipotezu ono što želim tvrditi kao tezu. Ja bih mogao ljubiti drugoga kao samoga sebe u Bogu, ali bi još trebalo da moja ljubav prema Bogu ne dolazi od mene, i da je ona uistinu, kako je govorio Spinoza, ljubav kojom Bog ljubi samoga sebe kroz mene. Tako da na kraju ne bi nigdje bilo ljubavi prema drugome ni drugoga, nego jedna jedina ljubav prema sebi koja bi se stvarala sama u sebi s onu stranu naših života, koja se ne bi ticala nas ni u čemu, i uz koju ne bismo

mogli pristati. Kretanje refleksije i ljubavi koja vodi Bogu čini nemogućim Boga do koga je to kretanje htjelo dovesti.

Svakako, dakle, znači da smo opet dovedeni pred solipsizam, i problem se sada pojavljuje u svojoj svojoj tegobi. Ja nisam Bog, imam samo zahtjev za božanstvom. Izbjegavam svako angažiranje i nadilazim drugoga ukoliko moram doživjeti svaku situaciju i sve ostalo, kako bi bilo pod mojim nadzorom. A ipak, drugi ima za mene bar na prvi pogled neki smisao. Kao i bogovi politeizma, ja se moram obzirati na druge bogove, ili pak, kao bog Aristotelov, ja polariziram svijet koji ne stvaram. Svijesti postaju smiješne zbog jednog solipsizma koji slijede mnogi, to je situacija koju valja razumjeti. Kako mi proživljavamo ovu situaciju, to mora postojati sredstvo da je razjasnimo. Samoća i komunikacija ne moraju biti dva termina jedne alternative, već dva momenta jednog istog fenomena, jer, faktično, drugi egzistira za mene. O iskustvu drugoga treba reći ono što smo na drugom mjestu rekli o refleksiji: da joj njezin objekt ne može apsolutno umaći, jer mi imamo pojam o njemu jedino pomoću nje. Svakako je potrebno da refleksija na neki način pruža nereflektirani bitak, jer, inače, ne bismo imali ništa da joj suprotstavimo i ona ne bi za nas postala problem. Isto tako, svakako je potrebno da mi moje iskustvo pruža na neki način drugoga, jer, kad ono to ne bi činilo, ja ne bih čak ni govorio o samoći; pa ne bih ni mogao izjaviti da je drugi nedokučiv. Ono što je dano i u početku istinito, to je refleksija otvorena prema nereflektiranom, refleksivan nastavak nereflektiranog – a to je isto tako napetost moga iskustva prema nekom drugom čija je egzistencija neprijeporna na horizontu moga života, čak i onda kada je spoznaja koju imam o njemu nesavršena. Između oba problema postoji više od jedne neodređene analogije, i ovdje i ondje radi se o tome da se sazna kako mogu izvan samoga sebe isturiti jedan šljak i doživjeti ono nereflektirano kao takvo.

Kako, dakle, mogu, ja koji percipiram, i koji, samim tim, potvrđujem sebe kao univerzalni subjekt, percipirati nekog drugog koji mi tog časa oduzima univerzalnost? Centralni fenomen, koji istodobno utemeljuje moju subjektivnost i moju transcendenciju prema drugome, sastoji se u tome što sam ja dan sam sebi. *Ja sam dan*, to jest ja sam već situiran i angažiran u jednom fizičkom i društvenom svijetu – *ja sam dan sam sebi*, to jest ova mi situacija nikada nije prikrivena, ona nije nikada oko mene kao neka strana nužnost, a ja nisam u njoj nikada stvarno zatvoren kao predmet u kutiji. Moja sloboda, temeljna moć koju imam da budem subjekt svih svojih iskustava, nije različna od moga uklapanja u svijet. Za

mene je sudbina da budem slobodan, da se ne mogu ograničiti ni na što od onoga što doživljam, da s obzirom na svaku faktičnu situaciju čuvam sposobnost uzmaca, a ova sudbina bila je zapečaćena u trenutku kada je bilo otvoreno moje transcendentalno polje, kada sam se rodio kao gledanje i znanje, kada sam bio bačen u svijet. Protiv društvenoga svijeta uvijek mogu pribjeći svojoj osjetilnoj prirodi, zatvoriti oči, začepiti uši, živjeti kao stranac u društvu, tretirati drugoga, ceremonije i spomenike kao obične rasporede boja i svjetla, lišiti ih njihovog ljudskog značenja. Protiv prirodnog svijeta uvijek se mogu obratiti misaonoj prirodi, i osporiti svaku percepciju uzetu zasebno. Tu leži istina solipsizma. Svako iskustvo uvijek će mi se pojaviti kao posebnost koja ne iscrpljuje općenitost moga bitka, pa uvijek, kako je govorio Malebranche, imam pobudu da idem dalje. Ali ja mogu izbjegavati bitak samo u bitku, na primjer, izbjegavam društvo u prirodi ili realan svijet u nekom imaginarnom koji je načinjen od otpadaka realnog. Fizički i društveni svijet uvijek funkcionira kao stimulus mojih reakcija, bilo da su one pozitivne ili negativne. Ja osporavam svaku percepciju samo u ime neke istinitije percepcije koja bi je korigirala; ako mogu nijekati svaku stvar, uvijek to činim potvrđujući da ima nešto uopće, i zato kažemo da je misao jedna misaona priroda, potvrđivanje bitka negacijom bića. Ja mogu konstruirati jednu solipsističku filozofiju, ali čineći to, pretpostavljam zajednicu ljudi koji govore, i ja joj se obraćam. Čak »neograničeno neprihvatanje bitka ma kakav on bio«⁵ pretpostavlja nešto što se ne prihvaća i u odnosu naspram čega se subjekt distancira. Drugi ili ja, valja izabrati, kaže se. Ali izabire se jedan *protiv* drugog, i tako se potvrđuju obojica. Drugi me pretvara u objekt i negira me, ja pretvaram drugoga u objekt i negiram ga, kaže se. U stvari, pogled drugoga pretvara me u objekt, a moj pogled pretvara njega u objekt, samo ako se i jedan i drugi spustimo na dno svoje misaone prirode, ako jedan drugome upućujemo neljudski pogled, ako svaki osjeća svoje akcije, ne kao prihvaćene i shvaćene, već kao izvršene poput onih jednog kukca. To se na primjer, događa kada izdržavam pogled nepoznata čovjeka. Ali, čak i tada, objektivacija svakoga pogledom drugoga osjeća se kao mučna samo zato što ona zauzima mjesto moguće komunikacije. Pogled psa na mene jedva da mi smeta. Odbijanje komunikacije još je način komunikacije. Promjenljiva sloboda, misaona priroda, neotuđiva osnova, nekvalificirana egzistencija, koja u meni i u drugome obilježava granice

⁵ Valéry, Introduction à la méthode de Leonard de Vinci. Variété, strana 200.

svake simpatije, svakako prekida komunikaciju, ali je ne ništi. Ako imam posla s neznancem koji još nije prozborio ni jednu jedinu riječ, mogu smatrati da on živi u jednom drugom svijetu gdje moje akcije i moje misli nisu dostojne da se nalaze. Ali neka on kaže jednu riječ, ili neka samo napravi jednu gestu nestrpljivosti, i već prestaje da me transcendirira: aha, to je, dakle, njegov glas, to su njegove misli, evo, dakle, područja za koje sam smatrao da je nedostiživo.

Svaka egzistencija definitivno transcendirira druge samo kada ostaje dokona i nepomična u svojoj prirodnoj diferentnosti. Čak i univerzalna meditacija koja odsijeca filozofa od njegova naroda, njegovih prijateljstava, njegovih opredjeljenja, njegovog empirijskog bića, jednom riječju od svijeta, i koja ga, čini se, ostavlja apsolutno sama, zapravo jeste akt, riječ, i prema tome dijalog. Solipsizam bi, strogo uzevši, mogao biti istinit samo u slučaju nekoga tko bi šuteći uspio konstatirati svoju egzistenciju iako nije ništa i ništa ne čini, što je nemoguće, jer egzistirati, to znači biti u svijetu. Filozof mora u svoje refleksivno povlačenje uvući druge, jer on je, u nejasnoći svijeta zauvijek naučio da ih tretira kao *consortes*, i jer je sve njegovo znanje sagrađeno na ovoj datosti mnjenja. Transcendentalna subjektivnost je objavljena subjektivnost, naime, samoj sebi i drugome, a s tog razloga ona je intersubjektivnost. Čim se egzistencija sabire i angažira u jednom ponašanju, ona podliježe percepciji. Kao svaka percepcija, ova tvrdi više toga negoli obuhvaća: kada kažem da vidim pepeonik i da je on ondje, pretpostavljam da je dovršen razvoj iskustva koji bi mogao ići u beskonačnost, angažiram jednu cijelu perceptivnu budućnost. Isto tako, kada kažem da nekoga poznajem ili da ga volim, ja s onu stranu njegovih kvaliteta smjeram na neiscrpivu pozadinu, koja može učiniti da se jednog dana rasprši slika koju sam sebi o njemu stvarao. Uz tu cijenu ima za nas stvari i »drugih«, ne nekom iluzijom, već jednim silovitim aktom koji je sama percepcija.

Potrebno nam je, dakle, da nakon prirodnog svijeta ponovno otkrijemo društveni svijet, ne kao objekt ili zbroj objekata, nego kao stalno polje ili dimenziju egzistencije: ja se, dakako, mogu od njega odvratiti, ali ne mogu prestati biti situiran u odnošaju spram njega. Naš društveni odnošaj je, kao naš odnošaj prema svijetu, dublji od svake izričite percepcije ili od svakog suda. Isto je tako pogrešno da nas se stavlja u društvo kao neki objekt usred ostalih objekata, kao i da se društvo meće u nas kao objekt mišljenja, a zabluda se s obje strane sastoji u tretiranju onoga društvenog kao objekta. Treba da se vratimo na društveno s kojim smo u dodiru

samom činjenicom što postojimo, i što nam je ono pripojeno prije svake objektivacije. Objektivna i znanstvena svijest o prošlosti i o civilizacijama bila bi nemoguća kad ja ne bih imao s njima, posredovanjem svoga društva i svoga kulturnog svijeta, neku bar virtualnu komunikaciju, kad mjesto Atenske Republike ili Rimskog Carstva ne bi bilo obilježeno negdje na međama moje vlastite historije, kad oni ne bi bili u njima smješteni kao i toliko individuumi koji su neodređeni, ali su prije postojali, kad ne bih u svome životu nalazio temeljne strukture povijesti. Društveno je već tu kada ga spoznajemo ili prosuđujemo. Jedna individualistička ili sociologistička filozofija jest jedna izvjesna sistematizirana i izjašnjena percepcija koegzistencije. Prije osvještavanja društveno postoji potmulo i kao nukanje. Péguy na kraju *Notre Patrie* pronalazi jedan sakriven glas koji nije nikada prestao govoriti, kao što dobro znamo kad se probudimo da u noći objekti nisu prestali biti, ili da netko već dugo kuca na naša vrata. Usprkos razlikama u kulturi, moralu, zvanju i ideologiji, ruski seljaci iz 1917. pridružuju se u borbi radnicima Petrograda i Moskve, jer osjećaju da je njihova sudbina ista; klasa je doživljena konkretno prije negoli je postala objekt promišljene volje. Originarno, društveno ne postoji kao objekt i u trećem licu. Zajednička je zabluda znatiželjnika, »velikog čovjeka« i historičara što ono društveno žele tretirati kao objekt. Fabrice je htio vidjeti bitku kod Waterlooa kao što se vidi pejzaž, a nalazi tek zbrkane epizode. Da li je Car na svojoj karti uistinu opaža? Ali ona se za njega svodi na shemu koja nije bez praznina: zašto ova regimenta stoji na mjestu? Zašto ne pristižu rezerve? Historičar koji nije angažiran u bitki i vidi je odasvud, koji povezuje mnoštvo svjedočanstava i koji zna kako je ona završila, na kraju vjeruje da ju je pogodio u njezinoj istini. Ali što nam on o njoj daje, to je samo jedna predodžba, on ne pogađa samu bitku zato što je, u času kada se ona događala, njezin ishod bio kontingentan, i jer on to više nije kada ga iznosi historičar, zato što su duboki uzroci i slučajne nezgode koje su im dopustile da djeluju, u pojedinačnom događaju Waterlooa, bili jednako određujući, i što historičar opet stavlja pojedinačan događaj u generalnu liniju propadanja carstva. Istiniti Waterloo nije ni u onome što vidi Fabrice, ni u onom što vidi Car, ni u onome što vidi historičar, to nije neki odredljiv objekt, to je ono što se *događa* na granicama svih perspektiva i prema čemu su sve one prethodno razmjerene.⁶ Histori-

⁶ Trebalo bi, dakle, neku historiju pisati u sadašnjem trenutku. To je, na primjer, Jules Romains učinio u *Verdunu*. Naravno, ako objektivno mišljenje ne

čar i filozof traže objektivnu definiciju klase ili nacije: da li se nacija temelji na zajedničkom jeziku ili na shvaćanjima života? Da li se klasa temelji na iznosu dohodaka ili na mjestu u kruženju proizvodnje? Poznato je da faktično nijedan od ovih kriterija ne dozvoljava da se utvrdi da li individuum zavisi od nacije ili od klase. U svim revolucijama ima privilegiranih koji se pridružuju revolucionarnoj klasi, i ugnjetavanih koji potpuno pristaju uz privilegirane. I svaka nacija ima svoje izdajice. To znači da nacija ili klasa nisu ni fatalnosti koje potčinjavaju individuum izvana, ni, uostalom, vrijednosti što ih on postavlja iznutra. One su modusi koegzistencije koji ga nukaju. U mirnim razdobljima, nacija i klasa tu su kao *stimuli* na koje upućujem samo rastresene ili zbrkane odgovore, one su latentne. Jedna revolucionarna situacija ili jedna situacija nacionalne opasnosti preobražava u svjesno zauzimanje stava predsvjesne odnošaje s klasom i s nacijom, koji su sve do sada bili samo doživljavani, prešutan angažman postaje izričit. Ali on se sam sebi pojavljuje kao prethodeći odluci.

Problem egzistencijalne modalnosti onoga društvenog sustiže ovdje sve probleme transcencijacije. Bilo da se radi o mome tijelu, o prirodnom svijetu, o prošlosti, o rođenju ili o smrti, uvijek je teško saznati kako ja mogu biti otvoren fenomenima koji me nadilaze a koji, ipak, egzistiraju samo u onoj mjeri u kojoj ih ja preuzimam i doživljavam, *kako prisutnost meni samome (Urpräsenz) koja me definira i uvjetuje svaku stranu prisutnost jeste ujedno od-sustvovanje (Entgegenwärtigung)*⁷, i baca me izvan mene. Idealizam, čineći vanjštinu imanentnom meni, realizam podvrgavajući me kauzalnom djelovanju, falsificiraju odnošaje motivacije koji postoje između vanjštine i unutrašnjosti, i čine ovaj odnošaj neshvatljivim. Naša individualna prošlost, na primjer, ne može nam biti dana ni zbiljskim nadživljavanjem stanja svijesti ili moždanih tragova, ni sviješću o prošlosti koja bi je konstituirala i neposredno pogadala: u oba slučaja nedostajao bi nam smisao prošlosti, jer

može iscrpiti jednu sadašnju povijesnu situaciju, odatle ne treba zaključiti da bismo mi morali jednu povijest doživljavati zatvorenih očiju, kao neku individualnu avanturu, protiviti se svakom stvaranju perspektive i bacati se u akciju bez provodne niti. Fabrice ne prisustvuje Waterloou, ali reporter je već bliže događaju. Duh avanture udaljuje nas od njega još više negoli objektivno mišljenje. Ima jedno mišljenje u dodiru s događajem koje u njemu traži konkretnu strukturu. Revolucija, ako je zaista u smislu povijesti, može da se promišlja u isto vrijeme kada se i doživljava.

⁷ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III (neobjavljeno).

prošlost bi nam bila, pravo rekavši, sadašnjost. Ako za nas prošlost mora postojati, to može biti samo u jednoj dvosmislenoj prisutnosti, prije svakog izričitog podsjećanja, kao polje prema kojemu imamo otvor. Potrebno je da ono za nas postoji čak i onda kada na nj ne mislimo, i da sva naša sjećanja budu prethodno razmjerena prema ovoj neprozirnoj masi. Isto tako, kad bih imao svijet samo kao zbroj stvari i stvar kao zbroj svojstava, ne bih imao izvjesnosti, već samo vjerojatnosti, ne nepobitnu stvarnost, već samo uvjetovane istine. Ako prošlost i svijet egzistiraju, treba da oni imaju jednu načelnu imanenciju – oni mogu biti samo ono što vidim iza sebe i oko sebe – i faktično jedna transcendencija – oni postoje u mom životu prije no što se pojave kao objekti mojih izričitih akata.

Isto tako ni moje rođenje ni moja smrt ne mogu biti za mene objekti mišljenja. Uveden u život, naslonjen na svoju misaonu prirodu, stavljen u ovo transcendentalno polje koje se otvorilo od moje prve percepcije i u kojemu je svaka odsutnost samo naličje jedne prisutnosti, svaka tišina jedan modalitet zvučnoga bitka, ja imam neku vrstu načelne posvudašnjosti i vječnosti, osjećam se izručen naviranju neiscrpivog života, i ne mogu misliti ni njegov početak ni kraj, jer njih misli još živo ja, i jer tako moj život sebi uvijek prethodi i nadživljava se. Ipak, ova ista misaona priroda koja me kljuka bitkom otvara mi svijet kroz jednu perspektivu, s njome primam osjećaj svoje kontingencije, tjeskobu da sam nadmašen, tako da, ako ne mislim svoju smrt, živim u atmosferi smrti uopće, ima kao neka bit smrti koja je uvijek na horizontu mojih misli. Napokon, kao što je trenutak moje smrti za mene nedostiživa budućnost, ja sam doista siguran da nikada ne doživljavam nazočnost drugoga samome sebi. A ipak, svaki drugi egzistira za mene kao stil ili sredina neosporive koegzistencije, a moj život ima društvenu atmosferu kao što ima smrtni okus.

S prirodnim svijetom i društvenim svijetom, otkrili smo ono istinsko transcendentalno koje nije cjelokupnost konstitutivnih radnji pomoću kojih bi se jedan transparentan svijet, bez sjena i bez neprozirnosti, pružio pred nepristranim gledaocem, nego dvosmislen život u kojemu se zbiva *Ursprung* transcendencija, koji me, jednom temeljnom kontradikcijom, dovodi u komunikaciju s njima i na toj osnovi omogućuje spoznaju⁸. Možda će se reći da se

⁸ Husserl u svojoj posljednjoj filozofiji dopušta da svaka refleksija mora početi vraćanjem na deskripciju doživljenog svijeta (*Lebenswelt*). Ali on dodaje, drugom »redukcijom«, strukture doživljenog svijeta moraju opet sa svoje strane biti

u središte filozofije ne može staviti jedna kontradikcija i da svi naši opisi, budući da se oni na kraju ne mogu misliti, ne znače baš ništa. Objekcija bi bila valjana kad bismo se ograničili na to da ispod imena fenomena ili fenomenalnog polja nalazimo sloj predlogičkih i magičkih iskustava. Jer tada bi trebalo da se izabere: ili vjerovati opisima i odreći se mišljenja, ili znati što se govori i odreći se opisa. Treba da ovi opisi budu za nas prilika da definiramo jedno razumijevanje i jednu refleksiju, koji su korjenitiji od objektivnog mišljenja. Fenomenologiji shvaćenoj kao izravan opis mora se dodati jedna fenomenologija fenomenologije. Moramo se vratiti *cogitu* da bismo u njemu tražili Logos fundamentalniji negoli onaj objektivnog mišljenja, koji mu daje njegovo relativno pravo i, u isto vrijeme, stavlja ga na njegovo mjesto. Na planu bitka, nikada se neće shvatiti da je subjekt ujedno naturirajući i naturiran, beskonačan i konačan. Ali ako ispod subjekta pro-nađemo vrijeme, pa ako paradoksu vremena pripojimo one tijela, svijeta, stvari i drugoga, razumjet ćemo da iznad toga nema ništa da se razumije.

vraćene u transcendentelni tijek jednog univerzalnog konstituiranja gdje bi sve nejasnoće svijeta bile rasvijetljene. Ipak je očito da je između dvoga moguće jedno: ili konstitucija čini svijet transparentnim, i tada se ne vidi zašto bi refleksija trebala proći kroz doživljeni svijet, ili pak ona od njega nešto zadržava, a to znači da ona nikada ne skida sa svijeta njegovu neprozirnost. Husserlova misao ide sve više u ovom drugom smjeru preko mnogo reminiscencija iz logicističkog perioda, kao što se vidi kada on od racionalnosti pravi problem, kada dopušta značenja koja su u posljednjoj analizi »fluentna« (*Erfahrung und Urteil*, str. 428), kada zasniva spoznaju na jednoj originarnoj.

TREĆI DIO

BITAK ZA SEBE I BITAK U SVIJETU

COGITO

Mislim na kartezijanski *Cogito*, želim dovršiti ovaj rad, osjećam hladnoću papira pod svojom rukom, opažam stabla bulevara kroz prozor, moj se život u svakom času baca u transcendentne stvari, on sav protječe vani. *Cogito* je ona misao koja se prije tri stoljeća formirala u Descartesovu duhu, ili smisao tekstova koje nam je on ostavio, ili napokon vječna istina koja kroz njih transparira; to je na svaki način jedno kulturno biće prema kojemu se moje mišljenje većma usmjerava nego što ga obuhvaća, kao što se moje tijelo u poznatoj sredini orijentira i kreće među objektima, mada mi nije potrebno da ih sebi jasno predočim. Ova započeta knjiga nije izvjestan skup ideja, ona za mene konstituira otvorenu situaciju čiju kompleksnu formulu ja ne mogu dati, i u kojoj se slijepo koprcam sve dok se, kao čudom, misli i riječi ne organiziraju same od sebe. Utoliko prije osjetilna bića koja me okružuju, papir pod mojom rukom, stabla pred mojim očima, meni ne odaju svoju tajnu, moja svijest sebe izbjegava i ne poznaje se u njima. Takva je početna situacija koju realizam pokušava izložiti, tvrdeći zbiljsku transcendenciju i posebičnu egzistenciju svijeta i ideja.

Međutim, nije pitanje u tome da se da za pravo realizmu, i u kartezijanskom vraćanju stvari ili ideja na ja ima jedna definitivna istina. Sâmo iskustvo o transcendentnim stvarima moguće je jedino ako ja u samome sebi nosim i nalazim njihov projekt. Kada kažem da su stvari transcendentne, to znači da ih ja ne posjedujem, da oko njih ne obilazim, one su transcendentne onoliko koliko ja ne znam što su, i koliko tvrdim njihovu golu egzistenciju. No kakva smisla ima tvrditi egzistenciju iako se ne zna čega? Ako u ovoj tvrdnji može biti neka istina, to znači da ja nazrijevam prirodu ili bit na koju se ona odnosi, to znači da, na primjer, moja vizija stabla kao nijema ekstaza prema jednoj individualnoj stvari već obuhvaća izvjesnu misao o gledanju i izvjesnu misao o stablu;

to napokon znači da ja ne susrećem stablo, nisam naprosto s njime sučeljen, i da u ovom nasuprot mene postojećem pronalazim izvjesnu prirodu čiji pojam aktivno oblikujem. Ako ja oko sebe nalazim stvari, to ne može biti zato što su one zbilja ovdje, jer, o ovoj faktičnoj, hipotetičkoj egzistenciji ništa ne znam. Ako sam sposoban da je uvidim, to znači da zbiljski dodir stvari budi u meni prvobitno znanje o svim stvarima, i da su moje konačne i određene percepcije djelomična očitovanja jedne moći spoznaje koja je koekstenzivna svijetu, i koja ga skroz-naskroz pokazuje. Ako zamislimo jedan prostor po sebi, s kojim bi percipirajući subjekt koincidirao, na primjer ako sebi zamislim da moja ruka percipira udaljenost dviju točaka točno se s njome podudarajući, kako bi kut koji zatvaraju moji prsti i koji je karakterističan za ovu udaljenost mogao biti procijenjen, kad ne bi bio kao unutra ucrtan nekom moći koja ne prebiva ni u jednom objektu, ni u drugom, i koja samim tim postaje sposobna da poznaje, ili bolje, da izrađuje njihovu udaljenost? Ako se hoće da »osjet moga palca« i onaj moga kažiprsta budu bar »znakovi« udaljenosti, kako bi ovi osjeti sami po sebi imali ono čime znače udaljenost točaka u prostoru, kad se već ne bi postavili na put koji vodi od jedne do druge, i kad se ovaj put ne bi, opet, ne samo prelazio pomoću mojih prstiju kada se razmiču, nego i odmjeravao pomoću moje misli u njezinu inteligibilnom nacrtu? »Kako bi duh mogao poznavati smisao znaka koji nije on sam konstituirao kao znak?«¹. Sliku spoznaje koju dobivamo opisujući subjekt situiran u njegovom svijetu treba, čini se, zamijeniti novom, prema kojoj on konstruira ili konstituirao sam ovaj svijet, i ova je autentičnija negoli druga, jer je ophode-nje subjekta sa stvarima oko njega moguće samo ako ih on najprije proizvede za sebe, rasporedi ih oko sebe, i izvodi ih iz svoje vlastite osnove. Utoliko prije, to je isto tako u aktima spontanog mišljenja.

Kartezijski *Cogito*, koji je tema mojih refleksija, uvijek je sa druge strane onoga što sada sebi predočujem, on posjeduje horizont smisla sačinjen od množine misli koje su mi nadošle dok sam čitao Descartesa, a koje mi nisu sada nazočne, i drugih misli koje nazirem, koje bih mogao imati, a koje nisam nikada razvio. No napokon, ako dostaje da se preda mno-m izgovore ova tri sloga pa da se odmah orijentiram prema jednom izvjesnom redu ideja, to u neku ruku znači da su mi odjednom prisutna sva moguća objaš-

¹ P. Lachièze – Rey, *Réflexions sur l'Activité spirituelle constituante*, strana

njenja. Onaj koji bi htio ograničiti duhovno svjetlo na predočenu aktualnost uvijek će se sukobiti sa sokratskim problemom: »Na koji ćeš način postupiti u traženju onog čiju prirodu apsolutno ne poznaješ? Koja je, među stvarima što ne poznaješ, ta koju si nakanio da tražiš? Pa ako je slučajno baš i nađeš, kako ćeš znati da je to zaista ona kad je ne poznaješ? (*Menon*, 80, D)«². Misao koju bi njezini objekti uistinu nadilazili vidjela bi ih kako se množe pred njezinim koracima mada nikada ne bi bila kadra shvatiti njihove odnose i proniknuti njihovu istinu. Ja sam onaj koji rekonstituiram povijesni *Cogito*, ja sam onaj koji čitam Descartesov tekst, ja sam onaj koji u njemu ustanovljujem neprolaznu istinu, i na kraju prikaza kartezijanski *Cogito* ima smisla jedino za moj vlastiti *Cogito*, ja o njemu ne bih mogao ništa misliti kad sam u sebi ne bih imao sve što je potrebno da ga pronađem. Ja sam onaj koji svome mišljenju naznačujem cilj da ponovno izvede kretanje *Cogita*, ja sam onaj koji svakog časa provjeravam orijentaciju svoga mišljenja prema tom cilju; potrebno je, dakle, da moje mišljenje u tome prethodi samom sebi i da je već našlo ono što traži, bez čega ono ne bi to tražilo.

Valja ga definirati po njegovoj neobičnoj moći da sâm o sebe pretiče i da sâm sebe stavlja u pokret, da je svagdje kod kuće; jednom riječju, po njegovoj autonomiji. Kada mišljenje ne bi samo stajalo u stvari ono što će zatim u njima naći, ono ne bi moglo zahvaćati stvari, ne bi ih moglo misliti, bilo bi »iluzija mišljenja«³. Osjetilna percepcija ili rasuđivanje ne mogu biti činjenice koje se događaju u meni, i koje ja konstatiram. Kada ih razmatram naknadno, one se raspoređuju i raspršuju svaka na svoje mjesto. Ali tu je samo trag što ostavljaju rasuđivanje i percepcija, koji su uzeti u svojoj aktualnosti, da se ne raspadnu, morali obuhvatiti odjednom sve što je neophodno za njihovu realizaciju, i, prema tome, biti sami sebi nazočni bez distance u jednoj nepodijeljenoj intuiciji. Svaka misao o nečemu u isto je vrijeme svijest o sebi, bez čega ona ne bi mogla imati objekt. U korišćenju svih naših iskustava i svih naših refleksija, nalazimo, dakle, bitak koji neposredno prepoznaje sam sebe, jer on je svoje znanje o sebi i o svim stvarima, i koji svoju vlastitu egzistenciju poznaje ne konstatacijom i kao danu činjenicu, ili izvođenjem iz neke ideje samoga sebe, nego kroz izravan dodir s njom. Svijet o sebi [samosvijest] jeste sam bitak duha u djelovanju. Potrebno je da sam akt kojim

² P. Lachièze – Rey, *L'idealisme Kantien*, strana 17 – 18.

³ Ibid., str. 25.

sam nečega svjestan bude uhvaćen u trenutku kada se ispunjava, bez čega bi se prekinuo.

Prema tome je nepojmljivo da on može biti bilo čime započet ili izazvan, potrebno je da on *bude causa sui*.⁴ Vratiti se s Descartesom od stvari na mišljenje o stvarima, to znači svesti iskustvo na zbroj psiholoških doživljaja kojih bi Ja bilo samo zajedničko ime ili hipotetički uzrok, ali tada se ne vidi kako bi moja egzistencija mogla biti izvjesnija od one bilo koje stvari, jer ona nije više neposredna, osim u jednom neuhvatljivom trenutku; ili ustanoviti s ovu stranu doživljaja jedno polje koje ne podliježe ni vremenu ni ikakvu ograničenju, jedan način egzistencije koji ne bi ništa dugovao doživljaju i koji bi bio egzistencija kao svijest, jedan duhovni akt koji bi iz distance shvaćao i u samome sebi sažimao sve na što smjera, jedno »ja mislim« koje bi bilo samo po sebi i bez ikakva dodatka jedno »ja jesam«. ⁵ »Kartezijanska nauka o Cogitu morala je, dakle, logički dovesti do tvrdnje o nevremenosti duha i do prihvaćanja svijesti o vječnome: *experimur nos aeternos esse*.« Vječnost shvaćena kao moć da se obuhvate i anticipiraju vremeni razvoji u jednoj jedinjoj intenciji bila bi sama definicija subjektivnosti.⁷

Prije negoli stavimo u pitanje ovu vječnosnu interpretaciju Cogita, dobro pogledajmo njezine konsekvencije, koje će učiniti vidljivim neophodnost ispravka. Ako mi Cogito objavljuje jedan novi način egzistencije koji ništa ne duguje vremenu, ako sebe otkrivam kao univerzalni konstituens svakog bitka koji mi je pristupačan, i kao transcendentarno polje bez zakutaka i bez vanjštine, ne treba samo reći da je moj duh »kada se radi o formi svih objekata osjetila (...) Spinozin Bog«⁸ – jer distinkcija forme i materije ne može više imati posljednje važenje i ne vidi se kako bi duh, razmišljajući o samome sebi, mogao u zadnjoj analizi naći ikakav smisao pojma receptivnosti i sebe valjano misliti kao aficiranog: ako je on taj koji sebe misli kao aficiranog, onda on sebe ne misli kao aficiran, jer ponovo tvrdi svoju djelatnost u trenutku kada izgleda da je ograničava; ako je on taj koji sebe stavlja u svijet, on nije u njemu, a samopostavljanje je iluzija. Treba, dakle, da se

⁴ P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme Kantien*, str. 55.

⁵ Id., *Ibid.*, str. 184.

⁶ Id., *Ibid.*, str. 17 – 18.

⁷ P. Lachière-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 68.

⁸ Kant, *Uebergang*, Adickes, str. 756, citirano po Lachiere-Rey, *L'Idéalisme kantien*, str. 464.

kaže, bez ikakve restrikcije, da moj duh jest Bog. Ne vidi se kako bi gosp. Lachieze-Rey, na primjer, mogao izbjeći ovu konzekvenciju. »Ako sam prestao misliti pa opet stanem misliti, ja opet živim, rekonstituiram se u svojoj nedjeljivosti i ponovno se smještajući na izvor odakle izlazi kretanje koje ja produžujem(...) Tako, svaki put kada misli, subjekt uzima svoje uporište u samome sebi, smješta se, iznad i iza svojih raznih predodžaba, u ono jedinstvo koje [kao] princip svakog raspoznavanja ne treba biti raspoznato, i on ponovno postaje apsolut, jer on je to vječno.«⁹ Ali kako bi moglo biti više apsoluta? Kako bih ponajprije ja mogao raspoznati druga Ja? Ako je jedino iskustvo subjekta ono koje dobivam koincidirajući s njime, ako duh po definiciji izmiče »stranom gledaocu« i može biti ustanovljen samo unutra, moj Cogito je u principu jedini, on nije »sudjelovljiv« za nekog drugog. Da li će se reći da je on »prenosiv« na druge?¹⁰ Ali kako bi jedan takav transfer ikada mogao biti motiviran? Koji će prizor ikada moći da me opravdano navede na to da izvan samoga sebe postavljam ovaj način egzistencije, čiji smisao zahtijeva da bude shvaćen unutra? Ako ne naučim u samome sebi uvidati sjedinjavanje bitka za sebe i bitka po sebi, nijedna od tih mehanika koje su druga tjelesa nikada neće moći oživjeti, ako ja nemam vanjštine, drugi nemaju unutrašnjosti. Mnoštvenost je svijesti nemoguća, ako sam ja sam sebe apsolutno svjestan. Iza apsoluta moga mišljenja, čak je nemoguće nazrijevati božanski apsolut. Ako je savršen, dodir moje svijesti sa samom sobom, zatvara me prema samom meni i uskraćuje mi da se ikada osjetim nadmašenim, za ovo Ja koje konstruira totalitet bitka i svoju vlastitu prisutnost u svijetu, koje se definira »posjedovanjem sebe«¹¹ i koje u spoljašnosti [vanjskom svijetu] nalazi jedino ono što je u nju stavilo, nema otvora ili aspiracije«¹² prema Drugom. Ovo dobro zatvoreno ja nije više jedno konačno ja. »Svijest o svemiru postoji (...) samo zahvaljujući prethodnoj svijesti o organizaciji, u aktivnom smislu riječi, i sljedstveno, u zadnjoj analizi, samo po nekoj unutarnjoj istomišljenosti sa samim djelovanjem božanstva.«¹³ To znači da *Cogito* čini da ja na kraju koincidiram s Bogom. Ako me inteligibilna struktura moga iskustva, koja se može identificirati, izbacuje iz doživljaja i

⁹ P. Lachieze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, str. 145.

¹⁰ Id., *L'Idéalisme kantien*, str. 477.

¹¹ *L'Idéalisme kantien*, str. 472.

¹² *L'Idéalisme kantien*, str. 477, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 83.

¹³ *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 33.

postavlja u vječnost, onda kada je prepoznaem u *Cogitu*, ona me u isto vrijeme oslobađa od svih ograničenja i ovog fundamentalnog doživljaja koji je moja privatna egzistencija, a isti razlozi koji sile da se prijede od doživljaja na akt [čin], od misli na Ja, sile da se prijede od mnoštva Ja na jednu samotnu konstituirajuću svijest i brane mi, kako bi *in extremis* spasili konačnost subjekta, da ga definiram kao »monadu«. ¹⁴ Konstituirajuća svijest je u principu jedina i univerzalna. Želi se ostati pri tome da ona u svakome od nas konstituira samo jedan mikrokozam, ako se za Cogito pridržava smisao jednog »egzistencijalnog pokusa« ¹⁵, ako mi on [Cogito] objavljuje, ne apsolutnu transparentiju mišljenja koje sebe potpuno posjeduje, nego slijepi akt kojim preuzimam svoju sudbinu mišaone prirode i slijedim je, to je jedna druga filozofija koja nas ne *izbacuje* iz vremena. Ovdje konstituiramo neophodnost da se nađe put između vječnosti i raskomadanog vremena, i da se nastavi interpretacija *Cogita* i ona vremena. Mi smo jednom zauvijek uvidjeli da naši odnosi sa stvarima ne mogu biti izvanjski odnosi, ni naša svijest o nama samima obično bilježenje psihičkih doživljaja. Mi percipiramo jedan svijet samo ako ovaj svijet i ova percepcija, prije no što su konstatirane činjenice, jesu naše misli. Preostaje da se točno shvate pripadnost svijeta subjektu i subjekta samome njemu, ova *cogitatio* koja omogućuje iskustvo, naš zahvat u stvari i u naša »stanja svijesti«. Vidjet ćemo da ona nije indiferentna prema doživljaju i prema vremenu, da je ona prije fundamentalan modus doživljaja i der *Geschichte*, čiji su objektivni i neosobni događaji izvedeni oblici, i, napokon, da je obraćanje vječnosti postalo nužno samo u jednoj objektivnoj koncepciji vremena.

Dakle, nesumnjivo je da ja mislim. Ja nisam siguran da je tamo pepeonik ili lula, ali ja sam siguran da vidim pepeonik ili lulu. Da li je isto tako lako, kako se to vjeruje, razdvojiti ove dvije tvrdnje, i, bez ikakva suda koji se odnosi na viđenu stvar, ostati pri evidenciji »misli o viđenju«? To je, naprotiv, nemoguće. Percepcija je upravo ona vrsta akta u kojemu ne može biti riječi o tome da se na jednu stranu stavi sam akt, a na drugu termin na koji on smjera. Percepcija i percipirano nužno imaju isti egzistencijalni modalitet, jer se od percepcije ne može odvojiti svijest koju ona ima, ili bolje, koja ona jest da je pogodena sama stvar. Ne može biti riječi o tome da se ostane pri izvjesnosti percepcije, odbijajući

¹⁴ Kao što to čini gosp. Lachière-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 69 – 70.

¹⁵ Ibid., str. 72.

onu percipirane stvari. Ako ja vidim pepeonik *u punom smislu riječi vidjeti*, treba da tamo bude pepeonik, i ja ne mogu zapriječiti ovu tvrdnju. Vidjeti, to znači vidjeti nešto. Vidjeti crveno, znači vidjeti crveno koje postoji u zbilji. Vidna percepcija može se sve-
sti na prostu pretpostavku viđenja samo ako se ona predoči kao kontemplacija jednoga lebdjećeg i neusidrenog *quale*. Ali ako, kako smo to kazali gore, sam kvalitet, u svojem specifičnom tkanju, jeste sugestija koja nam je data, i na koju mi odgovaramo, ukoliko imamo senzorna polja, jednim izvjesnim načinom egzistiranja, i ako percepcija jedne boje koja ima određenu strukturu – površinska boja ili obojena plaža – na jednom točnom ili neodređenom mjestu, ili na jednoj točnoj ili neodređenoj udaljenosti, pretpostavlja naše otvaranje jednoj stvarnosti ili jednom svijetu, kako bismo mogli rastaviti izvjesnost o našoj percipirajućoj egzistenciji od one o našem izvanjskom partneru? Za moju vidnu percepciju bitno je da se odnosi ne samo prema takozvanom vidljivom objektu nego i prema sada viđenom biću. Obratno, ako iznesem sumnju u prisutnost stvari, ova sumnja se odnosi na sam vidni opažaj, ako tamo nema crvenog ili modrog, kažem da ih nisam *uistinu vidio*, slažem se da se ni u jednom času nije dogodila ona adekvacija mojih vizualnih intencija i vidljivoga koja je vidni opažaj kao akt. To, dakle, znači da je od dvoga ispravno jedno: ili ja nemam nikakve izvjesnosti što se tiče samih stvari, ali tada više ne mogu biti siguran u svoju vlastitu percepciju, uzetu kao puka misao, jer, čak i tako, ona uključuje tvrđenje stvari; ili ja s izvjesnošću shvaćam svoju misao, ali to pretpostavlja da u isto vrijeme prihvaćam egzistencije na koje ona smjera. Kada nam Descartes kaže da je iskustvo o vidljivim stvarima dvojbeno, ali da naša vizija [vidna zamjedba], uzeta kao čista misao o viđenju, to nije, to gledište nije održivo. Jer misao o viđenju može imati dva smisla. Može se najprije shvatiti u restriktivnom smislu tobožnje vizije ili »utiska o viđenju«, ali tada nam ona daje samo izvjesnost o nečem mogućem ili o nečem vjerojatnom, a »misao o viđenju« implicira da smo, u izvjesnim slučajevima, imali iskustvo autentične ili stvarne vizije kojoj je misao o viđenju slična i u kojoj je izvjesnost o stvari, toga puta, bila uključena. Izvjesnost jedne mogućnosti tek je mogućnost jedne izvjesnosti, misao o viđenju tek je vizija u ideji, i ne bismo je imali da drugim putem nismo imali viziju o stvarnosti. Sada se pod »misli o viđenju« može razumijevati svijest, koju bismo mogli imati o našoj konstituirajućoj moći. Ma što se mislilo o našim empirijskim percepcijama, koje mogu biti istinite ili lažne, ove bi percepcije bile moguće samo ako ih nastava

duh kadar da prepozna, da identificira i da čvrsto drži pred nama njihov intencionalan objekt. Ali ako ova konstituirajuća moć nije mit, ako je percepcija uistinu jednostavno produženje unutarnjeg dinamizma s kojim mogu koincidirati, izvjesnost koju imam o transcendentalnim premisama svijeta mora se pružiti do samoga svijeta, i, budući da je moja vizija skroz-naskroz misao o videnju, stvar viđena u samoj sebi jest ono što ja o njoj mislim, a transcendentalni idealizam je apsolutni realizam. Bilo bi kontradiktorno tvrditi u isto vrijeme¹⁶ da ja konstituiram svijet i da ja, od ove konstitutivne radnje, mogu shvatiti samo plan i bitne strukture. Potrebno je da, na kraju konstitutivnog rada, vidim kako se pojavljuje postojeći svijet, a ne samo svijet kao ideja, bez čega bih imao samo apstraktnu konstrukciju, a ne konkretnu svijest svijeta. Dakle, u kojem god smislu je uzeli, »misao o videnju« je izvjesna samo ako je to i stvarna vizija. Kada nam Descartes kaže da je osjet, sveden na samoga sebe, uvijek istinit, mada zabluda uvlači transcendentnom interpretacijom koju o njemu daje suđenje, on tu pravi iluzornu distinkciju: za mene nije manje teško znati jesam li osjetio nešto negoli znati ima li ondje nešto, i histerik osjeća a ne poznaje ono što osjeća, kao što percipira vanjske objekte ne polažući sebi račun o ovoj percepciji. Naprotiv, kada sam siguran da sam osjetio, izvjesnost o izvanjskoj stvari uključena je u sam način na koji se osjet artikulira i izlaže preda mnom: ovo je bol *u nozi*, ovo je *crveno*, i, na primjer, neprozirno crveno na samo jednoj ravnini, ili obrnuto, ružičasta atmosfera u tri dimenzije. »Interpretacija« što je dajem o svojim osjetima svakako mora biti motivirana, a ona to može biti jedino samom strukturom ovih osjeta, tako da se može bez razlike reći da nema transcendentne interpretacije, da nema suđenja koje ne izbija iz same konfiguracije fenomena – i da nema sfere imanencije, da nema područja gdje bi moja svijest bila kod kuće i osigurana protiv svakog rizika zablude. Akti Ja su takve prirode da oni prelaze sami sebe, i da nema prisnosti svijesti. Svijest je skroz-naskroz transcendencija, ne trpna-transcendencija – rekosmo da bi takva transcendencija bila zastoja svijesti – već aktivna transcendencija.

¹⁶ Kako to, na primjer, čini Husserl kada dopušta da je svaka transcendentalna redukcija u isto vrijeme eidetska redukcija. Neophodnost da se prođe kroz esencije, definitivna neprozirnost egzistencija ne mogu biti uzete kao činjenice koje su razumljive same po sebi, one pripomažu da se odredi smisao Cogita i posljednje subjektivnosti. Ja nisam konstituirajuća misao, a moje Ja mislim nije jedno Ja jesam, ako mišlju ne mogu dostići bogatstvo konkretnog svijeta i resorbirati činjeničnost.

Svijest što je imam o viđenju ili osjećanju nije pasivno bilježenje psihičkog doživljaja koji je zatvoren sam u sebi, i koji bi me ostavljao nesigurnim u pogledu onoga što se tiče stvarnosti videne ili osjećene stvari; to nije više razvijanje konstituirajuće moći koja bi u samoj sebi eminentno i vječno sadržavala svaku moguću viziju ili osjet i sustizala objekt iako ne bi morala napuštati sebe, to je samo ozbiljenje vizije. Ja sam uvjeren da videći vidim ovo i ono, ili bar budeći oko sebe vizualni okoliš, jedan vidljivi svijet koji na kraju potvrđuje samo vizija pojedinačne stvari. Vizija je akcija, to jest ne neka vječna radnja – izraz je kontradiktoran – nego radnja koja sadržava više negoli nagovještava, koja uvijek nadilazi svoje premise a iznutra je priređena samo mojim iskonskim otvorom prema jednom polju transcendencija, što će još reći i jednom ekstazom. Vizija dosiže sama sebe i sustiže se u viđenoj stvari. Ono što otkrivam i uviđam *Cogitom*, to nije psihološka imanencija, inherencija svih fenomena »privatnim stanjima svijesti«, slijep dodir osjeta sa samim sobom – to nije čak ni transcendentalna imanencija, pripadnost svih fenomena jednoj konstituirajućoj svijesti, posjedovanje jasne misli same sobom – to je duboki pokret transcendencije koja je sam moj bitak, istovremeni dodir s mojim bitkom i s bitkom svijeta.

No ipak, nije li slučaj percepcije poseban? Ona me otvara svijetu, ona to može učiniti samo nadilazeći se i nadilazeći me, potrebno je da perceptivna »sinteza« bude nedovršena, ona mi može pružiti nešto »stvarno« jedino izlažući se riziku zablude, neophodno je potrebno da stvar, ako ona mora biti stvar, ima za mene sakrivene strane, i zato distinkcija prividnosti i stvarnosti ima odmah svoje mjesto u perceptivnoj »sintezi«. Čini se, obrnuto, da svijest zadobiva svoja prava i puno posjedovanje sebe, ako razmatram svoju svijest o »psihičkim činjenicama«. Na primjer, ljubav i volja su unutarnje radnje; one sebi izrađuju svoje objekte, pa se može razumjeti da se one čineći to mogu odvratiti od stvarnosti i, u tom smislu, varati nas; ali čini se nemogućim da nas varaju u pogledu njih samih: od časa kada osjetim ljubav, radost, žalost, istina je da ljubim, da sam radostan ili žalostan, sve da objekt nema, faktično, to jest za druge ili za samog mene u nekom drugom trenutku, važnost koju mu sada pripisujem. Prividnost je stvarnost u meni, bitku svijesti pripada da se pojavljuje. Što znači htjeti negoli biti svjestan objekta kao vrijednog (ili kao vrijednog upravo ukoliko on nije vrijedan, u slučaju perverzne volje), što znači ljubiti negoli biti svjestan objekta kao vrijednog ljubavi? A kako svijest o objektu nužno uključuje znanje o samoj sebi, bez čega bi

ona sebi izmicala i ne bi shvaćala ni svoj objekt, to su htjeti i znati što se hoće, ljubiti i znati što se ljubi, samo jedan jedini akt, ljubav je svijest da se ljubi, volja svijest da se hoće. Ljubav ili volja koja ne bi bila svjesna sebe bila bi ljubav koja ne ljubi, volja koja neće, kao što bi nesvjesna misao bila misao koja ne misli. Volja ili ljubav bile bi iste makar njihov objekt bio umjetan ili stvaran a, promatrane bez referencija na objekt kojega se faktično tiču, one bi konstituirale sferu apsolutne izvjesnosti gdje nam istina ne može izmaći. U svijesti bi sve bilo istina. Iluzije bi bilo samo u pogledu izvanjskog objekta. Osjećaj [sentiment], promatran sam u sebi, bio bi uvijek istinit, od trenutka kada je doživljen. Ipak, razmotrimo pomnije.

Prije svega je očito da možemo u samima sebi razlikovati »prave« osjećaje od »lažnih« osjećaja, da sve što u samima sebi osjećamo nije, zbog toga, stavljeno u jednu jedinu ravninu egzistencije ili s istim pravom istinito, i da ima stupnjeva realnosti u nama kao što izvan nas ima »odraza«, »fantoma« i »stvari«. Pokraj prave ljubavi, postoji lažna ili iluzorna ljubav. Ovaj posljednji slučaj mora biti distingviran od pogrešaka interpretacije i od onih gdje sam, neiskreno, dao ime ljubavi čuvstvima [emocijama] koja to ne zaslužuju. Jer, tada, nije bilo nikada čak ni prividne ljubavi, nisam nijednog trenutka vjerovao da je moj život angažiran u tom osjećaju, krišom sam izbjegavao da postavim pitanje kako bih izbjegao odgovor koji sam već znao, moja je »ljubav« bila napravljena samo od prijaznosti ili od neiskrenosti. Naprotiv, u lažnoj ili u iluzornoj ljubavi, ja sam se drage volje vezao uz ljubljenu osobu, ona je uistinu bila neko vrijeme posrednik mojih odnosa sa svijetom, kada sam govorio da je ljubim, ja nisam »interpretirao«, moj se život uistinu angažirao u jednom obliku, kao melodija, tražio je pratnju. Istina je da bih, nakon razočaranja (poslije otkrića svoje iluzije o *samome sebi*) i kada bih pokušavao razumjeti što mi se dogodilo, pod ovom tobožnjom ljubavi pronašao *drugo* negoli ljubav: sličnost »ljubljen« žene i jedne druge osobe, dosadu, naviku, zajedništvo interesa ili uvjerenja, a to je baš ono što će mi dozvoliti da govorim o iluziji. Ja sam ljubio samo *kvalitete* (ovaj smiješak, koji je sličan jednom drugom smiješku, ovu ljepotu koja se nameće kao činjenica, ovu mladost kretnja i vladanja), a ne pojedinačan način egzistiranja koji je sama osoba. I, uzajamno, ja nisam bio osvojen sav svačat, regije moga prošlog života i moga budućeg života izmakle su invaziji, čuvao sam u sebi mjesta rezervirana za drugo. Tada, reći će se, ili ja to nisam znao, i u tom se slučaju ne radi o iluzornoj ljubavi, radi se o pravoj ljubavi.

vi koja je prestala – ili sam to znao, pa u tom slučaju nije nikada bilo ljubavi, čak ni »lažne«. To, međutim, ne znači ni jedno ni drugo. Ne može se reći da ova ljubav nije mogla, dokle je postojala, biti razlikovana od prave ljubavi, i da je postala »lažna ljubav« kada sam je opozvao. Ne može se reći da je mistička kriza u petnaestoj godini sama po sebi bez smisla te *postaje*, prema tome kako je slobodno valoriziram tijekom svoga života, teškoća puberteta ili prvi znak religiozne sklonosti. Čak ako sav svoj život konstruiram na jednoj teškoći iz puberteta, ova teškoća zadržava svoj kontingentni karakter, a »pogrešan« je sav moj život. U samoj mističkoj krizi, kako sam je doživio, mora se naći neka značajka koja razlikuje sklonost od teškoće: u prvom slučaju, mistički stav uklapa se u moj temeljan odnos sa svijetom i sa drugim; u drugom slučaju, on je u nutрини subjekta ponašanje neosobno i bez unutarnje potrebe, »pubertet«. Isto tako, prava ljubav saziva sve snage subjekta i tiče ga se cijeloga, lažna ljubav odnosi se samo na jednu od njegovih uloga, na »čovjeka od četrdeset godina« ako se radi o kasnoj ljubavi, na »putnika« ako se radi o egzotičnoj ljubavi, na »udovca« ako je lažna ljubav nošena nekom uspomenom, na »dijete« ako je nošena sjećanjern na majku. Jedna prava ljubav se završava kada se promijenim ja, ili-kada se promijenila ljubljena osoba; jedna lažna ljubav otkriva se kao lažna kada dođem k sebi. Razlika je unutrašnja. Ali kako se ona tiče mjesta osjećaja u mom bitku u totalnom svijetu, kako lažna ljubav zanima osobu za koju vjerujem da je sam kada je doživljujvam, i kako bih, da primijetim njezinu lažnost, trebao spoznaju samoga sebe koju ću postići upravo samo deziluzijom, to dvosmislenost ostaje, i zato je iluzija moguća. Razmotrimo još primjer histerika. Požurilo se da se on tretira kao simulant, ali prije svega je on sam taj koga on vara, a ova plastičnost iznova postavlja problem koji se htjelo ukloniti: kako histerik može ne osjetiti što osjeća i osjetiti što ne osjeća? On ne *hini* bol, žalost, srdžbu, a ipak se njegovi »bolovi«, njegove »žalosti«, njegove »srdžbe« razlikuju od »realnih« bolova, tuga i srdžbâ, jer on nije u njima sav; u središtu samoga sebe održava on jednu zonu mira. Iluzorni ili imaginarni osjećaji svakako su doživljeni, ali, da tako kažemo, periferijom nas samih¹⁷. Dijete i mnogi ljudi budu ovladani »važnostima situacije« koje im sakrivaju njihove stvarne osjećaje – zadovoljni što im se nešto darovalo, žalosni što prisustvuju sprovodu, raspoloženi ili snuždeni prema pejzažu, a, s ovu stranu ovih osjećaja, indiferentni i prazni.

¹⁷ Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, str. 63 i slj.

»Mi zacijelo osjećamo sam osjećaj, ali na neautentičan način. To je kao sjena autentičnog osjećaja«. Naš prirodan stav nije da čutimo svoje vlastite osjećaje ili da pristajemo uz svoja vlastita zadovoljstva, nego da živimo prema osjećajnim kategorijama sredine. »Mlada voljena djevojka ne projicira svoje osjećaje u Izoldu ili u Juliju, ona doživljava osjećaje ovih poetičkih fantoma i neprimjetno ih uvlači u svoj život. Znači da će, možda kasnije, jedan osoban i autentičan osjećaj prekinuti ovu potku sentimentalnih fantazmâ«¹⁸. Ali sve dotle dok se ovaj osjećaj nije rodio, mlada djevojka nema nikakva sredstva da otkrije što je iluzorno i literarno u njezinoj ljubavi. Istina njezinih budućih osjećaja učinit će joj vidljivom lažnost njezinih sadašnjih osjećaja, ovi su, dakle, zacijelo doživljeni, mlada djevojka se u njima »irealizira«¹⁹ kao glumac u svojoj ulozi, pa ovdje imamo, ne predodžbe ili ideje koje bi pokretale stvarne emocije, nego zacijelo izvještačene emocije i imaginarne sentimente. Dakle, mi sebe ne posjedujemo u svakom času u cijeloj svojoj stvarnosti, pa se ima pravo govoriti o jednoj unutarnjoj percepciji, o jednom unutarnjem osjetilu, o jednom »analizatoru« između nas i samih sebe, koji, u svakom času ide više ili manje daleko u spoznaji našeg života i našeg bitka. Ono što ostaje s ovu stranu unutarnje percepcije i ne impresionira unutarnje osjetilo, nije nešto nesvjesno. »Moj život« i moj »totalni bitak« nisu tu, kao Bergsonovo »dubinsko ja«, sporne konstrukcije, nego fenomeni koji se očevidno daju refleksiji. Radi se samo o tome što *činimo*. Vidim da sam zaljubljen. Možda mi nije izbjeglo ništa od onih činjenica koje mi se sada ukazuju: ni onaj žustriji pokret moje sadašnjosti prema mojoj budućnosti, ni ono čuvstvo koje me ostavljalo bez riječi, ni ona hitnja da dođe dan sastanka. Ali na kraju, nisam ih sabrao, ili, ako sam to učinio, nisam više mislio da se radi o tako važnom osjećaju, pa sada vidim da svoj život više ne razumijem bez ove ljubavi. Vraćajući se na minule dane i mjesece, konstatiram da su moje akcije i moje misli bile usmjerene, prepoznaajem tragove organizacije, sinteze koja se *dogadala*. Nije moguće zahtijevati da sam uvijek znao što sada znam, i da sam u minulim mjesecima imao spoznaju o samome sebi koju sam netom stekao. Govoreći općenito, nije moguće poreći da ja o samome sebi moram naučiti mnogo toga, ni unaprijed u središte samoga sebe postaviti spoznaju o meni gdje je unaprijed sadržano

¹⁸ Id., Ibid., str. 89 – 95.

¹⁹ J. – P. Sartre, *L'Imaginaire*, str. 243.

sve što ću o samome sebi znati kasnije, pošto sam pročitao knjige i proživio doživljaje koje sada ni ne naslućujem. Ideja svijesti koja bi bila transparentna za samu sebe, i čija bi se egzistencija svodila na svijest koju ona ima o tome da egzistira, nije toliko različna od pojma nesavjesnog: to je, viđena sa dvije strane, ista retrospektivna iluzija, u mene se kao izričiti objekt uvodi sve što ću ubuduće moći sam o sebi naučiti. Ljubav koja je kroz mene nastavljala svoju dijalektiku i koju sam upravo otkrio nije, od samog početka, nešto skriveno u nesvjesnom, i nije više objekt pred mojom svijesti, to je pokret kojim sam se okrenuo prema nekome, obrat mojih misli i mojih postupaka – ja sam to znao jer ja sam bio taj koji je proživljavao sate čame prije jednog sastanka, i taj koji je osjećao radost kada se on približavao, ona [ljubav] bila s kraja na kraj doživljena – ona nije bila spoznata. Zaljubljenik je usporediv sa sanjačem. »Latentan sadržaj« i »seksualan smisao« nekako su nazočni sanjaču, jer on je taj koji sanja svoj san. No, upravo zato što je seksualnost opća atmosfera sna, oni nisu tematizirani kao seksualni, u pomanjkanju jedne seksualne pozadine od koje se odvajaju. Kada se pita da li sanjač jest ili nije svjestan sadržaja svoga sna, loše se postavlja pitanje. Ako je seksualnost, kako smo ranije izložili, jedan od načina kako se odnosimo prema svijetu, kada se, kako se događa u snu, naš meta-seksualan bitak zamračuje, ona je svagdje i nigdje, ona je po sebi dvosmislena i ne može se specificirati kao seksualnost. Požar koji figurira u snu nije za spavača način da se pod prihvatljivim simbolom zakrinka jedna seksualna pulzija, on postaje simbol za budna čovjeka; u govoru sna, požar je amblem seksualne pulzije zato što se sanjač, odvojen od fizičkog svijeta i od strogog konteksta budnog života, služi slikama samo s obzirom na njihovu afektivnu vrijednost. Seksualno značenje sna nije nesvjesno a više ni »svjesno«, jer san ne »priopćuje«, kao budan život, dovodeći u vezu jedan red činjenica sa drugim, i jednako bismo se prevarili puštajući da se seksualnost kristalizira u »nesvjesnim predodžbama«, i stavljajući u pozadinu sanjača jednu svijest koja je zove njezinim imenom. Upravo tako, za zaljubljenika koji je doživljava, ljubav je bezimena, ona nije neka stvar koja bi se mogla okružiti i naznačiti, nije ista ljubav o kojoj govore knjige i dnevne novine, zato što je to način na koji on uspostavlja svoje odnose sa svijetom, to je jedno egzistencijalno značenje. Kriminalac ne vidi svoj zločin, izdajica svoju izdaju, ne zato što oni postoje u njegovoj nutрини kao nesvjesne predodžbe ili težnje, već zato što su oni koliko relativno zatvoreni svjetovi toliko situacije. Ako smo u situaciji, mi smo opkoljeni, ne možemo

biti transparentni sami za sebe, pa treba da se naš dodir s nama samima događa samo u dvosmislu.

No nismo li prekoračili cilj? Ako je iluzija u svijesti kadšto moguća, neće li to ona uvijek biti? Rekosmo da ima imaginarnih osjećaja u kojima smo dovoljno angažirani da budu doživljeni, ne dovoljno angažirani da budu autentični. No ima li apsolutnih angažiranosti? Nije li za angažiranost bitno da pušta subzistirati autonomiju onoga tko se angažira, u tom smislu da nije nikada potpuna, i nije li nam, prema tome, oduzeto svako sredstvo da izvjesne osjećaje kvalificiramo kao autentične? Definirati subjekt egzistencijom, to jest kretanjem u kojemu se on nadmašuje, ne znači li to u isto vrijeme izručiti ga iluziji, jer on nikada neće moći ništa *biti*? Kada smo u svijesti stvarnost definirali prividnošću, nismo li presjekli veze između nas i samih sebe, i reducirali svijest na stanje obične prividnosti jedne neuhvatljive stvarnosti? Ne stojimo li pred alternativom apsolutne svijesti ili beskrajne sumnje? I nismo li, odbacujući prvo rješenje, učinili nemogućim *Cogito*? – Objekcija nas privodi bitnoj stvari. Nije istina da moja egzistencija sebe posjeduje, a više nije istina ni da je ona sama sebi tuđa, jer ona je akt ili činjenje, i jer je akt, po definiciji, silovit prijelaz od onoga što imam na ono što smjeram, od onoga što jesam na ono što nakanjujem da budem. Ja mogu ostvarivati *Cogito* i biti doista siguran da hoću, da ljubim ili da vjerujem, uz uvjet da, prije svega, zbilja hoću, ljubim ili vjerujem i da ispunjavam svoju vlastitu egzistenciju. Da to ne činim, nesavladiva sumnja protekla bi se na svijet, ali također na moje vlastite misli.

Bez kraja bih se pitao jesu li moji »ukusi«, moja »htijenja«, moji »zavjeti«, moje »pustolovine« uistinu moji, oni bi mi se uvijek činili izvještačeni, nestvarni i promašeni. Ali sama ova sumnja, budući da nije zbiljska sumnja, ne bi mogla više doći čak ni do izvjesnosti da sumnjam.²⁰ Odavle se izlazi, dolazi se do »iskrenosti« samo predusrećući ove skrupule i bacajući se zatvorenih očiju u »činjenje«. Dakle, ja sam siguran da postojim ne *zato što* mislim da jesam, već naprotiv, sigurnost koju imam o svojim mislima proizlazi iz njihove zbiljske egzistencije. Moja ljubav, moja mržnja, moja volja nisu izvjesne kao puke misli o ljubljenju,

²⁰ »...ali onda, i to, bijaše li, dakle, jasna činjenica, ta cinička odvratnost pred svojom ličnošću? A i ovaj prezir ove odvratnosti, koji je ona sebi upravo umišljala, nije li također bio komedija? A sama ta sumnja pred ovim prezirom... bilo je to da se izludi, ako se počelo biti iskrenim, nije li se, dakle, moglo više zaustaviti?« S. de Beauvoir, *L'Invitée*, str. 232.

mrženju ili htijenju, već, naprotiv, cijela izvjesnost ovih misli dolazi iz one akata ljubavi, mržnje ili volje u koje sam siguran zato što ih *činim*. Svaka je unutarnja percepcija inadekvatna zato što ja nisam objekt koji se može percipirati, zato što ja činim svoju stvarnost i sustižem se samo u aktu. »Dvojim«: jedini način da se prekine svaka dvojba u pogledu ovog iskaza jeste zbiljski dvojiti, angažirati se u iskušavanju dvojbe i tako učiniti da ova dvojba postoji kao izvjesnost o dvojenju. Dvojiti uvijek znači dvojiti u nešto, čak ako se »dvoji u sve«. Ja sam siguran da dvojim zato što prihvaćam neku stvar, ili svaku stvar i svoju vlastitu egzistenciju, upravo kao neizvjesne. Sebe spoznajem upravo u svome odnošaju sa »stvarima«, unutarnja percepcija dolazi poslije, i ona ne bi bila moguća da ne dolazim u dodir sa svojom dvojbom doživljavajući je čak i u njezinu objektu. O unutarnjoj percepciji može se reći ono što smo rekli o vanjskoj percepciji: da uključuje beskonačnost, da je nedovršiva sinteza i da se potvrđuje, premda je nedovršena. Želim li provjeriti svoju percepciju pepeonika, nikada to neću dovršiti, ona pretpostavlja više negoli znam iz izričitog znanja. Isto tako, želim li provjeriti stvarnost svoje dvojbe nikada to neću dovršiti, trebat će staviti u pitanje svoju misao o dvojenju, misao o ovoj misli i tako dalje. Izvjesnost dolazi iz same dvojbe kao akta, a ne iz ovih misli, kao što izvjesnost o stvarima i o svijetu prethodi tetičkoj spoznaji njihovih svojstava. Znati, svakako znači, kako se to reklo, znati da se zna, ne zato što ova druga drugotna [moć] znanja utemeljuje samo znanje, nego, naprotiv, zato što ono nju utemeljuje. Ja ne mogu rekonstruirati stvar, a ipak, ima percipiranih stvari, isto tako ja ne mogu nikada koincidirati sa svojim životom koji prolazi, a ipak, ima unutarnjih percepcija. Isti um osposobljuje me za iluziju i za istinu u pogledu samoga mene: to, naime, znači da ima akata u kojima se sabirem kako bih se nadmašio. Cogito je uviđanje ove fundamentalne činjenice. U iskazu »Ja mislim, ja jesam«, obje su tvrdnje svakako ekvivalentne, bez čega ne bi bilo Cogita. Ali još se valja sporazumjeti o smislu ove ekvivalencije: nije Ja mislim to što eminentno sadrži Ja jesam, nije moja egzistencija ta koja je svedena na svijest što je o njoj imam; obrnuto, Ja mislim jeste to što je reintegrirano u kretanje transcendencije Ja jesam, a svijest [je reintegrirana] u egzistenciju.

Istina je da se čini nužnim dopustiti apsolutnu koincidenciju mene sa mnom, ako ne u slučajevima htijenja i osjećanja, ono bar u aktima »čistog mišljenja«. Kad bi to bilo tako, sve što upravo rekostmo opet bi bilo stavljeno u pitanje, umjesto da se mišljenje po-

javi kao jedan način egzistiranja, mi bismo uistinu otkrivali samo misao. Pomišljam trokut, trodimenzionalni prostor kojemu, kako se pretpostavlja, on pripada, produženje jedne od njegovih stranica, paralelu sa suprotnom stranicom koja se može povući kroz jedan od njegovih vrhova, i apercipiram da ovaj vrh i ove linije čine zbroj kutova jednak zbroju kutova trokuta, i opet jednak dvama pravim. Ja sam siguran u rezultat koji smatram dokazanim. To znači da moja crtežna konstrukcija nije, kao crte što ih dijete proizvoljno dodaje svome crtežu i što svaki put prevrću njegovo značenje («to je kuća, ne, to je lađa, ne, to je čiča»), skup linija koje su slučajno nastale pod mojom rukom. Od početka do kraja moje operacije radi se o trokutu. Geneza konstrukcije nije samo realna geneza, to je inteligibilna geneza, konstruiram prema pravilima, na liku činim vidljivima *svojstva*, to jest odnose koji se tiču biti trokuta, a ne, kao dijete, sva ona što ih sugerira nedefinirani lik koji faktično postoji na papiru. Svjestan sam da dokazujem zato što apercipiram nužnu vezu između cjelokupnosti podataka koji konstituiraju hipotezu, i zaključka što ga iz nje izvlačim. To je ta nužnost koja mi jamči da mogu operaciju ponoviti na neograničenom broju empirijskih likova, a ona sama dolazi odatle što sam, na svakom koraku svoga dokazivanja i svaki put kada sam uvodio nove odnose, bio svjestan trokuta kao stabilne strukture, koju oni determiniraju a ne nadmašuju. Zato se može reći, ako se hoće, da se dokazivanje sastoji u uvođenju konstruiranog zbroja kutova u dvije različite konstelacije, i da se one naizmjenice vide kao jednake zbroju kutova trokuta i jednake dvama pravim,²¹ ali valja dodati²² da tu nemamo samo dvije konfiguracije koje slijede jedna iz druge i jedna drugu istiskuju (kao u crtežu maštovitog djeteta); prva subzistira za mene, dok se druga uspostavlja, zbroj kutova koji izjednačujem sa dva prava je isti onaj koji drugim putem izjednačujem sa zbrojem kutova trokuta, a to je moguće samo ako premašim red fenomena ili pojava kako bih pristupio redu *eidosa* ili bitka. Istina izgleda nemoguća bez apsolutnog posjedovanja sebe u aktivnom mišljenju, bez čega ono ne bi uspijevalo da se razvija u nizu sosljednih radnji i da konstruira jednom zauvijek valjan rezultat.

Mišljenja i istine ne bi bilo *bez* akta kojim se dižem nad vremenu raspršenost faza mišljenja i puku faktičnu egzistenciju svo-

²¹ Wertheimer, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie: die Schulzprozesse im produktiven Denken*.

²² A. Gurwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme*, str. 460.

jih psihičkih doživljaja, ali glavno je da se dobro razumije ovaj akt. Nužnost dokaza nije analitička nužnost: konstrukcija koja će dozvoliti da se izvede zaključak nije realno sadržana u biti trokuta, ona je samo moguća polazeći od ove biti. Nema definicije trokuta koja unaprijed obuhvaća svojstva, što će se ubuduće dokazati, i prijelaze kojima će se proći da bi se došlo do ovog dokaza. Produžiti jednu stranicu, povući kroz jedan vrh paralelu suprotnoj stranici, pozvati se na teorem koji se odnosi na paralele i njihovu sekantu, to je moguće samo ako razmotrim sam trokut nacrtan na papiru, na slici ili u predodžbi, njegovu fizionomiju, konkretan raspored njegovih linija, njegov *Gestalt*. Nije li upravo tu bit ili ideja trokuta? – Započnimo uklanjanjem ideje o nekoj formalnoj biti trokuta. Ma što se moralo misliti o pokušajima formalizacije, u svakom je slučaju sigurno da oni ne idu za tim da pruže jednu logiku pronalaženja, i da se ne može konstruirati jedna logička definicija trokuta koja je po plodnosti ravna vidnom opažaju lika i omogućuje nam da, putem niza formalnih operacija, dodemo do zaključaka koji ne bi najprije bili utvrđeni pomoću intuicije. Ovo se tiče, možda će se reći, jedino psiholoških okolnosti otkrića, pa ako je, naknadno, moguće između hipoteze i zaključka uspostaviti vezu koja ništa ne duguje intuiciji, to znači da ona nije neizbježiv posrednik mišljenja i da u logici nema nikakvo mjesto. Ali, to da je ona uvijek retrospektivna dokazuje da je uvijek samo prividno kompletna, i da formalna misao živi od intuitivne misli. Ona skida veo s neformuliranih aksioma na kojima, kaže se, počiva zaključivanje, čini se da mu ona povećava strogost i da razotkriva temelje naše izvjesnosti; ali zapravo, mjesto gdje nastaje [zbiva se] izvjesnost i gdje se pojavljuje istina uvijek je intuitivna misao, premda su u njoj principi prešutno prihvaćeni, ili *upravo zbog toga*. Kad bismo mislili *vi formae* i kad nam se formalni odnosi ne bi isprva nudili kristalizirani u nečem posebnom, ne bi bilo iskušavanja istine i ništa ne bi zaustavljalo »blagoglagoljivost našega duha«. Da je od početka ne držimo istinitom, ne bismo bili ni kadri odrediti neku hipotezu, kako bismo iz nje deducirali konzekvencije. Hipoteza je ono što se uzima da je istinito, a hipotetička misao pretpostavlja iskustvo činjenične istine. Konstrukcija se, dakle, odnosi na konfiguraciju trokuta, na odnose koji se izražavaju u riječima »na«, »kroz«, »vrh«, »produžiti«. Da li ovi odnosi konstituiraju neku vrstu materijalne biti trokuta? Ako riječi »na«, »kroz«, itd., zadržavaju neki smisao, to je zato što operiram na jednom osjetilnom ili zamišljenom trokutu, to jest smještenom bar virtualno u mojemu perceptivnom polju, orijentiranom u odnosu na »gore« i

na »dolje«, na »desno« i na »lijevo«, što će još reći, kako smo to pokazali ranije, upletenom u moje opće uporište u svijetu. Konstrukcija izjašnjava mogućnosti razmatranog trokuta, ne prema njegovoj definiciji i kao ideji, već prema njegovoj konfiguraciji i kao stožer mojih pokreta. Zaključak nužno proizlazi iz hipoteze zato što je geometar u aktu konstruiranja iskušao mogućnost prijelaza. Potrudimo se da ovaj akt bolje opišemo. Vidjeli smo da to očividno nije samo jedna ručna operacija, stvarno premiještanje moje ruke i moga pera po papiru, jer onda ne bi bilo nikakve razlike između jedne konstrukcije i bilo kojeg crteža, i iz konstrukcije ne bi slijedio nikakav dokaz. Konstrukcija je gesta, to će reći da stvaran obris izražava prema vani jednu intenciju. Ali što je opet ova intencija? Ja »promatram« trokut, on je za mene sistem orijentiranih linija, pa ako riječi kao »kut« ili »smjer« imaju za me neki smisao, to je ukoliko se situiram u jednu točku i odatle težim prema jednoj drugoj točki, ukoliko je sistem prostornih položaja za mene polje mogućih pokreta. Ja tako shvaćam konkretnu bit trokuta, koja nije neka cjelokupnost objektivnih »značajkâ«, nego formula jednoga stava, jedan izvjestan modalitet moga zahvata u svijet, jedna struktura. Konstruirajući angažiram je u jednoj drugoj strukturi, strukturi »paralela i sekante«. Kako je to moguće? To znači da moja percepcija trokuta nije bila, da tako kažem, ukrućena i mrtva, crtež trokuta na papiru bio je samo omot, kroza nj su prošle silnice, u njemu su odasvud klijali nezacrtani a mogući smjerovi. Ukoliko je trokut bio upleten u moje uporište u svijetu, nabujao je od neograničenih mogućnosti, kojih je ostvarenja konstrukcija samo jedan poseban slučaj. Ona ima dokaznu valjanost zato što je izbijam iz motoričke formule trokuta. Ona izražava moć koju imam da činim vidljivima osjetilne ambleme jednog izvjesnog uporišta u stvarima, što je moja percepcija jedne trokutaste strukture. To je akt produktivne imaginacije, a ne vraćanje vječnoj ideji trokuta. Kao što lokalizacija objekata u prostoru, prema samom Kantu, nije samo duhovna radnja, i kao što se ona koristi motoričnošću tijela,²³ kretanjem koja raspoređuje osjete u onu točku svoje putanje u kojoj se nalazi kada se oni događaju, isto tako geometar, koji ukratko proučava objektivne zakone lokalizacije, upoznaje odnose koji ga zanimaju jedino opisujući ih bar virtualno svojim tijelom. Subjekt geometrije jest motorički subjekt.

²³ P. Lachière-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception et Réflexions sur l'activité spirituelle constituante.*

To prije svega znači da naše tijelo nije objekt, ni njegova kretnja obično premještanje u objektivnom prostoru, bez čega bi problem bio samo uklonjen, a kretnja vlastitog tijela ne bi davala nikakvo rasvjetljenje problemu lokalizacije stvari, jer bi sama kretnja bila jedna od njih. Treba da postoji, kako je to dopuštao Kant, jedan »tvorni pokret prostora«,²⁴ koji je naša intencionalna kretnja, različna od »pokreta u prostoru«, koji je onaj stvari i našega pasivnog tijela. Ali tu ima još nešto: ako je pokret tvorac prostora, isključeno je da je pokretnost tijela samo »instrument«²⁵ za konstituirajuću svijest. Ako ima neka konstituirajuća svijest, tjelesni pokret je pokret samo ukoliko ga ona kao takva pomišlja;²⁶ konstruktivna moć pronalazi u njemu samo ono što je u nj stavila, a tijelo nije više, što se nje tiče, čak ni instrument: ono je objekt među objektima. U jednoj filozofiji konstituirajuće svijesti nema psihologije, ili joj bar ne ostaje više ništa što bi mogla pravovaljano da kaže; može samo primjenjivati rezultate refleksivne analize na svaki poseban sadržaj, osim toga iskrivljujući ih, jer im oduzima njihovo transcendentno značenje. Tjelesni pokret može igrati neku ulogu u percepciji svijeta samo ako je on sam originalna intencionalnost, način odnošenja prema objektu različan od spoznaje. Potrebno je da svijet bude oko nas, ne kao sistem objekata čiju pravimo sintezu, već kao otvorena cjelokupnost stvari prema kojima se projiciramo. »Tvorni pokret prostora« ne razvija putanju iz neke metafizičke točke bez mjesta u svijetu, nego iz jednoga izvjesnog ovdje prema jednom izvjesnom tamo, koji se, uostalom, mogu načelno jedan drugim zamijeniti. Projekt pokreta je akt, to jest on obilježava prostorno-vremensku udaljenost prevaljujući je. Misao geometra, onoliko koliko se nužno oslanja na ovaj akt, ne koincidira, dakle, sama sa sobom: ona je sama transcendencija. Ako mogu, pomoću konstrukcije, učiniti vidljivima svojstva trokuta, ako tako transformirani lik ne prestaje biti isti lik od kojega sam pošao, pa ako napokon mogu napraviti sintezu koja zadržava karakter nužnosti, to ne znači da je moja konstrukcija podapeta nekim pojmom trokuta u kojemu bi bila uključena sva njegova svojstva, ni da, izašavši iz perceptivne svijesti, dolazim do *eidosa*: to znači da izvodim sintezu novoga svojstva pomoću tijela koje me smjesta uklapa u prostor i čiji mi autonom-

²⁴ Lachière-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constatante*, str. 132.

²⁵ Lachière-Rey, *Utilisation possible...* str. 7.

²⁶ »Treba da on u sebi u bitnom smislu krije imanenciju prostorne putanje, koja jedina može omogućiti da se on pomišlja kao pokret«, Lachière-Rey, *Ibid.*, str. 6.

ni pokret dozvoljava da, nizom preciznih postupaka, sastavim ovaj globalan uvid u prostor. Umjesto da geometrijska misao transcendirira perceptivnu svijest, ja pojam esencije dobivam od svijeta percepcije. Ja vjerujem da je trokut uvijek imao i da će uvijek imati zbroj kutova jednak dvama pravim, i sva ostala manje vidljiva svojstva koja mu pridaje geometrija, zato što imam iskustvo o stvarnom trokutu, i što on, kao fizička stvar, *ima* nužno u samome sebi sve što je mogao ili će moći očitovati. Da percipirana stvar nije u nama zauvijek utemeljila ideal bitka koji je ono što on jest, ne bi bilo fenomena bitka, a matematička misao ukazivala bi nam se kao stvaranje. Ono što nazivam esencijom trokuta samo je predmnijevanje jedne dovršene sinteze kojom smo definirali stvar.

Naše tijelo, ukoliko samo sebe pokreće, to jest ukoliko je neodvojivo od jednog viđenja svijeta i ukoliko je ono samo ovo ostvareno viđenje, jeste uvjet mogućnosti ne samo geometrijske sinteze nego i svih izražajnih radnjâ i svih tekovina što konstituiraju kulturni svijet. Kada se kaže da je mišljenje spontano, to ne znači da ono koincidira sa samim sobom, to, naprotiv, znači da ono sebe nadilazi, a govorna je riječ upravo akt kojim se ono ovjekovječuje kao istina. Očito je, naime, da govorna riječ ne može biti smatrana običnom odjećom misli, ni izraz prijevodom jednog već za sebe jasnog značenja u proizvoljan sistem znakova. Ponavlja se da zvukovi i fonemi sami po sebi ništa ne znače, i da naša svijest ne može naći u govoru ono što je u njega stavila. Ali odatle bi proizlazilo da nas govor ne može ništa naučiti, i da najviše može u nama potaknuti nove kombinacije znakova koje već posjedujemo. To je pak ono protiv čega svjedoči iskustvo govora. Istina je da komunikacija pretpostavlja sistem korespondencijâ kakav je onaj koji je dan rječnikom, ali ona ide iznad toga, a fraza je ta koja daje svoj smisao svakoj riječi; pa ma kako se upotrebljavao u raznim kontekstima, izraz se malo-pomalo nabija smislom koji nije moguće apsolutno fiksirati. Znamenita riječ i dobra knjiga nameću svoj smisao. To, dakle, znači da ga one na jedan izvjestan način nose u sebi. A što se tiče subjekta koji govori, svakako treba da mu akt izraza omoguću da premaši, također, što je prije toga mislio, i da u svojim vlastitim riječima nađe više negoli je mislio da u njih stavlja, bez čega se ne bi događalo da misao, i ona daleka, traži izraz toliko ustrajno. Govorna je riječ, dakle, ta paradoksalna radnja u kojoj nastojimo, izrazima čiji je smisao dan, i već raspoloživim značenjima, sustići intenciju koja u principu ide iznad njih, pa ona sama u posljednjoj analizi modificira, fiksira

smisao izrazā putem kojih se očituje. Ustanovljen govor u radnji izraza igra samo onakvu ulogu kakvu [igraju] boje u slikarstvu: da nemamo oči ili uopće osjetila, za nas ne bi bilo slikarstva, a ipak slika »kazuje« više toga negoli nas može naučiti puko funkcioniranje naših osjetila. Dakle, slika iznad datosti osjetila, govorna riječ iznad onih ustanovljenog govora moraju da imaju same po sebi jednu značecu djelotvornost, bez pozivanja na značenje koje postoji za sebe, u duhu gledaoca ili slušaoca. »Posredstvom riječi kao slikar posredstvom boja i muzičar posredstvom nota, želimo od jednog prizora ili od jedne emocije ili čak od jedne apstraktne ideje dobiti neku vrstu ekvivalenta ili *roda* koji se može razriješiti u duhu. Ovdje izraz postaje glavna stvar. Mi čitaoca obavještavamo, činimo da on sudjeluje u našoj stvaralačkoj ili poetskoj akciji, stavljamo u skrovita usta njegova duha iskaz o takvu objektu ili o takvu osjećaju.«²⁷ Kod slikara ili govornog subjekta, slika i riječ nisu ilustracija jedne već gotove misli, nego usvajanje same ove misli. Zato smo bili dovedeni do toga da razlikujemo sekundarnu govornu riječ koja izražava već stečenu misao, i originarnu govornu riječ koja čini da ona postoji najprije za nas, kao i za druge. No svi izrazi koji su postali obične oznake neke jednoznačne misli mogli su to učiniti samo zato što su isprva funkcionirali kao originarne govorne riječi, i mi se još možemo prisjetiti dragocjenog izgleda koji su oni imali, kao nepoznati pejzaž, kada smo ih upravo »stjecali« i kada su još vršili iskonsku funkciju izraza. Dakle, posjedovanje sebe, koincidencija sa sobom nije definicija mišljenja: ono je, naprotiv, rezultat izraza i uvijek je iluzija, u onoj mjeri u kojoj jasnoća znanja počiva na sasvim nejasnoj radnji kojom smo u sebi ovjekovječili jedan trenutak prolaznog života. Mi smo pozvani da pod mišljenjem, koje, uživa u svojim tekovinama, a tek je jedan zastanak u beskrajnom procesu izraza, pronađemo mišljenje koje nastoji da se uspostavi i koje to polučuje samo ako sredstva ustanovljenog govora podvrgne jednoj novoj primjeni. Ova radnja mora biti smatrana posljednjom činjenicom, jer bi se svako objašnjenje koje bi se o njoj htjelo dati – bilo empirističko koje svodi nova značenja na data značenja, bilo idealističko koje postavlja apsolutno znanje imanentno prvim oblicima znanja – sve u svemu, sastojalo u njezinu negiranju. Govor nas premašuje ne samo zato što upotreba govorne riječi uvijek pretpostavlja mnogo misli koje nisu aktualne i koje svaka

²⁷ Claudel, *Réflexions sur le vers français, Positions et propositions*, strana 11 – 12.

riječ sadržava, nego i iz jednog drugog, dubljeg razloga: naime, zato što ni ove misli, u svojoj aktualnosti, također, nikada nisu bile »čiste« misli, zato što je u njima već vladalo nasilje označenog nad označiteljem, i isti napor pomišljene misli da se izjednači s mislećom misli, isti privremeni spoj jedne i druge koji stvara svaki misterij izraza. Ono što se naziva idejom nužno je vezano uz akt izraza, i duguje mu svoj privid samostalnosti. To je kulturni [kulturalan] objekt, kao crkva, ulica, olovka ili IX simfonija. Odgovorit će se da crkva može izgorjeti, da ulica i olovka mogu biti razorene, i da bi, kad bi sve partiture IX simfonije i svi muzički instrumenti bili pretvoreni u prah i pepeo, ona postojala još samo nekoliko kratkih godina u pamćenju onih koji su je čuli, dok su, naprotiv, ideja trokuta i njegova svojstva nepropadljivi. Zapravo, ideja trokuta s njegovim svojstvima, ona jednadžbe drugog stupnja, imaju svoju povijesnu i geografsku osnovu, te da su tradicija iz koje ih primamo, kulturni instrumenti koji ih prenose bili uništeni, bili bi potrebni novi akti stvaralačkog izraza da se oni pojave na svijetu. Istina je samo to da, kada je jednom dana početna pojava, kasnije »pojave« ne dodaju ništa ako su uspjele, i ne oduzimaju ništa ako su promašene, jednadžbi drugog stupnja, koja ostaje među nama kao neiscrpljivo dobro. Ali može se u tom smislu isto tako reći o IX simfoniji koja subzistira u svome inteligibilnom mjestu, kako je to rekao Proust, da je ona dobro ili loše izvedena, ili radije, da provodi svoj opstanak u vremenu koje je skrovitije od prirodnog vremena. Vrijeme ideja ne miješa se s onim u kojemu knjige nastaju i iščezavaju, u kojemu su muzički komadi urezani ili nestaju: knjiga koja je bila uvijek nanovo štampana jednog dana prestaje biti čitana, muzički komad od kojega je preostalo samo nekoliko primjeraka bude iznenada opet tražen, egzistencija ideje ne miješa se s empirijskom egzistencijom izražajnih sredstava, ali ideje traju ili prolaze, intelektualno nebo dobiva drugu boju. Mi smo već distingvirali empirijsku govornu riječ, izraz kao zvučni fenomen, koji se može dogoditi bez misli – i transcendentnu ili autentičnu, preko koje jedna ideja počinje postojati. Ali da nije bilo čovjeka s organima fonacije ili artikulacije i sa dišnim aparatom – ili bar s tijelom i sa sposobnošću da pokreće sam sebe, ne bi bilo govorne riječi i ne bi bilo ideja. Istina je još da se u govornoj riječi, više negoli u muzičkom djelu ili u slici, čini da se misao može odriješiti od svojih materijalnih instrumenata i vječno važiti. Svi trokuti koji će ikada postojati po slučajnostima fizičke uzročnosti uvijek će imati na jedan izvjestan način zbroj kutova jednak dvama pravim, sve kad bi i ljudi zaboravili geometriju,

i sve kad ne bi ostao nijedan čovjek koji je zna. Ali to znači da se, u ovom slučaju, govorna riječ primjenjuje na prirodu, dok muzika i slikarstvo, kao i poezija, sebi stvaraju svoj vlastiti objekt, pa čim su sami sebe dovoljno svjesni, hotimice se zatvaraju u kulturni svijet. Prozna govorna riječ, i posebno znanstvena riječ, jest kulturalan bitak koji zahtijeva da izrazi prirodu po sebi. Zna se da od toga nema ništa, a moderna kritika znanosti zaista je pokazala što je u njima konstruktivno.

»Realni« trokuti, to jest percipirani trokuti, nemaju nužno, od sve vječnosti, zbroj kutova jednak dvama pravim, ako je istina da se doživljeni prostor ne protivi više neeuklidskim metrikama negoli euklidskoj metrici. Tako nema fundamentalne razlike među modusima izraza, ne može se dati prednost jednome među njima kao da on izražava neku istinu po sebi. Govorna je riječ nijema kao i muzika, muzika govornjiva kao i riječ. Izraz je svagdje stvaralački, a izraženo je uvijek od njega neodvojivo. Nema analize koja može govor jasno prikazati i izložiti ga pred nama kao objekt. Akt govorne riječi jasan je samo za onoga koji zbija govori ili sluša, on postaje nejasan čim hoćemo izjasniti razloge koji su nas naveli da razumijemo ovako a ne drukčije. O njemu se može reći što smo rekli o percepciji i što Pascal kaže o mnjenjima: u tri slučaja zbiva se isto čudo jasnoće na prvi pogled, koja iščezava čim se hoće svesti na ono što se smatra da su njezini sastavni elementi. Ja govorim i, bez ikakve dvosmislenosti razumijem sebe a drugi razumiju mene, svjestan sam svoga života i drugi su ga svjesni. Kažem da »već dugo očekujem« ili da je netko »umro«, i vjerujem da znam što kažem.

Međutim, ako sebe ispitujem o vremenu ili o iskustvu smrti, koji su bili sadržani u mojoj besjedi, u mome duhu ostaje samo nejasnoća. To znači da sam htio govoriti o govornoj riječi, ponoviti akt izraza koji je dao smisao riječi smrt i riječi vrijeme, proširiti sažet zahvat u moje iskustvo koji mi oni osiguravaju, a ovi akti izraza drugi ili treći, kao i ostali, zaista imaju u svakom slučaju svoju uvjerljivu jasnoću, ali tako da ja nikada ne mogu razriješiti temeljnu nejasnoću izraženog, ni ukinuti distancu svoje misli od same sebe. Treba li odavle da se zaključi²⁸ da je govor, rodivši se i razvivši se u nejasnoći, a ipak sposoban za jasnoće, samo naličje jedne beskonačne Misli i njezina nama povjerena poruka? To bi značilo izgubiti dodir s analizom koju smo upravo izvršili, i izvr-

²⁸ Kako to čini B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, pogl. XI.

nuti u zaključak ono što se utvrdilo uz put. Govor nas transcendiraju, a mi ipak govorimo. Ako odatle zaključimo da postoji neka transcendentna misao koju sriču naše govorne riječi, pretpostavljamo da je dovršen pokušaj izraza o kojemu upravo rekosmo da to nije nikada, zazivamo apsolutnu misao u trenutku kada upravo pokazasmo da je ona za nas nepojmljiva. To je princip paskalovske apologetike, ali što se više pokazuje da je čovjek bez apsolutne moći, to više postaje tvrđenje nekog apsoluta ne vjerojatno, već naprotiv sumnjivo. Zapravo, analiza pokazuje, ne da iza govora ima neka transcendentna misao, nego da se misao transcendiraju u govornoj riječi, da sama govorna riječ *proizvodi* ovo slaganje mene sa mnom i mene sa drugim na kojemu [slaganju] se hoće zasnovati. Fenomen govora, u dvostrukom smislu prve činjenice i čuda, ne objašnjava se, nego se ukida ako ga podvostručimo transcendentnom misli, jer se on sastoji u tome da akt mišljenja, zbog toga što je bio izražen, ima od sada moć da sebe nadživljuje. To ne znači, kako se to često kaže, da nam verbalna formula služi kao mnemotehničko sredstvo: napisana na papiru ili povjerena memoriji, ona ne bi služila ničemu da nismo jednom zauvijek stekli unutrašnju moć da je interpretiramo. Izraziti, to ne znači zamijeniti novu misao sistemom trajnih znakova uz koje su vezane nedvojbeno misli, to znači uvjeriti se, upotrebom već otrcanih riječi, da nova intencija preuzima baštinu prošlosti, to znači jednom jedinom gestom inkorporirati prošlost u sadašnjost i spojiti ovu sadašnjost s budućnošću, otvoriti jedan cijeli krug vremena gdje će »stečena« misao ostati prisutna kao dimenzija, a da od sada nemamo potrebu sjetiti se nje ili je reproducirati.

Ono što se naziva bezvremenskim [nevremenim] u mišljenju, to je ono što, da bi tako preuzelo prošlost i angažiralo budućnost, u pretpostavci pripada svim vremenima i nije, dakle, nikako transcendentno vremenu. Bezvremensko [nevremeno] to je ono stečeno.

Samo vrijeme daje nam prvi model ove zauvijek date tekovine. Ako je vrijeme dimenzija prema kojoj zbivanja teku jedna za drugima, također je i ona dimenzija prema kojoj svako od njih dobiva jedno neotuđivo mjesto. Reći da se jedno zbivanje *dogada*, znači reći da će ono biti istinito zauvijek, zato što se dogodilo. Svaki trenutak vremena, prema svojoj vlastitoj biti, postavlja jednu egzistenciju protiv koje ostali trenuci vremena ne mogu ništa. Nakon konstrukcije, geometrijski odnos je dokazan; čak ako zaboravim pojedinosti dokaza, matematička gesta zasniva jednu tradiciju. Slikarstvo Van Gogha zauvijek se u meni ustoličilo, učinjen je

korak od koga ne mogu odustati, sve da nisam sačuvao nijedno točno određeno sjećanje na slike koje sam vidio, od sada će sve moje estetsko iskustvo biti ono nekoga koji je upoznao slikarstvo Van Gogha, upravo kao što buržuj koji je postao radnik ostaje zauvijek, čak i u svome načinu na koji je radnik, buržuj – koji – je – postao – radnik, ili kao što nas jedan akt kvalificira zauvijek, sve da ga mi potom ne odobravamo i mijenjamo uvjerenja. Egzistencija uvijek preuzima svoju prošlost, bilo prihvaćajući je, ili odbijajući je. Mi, kako je govorio Proust, sjedimo na piramidi prošlosti, pa ako to ne vidimo, znači da smo spopadnuti objektivnim mišljenjem. Vjerujemo da se naša prošlost za nas same svodi na jasna sjećanja koja možemo kontemplirati. Odsijecamo svoju egzistenciju od same prošlosti, i dozvoljavamo joj da hvata samo sadašnje tragove ove prošlosti. Ali kako bi ovi tragovi mogli biti prepoznati kao tragovi prošlosti, kad ne bismo na jedan drugi način bili direktno otvoreni prema ovoj prošlosti? Iskustvom dobiveno znanje valja prihvatiti kao jedan ireduktibilan fenomen. Ono što smo doživjeli jest i ostaje doživotno za nas, starac ulazi u svoje djetinjstvo. Svaka sadašnjost koja se događa zabija se u vrijeme kao klin i hoće da se pokaže kao vječna. Vječnost nije neki drugi red iznad vremena, to je atmosfera vremena. Nema sumnje da jedna lažna misao kao i jedna istinita posjeduje ovu vrstu vječnosti: ako se sada varam, zauvijek je istina da sam se prevario. Treba, dakle, da u istinitoj misli bude jedna druga plodnost, treba da ona ostane istinita ne samo kao zbiljski doživljena prošlost nego i kao vječita sadašnjost koja se i dalje nastavlja tijekom vremena.

Ipak, to ne čini, između činjeničkih istina i umskih istina, neku bitnu razliku. Jer nema nijedne moje akcije, nijedne moje čak i pogrešne misli, od trenutka kada sam uz njih pristao, koja nije smjerala na neku vrijednost ili neku istinu, i koja prema tome zadržava svoju aktualnost u mom daljem životu ne samo kao neizbrisiva činjenica nego i kao nužna etapa prema potpunijim istinama ili vrijednostima što sam ih uvidio kasnije. Moje istine bile su konstruirane s ovim zabludama, i povlače ih u svoju vječnost. Obrnuto, nema umske istine koja ne zadržava neki koeficijent izvještačenosti: tobožnja transparentnost euklidovske geometrije otkriva se jednog dana kao transparentnost za jedno izvjesno povijesno razdoblje ljudskog duha, ona znači samo to da su ljudi mogli u jednom vremenu uzimati za »tlo« svojih misli jedan trodimenzionalan homogeni prostor, i prihvaćati bez pitanja ono što će uopćena znanost smatrati kao kontingentnu specifikaciju

prostora. Tako je svaka činjenička istina umska istina, svaka umska istina činjenička istina. Odnosaj uma i činjenice, vječnosti i vremena, kao onaj refleksije i nereflektiranog, mišljenja i govora ili mišljenja i percepcije jest onaj dvosmisleni odnosaj koji je fenomenologija nazvala *Fundierung*: fundirajući termin – vrijeme, nereflektirano, činjenica, govor, percepcija – prvi je u tom smislu što se fundirano nadaže kao determinacija ili eksplikacija fundirajućeg, što mu [fundiranom] uskraćuje da ga [fundirajuće] ikada resorbira, a ipak fundirajuće nije prvo u empirističkom smislu i fundirano nije naprosto izvedeno, jer se fundirajuće očituje pomoću fundiranog. Na taj način može se bez razlike reći da je sadašnjost skica vječnosti, i da je vječnost istinitog samo sublimacija sadašnjosti. Ovu dvosmislenost nećemo prevladati, ali ćemo je razumjeti kao definitivnu pronalazeći intuiciju instinskog vremena koje sve održava, i koje je u srcu dokaza, kao i izraza. »Refleksija o stvaralačkoj moći duha, kaže Brunschwig²⁹, uključuje u svaku izvjesnost iskustva osjećaj da, u određenoj istini koja se uspjela dokazati, postoji duša istine koja je nadilazi i koja se nje oslobađa, duša koja se može odriješiti od posebnog izraza ove istine da bi se uputila prema jednom obuhvatnijem i dubljem izrazu, a da ovaj napredak nije na štetu vječnosti istinitog.« Što je to vječno istinito koje nitko nema? Što je to izraženo s onu stranu svakog izraza, pa, ako imamo pravo da ga postavljamo, zašto je naša stalna briga da postignemo jedan točniji izraz? Što je to Jedno oko koga raspoređujemo duhove i istine kao da oni teže prema njemu, ostajući uza sve to pri mišljenju da oni ne teže prema nikakvom unaprijed određenom terminu? Ideja jednog transcendentnog Bitka imala je bar prednost što nije činila beskorisnima akcije kojima, u uvijek teškom ponovnom pokušaju, svaka svijest i intersubjektivnost same tvore svoje jedinstvo. Istina je da, ako su ove akcije ono najnutarnije što možemo sami o sebi shvatiti, pozicija Boga ni u čemu ne pridonosi rasvjetljavanju našeg života. Mi imamo iskustvo ne o nečem vječnom istinitom i o nekoj participaciji u Jednom, nego o konkretnim aktima ponovnog nastojanja putem kojih, u slučajnosti vremena, uspostavljamo odnose sa samima sobom i sa drugim, jednom riječju o *participaciji u svijetu*, »bitku – u – istini« nije različan od bitka u svijetu.

Mi smo sada u stanju da se opredijelimo u pitanju o evidenciji i da opišemo iskustvo istine. Ima istina kao što ima percepcija: to što postoje samo motivi, što vrijeme možemo samo zahvatiti i što vrijeme ne možemo posjedovati, nije zato što pred sobom nika-

²⁹ *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, str. 794

da ne možemo potpuno izložiti razloge nijedne tvrdnje, već zato što je vremenu bitno da se samog sebe ponovno domaže onoliko koliko sebe napušta i da se steže u vidljive stvari, u očevidnosti na prvi pogled. Svaka svijest je, u nekom stupnju, perceptivna svijest. U onome što nazivam svojim umom ili svojim idejama u svakom času, kad bi se mogle objasniti sve njihove pretpostavke, uvijek bi se našlo iskustava koja nisu bila izjašnjena, masivnih nanosa prošlosti i sadašnjosti, čitava jedna »nataložena povijest«³⁰ koja se ne tiče samo *geneze* moje misli nego određuje i njezin *smjer*. Da bi bila moguća jedna apsolutna i bespretpostavna očevidnost, da bi moja misao mogla sebe pronicati, sebe sustizati i doći do jednog čistog »pristajanja sebe uza sebe«, trebalo bi, ako govorimo, kao kantovci, da ona prestane biti doživljaj i da bude skroz-naskroz akt – ako govorimo kao Škola (skolastička filosofija), trebalo bi da njezina formalna realnost bude uključena u njezinoj objektivnoj realnosti – ako govorimo kao Malebranche, da prestane biti »percepcija«, »osjećaj« ili »dodir« s istinom kako bi postala čista »ideja« i »vizija« istine. Trebalo bi, drugim riječima, umjesto da budem ja sam, da postanem čisti poznavalac samoga sebe i da prestane egzistirati svijet oko mene, kako bi postao čisti objekt preda mnom. U pogledu onoga što smo po svojim iskustvom stečenim znanjima i po svom prije postojećem svijetu, svakako imamo neku suspenzivnu moć, i to je dovoljno da nismo determinirani. Mogu zatvoriti oči, začepiti uši, ali ne mogu prestati vidjeti, pa bila to samo crnina u mojim očima, ni čuti, pa bila to samo tišina, a na isti način mogu staviti u zagrade svoje nazore ili svoja stečena uvjerenja, no, ma što ja mislio ili odlučio, to je uvijek na temelju onoga što sam vjerovao ili učinio prije toga. *Habemus ideam veram*, pristajemo uz jednu istinu, ovo iskušavanje istine bilo bi apsolutno znanje samo kad bismo mogli tematizirati sve njegove motive, to jest kad bismo prestali biti situirani. Zbiljsko posjedovanje istinite ideje ne daje nam, dakle, nikakvo pravo da tvrdimo neki inteligibilni razlog adekvatne misli i apsolutne produktivnosti, ono utemeljuje samo jednu »teologiju«³¹ svijesti koja će, ovim prvim instrumentom iskovati savršenije, ovima pak još savršenije, i tako bez kraja. »Bit eidetske intuicije može biti rasvijetljena samo jednom eidetskom intuicijom«, kaže Husserl³².

Intuicija neke posebne biti dolazi u našem iskustvu nužno prije biti intuicije. Jedini način da mislimo misao, prije svega je

³⁰ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, str. 221.

³¹ Ovaj se pojam često vraća u posljednjim Husserl-ovim spisima.

³² *Formale und transzendente Logik*, str. 220.

da mislimo nešto, pa je, dakle, za tu misao bitno da samu sebe ne uzima kao objekt. Misliti misao, to znači zauzeti prema njoj jedan stav koji smo najprije naučili zauzimati prema »stvarima«, pa to nikada ne znači ukloniti, to znači samo prenijeti na višu razinu neprozirnost misli za samu sebe. Svaki zastoj u kretanju svijesti, svaka fiksacija objekta, svako pojavljivanje »nečega« ili neke ideje, pretpostavlja subjekt koji prestaje sebe ispitivati bar u tom pogledu. Evo zašto je, kako je to govorio Descartes, ujedno istina da mi se izvjesne ideje pokazuju s neodoljivom očevidnošću kao činjenica, i da ta činjenica ipak ne važi kao ispravna, ne ukida mogućnost sumnjanja čim više nismo suočeni s idejom. Nije to slučajnost da sama očevidnost može biti osporena, to znači da *izvjesnost jest sumnja*, budući da je nastavljanje tradicije misli koja se ne može kondenzirati u očevidnu »istinu« a da ja ne odustanem da se izjasnim. S tih razloga očevidnost je neodoljiva kao činjenica a ipak osporiva, i to su dva načina da se kaže jedna ista stvar: ona je neodoljiva zato što usvajam kao samu po sebi razumljivu izvjesnu tekovinu iskustva, jedno izvjesno polje misli, i upravo s toga razloga ona mi se pojavljuje kao očevidnost za izvjesnu misaonu prirodu koju posjedujem i koju nastavljam, ali koja ostaje kontingentna i dana samoj sebi. Konzistencija percipirane stvari, geometrijskog odnosa ili ideje postignuta je samo ako prestanem posvuda tražiti izjašnjenje i ako se u njima smirim. Ušavši jednom u igru, uvučen u jedan izvjestan red misli, bio to, na primjer, euklidski prostor ili uvjeti egzistencije nekog društva, nalazim očevidnosti, ali to nisu očevidnosti bez priziva, jer možda ovaj prostor ili ovo društvo nisu jedini mogući. Za izvjesnost je, dakle, bitno da se uspostavlja uvjetno, a postoji jedno *mnjenje* koje nije privremeni oblik znanja, određen da bude zamijenjen apsolutnim znanjem, nego, naprotiv, oblik znanja ujedno najdrevniji ili najnerazvijeniji i najsvjesniji ili najzreliji – originarno mnjenje u dvostrukom smislu »iskonskog« i »temeljnog«. Ono čini da se pred nama pomalja *nešto uopće*, na što se tetičko mišljenje – sumnjanje ili dokazivanje – može zatim pozvati da ga potvrdi ili da ga zaniječe. Postoji smisao, nešto a ne ništa, ima jedna beskrajna suvislost suglasnih iskustava, o kojoj svjedoče ovaj ovdje pepeonik u svojoj permanenciji, istina koju sam apercipirao jučer i kojoj se, mislim, mogu vratiti danas. Ova očevidnost fenomena, ili pak »svijeta«, isto je tako nepriznata kada se nastoji dostići bitak ne prolazeći kroz fenomen, to jest kada se bitak pravi nužnim, kao kada se odsijeca fenomen od bitka, kada se on degradira na rang pukog privida i pukog mogućeg. Prva koncepcija je ona Spinozina. Originarno mnjenje ov-

dje je podređeno apsolutnoj evidenciji, stav »ima nešto« pomi-
ješano od bitka i ništavila, stavu »Bitak jest«. Odbacuje se kao
besmisleno svako pitanje koje se odnosi na bitak: nemoguće je pi-
tati se zašto radije ima nešto a ne ništa, i zašto radije ovaj svijet
ovdje a ne neki drugi, jer lik ovoga svijeta i sama egzistencija ne-
kog svijeta samo su suvisli sljedovi nužnog bitka. Druga koncepci-
ja svodi očevidnost na prividnost: sve moje istine su napokon
samo očevidnosti za mene i za misao napravljenu kao moja, one
su solidarne s mojom psihofiziološkom konstitucijom i s egzisten-
cijom ovog ovdje svijeta. Mogu se pomisliti druge misli, koje
funkcioniraju prema drugim pravilima, i drugi svjetovi isto tako
kao i ovaj. Ovdje se svakako postavlja pitanje kako saznati zašto
ima radije nešto negoli ništa, i zašto je ovaj svijet bio ostvaren, ali
odgovor je u principu izvan naših dohvata, jer smo zatvoreni u
svoju psihofiziološku konstituciju, koja je prosta činjenica jedna-
ko kao oblik našega lica ili broj naših zuba. Ova druga koncepcija
ne razlikuje se od prve koliko to izgleda: ona pretpostavlja prešut-
no upućivanje na jedno apsolutno znanje i jedan apsolutan bitak
u odnosu na to što se naše očevidnosti činjenice smatraju inadek-
vatnima. U jednoj fenomenološkoj koncepciji u isto vrijeme su
prevladani ovaj dogmatizam i ovaj skepticizam. Zakoni našega
mišljenja i naše očevidnosti svakako su činjenice, ali neodvojive
od nas, upletene u svaku koncepciju što je možemo formirati o bit-
ku i o mogućem. Ne radi se o tome da se ograničimo na fenomene,
da zatvorimo svijest u njezina vlastita stanja zadržavajući moguć-
nost jednog drugog bitka s onu stranu pojavnog bitka, ni da tretir-
amo naše mišljenje kao činjenicu među činjenicama, nego da de-
finiramo bitak kao ono što nam se pojavljuje, a svijest kao univer-
zalnu činjenicu. Ja mislim, i jedna misao pojavljuje mi se kao isti-
nita; ja dobro znam da ona nije istinita bez uvjeta, i da bi totalno
objašnjenje bila jedna beskonačna zadaća; ali to ne priječi da u
trenutku kada mislim, mislim nešto, i da se svaka druga istina, u
ime koje bih htio devalvirati ovu, ako se ona može za mene zvati
istinom, mora slagati s istinitim mišljenjem o kojemu imam is-
kustvo. Ako pokušam da sebi predstavim Marsijance ili anđele, ili
jednu božansku misao čija logika nije moja, treba da ova marsi-
janska, anđeoska ili božanska misao pristaje u moj svemir i da ga
ne raznese³³. Moja misao, moja očevidnost nije jedna činjenica

³³Vidi *Logische Untersuchungen*, I. str. 127. Ono što se ponekad naziva Hus-
serlovim racionalizmom zapravo je priznavanje subjektivnosti kao neotuđive čin-
jenice, i svijeta na koji ona smjera kao *omnitudo realitatis*.

među drugima, nego činjenica – vrijednost koja uključuje i uvjetuje sve drugo moguće. Nema drugog mogućeg svijeta u smislu u kojemu je to moj, ne što je on nužan kako je to vjerovao Spinoza, već zato što bi svaki »drugi svijet« koji bih htio pomišljati međašio s ovim, nalazio se na njegovoj granici, i prema tome tvorio s njime jedinstvo. Svijest, ako nije apsolutna istina ili apsolutna a-létheia, isključuje bar svaku apsolutnu lažnost. Naše zablude, naše iluzije, naša pitanja svakako su zablude, iluzije i pitanja. Zabluda nije svijest o zabludi, i čak je isključuje. Naša pitanja ne uključuju uvijek odgovore, pa reći s Marxom da čovjek postavlja samo probleme koje može riješiti, znači obnoviti teleološki optimizam i postulirati dovršenje svijeta. Naše zablude postaju istine samo ako budu jednom uvidene, i postoji razlika između njihova očitog sadržaja i njihova latentnog sadržaja istine, između njihova tobožnjeg značenja i njihova zbiljskog značenja. Istina je to da nam zabluda i sumnja nikada ne uskraćuju istinu, jer su okružene horizontom svijeta u koji nas zove teleologija svijesti da bismo tražili njihovo rješenje. Napokon, kontingencija svijeta ne smije biti shvaćena kao neki manji bitak, neka šupljina u tkivu nužnog bitka, prijetnja za racionalnost, ni kao problem koji valja riješiti što je moguće brže otkrićem neke dublje nužnosti. Tu se radi o ontičkoj kontingenciji, unutar svijeta. Ontološka kontingencija, ona samoga svijeta, budući da je korjenita, jeste, naprotiv, ono što jednom zauvijek utemeljuje našu ideju istine. Svijet je stvarnost koje su nužno i moguće samo pokrajine.

Sve u svemu mi vraćamo Cogitu vremenu gustoću.

Ako nema sumnje bez kraja i ako »ja mislim«, to znači da se bacam u svoje provizorne misli i da se zapravo dižem nad prekide vremena. Tako se gledanje zgnječava u videnu stvar koja mu prethodi i koja ga nadživljuje. Jesmo li izašli iz teškoće? Dopustili smo da su izvjesnost vidnog opažanja i ona stvari solidarne; treba li o njima zaključiti da, zato što stvar nije nikada viđena apsolutno izvjesnom, kako se to vidi kroz iluzije, vidni opažaj biva povučen u ovu neizvjesnost – ili, naprotiv, da je zato što je vidni opažaj sam po sebi apsolutno izvjestan, izvjesna i viđena stvar, i da se ja nikada doista ne varam? Drugo rješenje opet bi uspostavilo imanenciju koju smo odbacili. Ali kad bismo prihvatili prvo, misao bi bila odsječena od same sebe, postojale bi još samo »činjenice svijesti« koje bi se moglo nominalnom definicijom nazvati unutar-njima, ali koje bi bile za mene isto tako neprozirne kao i stvari, više ne bi bilo ni unutrašnjosti, ni svijesti, a iskustvo Cogita bilo bi još jednom zaboravljeno. Kada opisujemo svijest koja je svojim

tijelom angažirana u jednom prostoru, svojim govorom u nekoj povijesti, svojim predmnijevanjima u nekom konkretnom obliku misli, nije pitanje u tome da je vratimo u niz objektivnih zbivanja, makar se radi o »psihičkim« zbivanjima, i u kauzalitet svijeta. Onaj koji dvoji ne može dvojeći dvojiti da on dvoji. Dvojba, i ona uopćena, nije ništenje moje misli, to je samo neko pseudo-ništavilo, ja ne mogu izići iz bitka, sam moj akt dvojenja uspostavlja mogućnost jedne izvjesnosti, on je tu za mene, obuzima me, u njemu sam angažiran, ne mogu hiniti da nisam ništa u trenutku kada ga ispunjavam. Refleksija, koja udaljuje sve stvari, otkriva se bar kao sama sebi dana u tom smislu što ona ne može sebe misliti kao ukinutu, držati se u distanci od same sebe. Ali to ne znači da su refleksija, misao, prvobitne samo konstatirane činjenice. Kako je to dobro vidio Montaigne, ova misao toliko opterećena povijesnim naslagama i zakrčena vlastitim bitkom može se nanovo ispitati, može se dvojiti u samu dvojbu, promatrana kao definitivna modalnost misli i kao svijest o neizvjesnom objektu, a formula korjenite refleksije nije: »ne znam ništa« – formula koju je odviše lako uhvatiti u flagrantnoj pogrešci kontradikcije – nego »što znam?« Descartes to nije zaboravio. Često mu se upisuje u zaslugu da je prevladao skeptičku dvojbu, koja je samo jedno stanje, čineći od dvojbe metodu, akt, i da je tako našao za svijest čvrstu točku i opet uspostavio izvjesnost. Ali, istinu govoreći, Descartes nije učinio da dvojba prestane pred izvjesnošću same dvojbe, kao da bi akt dvojenja bio kadar izbrisati dvojbu i za sobom povlačio izvjesnost. On ga je odveo dalje. On ne kaže »dvojim, jesam«, nego »mislim, jesam« a to znači da je sama dvojba izvjesna ne kao stvarna dvojba, već kao misao o dvojenju, a, jer bi se moglo reći isto opet o ovoj misli, jedina postavka koja je apsolutno izvjesna i pred kojom se dvojba zaustavlja zato što je implicira, jeste: »mislim«, ili pak »nešto mi se pojavljuje«. Nema nijednog akta, nijednog posebnog iskustva koje točno ispunjava moju svijest i utamničuje moju slobodu, »ne postoji misao koja zatire moju moć mišljenja i zaključuje je – izvjestan položaj jezička koji definitivno zatvara bravu. Ne, nema misli koja bi za misao bila zaključak rođen iz samog njezinog razvoja, i kao neki konačni akord ove permanentne disonance.«³⁴ Nijedna posebna misao ne pogađa nas u srce naše misli, ona nije shvatljiva bez jedne druge moguće misli koja je njezin svjedok. A to nije nesavršenstvo od kojega bismo mogli svijest zamisliti oslobođenu. Ako baš mora biti svijesti, ako

³⁴ Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*, str. 194.

nešto mora da se pojavljuje nekome, nužno je da se iza svih naših posebnih misli izdubi jedan kutak ne-bitka, jedno Sebe. Ne treba da sebe svedem na niz »svijesti«, i treba da se svaka od njih s povjesnim sedimentacijama i osjetilnim implikacijama kojima je ispunjena, pokaže jednom stalnom odsutniku. Naša situacija je, dakle, slijedeća: da bismo znali da mislimo, treba prije svega da zbilja mislimo. A ipak, ovo angažiranje ne otklanja sve dvojbe, moje misli ne guše moju moć da pitam; neka riječ, neka ideja, uzete kao događaji moje povijesti, imaju za mene smisao samo ako ja te misli preuzimam iz nutrine. Ja znam da mislim putem nekih posebnih misli koje imam, i znam da imam ove misli zato što ih usvajam, to jest zato što znam da uopće mislim. Smjeranje na neki transcendentni termin i motrenje samoga sebe smjerajući na njega, svijest o vezanom i svijest vežućeg jesu u kružnom odnosu. Problem je kako razumjeti da ja mogu biti konstituens svoje misli uopće, bez čega nju ne bi bio mislio niko, prolazila bi nepriječena i ne bi, dakle, bila misao – mada to nisam nikada u pogledu mojih posebnih misli, jer ih nikada ne vidim da nastaju u punoj jasnoći, a sebe poznajem jedino preko njih. Radi se o tome da se razumije kako subjektivnost može biti ujedno zavisna i neotklonjiva.

Pokušajmo to učiniti na primjeru govora. Ima jedna svijest o samome meni koja se služi govorom i koja sva bruji od riječi. Čitam Drugu meditaciju. Svakako se tu radi o meni, ali o jednom ja kao ideji koje nije u pravom smislu ni moje, ni, uostalom, ono Descartesovo, nego ono svakog čovjeka koji reflektira. Slijedeći smisao riječi i vezu ideja, dolazim do tog zaključka da, naime, zato što mislim, jesam ali tu je jedan *Cogito* na riječi, svoju sam misao shvatio samo kroz medij govora pa bi istinita formula ovoga *Cogito* bila: »Misli se, bitkuje se«. Čudo je govora da sebe pretvara u zaborav: očima pratim linije na papiru, od trenutka kada sam obuzet onim što one znače, više ih ne vidim. Papir, slova na papiru, moje oči i moje tijelo ovdje su samo kao minimum mizanscene neophodne za neku nedjeljivu radnju. Izraz se povlači ispred izraženog, pa zato njegova posrednička uloga može proći nezapažena, zato je Descartes nigdje ne spominje. Descartes, i utoliko prije čitalac, počinju meditirati u jednom već govornom univerzumu. Upravo je govor taj koji je u nama instalirao ovu izvjesnost što je imamo da smo dostigli, s onu stranu izraza, istinu koja je od njega odvojiva, i čije je on tek ruho i kontingentno očitovanje. On izgleda da je običan znak tek kada je sebi jednom dao značenje, a osvještavanje, da bi bilo potpuno, mora pronaći izražajnu cjelinu u ko-

joj se znakovi i značenja najprije pojavljuju. Kada dijete ne zna govoriti ili kada još ne zna govoriti kao odrasli, lingvistička ceremonija koja se oko njega odvija nema na nj utjecaja, ono je pokraj nas kao loše smješten gledalac u kazalištu, dobro vidi da se smijemo, da gestikuliramo, ono čuje unjkavu melodiju, ali na vrhu ovih gesta, iza ovih riječi nema ništa, za nj se ništa ne *dogada*. Govor dobiva za dijete smisao kada za nj *stvara situaciju*. U jednoj knjizi namijenjenoj djeci priča se o razočaranju malog dječaka koji uzima naočari i knjigu svoje bake, te vjeruje da on sam može izmišljati priče koje mu je ona pripovijedala. Pripovijest završava sa dva stiha:

No ne bi li! Gdje je, dakle, priča?

Jedino što vidim jeste crno i bijelo.

Za dijete »priča« i izraženo nisu »ideje« ili »značenja«, a ni govorna riječ ni čitanje neka »intelektualna operacija«. Priča je jedan svijet, pa mora postojati sredstvo da se on učini magički vidljivim stavljajući naočari i naginjući se nad knjigu. Moć što je ima govor da učini postojećim izraženo, da misli otvara putove, nove dimenzije, nove pejzaže, jest, u posljednjoj analizi isto tako nejasna za odrasla čovjeka kao i za dijete. U svakom uspjelom djelu, smisao unesen u duh čitaoca nadilazi već ustanovljeni govor i već ustanovljenu misao i magički se pokazuje za vrijeme lingvističke inkantacije, kao što je priča izlazila iz bakine knjige. Ako vjerujemo da putom misli direktno komuniciramo s jednim univerzumom istine i da u njemu sustizemo druge, ako nam se čini da Descartesov tekst uspijeva da u nama samo probudi već oblikovane misli i da mi ne učimo nikada ništa izvana, pa ako napokon jedan filozof, u meditaciji koja je morala biti temeljita, čak ni ne spominje govor kao uvjet *čitanoga Cogita* i ne poziva nas izričiti je da prijedemo od ideje na praksu *Cogita*, to znači da je za nas izražajna radnja samo po sebi razumljiva i da spada među naše naslijedene tekovine. *Cogito* što ga dobivamo čitajući Descartesa (čak i onaj što ga ostvaruje Descartes s obzirom na izraz i kada ga, okrećući se prema svom vlastitom životu, fiksira, objektivira i »karakterizira« kao nesumnjiv) jest, dakle, jedan govorni *Cogito*, stavljen u riječi, shvaćen prema riječima i on, iz samoga ovog razloga, ne postizava svoj cilj, jer jedan dio naše egzistencije, onaj koji je zaposlen time da pojmovno fiksira naš život i da ga misli kao nesumnjiv, izmiče fiksaciji i misli. Hoćemo li odatle zaključiti da nas govor obuhvaća, da smo njime vođeni kao što realist vjeruje da je determiniran vanjskim svijetom ili teolog da je vođen Providnošću? To bi značilo zaboraviti pola istine. Jer, napokon, ri-

ječ »Cogito«, riječ »sum« svakako mogu biti jedan empirički i statistički smisao, istina je da one ne smjeraju direktno na moje iskustvo i utemeljuju jednu anonimnu i općenitu misao, ali ja im ne bih mogao naći nikakav smisao, čak ni izveden i neautentičan, i ne bih, što više, mogao čitati ni Descartesov tekst, kad ne bih bio, prije svake izgovorene riječi, u dodiru sa svojim vlastitim životom i svojom vlastitom misli, i kad govorni Cogito ne bi u meni nailazio na jedan prošutni Cogito. To je ovaj šutljivi Cogito na koji je smjerao Descartes pišući *Meditacije*, on je oživljavao i usmjeravao sve radnje izraza koje, po definiciji, uvijek promašuju svoj cilj jer umeću, između Descartesove egzistencije i spoznaje koju on u njoj dobiva, svu gustoću kulturnih tekovina, ali koje ne bi čak bile ni poduzete kad Descartes ne bi najprije imao jedno viđenje svoje egzistencije. Cijelo je pitanje u tome da se dobro razumije prošutni Cogito, da se u nj stavi samo ono što se u njemu uistinu nalazi, i da se od govora ne pravi neki proizvod svijesti pod izgovorom da svijest nije proizvod govora.

Ni riječ ni smisao riječi nisu, naime, *ustanovljeni* pomoću svijesti. Izjasnimo se. Izvjesno je da se riječ nikada ne svodi na bilo koju od svojih inkarnacija, riječ »solika«, na primjer, nema onu značajku koju sam netom zapisao na papiru, ni onaj drugi znak koji sam jednog dana prvi put pročitao u nekom tekstu, a također ni onaj zvuk koji prolazi kroz zrak kada je izgovaram. Tu su samo reprodukcije riječi, prepoznajem je u svima i ona se u njima ne iscrpljuje. Hoću li, dakle, reći da je riječ solika idealno jedinstvo ovih manifestacija, i da ona postoji samo za moju svijest i sintezom identifikacije? To bi značilo zaboraviti što nas je psihologija naučila o govoru. Govoriti, vidjeti smo, ne znači evocirati verbalne slike i artikulirati riječi prema predloženom modelu. Podvrgavajući kritici verbalnu sliku, pokazujući da se govorni subjekt baca u govor i da sebi ne predodžuje riječi koje će upravo izgovoriti, moderna psihologija eliminira riječ kao predodžbu, kao objekt za svijest, i otkriva motoričku nazočnost riječi koja nije poznavanje riječi. Riječ »solika«, kada je znam, nije objekt koji prepoznajem sintezom identifikacije, to je izvjesna upotreba moga fonacijskog aparata, jedna izvjesna modulacija moga tijela kao bitka u svijetu, njezina općenitost nije ona ideje, nego ona jednog stila držanja koji moje tijelo »razumije« ukoliko je ono moć izradivanja ponašanja, i osobito fonema. Jednog dana »uhvatio« sam riječ solika kao što se imitira neka gesta, to jest ne rastavljaajući je i ne čineći da svakom dijelu slušane riječi odgovara jedan pokret artikulacije i fonacije, nego slušajući je kao jednu jedinu

modulaciju zvučnoga svijeta, i zato što se taj zvučni entitet pokazao kao »nešto što se izgovara« uslijed globalne korespondencije koja postoji između mojih perceptivnih mogućnosti i mojih motoričkih mogućnosti, elemenata moje nepodijeljene i otvorene egzistencije. Riječ nije nikada bila inspicirana, analizirana, poznata, ustanovljena, već za jezik prilijepljena i usvojena govornom moći, i, u posljednjoj analizi, motoričkom moći koja mi je dana s prvim iskustvom o mome tijelu i mojim perceptivnim i praktičkim poljima. Što se tiče smisla riječi, ja ga učim kao što se učim služiti nekim alatom, videći kako se on upotrebljava u kontekstu izvjesne situacije. Smisao riječi nije sačinjen od izvjesnog broja fizičkih svojstava objekta, to je, prije svega, aspekt koji on dobiva u jednoj ljudskoj situaciji, na primjer moje čuđenje pred ovim tvrdim, prhkim i sladokusnim bobicama koje sasvim zrele silaze s neba. To je susret ljudskog i neljudskog, to je kao neko ponašanje svijeta, izvjesno pregibanje njegova stila, a općenitost smisla jednako kao i ona vocabuluma nije općenitost pojma, nego ona svijeta kao tipičnog. Tako govor svakako pretpostavlja jednu svijest o govoru, jednu šutnju svijesti koja obuhvaća govorni svijet, i gdje riječi najprije dobivaju konfiguraciju i smisao. To je ono što čini da svijest nije nikada potčinjena nekom empirijskom jeziku, da se jezici mogu prevoditi i učiti, i napokon, da govor nije neki vanjski nanos, u smislu sociologa. Onkraj govornog *cogita*, onoga koji je obraćen u iskaz i u istinu biti, postoji svakako jedan prešutni *cogito*, iskušavanje mene od strane mene. Ali ova neotklonjiva subjektivnost ima na samu sebe i na svijet samo jedan nesiguran utjecaj. Ona ne konstituira svijet, ona ga nagada oko sebe kao polje koje ona sebi nije dala; ona ne ustanovljuje riječ, ona govori kao što se pjeva zato što je čovjek veseo; ona ne ustanovljuje smisao riječi, on za nju izbija u njezinu općenju sa svijetom i sa drugim ljudima koji ga nastavaju, on se nalazi na presjeku mnogih ponašanja, on je, makar je jednom »stečen«, isto tako precizan i isto tako teško odredljiv kao smisao jedne geste. Prešutni *cogito*, prisutnost sebe sebi, budući da je sama egzistencija, jest prije svake filozofije, ali on sebe poznaje samo u graničnim situacijama gdje je ugrožen: na primjer u smrtnoj tjeskobi, ili u onoj što dolazi iz pogleda drugoga na mene. Ono što se smatra da je misao misli, kao čisti osjećaj sebe još se ne misli i ima potrebu da bude objavljeno. Svijest koja uvjetuje govor samo je globalan i neartikuliran obuhvat svijeta, kao onaj djeteta u njegovu prvom dahu ili čovjeka koji će se – eto – utopiti pa se rita prema životu, te ako je istina da je svako posebno znanje zasnovano na ovom prvom viđenju, isto je

tako istina da ono očekuje da bude ponovno osvojeno, određeno i izjašnjeno perceptivnim ispitivanjem i govornom riječju. Šutljiva svijest sebe shvaća samo kao jedno. Ja mislim uopće pred zbrkanim svijetom »o kojemu se misli«. Svaki posebni obuhvat, čak i ponovno osvajanje ovoga generalnog projekta pomoću filozofije, zahtijeva da subjekt pokaže moći koje ne poznaje samo on, i posebno da postane govorni subjekt. Šuteći *Cogito* jest *Cogito* tek kada se sam izrazio.

Ove formule mogu izgledati enigmatične: ako posljednja subjektivnost ne misli sebe čim ona jest, kako će to ikada učiniti? Kako bi ono što ne misli moglo da stane misliti, i nije li subjektivnost svedena na stanje stvari ili sile koja svoje učinke proizvodi vani, mada nije sposobna da to zna? – Ne želimo reći da iskonsko Ja sebe ne poznaje. Kad se ne bi poznalo, bilo bi doista stvar, i ništa ne bi moglo učiniti da ono zatim postane svijest. Mi mu samo nismo priznali objektivno mišljenje, tetičku svijest o svijetu i o samome sebi. Što pod time razumijevamo? Ili ove riječi ne znače ništa, ili one znače da mi sebi uskraćujemo da pretpostavimo jednu jasnu svijest koja podvostručuje i podapinje konfuzan zahvat originarne subjektivnosti u nju samu i u njezin svijet. Moje vidno opažanje, na primjer, svakako je »misao viđenja«, ako se time želi reći da ono nije jednostavno funkcija kao probava ili disanje, svežanj procesa skrojenih u jednu cjelinu koji, događa se, ima neki smisao, nego da je ona sama ova cjelina i ovaj smisao, ova prethodnost budućnosti u odnosu na sadašnjost, cjeline u odnosu na dijelove. Vidnog opažanja ima samo u anticipaciji i intenciji, a kako nijedna intencija ne bi mogla uistinu biti intencija kad bi joj objekt prema kojemu teži bio dan sasvim gotov i hez motivacije, to je svakako istina da svaki vidni opažaj najposlije, u srcu subjektivnosti, pretpostavlja totalan projekt ili logiku svijeta koju empirijske percepcije određuju, a koju one ne bi mogle proizvesti. Ali vidno opažanje nije misao viđenja ako se pod time razumijeva da ono samo tvori povezanost svog objekta, koji ono razabire u apsolutnoj transparentiji i kao autor svoje vlastite nazočnosti u vidljivom svijetu. Bitna je stvar da dobro shvatimo projekt svijeta koji mi jesmo. Što smo rekli ranije o svijetu kao neodvojivom od gledišta na svijet, mora nam ovdje pomoći da razumijemo subjektivnost kao inherenciju svijetu. Nema *hyle*, nema osjeta bez komunikacije sa drugim osjetima ili s osjetima drugih, *pa s istog ovog razloga* nema *morfè*, nema aprehenzije ili apercepcije koja bi bila zadužena da daje smisao na beznačajan način, i da osigurava jedinstvo *a priori* moga iskustva i intersubjektivnoga iskustva.

Moj prijatelj Pavao i ja upravo gledamo jedan pejzaž. Što se zapravo događa? Treba li reći da jedan i drugi imamo privatne osjete, zauvijek nesaopćivu materiju spoznaje – da smo, u onome što se tiče čistog doživljaja, zatvoreni u različite perspektive – da pejzaž nije za nas obojicu *idem numero* i da se radi samo o jednom specifičnom identitetu? Uvažavajući samu svoju percepciju, prije svake objektivirajuće refleksije, ja nisam ni u jednom trenutku svjestan da sam zatvoren u svojim osjetima. Moj prijatelj Pavao i ja prstom pokazujemo izvjesne pojedinosti pejzaža, i Pavlov prst, kojim mi on pokazuje zvonik, nije neki prst – za – mene koji ja *mislim* kao orijentiran prema nekom zvoniku – za – mene, to je Pavlov prst koji mi sam pokazuje zvonik koji Pavao vidi; kao što obrnuto, izvođeci gestu prema nekoj točki pejzaža koju vidim, meni se ne čini da pokrećem kod Pavla, na temelju jedne prestabilirane harmonije, unutarne vidne percepcije samo analogne mojima: čini mi se, naprotiv, da moje geste upadaju u Pavlov svijet i vode njegov pogled. Kada mislim na Pavla, ne mislim na fluks [naviranje, utjecanje, strujanje] privatnih osjeta koji su u posrednim odnosima s mojim preko umetnutih znakova, već na nekoga koji doživljava isti svijet kao ja, istu povijest kao ja, i s kojim komuniciram preko ovoga svijeta i preko ove povijesti. Hoćemo li onda reći da se tu radi o idealnom jedinstvu, da je moj svijet isti kao onaj Pavlov kao što je jednadžba drugog stupnja o kojoj se govori u Tökiju ista kao ona o kojoj se govori u Parizu, i da, napokon, idealnost svijeta osigurava njihovu intersubjektivnu vrijednost? Ali idealno jedinstvo više nas ne zadovoljava, jer ono isto tako postoji između planine Hymette kako su je vidjeli Grci, i Hymette kako je vidim ja. No ja sebi mogu, promatrajući ove mrke padine, uzalud reći da su ih vidjeli Grci, ja ne uspijevam uvjeriti sebe da su to one iste. Naprotiv Pavao i ja »zajedno« vidimo pejzaž, mi smo mu su-prisutni, on je isti za nas obojicu, ne samo kao inteligibilno značenje nego kao jedan izvjestan naglasak svjetovnog stila, čak i u svojoj metafizičkoj individualnosti. Jedinstvo svijeta degradira se i drobi s vremenskom i prostornom distancom koju idealno jedinstvo prelazi (u principu) bez ikakva gubitka. Upravo zato što me pejzaž uzbuđuje i dira, što me pogađa u mome najpojedinačnijem biću, što je on moje viđenje pejzaža, imam sam pejzaž i imam ga kao pejzaž za Pavla jednako kao i za sebe. Univerzalnost i svijet nalaze se u srcu individualnosti i subjekta. To se neće razumjeti nikada dokle će se od svijeta praviti neki objekt. To se razumije odmah ako je svijet *polje* našeg iskustva, i ako mi nismo ništa negoli jedno viđenje svijeta, jer tada najskro-

vitića vibracija našeg psihofizičkog bitka već naviješta svijet, kvalitet je skica jedne stvari, a stvar skica svijeta. Svijet koji je uvijek, kako to kaže Malebranche, samo »nedovršeno djelo«, ili koji, prema riječi koju Husserl upotrebljava za tijelo, nije »nikada potpuno konstituiran«, ne iziskuje i, štoviše, isključuje konstituirajući subjekt. Ovom nacrtu bitka koji se nazire u slaganjima moga vlastitog i intersubjektivnog iskustva, i čije moguće dovršenje naslućujem kroz neodređene horizonte, samo zato što se moji fenomeni ukružuju u stvar i što se u svojem odvijanju pridržavaju jednog izvjesnog stalnog stila – ovom otvorenom jedinstvu svijeta mora odgovarati jedno otvoreno i neodređeno jedinstvo subjektivnosti. Kao ono svijeta, jedinstvo Ja prije se zaziva negoli iskušava svaki put kada ostvarujem percepciju, svaki put kada dolazim do jedne očevidnosti, pa je univerzalno Ja pozadina na kojoj se odvajaju ovi sjajni likovi, jedinstvo svojih misli tvorim jednom sadašnjom mišlju. Što preostaje za konstituiranje šutljivog Cogito i prvobitnog projekta svijeta s ovu stranu mojih posebnih misli, i što sam ja u posljednjoj analizi ukoliko mogu sebe primijetiti izvan svakog posebnog akta? Ja sam jedno polje, ja sam jedno iskustvo. Jednoga dana i jednom zauvijek započelo je nešto što se, čak ni za vrijeme sna, više ne može zaustaviti da vidi ili da ne vidi, da osjeća ili da ne osjeća, da trpi ili da bude sretno, da misli ili da se odmara, jednom riječju, da se »objašnjava« sa svijetom. Bio je to, ne neki novi udio osjeta ili stanja svijesti, pa ni neka nova monada ili neka nova perspektiva, jer ja nisam prikovan ni za jednu i jer mogu mijenjati gledište – prisiljen samo da uvijek jedno zauzmem i da u isto vrijeme zauzmem samo jedno – recimo da je to bila jedna nova *moгуćnost situacijâ*. Događaj moga rođenja nije prošao, nije pao u ništavilo na način događaja objektivnog svijeta, on je angažirao budućnost, ne kao što uzrok determinira svoj učinak, već kao što neka situacija, kada je jedanput stvorena, neizbježno vodi nekom raspletu. Odsada je postojao jedan novi »milieu«, svijet je dobio jedan novi sloj značenja. U kući u kojoj se rodi dijete, svi predmeti mijenjaju smisao, stanu od njega očekivati jedan novi još neodređen tretman, tu je nešto drugo i nešto više, upravo je zasnovana kratka ili dugačka, jedna nova povijest, otvoren je jedan novi protokol. Moja prva percepcija, s horizontima koji su je okruživali, jest uvijek prisutan doživljaj, nezaboravna tradicija; čak kao misaoni subjekt, još uvijek sam ova prva percepcija, nastavak istog života koji je ona inaugurirala. U nekom smislu, nema više različnih akata svijesti ili Erlebnisse u jednom životu negoli odvojenih stvari u svijetu. Kao što smo to vidjeli,

kada se krećem oko jednog predmeta, ne dobivam niz njegovih perspektivnih izgleda koje bih zatim koordinirao idejom samo jednog geometrala, isto tako ja nisam niz psihičkih akata, ni uostalom neko centralno Ja koje ih spaja u sintetičko jedinstvo, nego jedno jedino iskustvo neodvojivo od samoga sebe, jedna jedina »kohezija života«³⁵, jedna jedina vremenost koja se izjašnjava od svoga rođenja i potvrđuje ga u svakoj sadašnjosti. To je taj dolazak ili još taj transcendentni doživljaj što ga pronalazi *Cogito*. Prva istina svakako je »Ja mislim«, ali uz uvjet da se time razumije »ja sam kod sebe«³⁶ budući da je u svijetu. Kada hoćemo u subjektivnosti ići dalje, ako dovedemo u dvojbu sve stvari i u neizvjesnost sva naša vjerovanja, uspijevamo da nazremo neljudsku pozadinu djelovanjem koje, prema riječi Rimbauda, »mi nismo u svijetu«, samo kao horizont naših posebnih angažmana i kao moć nečega uopće što je fantom svijeta. Unutrašnjost i spoljašnjost su neodvojive. Svijet je sasvim unutra i ja sam posve izvan sebe. Kada opažam ovaj stol, svakako je potrebno da percepcija ploče poznaje onu nogu, bez čega bi se objekt razglavio. Kada čujem neku melodiju, svakako je potrebno da svaki trenutak bude spojen sa slijedećim, bez čega ne bi bilo melodije. A ipak stol je tu sa svojim vanjskim dijelovima. Slijed je bitan za melodiju. Akt koji spaja udaljuje i drži na odstojanju, ja sam blizu sebe samo izmičući sebi. U jednoj čuvenoj misli Pascal pokazuje da u jednom izvjesnom smislu ja shvaćam svijet i da u jednom drugom smislu on shvaća mene. Valja reći da je to u istom smislu: ja shvaćam svijet zato što za mene postoje blizu i daleko, prvi planovi i horizonti, i što on tako čini stol i dobiva preda mnom jedan smisao, to jest napokon zato što sam u njemu situiran i što me on shvaća. Ne kažemo da je *pojma* svijeta neodvojiv od onoga subjekta, da subjekt *misli sebe* kao neodvojivog od ideje tijela i od ideje svijeta, jer da se radi samo o pomišljenoj relaciji, samim time ona bi pustila da subzistira apsolutna nezavisnost subjekta kao mislioca, i subjekt ne bi bio situiran. Ako je subjekt u situaciji, ako čak nije ništa drugo nego mogućnost situacija, znači da on ostvaruje svoju samost jedino zbiljski budući da je tijelo, i ulazeći ovim tijelom u svijet. Ako, reflektirajući o biti subjektivnosti, nalazim da je vezana za onu tijela i za onu svijeta, to znači da je moja egzistencija kao subjektivnost jedno s mojom egzistencijom kao tijelom i s egzistencijom svijeta, i da je napokon subjekt koji sam ja, uzet kon-

³⁵ Zusammenhang des Lebens, Heidegger, *Sein und Zeit*, strana 388.

³⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 124 – 125.

kretno, neodvojiv od ovoga ovdje tijela i od ovoga ovdje svijeta. Ontološki svijet i ontološko tijelo koje nalazimo u srcu subjekta nisu svijet kao ideja ili tijelo kao ideja, to je sam svijet sažet u jednom globalnom zahvatu, to je samo tijelo kao spoznavajuće tijelo.

Ali, reći će se, ako jedinstvo svijeta nije zasnovano na onom svijesti, ako svijet nije rezultat jednog konstitutivnog rada, odakle dolazi da se prividnosti slažu i sastavljaju u stvari, u ideje, u istine – zašto naše lutajuće misli, događaji našega života i oni kolektivne povijesti, bar u izvjesnim časovima dobivaju jedan zajednički smisao i pravac, i puštaju da budu shvaćeni pod jednom idejom? Zašto moj život uspijeva da dođe k sebi kako bi se projicirao u riječi, u intencije, u akte? To je problem racionalnosti. Zna se da klasična misao ukratko nastoji objasniti slaganja nekim svijetom po sebi ili apsolutnim duhom. Takva objašnjenja dobivaju od fenomena racionalnosti sve što je u njima uvjerljivo, ona ga, dakle, ne objašnjavaju i nisu nikada jasnija od njega. Apsolutna Misao nije za mene jasnija od moga konačnog duha, jer nju mislim pomoću njega. Mi smo u svijetu: stvari se ocrtavaju, jedan neizmjeran individuum se potvrđuje, svaka egzistencija shvaća sebe i shvaća druge. Valja samo priznati ove fenomene koji utemeljuju sve naše izvjesnosti. Vjerovanje u neki apsolutni duh ili u svijet po sebi odvojen od nas samo je racionalizacija ove iskonske vjere.

II

VREMENOST

Le temps est le *sens* de la vie (*sens*: comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat). Claudel, *Art Poétique*¹

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.

Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 331.

Ako smo, već na prethodnim stranicama, susreli vrijeme na putu koji nas je vodio ka subjektivnosti, to je, prije svega, zato što se sva naša iskustva, ukoliko su naša, raspoređuju prema prije i poslije, zato što je vremenost u kantovskom jeziku, oblik unutrašnjeg osjetila, i što je ona najopćenitija značajka »psihičkih činjenica«. Ali zapravo, i bez prejudiciranja onoga što će nam donijeti analiza vremena, već smo pronašli između vremena i subjektivnosti jedan mnogo prisniji odnos. Upravo vidjesmo da subjekt, koji ne može biti niz psihičkih doživljaja, ne može ipak biti vječan. Preostaje da je on vremen ne nekom slučajnošću ljudske konstitucije nego uslijed jedne unutrašnje nužnosti: ponukani smo da o subjektu i o vremenu sebi izradimo koncepciju kakvu nam oni saopćavaju iznutra. Odsada možemo o vremenosti reći što smo rekli ranije, na primjer, o seksualnosti i o prostornosti: egzistencija ne može imati izvanjski ili kontingentni atribut. Ona ne može biti ma što to bilo – prostorna, seksualna, vremena – a da to nije sva savcata, ne preuzimajući i poprimajući svoje »attribute« i praveći od njih dimenzije svoga bitka, tako da se jedna malo precizna ana-

¹ Zbog višeznačnosti francuske riječi le sens tekst je neprevodiv. Zato daje-mo ovu, doduše nešto nezgrapnu, prijevodnu parafrazu teksta:

Vrijeme je *smjer-smisao-strana-osjetilo* života (*smjer-smisao-strana-osjetilo*: kao što se kaže smjer toka vode, smisao rečenice, strana tkanine, osjetilo mirisa). (prev.)

liza svakoga od njih zapravo tiče same subjektivnosti. Nema glavnih i sporednih problema: svi su problemi koncentrični. Analizirati vrijeme ne znači povući zaključke iz jedne unaprijed određene koncepcije subjektivnosti, to znači kroz vrijeme pristupiti njezinoj konkretnoj strukturi. Ako uspijemo razumjeti subjekt, neće to biti u njegovu čistom obliku, nego tražeći ga u presjeku njegovih dimenzija. Potrebno nam je, dakle, razmotriti vrijeme u njemu samome, i slijedeći njegovu unutrašnju dijalektiku bit ćemo dovedeni do toga da preradimo svoju ideju subjekta.

Kaže se da vrijeme prolazi ili protječe. Govori se o tijeku vremena. Voda koju vidim kako prolazi priugotovila se, prije nekoliko dana, u brdima, kada se otopio glečer; ona je preda mnom, sada, ide prema moru u koje će se uliti. Ako je vrijeme slično rijeci, ono teče iz prošlosti prema sadašnjosti i budućnosti. Sadašnjost je posljedica prošlosti, a budućnost posljedica sadašnjosti. Ova glasovita metafora zapravo je veoma konfuzna. Jer, *uzevši u obzir same stvari*, topljenje snježnih naslaga i ono što iz njih proizlazi nisu sukcesivni [susljedni] događaji, ili bolje, sam pojam događanja nema mjesto u objektivnom svijetu. Kada kažem da je glečer prekjueer otopio vodu koja prolazi sada, podrazumijevam svjedoka vezanog za izvjesno mjesto u svijetu i uspoređujem njegova susljedna razgledanja: on je tamo prisustvovao topljenju snježnih naslaga i slijedio je vodu u njezinu brzom silaznom toku ili pak, s obale rijeke, vidi kako prolaze nakon dva dana čekanja komadi drva koje je bacio u izvor. »Događaje« je skrojio jedan konačan promatrač u prostorno-vremenskom totalitetu objektivnoga svijeta. No, razmotrim li sam ovaj svijet, postoji samo jedan nerazdjeljivi bitak, i on se ne mijenja. Promjena pretpostavlja izvjesno mjesto gdje se smještam i odakle vidim kako mimohode stvari; nema događaja bez nekoga kome se oni događaju i čija konačna perspektiva fundira njihovu individualnost. Vrijeme pretpostavlja jedan pogled na vrijeme. Ono nije, dakle, kao neki potok, ono nije neka tekuća supstancija. Ako se ova metafora mogla održati poslije Heraklita sve do naših dana, to znači da mi krišom stavljamo u potok nekog svjedoka njegovog toka. To činimo već kada kažemo da potok teče, jer to, drugim riječima, znači da ondje gdje postoji samo stvar koja je posve izvan same sebe pomišljamo neku individualnost ili neku unutrašnjost potoka koji izvana pokazuju svoja očitovanja. No čim uvodim promatrača, bilo da on slijedi tok potoka ili da, s obale rijeke, konstatira njezin prolaz, odnosi se vremena preokreću. U drugom slučaju, već protekle mase vode ne idu prema budućnosti, one se gube u prošlosti; kretanje ide ka izvoru i

vrijeme ne dolazi iz prošlosti. Nije prošlost ona koja gura sadašnjost, ni sadašnjost ona koja gura budućnost u bitak; budućnost nije priredena iza promatrača, ona se priprema pred njim, kao oluja na horizontu. Ako promatrač, u barci, slijedi tok vode, svakako ne može reći da on s maticom silazi prema svojoj budućnosti; no budućnost, to su novi pejzaži koji ga čekaju prema ušću, pa tijekom vremena nije više sam potok: to je tijekom pejzaža za promatrača u kretanju. Vrijeme nije, dakle, jedan stvaran proces, zbiljski slijed kojim bih se zadovoljio da ga registriram. Ono se rađa iz *mojega* odnošaja sa stvarima. U samim stvarima, budućnost i prošlost su u nekoj vrsti vječnog pretpostojanja i vječnog nadživljavanja; voda koja će proći sutra *jest* ovaj čas u svom izvoru, voda koja je upravo prošla *jeste* sada malo niže, u dolini. Ono što je prošlo ili buduće za mene jest sadašnje u svijetu. Često se kaže da, u samim stvarima, budućnost još nije, prošlost više nije, a sadašnjost, strogo uzevši, samo je granica, tako da se vrijeme urušava. Zato je Leibniz mogao definirati objektivni svijet kao *mens momentanea*, zato je još sveti Augustin zahtijevao, za konstituiranje vremena, osim prisutnosti sadašnjosti, jednu prisutnost prošlosti i jednu prisutnost budućnosti. Ali shvatamo dobro što oni žele reći. Ako je objektivni svijet nesposoban nositi vrijeme, to ne znači da je on na neki način preuzak, da mu moramo dodati okrajak prošlosti i okrajak budućnosti. Prošlost i budućnost samo previše opstoje u svijetu, one opstoje u sadašnjosti, i ono što nedostaje samome bitku da bude vremen *jeste ne-bitak onoga drugdje, onoga negda* i onoga sutra. Objektivni je svijet prepun da bi u njemu bilo vremena. Prošlost i budućnost, same od sebe, povlače se od bitka i prelaze ka subjektivnosti da bi u njoj potražile, ne neko realno uporište, nego obrnuto, neku mogućnost ne-bitka koja se slaže s njihovom prirodom. Ako se objektivni svijet odvoji od konačnih perspektiva koje se otvaraju prema njemu i ako se on postavi po sebi, odasvud se u njemu mogu naći jedino »sada«. Nadalje, ova sada, budući da nisu sadašnja nikome, nemaju nikakav vremeni karakter i ne mogu se slijediti. Definicija vremena, koja je implicitna u uspoređivanjima zdravog razuma i koja bi se mogla formulirati kao »slijed sada«², ne samo da nije u pravu što tretira prošlost i budućnost kao sadašnje: ona je nedosljedna, jer razara sam pojam o »sada« i onaj o sukcesiji.

Ne bismo, dakle, ništa postigli prenošenjem vremena stvari u nas, kad bismo »u svijesti« ponovili zabludu da ga definiramo kao

² Nacheinander der Jetztpunkte, Heidegger, *Sein und Zeit*, npr., str. 422.

sukcesiju sada. To ipak čine psiholozi kada nastoje svijest o prošlosti »objasniti« sjećanjima, svijest o budućnosti projekcijom ovih sjećanja ispred nas. Pobijanje »fizioloških teorija« memorije, u Bergsona na primjer, postavlja se na teren uzročnog objašnjenja: ono se sastoji u pokazivanju kako cerebralni tragovi i ostali tjelesni uređaji nisu adekvatan uzrok fenomena memorije; da, na primjer, u tijelu ne nalazimo nešto čime bi se objasnio redosljed kojim iščezavaju sjećanja u slučaju progresivne afazije. Tako vođena diskusija svakako diskreditira ideju nekog tjelesnog očuvanja prošlosti: tijelo nije više stjecište engrama, ono je pantomimski organ zadužen da osigura intuitivnu realizaciju »intencija«¹ svijesti. Ali ove intencije kvače se o sjećanja očuvana »u nesvjesnom«, nazočnost prošlosti u svijesti ostaje obična nazočnost činjenice; nije se vidjelo da naš bolji razlog da se odbaci fiziološko očuvanje prošlosti jeste također i razlog da se odbaci »psihološko očuvanje«, a ovaj razlog je da nijedno očuvanje, nijedan fiziološki ili psihički »trag« prošlosti ne može učiniti razumljivom svijest o prošlosti. Ovaj stol nosi tragove mog prošlog života, u nj sam urezao svoje inicijale, na njemu sam napravio mrlje od tinte. Ali ovi tragovi sami po sebi ne upućuju na prošlost: oni su sadašnji; pa, ako u njima nalazim znakove nekog »prijašnjeg« događaja, to je zato što imam, drugim putem, smisao prošlosti, to je zato što nosim u sebi ovo značenje. Ako moj mozak čuva tragove tjelesnog procesa koji je pratio jednu od mojih percepcija, te ako živčano uzbuđenje ponovno prolazi već utrtim putevima, moja će se percepcija opet pojaviti, imat ću novu percepciju, oslabljenu i nestvarnu ako se hoće, ali ova percepcija koja je prisutna, neće mi moći, ni u kojem slučaju, pokazati jedan prošli događaj, osim ako nemam na svoju prošlost jedan drugi pogled koji mi dozvoljava da je prepoznam kao sjećanje, što je protiv hipoteze. Ako sada fiziološki trag zamijenimo jednim »psihičkim tragom«, ako naše percepcije ostaju u nečem nesvjesnom, poteškoća će biti ista: očuvana percepcija je percepcija, ona nastavlja egzistirati, uvijek je u sadašnjosti, ne otvara iza nas onu dimenziju nestanka i odsutnosti koja je prošlost, očuvani fragment proživljene prošlosti jedva da može biti povod da se misli na prošlost, nije on taj koji čini da bude prepoznat; prepoznavanje, kada se hoće izvesti iz nekog sadržaja ma koji to bio, uvijek samom sebi prethodi. Reprodukcijska pretpostavlja rekogniciju, ona može biti shvaćena kao takva, samo ako najprije imam neku vrstu izravnog dodira s prošlošću u njezi-

¹ Bergson, *Matière et Mémoire*, str. 137, napomena I, str. 139.

nu mjestu. Utoliko prije ne može se konstruirati budućnost iz sadržaja svijesti: nijedan zbiljski sadržaj ne može važiti, čak ni uz cijenu dvosmislenosti, kao svjedočanstvo o budućnosti, jer budućnost još nije ni bila, te ne može kao prošlost na nama ostaviti svoj biljeg. Objašnjenje odnosa budućnosti prema sadašnjosti moglo bi se zamisliti samo poredeći ga s onim sadašnjosti prema prošlosti. Uzevši u obzir dugi niz svojih prošlih stanja, vidim da moja sadašnjost uvijek prolazi, ja mogu preteći ovo prolaženje, tretirati svoju blizu prošlost kao daleku, svoju zbiljsku sadašnjost kao prošlu: budućnost je ta šupljina koja se onda stvara ispred nje. Prospekcija bi zapravo bila retrospekcija a budućnost projekcija prošlosti. Ali čak kad bih, pretpostavivši nemoguće, mogao konstruirati svijest prošlosti iz neaficiranih sadašnjosti, one mi sigurno ne bi mogle otvoriti budućnost. Čak ako, faktično, predstavljamo sebi budućnost pomoću onoga što smo već vidjeli, ipak, da bismo je projicirali preda se, treba da najprije imamo smisao budućnosti. Ako je projekcija jedna retrospekcija, to je u svakom slučaju jedna anticipirana retrospekcija, a kako bi se moglo anticipirati kad se ne bi imao smisao budućnosti? Mi pogađamo, kaže se, »po analogiji«, da će ova neusporediva sadašnjost, kao sve druge, proći. Ali da bi bilo analogije između proteklih sadašnjosti i zbiljske sadašnjosti, treba da se ova ne nadaže samo kao sadašnja, da se ona već najavljuje kao skorašnja prošlost, da na njoj osjećamo pritisak budućnosti koja nastoji da je odstrani, i da, jednom riječju, tijek vremena bude originarno ne samo prelaženje sadašnjosti u prošlost, nego i ono budućnosti u sadašnjost. Ako se može reći da je svaka prospekcija jedna anticipirana retrospekcija, može se isto tako reći da je svaka retrospekcija jedna preokrenuta prospekcija: znam da sam bio na Korzici prije rata, zato što znam da je rat bio na obzoru moga puta na Korziku. Prošlost i budućnost ne mogu biti obični pojmovi koje bismo formirali apstrakcijom polazeći od svojih percepcija i svojih sjećanja, obični nazivi da se označi zbiljski niz »psihičkih činjenica«. Mi smo mislili vrijeme prije dijelova vremena, vremeni odnosi omogućuju događaje u vremenu. Treba, dakle, uzajamno da u njemu ne bude situiran sam subjekt, da bi u intenciji mogao biti prisutan prošlosti kao i budućnosti. Ne kažemo više da je vrijeme jedna »datost svijesti«, kažemo preciznije da svijest rasprostire i konstituira vrijeme. Idealitetom vremena, ona napokon prestaje biti zatvorena u sadašnjost.

No ima li ona otvor prema prošlosti i prema budućnosti? Ona nije više opsjednuta sadašnjošću i »sadržajima«, ona slobodno grede [hoda] od jedne prošlosti i od jedne budućnosti koje nisu

daleko od nje, zato što ih ona konstituira kao prošlost i kao budućnost i što su one njezini imanentni objekti, prema jednoj sadašnjosti koja nije blizu nje [svijesti], zato što je ta sadašnjost sadašnjost samo po odnosima koje ona [svijest] postavlja između nje, prošlosti i budućnosti. No nije li, zapravo, jedna ovako oslobođena svijest izgubila svaki pojam o onome što može biti budućnost, prošlost pa čak i sadašnjost? Nije li vrijeme koje ona konstituira u svim točkama slično realnom vremenu čiju smo pokazali nemogućnost, nije li to još niz »sada«, što se ne pokazuju nikome, jer nitko nije u njima angažiran? Nismo li uvijek jednako daleko od toga da razumijemo što mogu biti budućnost, prošlost, sadašnjost i prijelaz iz jedne u drugu? Vrijeme kao imanentan objekt svijesti jest nivelirano vrijeme, drugim riječima, nije više vrijeme. Vremena može biti samo ako ono nije potpuno rasprostrto [razvijeno], ako prošlost, sadašnjost i budućnost *nisu* u istom smislu. Vremenu je bitno da se zbiva i da nije, da nije nikada potpuno konstituirano, niz mogućih odnosa prema prije i poslije, to nije samo vrijeme, to je njegova završna registracija, to je rezultat njegova *prolaženja* koje objektivna misao uvijek pretpostavlja, a ne uspijeva shvatiti. To je prostor, jer njegovi momenti koegzistiraju pred mišljenjem,⁴ to je sadašnjost, jer svijest je istodobna sa svim vremenima. To je sredina različna od mene i nepokretna gdje ništa ne prolazi i ne događa se. Treba da ima neko drugo vrijeme, pravo, u kojemu saznam što je prolaženje ili sam prijelaz. Svakako je istina da ne bih mogao opaziti vremenski položaj bez jednoga prije i jednoga poslije, da je, za primjećivanje triju termina potrebno da ne brkam nijedan od njih, i da vrijeme napokon treba sintezu. Ali isto tako je istina da ova sinteza uvijek iznova počinje, i da se niječe vrijeme pretpostavi li se da je ona negdje dovršena. Zaista je san filozofa da zamišljaju neku »vječnost života«, s onu stranu stalnog i promjenljivog, gdje je produktivnost vremena eminentno sadržana, ali tetička svijest o vremenu koja njime dominira i obuhvaća ga – razara fenomen vremena. Ako moramo susresti neku vrstu vječnosti, to će biti u srcu našega iskustva vre-

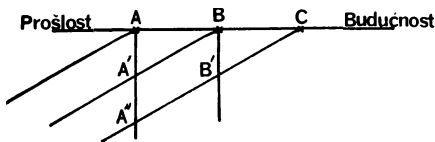
⁴ Zelimo li se vratiti autentičnom vremenu, nije ni neophodno, ni dovoljno obznaniiti oporostorivanje vremena, kako to čini Bergson. To nije neophodno, jer vrijeme isključuje prostor samo ako se ima u vidu jedan prethodno objektiviran prostor, a ne ona iskonska prostornost koju smo pokušali opisati, i koja je apstraktan oblik naše prisutnosti u svijetu. To nije dovoljno, jer, sve ako se jednom obznaniilo sistematsko prevođenje vremena u termine prostora, može se ostati veoma daleko od autentične intuicije vremena. To se dogodilo Bergsonu. Kada on kaže da trajanje »od samoga sebe pravi grudu snijega«, kada u nesvjesnom akumulira sjećanja po sebi, on pravi vrijeme iz očuvane sadašnjosti, evoluciju iz evoluiranog.

mena, a ne u bezvremenskom subjektu koji bi bio zadužen da ga misli i da ga postavlja. Sada je problem da izjasnimo ovo vrijeme u stanju nastajanja i tijekom pojavljivanja, što se uvijek podrazumijeva pomoću *pojma* vremena, i koje nije objekt našega znanja, nego dimenzija našeg života.

U svome »polju prisutnosti« u širokom smislu – ovaj čas koji provodim radeći, a koji ima, iza sebe, horizont protekloga dana i, ispred sebe, horizont večeri i noći – dolazim u dodir s vremenom, učim poznavati tijek vremena. Dalja prošlost svakako, također, ima svoj vremenski redoslijed i svoj vremenski položaj u odnosu na moju sadašnjost, ali ukoliko je sama bila sadašnjost, ukoliko je »u svoje vrijeme« moj život prošao kroz nju, i ukoliko se nastavljala do sada. Kada evociram daleku prošlost, ponovno otvaram vrijeme, vraćam se u trenutak kad je ona još dopuštala jedan horizont danas zatvorene budućnosti, jedan horizont danas daleke bliže prošlosti. Sve me, dakle, upućuje na polje prisutnosti kao na originarno iskustvo gdje se vrijeme i njegove dimenzije pojavljuju osobno, bez umetnute distance i u posljednjoj očevidnosti. Tu vidim kako jedna budućnost klizi prema sadašnjosti i prema prošlosti. Ove tri dimenzije nisu nam dane putem diskretnih razlučenih akata: ja sebi ne predočujem svoj radni dan, on me pritišće svom svojom težinom, on je još tu, ne evociram nikakav njegov detalj, ali imam neposrednu moć da to učinim, držim ga »još u ruci«. ⁵ Isto tako, ne mislim na večer koja će upravo doći i na ono što će biti poslije, no ipak ona »je tu«, kao i začelje kuće čiju vidim fasadu, ili kao podloga ispod lika. Naša budućnost nije sačinjena samo iz nagađanja i sanjarija. Prije onoga što vidim i što percipiram, nema, bez sumnje, ništa vidljivog, ali moj se svijet nastavlja intencionalnim linijama koje unaprijed ocrtavaju barem stil onoga što će upravo doći (premda uvijek očekujemo, i nesumnjivo sve do smrti, da ćemo vidjeti kako se pojavljuje *nešto drugo*). Sama sadašnjost (u uskom smislu) nije postavljena. Papir i moje naliv-pero jesu tu za mene, ali ja ih izričito ne percipiram, više se obazirem na okoliš nego što opažam predmete, oslanjam se na svoja oruda, više sam na svom poslu negoli ispred njega. Husserl naziva protenzijama i retencijama one intencionalnosti koje me ukotljuju u jedan okoliš. One ne polaze od nekog središnjeg Ja, već na neki način od samog moga perceptivnog polja koje za sobom vuče svoj horizont retencija, a svojim protenzijama zadire u budućnost. Ja ne prolazim kroz niz sada, čiju bih sliku čuvao, i

⁵ Noch im Griff behalte, Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, str. 390. i slj.

koja bi, sastavljena od jednog do drugog sada, činila jednu liniju. U svakom času koji dolazi prethodni se čas preinačuje: još ga držim u ruci, on je još tu, no ipak se već gubi, silazi ispod linije sadašnjih; da bih ga zadržao, treba da pružim ruku kroz tanak sloj vremena. To je doista on, i ja imam moć da ga dostignem onakva kakav je netom bio, nisam od njega odsječen, ali napokon on ne bi bio prošao da se nije ništa promijenilo, on počinje da se profilira ili da se projicira na mojoj sadašnjosti, dok je čas prije bio moja sadašnjost. Kada nadode treći čas, drugi se iznova preinačuje, od retencije koja je bio postaje retencija retencije, sloj vremena između mene i njega deblja. Može se, kako to radi Husserl, prikazati fenomen shemom, kojoj bi, da bude potpuna, trebalo dodati simetričku perspektivu protenzija. Vrijeme nije linija nego mreža intencionalnosti.



Prema Husserlu (*Zeitbewusstsein*, str. 22) Horizontalna linija: niz »sada«. Kose linije: *Abschattungen* istih sada viđenih iz jednog kasnijeg »sada«. Vertikalne linije: sukcesivne *Abschattungen* jednog istog »sada«.

Reći će se, nema sumnje, da nas ova deskripcija i ova shema ne vode ni korak naprijed. Kada prelazimo od A do B, zatim do C, A se projicira ili se profilira u A' zatim u A''. Da bi A' bilo utvrđeno kao retencija ili *Abschattung* od A, i A'' od A', pa čak da se transformacija A u A' kao takva osjeća, nije li potrebna jedna sinteza identifikacije koja sjedinjuje A, A', A'' i sve ostale moguće *Abschattungen*, i ne znači li to napraviti od A jedno idealno jedinstvo kako to hoće Kant? A ipak, mi znamo da, uz ovu intelektualnu sintezu, više neće biti vremena A, pa ću doista moći identificirati sve prijašnje trenutke vremena, bit ću u neku ruku spasen od vremena koje čini da se oni omiču i zamrsuje ih, izgubit ću čak smisao o prije i o poslije koji je dan samo ovim omicanjem, i ništa više neće razlikovati vremeni niz od jedne prostorne mnogostru-

kosti. Ako je Husserl uveo pojam retencije i rekao da još držim u ruci svoju neposrednu prošlost, to je učinio upravo zato da bi izrazio kako ja ne postavljam prošlost ili je ne konstruiram polazeći od jedne *Abschattung* realno različite od nje i jednim izričitim aktom, da je dostižem u njezinoj novoj, a ipak već prošloj metafizičkoj individualnosti (*l'ecceité, haecceitas*). Što mi je dano, to nije najprije A', A'' ili A''', i ja se ne uspinjem od ovih »profila« do njihova originala A, kao što se ide od znaka do značenja. Što mi je dano, to je A viđeno transparentijom kroz A', zatim ova cjelina kroz A'' i tako dalje, kao što vidim sam šljunak kroz vodene mase koje klišu po njemu. Svakako ima sinteza identifikacije, ali samo u izričitom sjećanju i u hotimičnoj evokaciji daleke prošlosti, to jest u izvedenim načinima svijesti prošlosti. Na primjer, kolebam se oko datuma jednog sjećanja, imam pred sobom jednu izvjesnu scenu, ne znam za koji trenutak vremena da je zakvačim, sjećanje je izgubilo svoje sidrište, ja tada mogu doći do jedne intelektualne identifikacije zasnovane, na primjer, na kauzalnom redu događaja: dao sam sašiti ovo odijelo prije primirja, jer otada se više ne može dobiti engleska tkanina. Ali u ovom slučaju ne dostižem samu prošlost. Kada, naprotiv, prepoznajem konkretan početak sjećanja, to znači da ono opet ulazi u jedan izvjestan tijek straha i nade koji ide od Münchena do rata, to znači da sustižem izgubljenno vrijeme, to znači da, od trenutka o kojemu je riječ do moje sadašnjosti, lanac retencija i uklop sukcesivnih horizonata osigurava jedno neprekidno prolaženje. Objektivni orijentiri prema kojima namještam svoje sjećanje u posrednoj identifikaciji, i općenito intelektualna sinteza, oni sami, imaju jedan vremeni smisao samo zato što me sinteza aprehenzije malo-pomalo povezuje sa svom mojom zbiljskom prošlošću. Ne može, dakle, biti riječi o tome da se druga svede na prvu. Ako mi se *Abschattungen A'* i *A''* pojavljuju kao *Abschattungen* od A, to nije zato što sve one participiraju na nekom idealnom jedinstvu A, koje bi bilo njihov zajednički razlog. To je zato što kroz njih imam samu točku A u njezinoj neosporivoj individualnosti, koja je jednom zauvijek zasnovana na svojem prolaženju [prolaznosti] u sadašnjosti, i što vidim kako iz nje izbijaju *Abschattungen A', A''*... U husserlovskom jeziku, ispod »intencionalnosti akta« koji je tetička svijest o objektu, i koja, na primjer, u intelektualnoj memoriji, obraća ovo-ovdje u ideju, treba da priznamo jednu »djelatnu« intencionalnost (*fungierende Intentionalität*),⁶ koja omogućuje prvu i koja je ono što

⁶ Husserl, *Zeitbewusstsein*, str. 430. *Formale und transzendente Logik*, str. 208. Vidi Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, str. 266.

Heidegger zove transcendencijom. Moja sadašnjost sebe prelazi prema bliskoj budućnosti i prema bliskoj prošlosti i dotiče ih ondje gdje su one, u prošlosti, u budućnosti one same. Kad bismo imali prošlost samo u obliku izričitih sjećanja, dolazili bismo svakog trenutka u iskušenje da se nje prisjetimo ne bismo li provjerili njezino postojanje, kao onaj bolesnik o kome govori Scheler, a koji se stalno okretao natrag ne bi li se uvjerio da su predmeti doista tu – dok je mi osjećamo iza sebe kao nepobitno iskustvo. Da bismo imali prošlost ili budućnost, ne moramo intelektualnim aktom sastaviti jedan niz *Abschattungen*, one imaju kao neko prirodno i iskonsko jedinstvo, pa se kroz njih najavljuje prošlost ili sama budućnost. To je paradoks onoga što bismo s Husserlom mogli nazvati »pasivna sinteza« vremena⁷ – jednom riječi koja očevidno nije rješenje, ali je znak da se označi jedan problem.

Problem se počinje rasvijetljivati ako se sjetimo da naš dijagram prikazuje trenutni presjek vremena. Ono što stvarno postoji nije jedna prošlost, jedna sadašnjost, jedna budućnost, nisu to diskretni trenuci A, B, C, realno distinktni *Abschattungen* A', A'', B', nije to mnoštvo retencija, i sa druge strane, mnoštvo protenzija. Izbijanje nove sadašnjosti ne *izaziva* slegnuće prošlosti i potres budućnosti, nego nova sadašnjost *jeste* prelaženje budućnosti u sadašnjost i bivše sadašnjosti u prošlost, vrijeme se jednim jedinim pokretom uzgiba od jednog svoga kraja do drugoga. »Trenuci« A, B, C ne *opstoje* sukcesivno, oni se *diferenciraju* jedan iz drugoga, pa uzajamno A prelazi u A' i odatle u A''. Ukratko, sistem retencija u svakom trenutku sabire u samome sebi ono što je trenutak ranije bilo sistem protenzija. Tu postoji, ne mnoštvo povezanih fenomena, nego jedan jedini fenomen protjecanja. Vrijeme je jedinstveno kretanje koje se podudara sa samim sobom, u svim svojim dijelovima, kao što gesta obuhvaća sve mišićne kontrakcije koje su neophodne da bi se ona realizirala. Kada se prelazi od B na C, događa se kao neko rasprsnuće, dezintegracija (od) B u B', (od) A' u A''; samo C koje se, kada je imalo doći, najavljivalo neprekinutom emisijom tih *Abschattungen*, tek što je stalo postojati, već počinje gubiti svoju supstanciju. »Vrijeme je sredstvo, pruženo svemu što će biti, da jest eda više ne bi bilo.«⁸ Ono nije drugo negoli općeniti bijeg izvan Sebe, jedini zakon ovih centrifugalnih kretanja, ili još, kako kaže Heidegger, »ek-staza«. Dok B postaje C, ono postaje i B' i u isti mah A, koje, postajući B, bijaše postalo

⁷ Vidi, na primjer, *Formale und transzendente Logik*, str. 256 – 257.

⁸ Claudel, *Art poétique*, str. 57.

takoder A', pada u A". A, A', A" s jedne strane, B i B' sa druge strane, međusobno su povezani ne sintezom identifikacije, koja bi ih ukrutila u jednoj točki vremena, nego sintezom prelaženja (*Uebergangssynthesis*) ukoliko proizlaze jedno iz drugoga, i svaka od ovih projekcija samo je jedan aspekt rasprsnuća ili totalnog otvaranja. Evo zašto vrijeme u prvobitnom iskustvu koje o njemu imamo nije za nas sistem objektivnih položaja kroz koje prolazimo, nego pokretna sredina koja se od nas udaljuje kao pejzaž kroz prozor vagona. Ipak ne vjerujemo ozbiljno da se pejzaž miče, čuvar rampe prolazi kao vihor, ali onaj tamo brežuljak jedva da se miče, a, isto tako, ako početak moga radnog dana već odmiče, početak moga radnog tjedna je čvrsta [nepomična] točka, objektivno vrijeme ocrtava se na horizontu i mora se, dakle, skicirati u mojoj neposrednoj prošlosti. Kako je to moguće? Kako vremena ek-staza nije jedna apsolutna dezintegracija u kojoj iščezava individualnost časova? To znači da dezintegracija odmaže onome što je bilo učinilo prelaženje budućnosti u sadašnjosti: C je na kraju jedne duge koncentracije koja ga je dovela do zrelosti; što se ono više pripremalo, isticalo se sve malobrojnijim *Ab-schattungen*, ono se osobno približavalo. Kada je došlo do sadašnjosti, unijelo je u nju svoju genezu koje je ona samo granica, i bliska prisutnost onoga što je moralo doći poslije nje. Tako da, kada se ova ostvaruje i njega gura u prošlost, ne oduzima mu bitak nasilno, pa je njegova dezintegracija zauvijek naličje ili posljedica njegova sazrijevanja. Jednom riječju, budući da su u vremenu biti i prolaziti sinonimi, događaj ne može prestati biti. Poriijeklo objektivnog vremena s njegovim nepomičnim položajima, po našem se mišljenju ne mora tražiti u nekoj vječnoj sintezi, nego u slaganju i pokrivanju prošlosti i budućnosti sadašnjošću, u samome prolaženju vremena. Vrijeme održava što je ono učinilo da jest, u istom času kada ga tjera iz bitka, zato što je novi bitak bio najavljen od prethodnog kao onaj koji treba da bude, i jer je za ovaj bila ista stvar da postane sadašnji i da bude određen da prolazi. »Ovremenjivanje nije sukcesija (*Nacheinander*) ekstaza. Budućnost nije poslije prošlosti, a ova nije prije sadašnjosti. Vremenost se ovremenjuje kao budućnost-koja-ide-u-prošlost-dolazeći-u-sadašnjost«.⁹ Bergson je imao krivo što je jedinstvo vremena objašnjavao njegovom neprekidnošću, jer to znači pobrkati prošlost, sadašnjost i budućnost, pod izlikom da se ide od jedne do druge neprimjetljivim prijelazima, i napokon negirati vrijeme. Ali on je imao

⁹ Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 350.

pravo što se posvetio neprekidnosti vremena kao jednom bitnom fenomenu. Treba ga samo rasvijetliti. Trenutak C i trenutak D, ma koliko da je ovaj blizu prvome, nisu nerazlučivi, jer tada ne bi bilo vremena, nego oni prelaze jedan u drugi zato što C nije nikada bio drugo negoli anticipacija (od) D kao sadašnjeg, i svojeg vlastitog prijelaza u prošlost. To znači reći da svaka sadašnjost reafirmira prisutnost svega prošlog koje istiskuje i anticipira onu svega budućeg, i da po definiciji sadašnjost nije zatvorena u samoj sebi, i transcendirira se prema jednoj budućnosti i jednoj prošlosti. Ono što opstoji, to nije jedna sadašnjost, zatim jedna druga sadašnjost koja u bitku dolazi poslije prve, pa ni jedna sadašnjost s perspektivama prošlosti i budućnosti iza koje slijedi jedna druga sadašnjost gdje bi ove perspektive bile preokrenute, tako da bi bio potreban jedan identičan gledalac koji bi izvodio sintezu sukcesivnih perspektiva: postoji jedno jedino vrijeme koje samo sebe potvrđuje, koje ne može ništa dovesti do egzistencije ne utemeljivši već to kao sadašnje i kao buduće prošlo, i koje se uspostavlja jednim jednim potezom.

Prošlost nije, dakle, prošla, ni budućnost buduća. Ona opstoji samo kada jedna subjektivnost uspije prekinuti puninu bitka po sebi, zacrtati u nj jednu perspektivu, uvesti u nj ne-bitak. Jedna prošlost i jedna budućnost izbijaju kada se prema njima pružam. Ja nisam za samoga sebe u sadašnjem času, ja sam isto tako prije podne ovoga dana ili ove noći koja će doći, a moja sadašnjost, to je, ako se hoće, ovaj trenutak, ali to je isto tako ovaj dan, ova godina, sav moj život. Nije potrebna neka sinteza koja izvana sjedinjuje *tempora* u jedno jedino vrijeme, jer je svako od *tempora* s onu stranu samoga sebe već obuhvaćalo otvoreni niz ostalih *tempora*, s njima iznutra općilo, i jer je »kohezija jednog života«¹⁰ dana s njegovom ekstazom. Ja ne pomišljam prijelaz iz sadašnjosti u jednu drugu sadašnjost, ja ga vršim, [ostvarujem], ja sam već u sadašnjosti koja će upravo doći kao što je moja gesta već na svojem cilju, ja sam jesam vrijeme, vrijeme koje »ostaje«, ne »prolazi« i ne »mijenja se«, kako je to Kant kazao u nekim tekstovima¹¹. Ovu ideju vremena koje samo sebe prestiže zdrav razum zamjećuje na svoj način. Svi govore o vremenu, ali ne kao što zoolog govori o psu ili o konju, u smislu jedne zajedničke imenice, nego u smislu jedne vlastite imenice. Kadšto se ona čak i personificira. Svi

¹⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 373.

¹¹ Citirano po Heidegger-u, *Kant und das Problem der Metaphysik*, str. 183 – 184.

misle da tu opstoji jedan jedini konkretni bitak, cjel cjelcat prisutan u svakom svojem očitovanju, poput čovjeka u svakoj svojoj riječi. Kaže se da opstoji vrijeme kao što se kaže da opstoji mlaz vode: voda se izmjenjuje, a mlaz ostaje zato što se održava oblik; oblik se održava zato što svaki uzastopni val preuzima funkciju prethodnog: pritišćući val u odnosu na onaj koji on pritišće postaje, kada na nj dođe red, pritisnut u odnosu na jedan drugi; a to, napokon, dolazi baš odatle što, od zdenca do mlaza valovi nisu odvojeni: samo jedan pritisak, samo jedna praznina u vodenom strujanju bila bi dovoljna da prekine mlaz. Ovdje se opravdava metafora rijeke, ne ukoliko rijeka teče, nego ukoliko je ona jedno sa samom sobom. Samo ova intuicija trajnosti vremena u zdravom razumu dovodi se u pitanje, zato što ga on tematizira ili objektivira, što je upravo najsigurniji način da ga ne poznaje. Ima više istine u mitskoj personifikaciji vremena negoli u pojmu vremena koji se razmatra, znanstveno, kao jedna varijabla prirode po sebi ili, kantovski, kao jedan idealan oblik odvojitiv od svoje materije. Postoji jedan vremeniti stil svijeta, a vrijeme ostaje isto zato što je prošlost bivša budućnost i nedavna sadašnjost, sadašnjost bliska prošlost i skora budućnost, budućnost napokon sadašnjost i još buduća prošlost, to jest zato što se svaka dimenzija vremena tretira ili gleda kao nešto drugo negoli je ona sama – to jest, napokon, zato što u srcu vremena ima jedan pogled, ili, kako kaže Heidegger, *ein Augen – blick*, *netko* po kojemu riječ *kao* može imati jedan smisao. Ne kažemo da vrijeme jest za nekoga: to bi značilo ponovno ga raspodijeliti i učiniti nepomičnim. Kažemo da je vrijeme netko, to jest da se vremenske dimenzije, ukoliko se neprestano pokrivaju, uzajamno potvrđuju, uvijek samo izjašnjavaju što je bilo implicirano u svakoj, sve izražavaju jedno jedino rasprsnuće ili jedan jedini poriv koji je subjektivnost sama. Vrijeme valja razumjeti kao subjekt i subjekt kao vrijeme. Sasvim očividno, ova originalna vremenost nije jukstapozicija izvanjskih događaja, jer ona je moć koja ih održava zajedno udaljujući ih jedan od drugoga. Posljednja subjektivnost nije vremena u empiričkom smislu riječi: kad bi svijest vremena bila sačinjena od stanja svijesti koja nadolaze jedno za drugim, bila bi potrebna jedna nova svijest da bi se bilo svjesno ove sukcesije, i tako dalje. Svakako smo prinudeni dopustiti »jednu svijest koja više nema iza sebe nijednu svijest kako bi bila svjesna sebe«¹², koja, prema tome, nije raspoređena u

¹² Husserl, *Zeitbewusstsein*, str. 442: *primäres Bewusstsein... das hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...*

vremenu, i čiji »bitak koincidira s bitkom za sebe«¹³. Možemo reći da je posljednja svijest »bezvremena« (*zeitlose*), u tom smislu što ona nije unutar vremena¹⁴. »U« mojoj sadašnjosti, ako je uhvatim još živu i sa svime što ona implicira, postoji ekstaza prema budućnosti i prema prošlosti, koja čini da se pojavljuju dimenzije vremena ne kao suparničke, nego kao neodvojive: biti sada, znači biti oduvijek, i biti zauvijek. Subjektivnost nije u vremenu zato što ona usvaja ili doživljava vrijeme i stapa se s kohezijom jednoga života.

Vraćamo li se tako nekoj vrsti vječnosti? Ja pripadam prošlosti a, kontinuiranim uklapanjem retencija, održavam svoja starija iskustva, nemam neki njihov duplikat ili neku sliku. Zadržavam ih sama, točno kakva su bila. Ali kontinuirana povezanost polja prisutnosti, kojom mi je zajamčen ovaj pristup samoj prošlosti, ima za bitnu značajku da se ostvaruje samo malo-pomalo i postepeno; svaka sadašnjost, po samoj svojoj biti sadašnjosti, isključuje jukstapoziciju sa drugim sadašnjostima pa, čak i u dalekoj prošlosti, mogu obuhvatiti jedno izvjesno trajanje svoga života samo ponovno ga odvijajući u njegovu vlastitom *tempu*. Vremenska perspektiva, konfuzija daljina, ta vrsta »smežuravanja« prošlosti čija je granica zaborav, ne izražavaju degradaciju i empirijsku egzistenciju jedne svijesti vremena kao totalnog principa, one izražavaju njezinu početnu dvosmislenost: zadržavati [retenirati] to znači držati, ali na odstojanju. Ponavljamo još jedanput, »sinteza« vremena jest sinteza prelaženja, to je kretanje jednog života koji se razvija, nema drugog načina da se on ostvari negoli živjeti ovaj život, nema razloga vremena, vrijeme je ono koje sebe nosi i samome sebi daje zamah. Vrijeme kao nepodijeljen polet i kao prelaženje jedino može omogućiti vrijeme kao sukcesivnu mnogostrukost, a ono što stavljamo u porijeklo unutar-vremenosti, to je konstituirajuće vrijeme. Kada smo malo prije opisivali pokrivanje vremena samim sobom, uspjeli smo tretirati budućnost kao jednu prošlost samo tako da smo dodali: jednu buduću prošlost, a prošlost kao jednu budućnost samo tako da smo dodali: jednu već prošlu budućnost, – što će reći da je, kada se niveliralo vrijeme, trebalo iznova potvrditi originalnost svake perspektive i ovu kvazi-vječnost utemeljiti na događaju. Ono što u vremenu ne prolazi, to je samo prolaženje vremena. Vrijeme sebe iznova započinje: jučer, danas, sutra, ovaj ciklički ritam, ovaj stalan oblik svakako

¹³ Id., Ibid., str. 471: fällt ja Sein und Innerlich-beuristsein zusammen.

¹⁴ Id., Ibid., str. 464.

nam može dati iluziju da ga od jednom cijela posjedujemo, kao što nam vođeni mlaz daje neki osjećaj vječnosti. Ali općenitost vremena samo je njegov sekundaran atribut i daje samo jedan njegov neautentičan izgled, jer ne možemo zamisliti jedan ciklus ne razlikujući vremenski pri tom dolaznu i polaznu točku. Osjećaj vječnosti je licemjerman, vječnost se hrani vremenom. Vođeni mlaz ostaje isti samo neprekidnim pritiskom vode. Vječnost je vrijeme sna a san upućuje na budnost, od koje dobiva sve svoje strukture. Kakvo je, dakle, to budno vrijeme gdje se ukorjenjuje vječnost? To je polje prisutnosti, u širokom smislu, sa svojim dvostrukim horizontom originarne prošlosti i originarne budućnosti, i otvorena beskonačnost dovršenih ili mogućih polja prisutnosti. Za mene ima vremena samo zato što sam u njemu situiran, to jest zato što se u njemu otkrivam već angažiran, zato što mi sav bitak nije dan osobno, i napokon, zato što mi je jedan sektor bitka tako blizak da čak ne stvara sliku preda mnom i da ga ne mogu *vidjeti*, kao što ne mogu vidjeti svoje lice. Za mene ima vremena zato što imam sadašnjost. Dolazeći u sadašnjost jedan čas vremena stječe neizbrisivu individualnost, ono »jednom zauvijek«, koji će mu zatim dopustiti da prolazi kroz vrijeme a nama davati iluziju vječnosti. Nijedna od dimenzija ne može biti izvedena iz drugih. Ali sadašnjost (u širokom smislu, sa svojim horizontima originarne prošlosti i originarne budućnosti) ima ipak jedan privilegij, zato što je zona gdje koincidiraju bitak i svijest. Kada se sjećam neke negdašnje percepcije, kada sebi predstavljam posjet svome prijatelju Pavlu koji je u Braziliji, svakako je istina da smjeram na samu prošlost u njezinu mjestu, na samoga Pavla u svijetu, a ne na neki umetnuti mentalan objekt. No, napokon, moj akt predočavanja, za razliku od predočenih iskustava, zbiljski mi je prisutan, jedan je opažen, druga su upravo samo predočena. Da bi mi se pojavilo jedno negdašnje iskustvo, jedno eventualno iskustvo, ono treba biti doneseno u bitak od jedne primarne svijesti, koja je tu moja unutarnja percepcija rememoracije ili imaginacije. Ranije smo rekli da svakako valja doći do jedne svijesti koja više nema drugu iza sebe, koja, dakle, dohvaća svoj vlastiti bitak, i gdje su napokon biti i biti svjestan jedno. Ova posljednja svijest nije vječni subjekt koji sebe razabire u apsolutnoj transparenciji, jer jedan takav subjekt bio bi definitivno nesposoban da siđe u vrijeme i ne bi, dakle, imao ništa zajedničko s našim iskustvom – to je svijest sadašnjosti. U sadašnjosti, u percepciji, moj bitak i moja svijest jesu jedno, ne što se moj bitak svodi na spoznaju koju o njemu imam i što je preda mnom jasno raspoređen – percepcija je, sasvim suprotno,

neprozirna, ona uvlači u spor, ispod onoga što spoznajem, moja osjetna polja, moja prastara sporazumijevanja sa svijetom – nego zato što »imati svijest« ovdje nije ništa drugo negoli »biti prema...« i što se moja svijest da egzistiram stapa sa zbiljskom gestom »ex-sistentiae«¹⁵. Komunicirajući sa svijetom, mi nesumnjivo komuniciramo sami sa sobom. Držimo sve vrijeme i prisutni smo sami sebi zato što smo nazočni svijetu.

Ako je to tako, te ako se svijest ukorjenjuje u bitku i u vremenu preuzimajući u njima jednu situaciju, kako je možemo opisati? Treba da ona bude globalan projekt ili viđenje vremena i svijeta koji, da bi se pojavio, da bi eksplicitno postao što je on implicitno, to jest svijest, treba se razviti u mnoštvo. Ne smijemo zasebno ostvarivati ni nerazdijeljenu moć, ni njezina različna očitovanja, svijest nije jedno ili drugo, ona je jedno i drugo, ona je samo kretanje ovremenjivanja, i, kako kaže Husserl, »fluksije«, kretanje koje sebe anticipira, fluks [naviranje] koji od sebe ne odustaje. Pokušajmo je bolje opisati na jednom primjeru. Pisac romana, ili psiholog koji se ne vraća izvorima i uzima ovremenjivanje kao sasvim gotovo, vidi svijest kao mnoštvo psihičkih činjenica među kojima pokušava uspostaviti odnose uzročnosti. Na primjer¹⁶, Proust pokazuje kako Swannova ljubav prema Odette ima za posljedicu ljubomoru koja *modificira* ljubav, jer Swann, uvijek brižan da je otme svakom drugom, gubi dokon mir da kontemplira Odette. Zapravo, Swannova svijest nije neka inertna sredina, gdje psihičke činjenice jedna drugu izvana izazivaju. Ono što tu postoji nije ljubomora koja je izazvana ljubavlju i koja je zauzvat kviri, nego jedan izvjestan način da se ljubi, u kojemu se odjednom čita cijela sudbina ove ljubavi. Swann posjeduje ukus za Odetteinu osobu, za taj »prizor« koji je ona, za taj način kako ona gleda, kako oblikuje jedan osmijeh, kako modulira svoj glas. Ali što znači imati ukusa za nekoga? Proust to kaže povodom jedne druge ljubavi: to znači osjećati se isključen iz toga života, htjeti u njega ući i potpuno ga zaokupiti. Swannova ljubav ne izaziva ljubomoru. Ona je već, i od svoga početka, ljubomora. Ljubomora ne izaziva modifikaciju ljubavi: užitek koji je Swann osjećao u kontempliranju Odette nosio je sam u sebi svoju alteraciju, jer to je bio užitek da se bude jedini koji to čini. Niz psihičkih činjenica i odnosa uzročnosti samo izvana tumači izvjesno Swannovo gledanje

¹⁵ Ovaj izraz posuđujemo od H. Corbin-a, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, str. 14. (francuskoga prijevoda Heideggerova spisa *Was ist Metaphysik?* – red.)

¹⁶ Primjer je dao J. – P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 216.

na Odette, izvjestan način bitka prema drugome. Swannova ljubav koju je pratila ljubomora morala se osim toga staviti u odnošaj s ostalim njegovim ponašanjima, pa bi se tada možda pojavio on sam kao očitovanje jedne još općenitije strukture egzistencije, koja bi bila Swannova osoba. Obrnuto svaka svijest kao globalan projekt profilira se ili se sama sebi očituje u aktima, iskustvima, u »psihičkim činjenicama« u kojima se prepoznaje. Ovdje vremenost rasvjetljuje subjektivnost. Nikada nećemo razumjeti kako jedan misaoni ili konstituirajući subjekt može sebe postaviti, ili samoga sebe opaziti u vremenu. Ako Ja jest Kantovo transcendentalno Ja, nećemo nikada shvatiti da se ono može u ikojem slučaju podudarati sa svojom brazdom [tragom] u unutrašnjem osjetilu, ni da empirijsko ja jest još uvijek jedno ja. Ali ako subjekt jest vremenost, onda samopostavljanje prestaje biti kontradikcija, jer ona točno izražava bit živog vremena. Vrijeme je afekcija »sebe sobom«¹⁷; ono što aficira je vrijeme kao poriv i prijelaz prema budućnosti; ono što je aficirano jeste vrijeme kao razvijeni niz sadašnjosti; aficirajuće i aficirano su jedno, zato što poriv vremena nije ništa drugo nego prelaženje iz jedne sadašnjosti u drugu sadašnjost. Ova ek-staza, ova projekcija jedne nepodijeljene moći u termin koji joj je prisutan, to je subjektivnost. Originarni fluks, kaže Husserl, ne samo da jest: on sebi nužno mora dati jedno »očitovanje samoga sebe« (*Selbsterscheinung*), bez čega nam je potrebno da iza njega stavimo jedan drugi fluks kako bismo ga bili svjesni. On »se kao fenomen konstituira sam u sebi«¹⁸, vremenu je bitno da nije samo zbiljsko vrijeme ili koje protječe, nego i vrijeme koje sebe zna, jer eksplozija ili otvaranje sadašnjosti prema budućnosti jest arhetip *odnošaja sebe prema sebi* i ocrtava jednu unutrašnjosti ili samost (sopstvo, L'ipséité)¹⁹. Ovdje izbija svjetlost²⁰, ovdje više nemamo posla s bitkom koji počiva u sebi, nego s bitkom čija je sva bit kao ona svjetlosti u tome da *pokazuje*. Pomoću vremenosti može tu bez kontradikcije biti samost, smisao i um. To se vidi čak i u običnom pojmu vremena. Mi razgraničujemo faze ili etape našeg života, smatramo, na primjer, da našoj sa-

¹⁷ Izraz je Kant upotrebio za Gemüt. Heidegger ga prenosi na vrijeme: Die Zeit ist ihren Wesen nach reine Affektion ihrer selbst, *Kant und das Problem der Metaphysik*, str. 180 – 181.

¹⁸ Husserl, *Zeitbewusstsein*, str. 436.

¹⁹ Heidegger, citirano djelo, str. 181: Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dass das Selbst so etwas wie Selbstbewusstsein sein kann.

²⁰ Heidegger negdje govori o »Gelichtetheit« des Daseins.

dašnjosti pripada sve što ima neki smisleni odnos s našim časovitim zanimanjima; dakle, prešutno priznajemo da su vrijeme i smisao jedno. Subjektivnost nije nepokretni identitet sa sobom: njoj je, kao i vremenu, bitno, kako bi bila subjektivnost, da se otvara Drugome i da izlazi iz sebe. Ne treba da sebi predočujemo subjekt kao konstituirajući, a mnoštvo njegovih iskustava ili njegovih Erlebnisse kao konstituirane; ne treba da se transcendentalno Ja tretira kao istinit subjekt, a empirijsko ja kao njegova sjena ili njegova brazda [trag]. Da je njihov odnos taj, mogli bismo se povući u konstituens, pa bi ova refleksija potrla vrijeme, ona bi bila bez mjesta i bez datuma. Ako nam se, faktično, i naše najčišće refleksije retrospektivno pojavljuju u vremenu, ako ima uklapanja u fluks naših refleksija o fluksu²¹, to znači da se najtočnija svijest za koju smo sposobni ispostavlja kao aficirana sama sobom ili dana samoj sebi, i da riječ svijest nema nikakva smisla izvan ovoga dvojstva.

Ništa od onoga što se kaže o subjektu nije lažno: istina je da subjekt kao apsolutna prisutnost sebi jest u strogom smislu neotklonjiv [neumitan], i da mu se ne može dogoditi ništa što nije u samome njemu kao skica; također je istina da on sebi daje ambleme samoga sebe u sukcesiji i u mnoštvenosti, i da ovi amblemi jesu on, jer bez njih on bi bio kao neartikulirani krik, a ne bi mogao doći ni do svijesti o sebi. Ono što smo privremeno zvali pasivna sinteza nalazi ovdje svoje razjašnjenje. Jedna pasivna sinteza je kontradiktorna ako je sinteza sastavljanje, i ako se pasivnost sastoji u tome da se jedna mnogostrukost primi umjesto da se ona sastavi. Govoreći o pasivnoj sintezi, htjelo se reći da uvidamo mnogostrukost, iako, ipak nismo oni koji vršimo njezinu sintezu. No ovremenjivanje, po svojoj vlastitoj prirodi, udovoljava ovim dvama uvjetima: vidljivo je, naime, da ja nisam autor vremena, kao ni kucanja svoga srca, nisam ja onaj koji dajem inicijativu ovremenjivanja; ja nisam izabrao da se rodim, a, kada sam se jednom rodio, vrijeme se razlijeva kroza me, ma što ja radio. A ipak ovo izbijanje vremena nije obična činjenica kojoj sam podvrgnut, ja mogu u njoj naći zaštitu protiv nje, kao što se događa u odluci koja me angažira ili u aktu pojmovne fiksacije. On me otkida od onoga što sam netom bio, ali mi u isto vrijeme daje sredstvo da sebe shvatim na razmaku i da se ostvarim kao ja. Ono što se zove pasivnost nije naše poimanje jedne strane stvarnosti ili kauzalno djelovanje spoljašnjosti na nas: to je jedno opkoljavanje, jedno

²¹ Što Husserl, u neobjavljenim spisima, naziva: *Einströmen*.

biti u situaciji, prije kojega mi ne egzistiramo, koje neprestano iznova započinjemo i koje je za nas samo konstitutivno. Spontanost koja je jedanput zauvijek »stečena« i koja »se perpetuira u bitku na temelju nasljeđa«,²² to je upravo vrijeme i to je upravo subjektivnost. To je vrijeme, jer vrijeme koje ne bi imalo svoje korijene u jednoj sadašnjosti, i time u jednoj prošlosti, ne bi više bilo vrijeme, nego vječnost. Heideggerovo povijesno vrijeme koje teče od budućnosti, i koje, stvorenom odlukom, *ima* unaprijed svoju budućnost pa se jednom zauvijek spasava od rasula, nemoguće je prema samoj Heideggerovoj misli: jer, ako je vrijeme *ek-staza*, ako su sadašnjost i prošlost dva rezultata ove ekstaze, kako bismo sasvim prestali da vidimo vrijeme s gledišta sadašnjosti, i kako bismo definitivno izišli iz neautentičnosti? Mi smo uvijek usredotočeni u sadašnjosti, od nje polaze naše odluke; one, dakle, uvijek mogu biti stavljene u odnos s našom prošlošću, one nisu nikada bez motiva pa, ako u našem životu otvaraju jedan ciklus koji može biti potpuno nov, ubuduće moraju biti prihvaćene, one nas čuvaju od rasula samo za neko vrijeme. Ne može, dakle, biti riječi o tome da se vrijeme deducira iz spontanosti. Mi nismo vremeni *zato što* smo spontani i što se, kao svijesti, sami sebi otimamo, nego, naprotiv, vrijeme je temelj i mjera naše spontanosti, moć da idemo dalje i da »ništimo«, koja nas nastava, koja je mi sami, nama je ona sama data s našom vremenošću i s našim životom. Naše rođenje, ili, kako kaže Husserl u svojim neobjavljenim spisima, naša »rodljivost« utemeljuje ujedno našu aktivnost ili našu individualnost, i našu pasivnost ili našu općenitost, tu unutarnju slabost koja nas prijeti da ikada dobijemo gustoću jednog apsolutnog individuuma. Mi nismo, na jedan neshvatljiv način, aktivnost spojena s pasivnošću, automatizam natkriljen voljom, percepcija natkriljena sudom, nego posve aktivni i posve pasivni, zato što smo pojavljivanje vremena.

* * *

Za nas²³ se radilo o tome da shvatimo odnose svijesti i prirode, unutrašnjosti i vanjskosti. Ili pak, radilo se o tome da povežemo idealističku perspektivu, po kojoj je sve samo kao objekt za svijest, i realističku perspektivu, po kojoj su svijesti umetnute u tkivo objektivnog svijeta i događaja po sebi. Ili napokon, radilo se

²² J. – P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 195. Autor spominje ovo čudovište samo da bi odbacio njegovu ideju.

²³ Vidi *La Structure du Comportement*, Uvod.

o tome da se sazna kako su svijet i čovjek pristupačni dvjema vrstama istraživanja, od kojih su jedna eksplikativna, druga refleksivna. Mi smo već, u jednom drugom radu, formulirali ove klasične probleme u jednom drugom jeziku koji ih vraća na bitno: pitanje je, u posljednjoj analizi, da se razumije koji je, u nama i u svijetu, odnos *smisla* i *ne-smisla*. Da li je ono što u svijetu ima smisla nošeno i proizvedeno sastavljanjem ili stjecajem nezavisnih činjenica, ili, obratno, nije li to samo izraz apsolutnog uma? Kaže se da događaji imaju neki smisao kada nam se pojavljuju kao ostvarenje ili izraz jedne jedinstvene svrhe. Za nas ima smisla kada je naša namjera ostvarena, ili obrnuto, kada je neko mnoštvo činjenica ili znakova s naše strane podesno za ponovnu upotrebu koja ih sadržava, u svakom slučaju, kada jedna ili više riječi postoje kao... reprezentanti ili izraz nečega drukčijega od samih njih. Idealizmu je svojstveno što dopušta da je svako značenje centrifugalno, da je akt značenja ili Sinn-gebung,²⁴ i da nema prirodnog znaka. Razumjeti, to znači uvijek u posljednjoj analizi konstruirati, konstituirati, zbiljski izvoditi sintezu objekta. Analiza vlastita tijela i percepcije otkrila nam je odnošaj prema objektu, jedno dublje značenje negoli je ono. Stvar je samo jedno značenje, to je značenje »stvar«. Neka bude. Ali kada shvaćam neku stvar, na primjer, neku sliku, zbiljski ne vršim njezinu sintezu, dolazim joj u susret sa svojim senzornim poljima, svojim perceptivnim poljem, i konačno s tipikom svakog mogućeg bitka, univerzalnom montažom što se tiče svijeta. U praznini samog subjekta otkrili smo, dakle, prisutnost svijeta, tako da subjekt više nije morao biti shvaćen kao sintetička aktivnost, nego kao ek-staza, i da se svaka aktivna operacija značenja ili Sinn-Gebung pojavljivala kao izvedena i sekundarna u odnosu na ovu bremenitost značenja i znakovima, koja bi mogla definirati svijet. Ispod intencionalnosti akta ili tetičke intencionalnosti, i kao njezin uvjet mogućnosti, pronašli smo djelatnu intencionalnost, već na djelu prije svake teze ili svakog suda, »Logos estetskog svijeta«,²⁵ »umjetnost skrivenu u dubinama ljudske duše«, a koja, kao svaka umjetnost, sebe poznaje samo u svojim rezultatima. Distinkcija između strukture i značenja koju smo bili napravili na drugom mjestu²⁶ otada se rasvijetljavala: ono što čini razliku između Gestalt kružnice i značenja »kružnica« jest to da drugo ustanovljuje razum koji je proizvodi

²⁴ Izraz još često upotrebljava Husserl, na primjer, *Ideen*, str. 107.

²⁵ Husserl, *Formale und transzendente Logik*, str. 257. »Estetsko« je, naravno, shvaćeno u širokom smislu, »transcendentalne estetike«.

²⁶ *La Structure du Comportement*, str. 302.

kao mjesto točaka jednako udaljenih od središta, prvu, subjekt koji je prislan sa svojim svijetom, i sposoban da je shvati kao jednu modulaciju ovoga svijeta, kao kružnu fizionomiju. Nemamo drugog načina da saznamo što je neka slika ili neka stvar, nego da ih gledamo, a njihovo *značenje* objavljuje se samo ako ih gledamo s jednog izvjesnog stajališta [gledišta], iz izvjesne udaljenosti i u izvjesnom smjeru, jednom riječju, ako u službu prizoru stavimo svoje sporazumijevanje sa svijetom. Smjer [le sens] toka vode, ta riječ ništa ne znači ako ne pretpostavim subjekt koji gleda s izvjesnog mjesta prema drugome. U svijetu po sebi, svi su pravci, kao i sva kretanja, relativni, što je isto kao i reći da ih nema. Ne bi bilo zbiljskog kretanja i ne bih imao pojam o kretanju da, u percepciji, ne ostavljam zemlju, kao »tlo«²⁷ svih mirovanja i svih kretanja s ovu stranu kretanja i mirovanja, jer ja je *nastavam*; a isto tako ne bi bilo pravca bez jednog bića koje nastava svijet i koje, svojim pogledom, u njemu povlači prvi pravac – orijentir. Jednako, strana [le sens] neke tkanine razumljiva je samo za neki subjekt koji može prići objektu s jedne strane ili druge, a tkanina ima stranu mojim pojavljivanjem u svijetu. Isto tako, još, smisao [le sens] neke rečenice, to je njezin povod ili njezina namjera, što još pretpostavlja jednu polaznu i jednu dolaznu točku, jedan smjer gledanja, jedno gledište. Isto tako, napokon, osjetilo [le sens] vida je izvjesna priprava za logiku i za svijet boja. Pod svim značenjima riječi sens [smjer, strana, smisao, osjetilo, osjećanje], pronalazimo isti temeljni pojam bitka orijentiranog ili usmjerenog prema onome što on nije, i tako smo uvijek dovedeni do koncepcije subjekta kao ek-staze, i do odnošaja aktivne transcendencije između subjekta i svijeta. Svijet je neodvojiv od subjekta, ali od subjekta koji nije ništa drugo negoli projekt svijeta, i subjekt je neodvojiv od svijeta, ali od svijeta koji on sam projektira. Subjekt je bitak-u-svijetu, a svijet ostaje »subjektivan«,²⁸ jer su njegovo tkanje i njegove artikulacije zacrtane kretanjem transcendencije subjekta. Otkrili smo, dakle, sa svijetom kao kolijevkom značenja, smisao svih smislova, i tlo svih misli, sredstvo da se prevlada alternativa realizma i idealizma, slučajnosti i apsolutnog uma, ne-smisla i smisla. Svijet kakav smo pokušali da pokažemo, kao iskonsko jedinstvo svih naših iskustava na horizontu našeg života i jedini ter-

²⁷ Boden, Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre*, (neobjavljeno).

²⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 366: Wenn das »Subjekt« ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als Zeittranszendente »objektiver« als jedes mögliche »Objekt«.

min svih naših projekata, to nije više vidljivo razvijanje jedne konstituirajuće Misli, ni spoj dijelova, ni, naravno, radnja upravljačke Misli na indiferentnoj materiji, nego domovina svake racionalnosti.

Analiza vremena potvrdila je ponajprije ovaj novi pojam smisla i razumijevanja. Ako ga razmatramo kao bilokoji objekt, trebat će o njemu da se kaže što smo rekli o drugim objektima: da on ima za nas smisla samo zato jer »to smo« mi. Mi možemo nešto staviti pod tu riječ samo zato što smo u prošlosti, sadašnjosti i u budućnosti. On je doslovno smisao našega života, i, kao svijet, pristupačan je samo onome koji je u njemu situiran, i koji se slaže s njegovim usmjerenjem. Ali analiza vremena nije bila samo prilika da ponovimo što smo rekli povodom svijeta. Ona razrješava prethodne analize zato što čini da se subjekt i objekt pojavljuju kao dva apstraktna momenta jedinstvene strukture koja je prisutnost. Bitak mislimo pomoću vremena, zato što pomoću odnošaja subjekta vremena i objekta vremena možemo razumjeti one subjekta i svijeta. Primijenimo ideju subjektivnosti kao vremena na probleme kojima smo se bavili na početku. Pitali smo se, na primjer, kako pojmiti odnose duše i tijela, a to je bio beznadan pokušaj pripojiti bitak za sebe izvjesnom objektu po sebi, koji bi na nj uzročno djelovao. Ali ako je bitak za sebe, objava sebe sebi, samo šupljina u kojoj se događa vrijeme, te ako je svijet »po sebi« samo horizont moje sadašnjosti, tada se problem vraća na to da se sazna kako bitak koji je budući i prošli također ima sadašnjost – to jest da se ukida, jer su budućnost, prošlost i sadašnjost povezane u kretanju ovremenjivanja. Meni je isto tako bitno da imam tijelo kao što je budućnosti bitno da je budućnost izvjesne sadašnjosti. Tako da znanstvena tematizacija i objektivno mišljenje neće moći naći ni jednu jedinu funkciju koja je strogo nezavisna od struktura egzistencije²⁹, i uzajamno ni jedan jedini »duhovan« akt koji ne počiva na tjelesnoj infrastrukturi. Nadalje: meni nije samo bitno da imam tijelo nego i da imam ovo ovdje tijelo. Nije samo pojam tijela, posredstvom pojma sadašnjosti, nužno povezan s onim bitkom za sebe, nego je i zbiljska egzistencija moga tijela neophodna za onu moje »svijesti«. U posljednjoj analizi, ako znam da bitak za sebe kruni jedno tijelo, to može biti samo pomoću iskustva jednog pojedinačnog tijela i jednog pojedinačnog bitka za sebe, iskustvanjem moje prisutnosti u svijetu. Odgovorit će se da bih ja mogao imati drukčije udešene nokte, uši ili pluća, iako se nije pro-

²⁹ Što smo detaljno pokazali u *La Structure du Comportement*.

mijenila moja egzistencija. Ali dapače, moji nokti, moje uši, moja pluća, uzeti zasebno, nemaju nikakvu egzistenciju. Znanost je ta koja nas je navikla da tijelo promatramo kao spoj dijelova, a također i iskustvo o njegovu raspadu u smrti. No, precizno, rastavljeno tijelo nije više jedno tijelo. Ako vratim svoje uši, svoje nokte i svoja pluća u svoje živo tijelo, oni se više neće pojaviti kao kontingentni detalji. Oni nisu indiferentni za ideju što je drugi sebi stvaraju o meni, oni pridonose mojoj fizionomiji, mome ponašanju i možda će znanost u obliku objektivnih korelacija sutra izraziti nužnost kojom sam bio prisiljen imati ovako izrađene uši, nokte i pluća, ako sam na jedan drugi način morao biti spretan ili nespretn, miran ili nervozan, inteligentan ili bedast, ako sam morao biti ja. Drugim riječima, kako smo to pokazali na drugom mjestu, objektivno tijelo nije istina fenomenalnog tijela, to jest tijela kako ga doživljavamo, ono je samo njegova osiromašena slika, a problem odnosa duše i tijela ne tiče se objektivnog tijela, koje ima samo jednu pojmovnu egzistenciju, nego fenomenalnog tijela. Istina je samo da naša otvorena i osobna egzistencija počiva na jednom prvom sloju stečene i ukružene egzistencije. Ali to ne može biti drukčije, ako smo vremenost, jer dijalektika nasljeđa budućnosti je za vrijeme konstitutivna.

Na isti bismo način odgovorili na pitanja koja se mogu postaviti o svijetu prije čovjeka. Kada smo ranije rekli da nema svijeta bez Egzistencije koja nosi njegovu strukturu, moglo nam se suprotstaviti da je ipak svijet prethodio čovjeku, da je Zemlja, kako se čini najvjerojatnijim, jedina naseljena, i da se tako filozofski pogledi pokazuju kao inkompatibilni s najpouzdanijim činjenicama. Zapravo, samo je apstraktna refleksija intelektualizma inkompatibilna s loše shvaćenim »činjenicama«. Jer što se zapravo hoće reći govoreći da je svijet egzistirao prije ljudskih svijesti? Hoće se reći, na primjer, da je Zemlja nastala iz prvobitne nebuloze gdje se nisu bili stekli uvjeti života. Ali svaka od ovih riječi, kao i svaka od jednadžbâ fizike pretpostavlja *naše* predznanstveno iskustvo o svijetu, i ovo pozivanje na *doživljeni* svijet pripomaže da se ustanovi njegovo valjano značenje. Ništa mi neće nikada objasniti što bi mogla biti jedna nebuloza koja ne bi bila viđena ni od koga. Laplaceova nebuloza nije iza nas, na našem početku, ona je pred nama, u kulturnom svijetu. I, sa druge strane, što se hoće reći kada se kaže da nema svijeta bez jednog bitka u svijetu? Ne da je svijet konstituiran sviješću, već, naprotiv, da se svijest nalazi uvijek već na djelu u svijetu. U svemu je, dakle istina, to da postoji jedna priroda, ne ona znanosti, nego ona koju mi pokazuje precepcija, i da

je čak svjetlo svijesti, kako kaže Heidegger, *lumen naturale*, dano samome sebi.

Još će se, u svakom slučaju, reći da će svijet trajati poslije mene, opažat će ga drugi ljudi kada ja više ne budem na njemu. No, nije li mi nemoguće zamisliti, bilo poslije mene, bilo za moga života, druge ljude u svijetu ako je, uistinu, moja prisutnost u svijetu uvjet mogućnosti ovoga svijeta? Upute koje smo ranije dali o problemu drugoga rasvjetljavaju se u perspektivi ovremenjivanja. U percepciji drugoga, rekli smo, prelazim kao intencija beskrajnu udaljenost koja će uvijek dijeliti moju subjektivnost od jedne druge, prevladavam pojmovnu nemogućnost jednog drugog za sebe za mene, zato što konstatiram jedno drugo ponašanje, jednu drugu prisutnost u svijetu. Sada kada smo bolje analizirali pojam prisutnosti, povezali prisutnost sebi i prisutnost u svijetu, i identificirali *cogito* s angažiranjem u svijetu, bolje razumijemo kako možemo naći drugoga u virtualnom porijeklu njegovih vidljivih ponašanja. Bez sumnje, drugi neće nikada egzistirati za nas kao mi sami, on je uvijek mali brat, zamahu ovremenjivanja u njemu nikada ne asistramo tako kao onome u nama. Ali dvije se vremenosti ne isključuju kao dvije svijesti zato što svaka sebe zna samo projicirajući se u sadašnjost, i što se mogu u njoj obuhvatiti. Kao što je moja živa sadašnjost otvorena prema prošlosti koju, međutim, više ne doživljavam, i prema budućnosti koju još ne doživljavam, koju možda neću nikada doživjeti, ona može isto tako biti otvorena prema vremenostima koje ne doživljavam i imati jedan društveni horizont, tako da se moj svijet proširuje u mjeri kolektivne povijesti koju moja privatna egzistencija preuzima i prihvaća. Rješenje svih problema transcendencije nalazi se u gustoći predobjektivne sadašnjosti, gdje nalazimo svoju tjelesnost, svoju društvenost, predegzistenciju svijeta, to jest početnu točku »objašnjenja« u onome što je u njima opravdano – a u isto vrijeme temelj svoje slobode.

III

SLOBODA

Ponavljamo još jedanput da je očividno kako između subjekta i njegova tijela, njegova svijeta ili njegova društva, nije shvatljiv nikakav odnos kauzalnosti. Uz opasnost da izgubim temelj svih svojih izvjesnosti, ja ne mogu osporiti ono čemu me uči moja prisutnost samome sebi. No u trenutku kada se obraćam sam sebi da bih sebe opisao, nazrijevam jedan anonimni fluks¹, jedan globalni projekt u kome još nema »stanja svijesti«, ni utoliko više kvalifikacija bilo koje vrste. Ja nisam za samoga sebe ni »ljubomoran«, ni »znatiželjan«, ni »grbav«, ni »funkcioner«. Često se čudimo da nemoćnik, ili bolesnik mogu sebe podnijeti. To znači da oni nisu za same sebe nemoćni ili umirući. Do trenutka agonije, u umirućem stanju neka svijest, on je sve što vidi, on ima to sredstvo izlaza [izbavljenja]. Svijest se nikada ne može objektivirati kao svijest – bolesnika ili svijest – nemoćnika, pa, čak ako se starac tuži na svoju starost ili nemoćnik na svoju nemoć, oni to mogu činiti samo kada se uspoređuju sa drugima ili kada se vide očima drugih, to jest kada sami prema sebi zauzmu jedno statističko ili objektivno stajalište, a ove jadikovke nisu nikada sasvim iskrene: vrativši se u srce svoje svijesti, svaki se osjeća s onu stranu svojih kvalifikacija, i radi toga se s njima miri. One su cijena koju plaćamo, iako na to ni ne mislimo, da budemo u svijetu, formalnost koja se razumije sama po sebi. Odatle dolazi da možemo ružno govoriti o svome obrazu mada ga ipak ne bismo htjeli mijenjati za neki drugi. Nesavladivoj općenitosti svijesti, nikakva posebnost ne može, čini se, biti pridana, ovoj prekomjernoj moći izmicanja nikakva granica nametnuta. Da bi me nešto izvana moglo determinirati (u dva smisla riječi), trebalo bi da sam stvar. Moja sloboda i moja univerzalnost ne mogu dopustiti opadanje. Neshvatljivo je da sam slobodan u nekim svojim akcijama a determiniran u drugim: što bi bila ta dokona sloboda koja pušta da funkcioniraju

¹ U smislu koji smo, s Husserl-om, dali ovoj riječi.

determinizmi? Ako se pretpostavlja da se ona dokida kada ne djeluje, odakle će se ona ponovo roditi? Kad bih, pretpostavivši nemoguće, mogao *od sebe napraviti* stvar, kako bih sebi zatim ponovno napravio svijest? Ako sam slobodan samo jedanput, to znači da se ne ubrajam među stvari, i treba da to budem neprestano. Ako moje akcije jedan jedini put prestanu biti moje, one to neće nikada ponovno postati, ako izgubim svoje uporište u svijetu, nikada ga neću ponovno naći. Isto je tako neshvatljivo da bi moja sloboda mogla biti umanjena; ne može se biti malo slobodan, pa, ako me, kako se to često kaže, motivi naklanjaju u jednom smjeru, od dvoga [je moguće] jedno: ili oni imaju snagu da me potaknu da djelujem, i tada nema slobode, ili je nemaju, i tada je ona potpuna, jednako velika u najgorim torturama kao i u miru doma. Morali bismo se, dakle, odreći ne samo ideje kauzalnosti, nego i one motivacije¹. Tobožnji motiv ne utječe na moju odluku, naprotiv, moja odluka je ona koja mu daje snagu. Sve što »jesam« po prirodi ili po povijesti – grbav, lijep ili Židov – nikad to nisam sasvim za samoga sebe, kako smo to malo prije protumačili. I bez sumnje, ja sam to za drugoga, ali ja ostajem slobodan da postavljam drugoga kao svijest čiji me pogledi pogađaju sve do u moj bitak, ili naprotiv, kao običan objekt. Istina je još da je ova alternativa jedna prisila: ako sam ružan, imam izbor da budem prokletnik ili da proklinjem druge, ostavlja me slobodna između mazohizma i sadizma, a nemam slobodu da druge ignoriram. Ali ova alternativa, koja je jedna datost ljudske sudbine, nije to za mene kao za čistu svijest: ja sam i onaj koji činim da je drugi za mene, i koji činim da mi jedan i drugi jesmo kao ljudi. Osim toga, sve da mi je ljudski bitak nametnut, mome izboru ostavljen jedino način [manira, stil] bitka [dosl.: da budem bitkujući] gledajući sam ovaj izbor i ne uzevši u obzir mali broj mogućnosti, to bi još bio jedan slobodan izbor. Ako se kaže da me moj temperament čini sklonim više sadizmu ili prije mazohizmu, to ne treba uzeti doslovce, jer moj temperament postoji samo za drugu [drugotnu] svijest koju imam o sebi kada sebe gledam očima drugoga, i onoliko koliko ga priznajem, vrednujem i, u tom smislu, izabirem. Ono što nas u tome vara jest to da mi često tražimo slobodu u hotimičnom izabiranju [deliberaciji, odlučivanju], koje redomice ispituje motive i čini se da popušta najjačem ili najuvjerljivijem. Zapravo, izabiranje slijedi odluku, moja je potajna odluka ta koja čini da se javljaju motivi, pa se, bez odluke koju on potvrđuje ili osujećuje, ne bi ni shvatilo što

¹ Vidi J. – P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 508. i slj.

može biti snaga jednog motiva. Kada sam se odrekao jednog projekta, motivi za koje sam vjerovao da mi je do njih stalo, odmah padaju bez snage. Da bih im vratio snagu, moram učiniti napor da ponovno otvorim vrijeme i da se prenesem u trenutak kada odluka još nije bila donesena. Dapače, dok izabirem, već sam jednim naporom uspio obustaviti vrijeme, održati otvorenom situaciju koju osjećam zatvorenom po odluci koja je tu i kojoj se odupirem. To je ono zbog čega, tako često, pošto sam se odrekao jednog projekta, osjećam neko oslobođenje: »Najzad, do toga mi nije bilo toliko stalo«, debata je bila samo forme radi, izabiranje je bilo paradija, ja sam već bio odlučio protivno. Kao argument protiv slobode često se navodi slabost volje. I doista, ako mogu hotimično prihvatiti jedno ponašanje, pa improvizirati ratnika ili zavodnika, ne ovisi o meni da budem ratnik ili zavodnik neusiljeno i »po čudi«, to jest da to zaista budem. Ali isto tako ne smije se tražiti sloboda u voljnom činu, koji je, po samom svojem smislu, promašen čin. Mi pribjegavamo voljnom činu samo zato da bismo išli protiv svoje istinske odluke, i kao namjeri da dokažemo svoju nemoć. Da smo zaista usvojili vladanje ratnika ili zavodnika, mi bismo bili ratnik ili zavodnik. Čak i ono što nazivamo smetnjama slobodi, zapravo očituje ona. Nesavladiva stijena, velika ili mala, okomita ili kosa stijena, to ima smisla samo za nekoga tko namjerava da je prijede, za subjekt čiji projekti isijecaju ova određenja u uniformnoj masi bitka po sebi i čine da iskrsava jedan orijentirani svijet, jedan smisao stvari. Ne postoji, dakle, na kraju ništa što može ograničiti slobodu, osim onoga što je ona sama odredila kao granicu putem svojih inicijativa, pa subjekt ima samo vanjštinu koju sebi daje. Kako je on javljajući se taj koji čini da se pojavljuju smisao i vrijednost stvari, i kako svaka stvar može da je dostigne samo pribavljajući sebi po njemu smisao i vrijednost, to nema djelovanja stvari na subjekt, ima samo jedno značenje (u aktivnom smislu), jedna centrifugalna *Sinngebung*. Čini se da valja izvršiti izbor između jedne scijentističke koncepcije kauzalnosti, inkompatibilne sa sviješću koju imamo o samima sebi, i afirmacije apsolutne slobode bez spoljašnosti [izvanjskog svijeta]. Nemoguće je označiti točku iznad koje bi stvari prestale biti *être*. Sve su u našoj vlasti, ili nijedna.

Međutim, ova prva refleksija o slobodi dovela bi do rezultata koji je čini nemogućom. Ako je sloboda, zaista, jednaka u svim našim djelovanjima, pa čak i u našim strastima, ako je ona bez zajedničkog mjerila s našim ponašanjem, ako rob isto tako posvjeđuje slobodu živeći u strahu kao i kidajući svoje lance, ne može

se reći da ima ikakva *slobodnog djelovanja*, sloboda je s ovu stranu svih akcija, ni u kojem slučaju ne će se moći izjaviti: »Ovdje se pojavljuje sloboda«, jer da bi se slobodno djelovanje moglo otkriti, moralo bi se istaknuti na nekoj pozadini života, koja to nije ili je to manje. Ona je, ako se hoće, svagdje, ali isto tako nigdje. U ime slobode odbija se ideja nasljeđa, ali tada sloboda postaje prvobitno nasljeđe i kao naše prirodno stanje. Budući da je ne moramo stvoriti, ona je dar koji nam je bio dan kako ne bismo imali nikakav dar, ta priroda svijesti koja se sastoji u tome da nema prirode, ni u kojem se slučaju ne može izraziti vani ni nalaziti u našem životu. Ideja akcije, dakle, iščezava: ništa ne može prijeći od nas u svijet, zato što mi nismo ništa određivo i što se ne-bitak koji nas konstituira ne bi mogao uvući u puninu svijeta. Postoje samo intencije iza kojih neposredno slijedi učinak, vrlo smo blizu kantovskoj ideji intencije što je ravna aktu, kojoj je već Scheler prigovarao da nemoćnik koji bi htio spasiti utopljenika i dobar plivač koji ga zbilja spasava nemaju isto iskustvo autonomije. Iščezava sama ideja izbora, jer izabrati znači izabrati *nešto* u čemu sloboda vidi, bar za trenutak, amblem same sebe. Slobodnog izbora ima samo ako se sloboda pokrene u svojoj odluci, i postavi situaciju koju ona izabire kao situaciju slobode. Sloboda koja ne mora da se ispunjava [izvršava] zato što je stečena ne može se tako angažirati: ona dobro zna da će je slijedeći trenutak zateći, na svaki način, isto tako slobodnu, isto tako malo ustaljenu [određenu]. Sam pojam slobode iziskuje da se naša odluka zarine u budućnost, da je nešto njoyme bilo *učinjeno*, da se slijedeći trenutak koristi prethodnim i da, zato što nije prinuđen, bude njime bar ponukan. Ako slobodi pripada da čini, treba da to što ona čini ne bude odmah obeskrjepljeno jednom novom slobodom. Treba, dakle, da svaki trenutak ne bude zatvoren svijet, da jedan trenutak može angažirati sljedeće, da, kada sam jednom donio odluku i započeo akciju, raspolazem jednim nasljeđem, koristim se svojim poletom, volim da nastavim, treba da tu postoji jedna sklonost duha. Descartes je onaj koji je govorio da čuvanje iziskuje jednako veliku moć kao i stvaranje, a to pretpostavlja jedan realistički pojam trenutaka. Istina je da trenutak nije fikcija filozofa. To je točka gdje se jedan projekt dovršava i drugi započinje³ – ona gdje se moj pogled prenosi s jednoga cilja na drugi, to je Augen-Blick. Ali upravo ova pukotina u vremenu može se pojaviti samo ako bar svaki od dva odlomka čini cjelinu. Svijest se, kaže se, ne drobi u prašinu trenutka,

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, str. 544.

ali je u najmanju ruku salijeće avet trenutka koju ona treba neprekidno da egzorcira aktom slobode. Odmah ćemo vidjeti da zaista uvijek imamo moć da prekinemo, ali ona u svakom slučaju pretpostavlja moć *da započnemo*; ne bi bilo ravnodušnosti da se sloboda nije nigdje založila i da se nije spremila da se ustali na drugom mjestu. Ako nema ciklusa ponašanja, otvorenih situacija koje dozivaju izvjesno dovršenje i koje mogu služiti kao pozadina, bilo odluke što ih potvrđuje, bilo odluke što ih preinačuje, sloboda se nikad ne događa. Izbor inteligibilnog karaktera nije isključen samo zato što nema vremena prije vremena nego i zato što izbor pretpostavlja prethodnu angažiranost i što je ideja prvog izbora protivrječe. Ako sloboda mora imati *polje*, ako ona mora moći izraziti se kao sloboda, treba da je nešto odvađa od njezinih ciljeva, treba, dakle, da ona ima *jedno polje*, to jest treba da za nju ima privilegiranih mogućnosti ili zbiljnosti koje teže da traju u bitku. Kako to pokazuje sam J. – P. Sartre, san isključuje slobodu zato što, u imaginarnom, čim smo se usmjerili prema jednom značenju, već vjerujemo da imamo njegovu intuitivnu realizaciju, i napokon zato što nema smetnjâ i ništa *da se učini*.⁴ Dokazano je da se sloboda ne može brkati s apstraktnim odlukama volje u borbi s motivima i strastima, klasična shema deliberacije točno pristaje jedino slobodi lažljivosti koja krišom podržava antagonističke motive ne hoteći ih usvojiti, pa sama fabricira tobožnje dokaze svoje nemoći. Ispod ovih bučnih debata i ovih uzaludnih napora da nas »izgrade« razabiremo prešutne odluke kojima smo oko sebe artikulirali polje mogućnosti, i istina je da nije ništa učinjeno sve dotle dok se držimo tih fiksacija, sve je lako čim smo digli ova sidra. Zbog toga se naša sloboda ne smije tražiti u neiskrenim diskusijama gdje se sučeljavaju jedan stil života o kojemu ne želimo ponovno raspravljati, i okolnosti koje nam sugeriraju neki njegov drugi stil: istinski izbor je onaj našega cijelog karaktera i našeg načina da budemo u svijetu. Ali ovaj totalni izbor ili se ne očituje nikada, to je tiho javljanje našega bitka u svijetu, i tada se ne vidi u kojem smislu bi on mogao biti nazvan našim, ta sloboda klizi po samoj sebi i ona je ekvivalent jedne sudbine – ili je izbor koji vršimo u pogledu samih sebe uistinu izbor, obrat naše egzistencije, ali tada on pretpostavlja prethodno nasljeđe koje nastoji promijeniti, pa zasniva jednu novu tradiciju; tako da ćemo se morati pitati nije li stalna ravnodušnost kojom smo na početku definirali slobodu naprosto negativan vid našega univerzalnog angaži-

J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, str. 562.

ranja u jednome svijetu, ne izražava li naša indiferentnost s obzirom na svaku određenu stvar naprosto našu okruženost u njima, ne svodi li se potpuna sloboda od koje smo pošli na jednu moć inicijative koja se ne može transformirati u *činiti*, ne prihvaćajući neku propoziciju svijeta, i nije li, napokon, konkretna i zbiljska sloboda u ovoj razmjeni. Istina je da sve ima *smisla* i vrijednosti jedino za *mene* i po meni, ali ova postavka ostaje neodređena i ona se još miješa s kantovskom idejom svijesti koja »nalazi u stvarima samo ono što je u njih stavila« i s idealističkim pobijanjem realizma sve dotle dok ne preciziramo kako mi razumijevamo *smisao* i Ja. Definirajući sebe kao univerzalnu moć [der] *Sinn-Gebung*, vratili smo se na metodu »ono bez čega« i na refleksivnu analizu klasičnog tipa, koja istražuje uvjete mogućnosti ne baveći se uvjetima stvarnosti. Moramo, dakle, nastaviti analizu [der] *Sinngebung* i pokazati kako ona može u isto vrijeme biti centrifugalna i centripetalna jer je utvrđeno da nema slobode bez polja.

Kažem da je ova stijena nesavladiva, i sigurno je da joj ovaj atribut, kao onaj velika i mala, uspravna ili nagnuta, kao i svi atributi uopće, može doći samo od projekta da se ona prijeđe ili od ljudske nazočnosti. Sloboda je, dakle, ta koja čini da se pojavljuju zapreke slobodi, tako da joj se one ne mogu suprotstaviti kao granice. No ipak, prije svega je jasno da će se, kada je dan jedan isti projekt, ova ovdje stijena pojaviti kao zapreka, a ova druga, prohodnija, kao pomoćnica. Ali sloboda ne čini, dakle, da ovdje postoji zapreka a drugdje prolaz, ona čini samo da ima zapreka i prolaza uopće, ona ne ocrta poseban lik ovoga svijeta, ona postavlja samo njegove opće strukture. To izlazi na isto, odgovorit će se: ako moja sloboda uvjetuje strukturu »ima« [»postoji«], onu »ovdje«, onu »ondje«, ona je nazočna svagdje gdje se te strukture ostvaruju, ne možemo razlikovati kvalitetu zapreke i samu zapreku, pripisivati jedno slobodi a drugo svijetu po sebi, koji bi, bez nje, bio samo jedna amorfnja i neopisiva masa. Dakle, ja ne mogu naći granicu svoje slobode izvan sebe. No, ne mogu li je naći u sebi? Treba, naime, razlikovati moje izričite intencije, na primjer, projekt da prijedem ove planine koji stvaram danas, i generalne intencije koje virtualno vrednuju moj okoliš. Bilo da jesam ili nisam odlučio da se na njih popnem, ove planine ukazuju mi se velike zato što prelaze dohvat moga tijela, pa, čak da sam upravo čitao *Micromégas*, ne mogu učiniti da one budu za mene male. Ispod mene kao misaonog subjekta, koji mogu da se po volji postavim na Sirijus ili na površinu zemlje, postoji, dakle, kao neko prirodno ja, koje ne napušta svoju zemaljsku situaciju i koje neprestano

skicira apsolutna vrednovanja. Nadalje: moji projekti misaonog bitka očito su konstruirani prema njima; ako odlučim da vidim stvari s gledišta Sirijusa, još se obraćam zemaljskom iskustvu da to učinim: kažem, na primjer, da su Alpe *krtičnjak*. Ukoliko imam ruke, noge, tijelo, svijet, oko sebe usmjeravam intencije koje nisu odlučujuće i koje aficiraju moj okoliš značajkama koje ja ne izabirem. Ove intencije su opće u dvostrukom smislu, prije svega, u tom smislu što one konstituiraju sistem gdje su svi mogući objekti obuhvaćeni jednim potezom: ako mi se planina čini velikom i uspravnom, stablo mi se čini malenim i nagnutim; zatim u tom smislu što mi intencije nisu vlastite, one mi dolaze iz veće daljine negoli ja, pa nisam iznenađen što ih ponovno nalazim kod svih psihofizičkih subjekata čija je organizacija slična mojoj. To je ono što čini da, kako je to pokazala Gestalttheorie, za mene ima privilegiranih oblika, koji su to isto tako za sve druge ljude, i koji mogu dati povod za jednu psihološku znanost i za stroge zakone.

Skup točaka:

..

uvijek se percipira kao »šest parova točaka razmaknutih dva milimetra«, neki se lik uvijek percipira kao kocka, neki drugi kao ravan mozaik⁴. Sve se događa kao da je, s ovu stranu sudenja i naše slobode netko namijenio takav smisao takvoj danoj konstelaciji. Istina je da se perceptivne strukture ne nameću: ima ih dvosmislenih. Ali one nam još bolje otkrivaju prisutnost u nama spontanog vrednovanja: jer to su likovi koji se kolebaju i naizmjenice predlažu različna značenja. No jedna čista svijest može sve, osim da sama ne poznaje svoje intencije, a jedna apsolutna sloboda ne može sebe izabrati kao kolebljivu, jer je to isto što i pustiti se nukuati s nekoliko strana, a kako po hipotezi mogućnosti duguju slobodi svu svoju snagu, to je težina koju ona daje jednoj od njih samim time oduzeta drugima. Mi svakako možemo jedan oblik rastvoriti gledajući ga s prozivne strane, ali zato što se sloboda koristi pogledom i njegovim spontanim procjenama. Bez njih ne bismo imali svijet, to jest cjelokupnost stvari koje se javljaju iz bezobličnosti nudeći se našem tijelu kao »opipljive« [»za pipanje«], »uhvatljive« [»za hvatanje«], »prekoračive« [»za prekoračivanje«], ne bismo nikada bili svjesni da se ravnamo prema stvarima

⁴ Vidi ovdje ranije str. 277. i 278.

i da ih dostižemo ondje gdje su one, s onu stranu nas, bili bismo samo svjesni da u strogom smislu mislimo imanentne objekte svoje svijesti, ne bismo bili u svijetu, sami upleteni u prizor i, tako rekavši, pomiješani sa stvarima, imali bismo samo predodžbu jednog univerzuma. Svakako je, dakle, istina da nema zapreka po sebi, ali ja koje ih kvalificira kao takve nije neki akozmički subjekt, on prethodi samome sebi pokraj stvari da bi im dao lik stvari. Ima jedan autohtoni smisao svijeta koji se konstituira u općenju naše utjelovljene egzistencije s njime, i koji tvori tlo svake odlučujuće *Sinnggebung*.

To nije istina samo za jednu bezličnu i sve u svemu apstraktnu funkciju kao što je »vanjska percepcija«. Ima nešto analogno u svim procjenjivanjima [vrednovanjima]. Duboko se primijetilo da bol i umor nikada ne mogu biti smatrani uzrocima koji »djeluju« na moju slobodu, i da, ako u danom trenutku osjećam bol ili umor, oni ne dolaze izvana, oni uvijek imaju neki smisao, izražavaju moj stav prema svijetu. Bol čini da popustim i da kažem ono što bih morao prešutjeti, umor čini da prekidam svoje putovanje, mi sve priznajemo onoga časa kada odlučujemo da više ne trpimo bol ili umor i kada, najedanput, oni postanu zaista nepodnošljivi. Umor ne zaustavlja moga druga jer on voli svoje vlažno tijelo, žegu ceste i sunca, i, napokon, jer se on voli osjećati usred stvari, sabirati njihovo zračenje, privikavati svoj pogled na ovu svjetlost, doticati ovu koru. Moj umor me zaustavlja zato što ja to ne volim, zato što sam drukčije izabrao svoj način [stil, maniru] da budem u svijetu, i to, na primjer, ne nastojim biti u prirodi, već radije pribaviti sebi priznanje od drugih. Ja sam slobodan s obzirom na umor točno u onoj mjeri u kojoj sam to s obzirom na svoj bitak u svijetu, slobodan da nastavim svoj put uz uvjet da ga p[ro]mijenim^o. Ali upravo, još ovdje, svakako treba da priznamo neku vrstu sedimentacije našega života: jedan stav prema svijetu, kada je bio često potvrđivan, za nas je privilegiran. Ako sloboda sučelice sebi ne trpi nikakav motiv, moj uobičajeni bitak u svijetu isto je tako loman, kompleksi koje dragovoljno podržavam godinama uvijek ostaju isto tako bezazleni, gesta slobode može ih začas raspršiti u iverje. No ipak, pošto smo svoj život izgradili na kompleksu manje vrijednosti koji se neprekidno nastavljao kroz dvadeset godina, malo je *vjerojatno* da smo se promijenili. Dobro se vidi što bi jedan sumaran racionalizam mogao reći protiv ovog bastardnog pojma: u mogućem nema stupnjeva, ili slobodni čin to više nije, ili

^o J. – P. Sartre, *L'Être et le Néant* str. 531. i slj.

je on to još, a tada je sloboda potpuna. Vjerojatno, sve u svemu, ne znači ništa. Ovaj pojam pripada statističkom mišljenju, koje nije mišljenje, jer se ne odnosi ni na jednu posebnu stvar koja postoji u zbilji, ni na jedan trenutak vremena, ni na jedan konkretan događaj. »Malo je vjerojatno da se Pavao okani pisanja loših knjiga«, to ne znači ništa jer, u svakom trenutku, Pavao može donijeti odluku da ih više ne piše. Ono vjerojatno je svagdje i nigdje, to je jedna ostvarena fikcija, ima samo psihološku egzistenciju, to nije sastojina svijeta. – Ipak mi smo ga već malo prije susreli u percipiranom *svijetu*, planina je velika ili mala ukoliko se, kao percipirana stvar, situira u polje mojih virtualnih akcija i u odnosu na razinu, koja nije samo ona moga individualnog života, već i ona »svakoga čovjeka«. Općenitost i vjerojatnost nisu fikcije, nego fenomeni, i mi dakle, moramo naći statističkom mišljenju jedan fenomenološki temelj. Ono nužno pripada bitku koji je ustaljen, situiran i okružen u svijetu. »Malo je vjerojatno« da začas srušim kompleks manje vrijednosti u kojemu sam nalazio zadovoljstvo dvadeset godina. To znači da sam se angažirao u inferiornosti, da sam u njoj izabrao boravište, da ova prošlost, ako nije fatalnost, ima bar jednu specifičnu težinu, da ona nije zbroj onih tamo, od mene veoma udaljenih događaja, nego atmosfera moje sadašnjosti. Racionalistička alternativa: ili je slobodan čin moguć, ili on to nije ili događaj dolazi od mene, ili je nametnut izvana – ne odgovara našim odnosima sa svijetom i s našom prošlošću. Naša sloboda ne destruiira našu situaciju, nego se uzupčava u nju: naša situacija, dokle je živimo, jest otvorena, što u isto vrijeme uključuje da ona doziva privilegirane moduse odluke i da je ona sama nemoćna da pribavi ijedan od njih.

Došli bismo do istog rezultata razmatrajući naše odnošaje s poviješću. Ako sebe uzmem u svojoj apsolutnoj konkrekciji i onakva kakva me samome meni daje refleksija, ja sam jedan anonimni i pred-ljudski fluks koji se još nije kvalificirao, na primjer, kao »radnik« ili kao »buržuj«. Ako zatim sebe mislim kao čovjeka među ljudima, buržuja među buržujima, to može biti, čini se, samo jedan drugi [drugotan] pogled na mene samoga, u svome središtu ja nisam nikada radnik ili bružuj, ja sam svijest koja se slobodno vrednuje kao buržoaska svijest ili proleterska svijest. I, doista, moj objektivni položaj u kruženju proizvodnje nikada nije dovoljan da izazove klasno osvještenje. Eksploatirani su postojali mnogo prije revolucionara. Radnički pokret ne napreduje uvijek u razdoblju ekonomske krize. Pobuna nije, dakle, proizvod objektivnih uvjeta, to je, obratno, odluka koju donosi radnik

da hoće revoluciju koja će od njega učiniti proletera. Vrednovanje sadašnjosti zbiva se kroz slobodan projekt budućnosti. Odakle bi se moglo zaključiti da povijest nema smisla sama po sebi, da ima onaj smisao koji joj mi dajemo svojom voljom. Međutim, ovdje zapadamo u metodu »ono bez čega«: objektivnoj metodi, koja umeće subjekt u splet determinizma, suprotstavljamo idealističku refleksiju koja čini da se determinizam oslanja na konstituirajuću aktivnost subjekta. No, već smo vidjeli da su objektivno mišljenje i refleksivna analiza dva vida iste zablude, dva načina da se ne poznaju fenomeni. Objektivna misao deducira klasnu svijest iz objektivnog stanja proletarijata. Idealistička refleksija reducira stanje proletarijata na svijest koju proletar o njemu zadobiva. Prva izvlači klasnu svijest iz klase definirane objektivnim značajkama, druga, naprotiv, svodi »radnički bitak« na svijest o radničkom bitku. U oba smo slučaja, u apstrakciji, jer ostajemo u alternativni [bitka] po sebi i [bitka] za sebe. Ako nastavimo ispitivanje s brigom da otkrijemo, ne uzroke osvješćavanja, jer nema uzroka koji može izvana djelovati na svijest – ne njezine uvjete mogućnosti, jer nama trebaju uvjeti koji je čine zbiljskom – nego samu klasnu svijest, ako napokon prakticiramo jednu uistinu egzistencijalnu metodu, što nalazimo? Ja nisam svjestan da sam radnik ili buržuj zato što, faktično, prodajem svoj rad ili što sam faktično solidaran s kapitalističkim aparatom, i ja nikako ne postajem radnik ili buržuj onoga dana kada se odlučim da vidim povijest u perspektivi klasne borbe: nego ja najprije »egzistiram radnički« ili »egzistiram buržoaski«, i taj način komunikacije sa svijetom i sa društvom je onaj koji motivira ujedno moje revolucionarne ili konzervativne projekte i moje izričite sudove: »Ja sam radnik« ili »ja sam buržuj«, mada se ne mogu deducirati prvi iz drugih, ni drugi iz prvih. Nisu ekonomija ili društvo uzeti kao sistem neosobnih snaga ti koji me kvalificiraju kao proletera, to su društvo ili ekonomija onakvi kako ih ja nosim u sebi, kako ih doživljavam – i to nije, nadalje, neka intelektualna radnja bez motiva, to je moj način da budem u svijetu u tom institucionalnom okviru. Ja imam jedan izvjestan stil života, izložen sam besposlici i blagostanju, ne mogu raspolagati svojim životom, plaćen sam tjedno, ne kontroliram ni uvjete, ni proizvode svoga rada, i zbog toga se osjećam kao stranac u svojoj tvornici, u svom narodu i u svome životu. Navikao sam da računam s *fatumom* koji ne poštujem, ali koji treba dobro iskoristiti. Ili pak: radim kao nadničar, nemam vlastite farme, čak ni orude za rad, idem od farme do farme da se najmim u sezoni pobiranja plodova, osjećam iznad sebe bezimenu moć

koja od mene pravi nomada, baš i onda kada bih htio da se negdje ustalim. Ili napokon: zakupnik sam farme gdje vlasnik nije uveo elektriку, premda se struja nalazi na udaljenosti manjoj od dvjesto metara. Za sebe i za svoju obitelj raspolazem samo jednom jedinom stambenom prostorijom, premda je bilo lako urediti ostale sobe u kući. Moji drugovi iz tvornice ili sa žetve, ili drugi farmeri rade isti posao kao ja u analognim uvjetima, mi koegzistiramo u istoj situaciji i mi se osjećamo sličnima, ne nekim usporedivanjem, kao da bi svaki najprije živio po sebi, nego polazeći od naših poslova i naših ponašanja. Ove situacije ne pretpostavljaju nikakvu izričitu ocjenu, pa ako postoji jedna prešutna ocjena, to je poriv slobode bez projekta protiv nepoznatih zapreka, ni u kojem se slučaju ne može govoriti o nekom izboru, u tri slučaja, dostaje da sam se rodio i da postojim kako bih osjetio svoj život kao težak i ugnjeten i ja ne izabirem da to činim. Ali stvari mogu ostati na tome a da ne prijedem na klasnu svijest, da sebe ne shvaćam kao proletera i da ne postanem revolucionar. Kako će se, dakle, prijelaz izvršiti? Radnik saznaje da su radnici u jednoj drugoj struci, nakon štrajka, dobili povišicu plaća, i primjećuje da su se zatim plaće povisile i u njegovoj vlastitoj tvornici. *Fatum* s kojim se hvatao u koštac počinje se precizirati. Nadničar koji nije često vidio radnike, koji im nije sličan i koji ih mnogo ne voli, vidi da raste cijena industrijskih proizvoda i troškova života, pa konstatira da se više ne može živjeti. Moguće je da on tog časa okrivljuje gradske radnike, tada se klasna svijest neće roditi. Ako se ona rodi, to ne znači da je nadničar odlučio postati revolucionar i da prema tome procjenjuje svoje stvarno stanje, to znači da on opaža sinhronizam svoga života i života radnikā, i zajedništvo njihove sudbine. Mali farmer ne miješa se s nadničarima i još manje s radnicima iz grada, odvojen od njih jednim svijetom običaja i vrednosnih sudova, ipak se osjeća na istoj strani s nadničarima kada im plaća preniske nadnice, osjeća se čak solidaran s gradskim radnicima kada sazna da je vlasnik farme na čelu upravnog vijeća u nekoliko industrijskih poduzeća. Društveni se prostor počinje polarizirati, vidimo kako se pojavljuje regija eksploatiranih. Na svaki pritisak koji dolazi s bilo koje točke društvenog horizonta, pregrupiranje postaje razgovijetno onkraj ideologija i raznolikih stručnosti. Klasa se ostvaruje, i kaže se da je jedna situacija revolucionarna kada povezanost koja objektivno postoji među frakcijama proletarijata (to jest, u posljednjoj analizi, koju bi među njima uvidio jedan apsolutan promatrač) jest napokon doživljena u percepciji zapreke, koja je zajednička egzistenciji svakoga. Nikako

nije nužno da se ijedan čas javi *predodžba* revolucije. Na primjer, neizvjesno je da su ruski seljaci 1917. izričito smjerali na revoluciju i promjenu vlasništva. Revolucija izlazi na vidjelo na dan veza nja bliskih ciljeva za manje bliske ciljeve. Nije nužno da svaki proleter misli sebe kao proletera u smislu koji daje riječi jedan marksistički teoretičar. Dovoljno je da se nadničar ili farmer osjećaju na putu prema jednom izvjesnom raskršću kamo isto tako vodi put gradskih radnika. I jedni i drugi odlaze u revoluciju koja bi ih možda prestrašila da im je bila opisana i predočena. Najviše se može reći da revolucija na kraju njihovih poduzimanja i u njihovim projektima postoji u obliku jednoga »treba da se ovo mijenja«, što svatko osjeća konkretno u svojim vlastitim tegobama i iz dubine svojih posebnih preduvjerjenja. Ni *fatum*, ni slobodan čin koji ga destruiira nisu predočeni, oni su doživljeni u dvosmislenosti. To ne znači da radnici i seljaci prave revoluciju bez svoga znanja i da ovdje imamo »elementarne« i slijepe sile koje neki svjesni vođe vješto iskorištavaju. Tako će možda vidjeti povijest policijski prefekt. Ali takvi pogledi ostavljaju ga bespomoćna pred istinskom revolucionarnom situacijom, gdje se parole tobožnjih vođa, kao po nekoj prestabiliranoj harmoniji, neposredno shvaćaju i svuda nailaze na razumijevanje, jer one čine da se kristalizira ono što je latentno u životu svih proizvođača. Revolucionarno gibanje, kao i posao umjetnika, jest intencija koja sama stvara svoje instrumente i svoja sredstva izraza. Revolucionarni projekt nije rezultat jednog oprezno domišljenog suda, izričito postavljanje jednog cilja. On to jest u propagandista, zato što je propagandist bio formiran od intelektualca, ili u intelektualca, zato što on svoj život ravna prema mislima. Ali on prestaje biti apstraktna odluka mislioca i postaje povijesna stvarnost samo ako se elaborira u međuljudskim odnosima i u odnosima čovjeka prema svome zvanju. Svakako je, dakle, istina da se prepoznajem kao radnik ili kao buržuj onoga dana kada se situiram u odnosu prema mogućoj revoluciji, a ovo zauzimanje položaja ne rezultira, mehaničkom kauzalnošću, iz mojih radničkih ili buržujskih generalija (zato sve klase imaju svoje izdajice), ono više nije bezrazložno, trenutačno i nemotivirano vrednovanje, ono se priprema jednim molekularnim procesom, dozrijeva u koezgistenciji prije no što odjekne u riječima i upravi se na objektivne ciljeve. S pravom se može primijetiti da najveća nevolja ne stvara najsvjesnije revolucionare, ali se zaboravlja upitati: zašto vraćanje prosperiteta često prouzrokuje radikalizaciju masa. Znači da popuštanje potlačenosti života omogućuje jednu novu strukturu društvenog prostora: horizonti

nisu više ograničeni najneposrednijim birgama, ima igre, ima mjesta za jedan novi životni projekt. Činjenica, dakle, ne dokazuje da radnik sebe čini radnikom i revolucionarom *ex nihilo*, nego, naprotiv, da on to čini na izvjesnom tlu koegzistencije. Pogreška koncepcije koju pretresamo jest ukratko u tome što uvažava samo intelektualne projekte, umjesto da uzima u obzir egzistencijalan projekt, koji je usmjerenje života prema jednom određenom – neodređenom cilju o kojemu ono nema nikakve predodžbe, i koji ono prepoznaje tek u času kada ga postigne. Intencionalnost se svodi na poseban slučaj objektivirajućih akata, od proleterskog stanja pravi se objekt misli i, po stalnoj metodi idealizma, lako je pokazati da, kao svaki objekt misli, ono postoji samo pred svijesću i pomoću nje koja ga konstituira kao objekt. Idealizam (kao objektivno mišljenje) prolazi mimo istinske intencionalnosti koja većma *pripada* svojemu objektu nego što ga stvara. On ne poznaje interogativ, konjunktiv, želju, očekivanje, pozitivnu indeterminaciju ovih načina svijesti, poznaje samo indikativnu svijest, u prezentu ili u futurum, i zato nije u stanju objasniti klasu. Jer klasa se ne konstatira, ni ne dekretira; kao *fatum* kapitalističkog aparata, kao revolucija, prije negoli se ona misli, ona se doživljava kao neprestana prisutnost, mogućnost, zagonetka i mit. Napraviti od klasne svijesti rezultat jedne odluke ili jednog izbora, to znači reći da su svi problemi riješeni onoga dana kada se postave, da svako pitanje već sadržava odgovor koji ono očekuje, to sve u svemu znači vratiti se imanenciji i odreći se razumijevanja povijesti. Zapravo, intelektualan projekt i postavljanje ciljeva samo su dovršenje jednog egzistencijalnog projekta. Ja sam onaj koji daje smisao i budućnost svome životu, ali to ne znači da su ovaj smisao i ova budućnost pojmljeni, oni izbijaju iz moje sadašnjosti i moje prošlosti, i osobito iz moga sadašnjeg i prošlog načina koegzistencije. Čak i u intelektualca koji postaje revolucionar, odluka se ne rađa *ex nihilo*, ona sad slijedi iza duge samoće: intelektualac traži doktrinu koja od njega mnogo iziskuje i liječi ga od subjektivnosti; sad popušta pred jasnoćama koje može donijeti marksistička interpretacija povijesti, znači da je on tada stavio spoznaju u središte svoga života, a i to se može razumjeti jedino u suvislosti njegove prošlosti i njegovog djetinjstva. Čak i odluka da se postane revolucionar bez motiva i aktom čiste slobode još bi izražavala izvjestan način da se bude u prirodnom i društvenom svijetu, koji je tipično onaj intelektualca. On »sustiže radničku klasu« jedino polazeći od svoje situacije intelektualca (i zbog toga i fideizam, kod njega, ostaje s punim pravom sumnjiv). Utoliko je prije kod radnika odluka pri-

premljena u životu. Ovog puta, horizont jednog posebnog života i revolucionarni ciljevi ne koincidiraju po nekom nesporazumu: revolucija je za radnika neposrednija i bliža mogućnost negoli za intelektualca jer on se u svome životu hvata ukoštac s ekonomskim aparatom. Evo zašto statistički u jednoj revolucionarnoj partiji ima više radnika negoli intelektualaca. Naravno, motivacija ne ukida slobodu. Najstrože radničke partije imale su mnogo intelektualaca među svojim šefovima, i vjerojatno je da se čovjek kao Lenin identificirao s revolucijom, i na kraju transcendirao razliku intelektualca i radnika. Ali to su vrline svojstvene akciji i angažiranju; na početku, ja nisam individuum iznad klasa, ja sam društveno situiran, a moja sloboda, ako ima moć da me angažira na drugom mjestu, nije ta da me odmah učini onim kakvim odlučujem da budem. Tako biti buržuj ili radnik, ne znači samo biti svjestan da se to jest, to znači vrednovati se kao radnik ili kao buržuj pomoću jednog implicitnog ili egzistencijalnog projekta koji se stapa s našim stilom oblikovanja svijeta i koegzistiranja sa drugima. Moja odluka preuzima spontani smisao moga života koji ona može potvrđivati ili pobijati, ali ne anulirati. Idealizam i objektivno mišljenje ne pogađaju jednako klasno osvještenje, jedno zato što zbiljsku egzistenciju deducira iz svijesti, drugo zato što izvlači svijest iz faktične egzistencije, oboje zato što ne poznaju odnošaj motivacije.

S idealističke strane možda će se odgovoriti da ja nisam za samoga sebe poseban projekt, nego čista svijest, i da mi atributi buržuja ili radnika pripadaju samo onoliko koliko se smještam među druge, koliko se vidim u njihovim očima, izvana, i kao jedan »drugi«. Bile bi to kategorije Za Drugoga a ne Za Sebe. Ali kad bi postojale dvije vrste kategorija, kako bih mogao imati iskustvo o drugome, to jest o jednom *alter ego*? Ono pretpostavlja da je već u viđenju koje imam o samome sebi naznačen kvalitet mogućeg »drugoga«, i da je u viđenju koje stječem o drugome impliciran njegov kvalitet *ega*. Još će se odgovoriti da mi je drugi dan kao činjenica, a ne kao mogućnost moga čistog bitka. Što se time želi reći? Razumije li se pod time da ne bih imao iskustvo o drugim ljudima kad ih ne bi bilo na licu zemlje? Pretpostavka je očevidna, ali ne rješava naš problem, jer, kako je to već govorio Kant, ne može se prijeći od toga da »svaka spoznaja počinje s iskustvom« na to da »svaka spoznaja dolazi iz iskustva«. Ako drugi ljudi koji empirijski postoje moraju biti za mene drugi ljudi, treba da ja imam po nečemu da ih prepoznam i priznam, treba, dakle, da strukture Za Drugoga već budu dimenzije [od] Za Sebe. Osim

toga, nemoguće je izvesti iz Za Drugoga sve specifikacije o kojima govorimo. Drugi nije nužno, nije čak nikada posvema objekt za mene. I, na primjer, u simpatiji, ja mogu percipirati drugoga kao golu egzistenciju i slobodu isto toliko, ili isto tako malo, kao samoga sebe. Drugi – objekt samo je neiskreni modalitet drugoga, kao što je apsolutna subjektivnost samo apstraktan pojam o samome meni. Treba, dakle, da već u najkorjenitijoj refleksiji shvaćam oko svoje apsolutne individualnosti kao neki halo općenitosti, ili kao neku atmosferu »društvenosti«. To je neophodno ako ubuduće riječi »buržu« ili »čovjek« moraju biti u stanju da dobiju neki smisao za mene. Treba da sebe od prve shvatim kao da sam ekscentričan samome sebi, i da moja pojedinačna egzistencija, da tako kažemo, difundira oko sebe jednu egzistenciju u kvalitetu. Treba da se Zasebičnosti – ja za samoga mene i drugi za samoga sebe – ističu na pozadini Za Drugoga – ja za drugoga i drugi za samoga mene. Treba da moj život ima smisao koji ja ne konstituiram, da u strogom smislu postoji intersubjektivnost, da je svaki od nas ujedno anonimus u smislu apsolutne individualnosti, i anonimus u smislu apsolutne općenitosti. Naš bitak u svijetu je konkretan nosilac ove dvostruke anonimnosti.

Pod tim uvjetom, moguće je da postoje situacije, smisao povijesti, povijesna istina, tri načina da se kaže ista stvar. Da sam se doista gradio radnikom ili buržujem putem apsolutne inicijative, i da uopće ništa nije nukalo slobodu, povijest ne bi sadržavala nikakvu strukturu, ne bi se vidjelo da se u njoj profilira ijedan događaj, sve bi moglo proizaći iz svega. Ne bi bilo Britanskog Imperija kao relativno stabilnog povijesnog oblika kojemu se može dati naziv i priznati izvjesna vjerojatna svojstva. Ne bi bilo u povijesti društvenog pokreta revolucionarnih situacija ili razdoblja slabosti. Jedna društvena revolucija bila bi u svakom času moguća s istim pravom, i moglo bi se od jednog despota razložno očekivati da se preobrazi na anarhizam. Povijest nikada ne bi išla nikamo, pa, uzvši čak u obzir malo vremensko razdoblje, ne bi se moglo nikada reći da događaji pripomažu nekom rezultatu. Državnik bi uvijek bio avanturist, to jest on bi događaje upotrebljavao u svoju korist dajući im smisao koji oni *nemaju*. No ako je svakako istina da povijest ne može ništa dovršiti bez svijesti koje je preuzimaju i koje je time određuju, ako prema tome ona ne može nikada biti od nas odvojena, kao tuđa moć koja bi s nama raspolagala za svoje ciljeve, *upravo zato što je ona uvijek doživljena* povijest, ne možemo joj ne priznati bar neki fragmentaran smisao. Priprema se nešto što će se možda izjaloviti, ali što bi, zasad, moglo udovoljiti suge-

stijama sadašnjice. Ništa ne može učiniti da se, u Francuskoj od 1799, u pravcu revolucionarne oseke, ne pojavi jedna vojna vlast »iznad klasa«, i da uloga vojnog diktatora ne bude ovdje »uloga koju valja zaigrati«. Bonaparteov projekt, nama poznat po svojoj realizaciji, jeste taj što čini da o njemu ovako sudimo. Ali prije Bonaparteu izradili su ga Dumouriez, Custine i drugi, pa svakako treba da se povede računa o toj konvergenciji. Ono što se naziva smisao događaja nije ideja koja ih proizvodi, ni slučajan rezultat njihova spajanja. To je konkretan projekt jedne budućnosti koji se elaborira u društvenoj koegzistenciji i u onome *Se l'On* prije svake osobne odluke. Na stupnju svoje povijesti do kojega je klasna dinamika bila došla u 1799. buduću da Revolucija nije mogla ni da se nastavi, ni da se anulira, ogradimo li se potpuno od slobode individuumu, svaki od njih je, onom funkcionalnom i generaliziranoj egzistencijom koja od njega čini povijesni subjekt, težio da se osloni na nasljeđe prošlosti. Predložiti im u tom času bilo da nastave metode revolucionarne vlade, bilo da se vrate u društveno stanje iz 1789, bila bi povijesna zabluda, ne što ima neka istina povijesti nezavisna od naših projekata i naših uvijek slobodnih ocjena, nego zato što postoji jedno srednje i statističko značenje ovih projekata. To je isto što i reći da mi dajemo svoj smisao povijesti, ali ne tako da nam ga ona ne predlaže. *Die Sinn-gebung* nije samo centrifugalno, i zato subjekt povijesti nije individuum. Između poopćene egzistencije i individualne egzistencije postoji razmjena, svaka prima i daje. Ima jedan trenutak kada smisao koji se ocrtavao u onome *Se*, i koji je bio samo nepostojana mogućnost ugrožena kontingencijom povijesti, bude preuzet od jednog individuumu. Može se dogoditi da on tada, dohvativši povijest, nju odvede, bar za neko vrijeme, mnogo dalje od onoga što se činilo da je njezin smisao, i angažira je u jednoj novoj dijalektici, kao kada Bonaparte pravi sebe od konzula carom i osvajačem. Ne tvrdimo da povijest s kraja na kraj ima samo jedan jedini smisao, i jedan individualan život. Hoćemo reći da ga u svakom slučaju sloboda modificira samo preuzimajući taj koji je ona *nudila* u važnome času i nekom vrstom okrznuća. U odnosu prema tome prijedlogu sadašnjosti, može se razlikovati avanturist od državnika, povijesna laž i istina jedne epohe, pa, ako prema tome naše određivanje perspektive prošlosti nikada ne postizava apsolutnu objektivnost, ono nikada nema pravo da bude proizvoljno.

Priznajemo, dakle, oko naših inicijativa i ovoga strogo individualnog projekta koji je mi, zonu poopćene egzistencije i već napravljenih projekata, značenja koja se povlače između nas i stvari,

i koja nas kvalificiraju kao čovjeka, kao buržuja ili kao radnika. Općenitost već intervenira, naša nazočnost samima sebi već je njojme posredovana, prestajemo biti čista svijest, čim prirodna ili društvena konstelacija prestaje biti jedno neformulirano ovo ovdje i kristalizira se u situaciju, čim ona ima smisao, to jest ukratko, čim egzistiramo. Svaka stvar pojavljuje nam se u mediju koji ona kolorira svojim osnovnim kvalitetom; ovaj komad drveta nije ni spoj boja i taktilnih datosti, čak ni njihova totalna Gestalt, nego iz sebe emanira kao neku drvenastu bit, ove »osjetilne datosti« modiliraju jednu izvjesnu temu ili ilustriraju jedan izvjestan stil koji je samo drvo i koji čini oko ovog ovdje komada i percepcije da imam njihov horizont smisla. Prirodni svijet, kako smo to vidjeli, nije ništa drugo nego mjesto svih tema i svih mogućih stilova. On je neodvojivo neusporediv individuum i smisao. Uzajamno, općenitost i individualnost subjekta, kvalificirana subjektivnost i čista subjektivnost, anonimnost onoga. Se i anonimnost svijesti nisu dvije koncepcije subjekta među kojima bi filozofi morali izabrati, nego dva momenta jedne jedine strukture koja je konkretni subjekt. Razmotrimo, na primjer, osjećanje. Ja se gubim u ovom crvenilu koje je preda mnom, nikako ga ne kvalificirajući, svakako izgleda da me ovo iskustvo dovodi u dodir s jednim predljudskim subjektom. Tko opaža ovo crvenilo? To nije nitko koga se može imenovati i koga se može svrstati među druge opažajuće subjekte. Jer između ovog iskustva crvenila koje ja imam, i onoga o kojemu mi drugi govore, nikada neće biti moguća direktna usporedba. Ja sam ovdje u svome vlastitom gledištu, a kako svako iskustvo, ukoliko je neosobno, jest na isti način strogo moje, to se čini da jedan jedini subjekt i bez drugog sve njih obuhvaća. Formiram sebi jednu misao, na primjer, mislim na Spinozina Boga; ova misao, kako je ja vidim, jest jedan izvjestan pejzaž u koji nitko neće nikada imati pristup, čak ako inače uspijem uspostaviti s jednim prijateljem diskusiju o pitanju Spinozina Boga. Ipak, individualnost čak i ovih iskustava nije čista. Jer gustina ovog crvenila, njegova metafizička individualnost, njegova moć da me prepuni i da me pogodi, dolaze odatle što ono traži i dobiva od mog pogleda jednu izvjesnu vibraciju, pretpostavljaju da sam prislan sa svijetom bojâ, čija je ono jedna posebna varijacija. Konkretno crvenilo ističe se, dakle, na pozadini općenitosti i zbog toga, čak ni ne prelazeći na gledište drugoga, ja sebe shvaćam u opažanju kao *jedan* opažajni subjekt, a ne kao neusporediva svijest. Oko svoje percepcije crvenila osjećam sve regije svoga bitka koje ona ne dostiže, i ovu regiju određenu za boje, »viziju«, preko koje me ona

dostiže. Isto tako, moja misao o Spinozinu Bogu samo je prividno u strogom smislu jedino iskustvo: ona je konkrekcija izvjesnog kulturnog svijeta, spinozistička filozofija, ili izvjesnog filozofskog stila, u čemu odmah raspoznajem jednu »spinozističku« ideju. Ne moramo se, dakle, pitati zašto misaoni subjekt ili svijest sebe apercipira kao čovjeka ili kao utjelovljeni subjekt ili kao povijesni subjekt, i ne moramo tretirati ovu apercepciju kao drugu [drugotnu] radnju koju bi on izvodio polazeći od svoje apsolutne egzistencije: apsolutni fluks profilira se pred svojim vlastitim pogledom kao »jedna svijest« ili kao čovjek ili kao utjelovljeni subjekt, zato što je on jedno polje prisutnosti – prisutnosti sebi, drugome i svijetu – i što ga ova prisutnost baca u prirodni i kulturni svijet polazeći od kojega on sebe razumijeva. Ne moramo ga sebi predočiti kao apsolutan dodir sa sobom, kao apsolutnu gustoću bez ijedne unutrašnje napukline, nego, naprotiv, kao bitak koji sebe traži u spoljašnosti. Kad bi subjekt od samoga sebe i od svojih načina bitka pravio neprekidan i uvijek pojedinačan izbor, moglo bi se pitati zašto se njegovo iskustvo veže samo za sebe i njemu pruža objekte, određene povijesne faze, zašto imamo jedan općeniti pojam vremena valjan kroz sva vremena, zašto se, napokon, iskustvo svakoga veže za ono drugih. Ali samo pitanje je ono što treba da se dovede u pitanje: jer ono što je dano, to nije jedan fragment vremena pa zatim jedan drugi, jedan individualan fluks, zatim jedan drugi, to je nastavljanje svake subjektivnosti samom sobom i subjektivnosti jedne drugom u općenitosti jedne prirode, kohezija jednog intersubjektivnog života i jednog svijeta. Sadašnjost vrši posredovanje bitka Za Sebe i bitka Za Drugoga, individualnosti i općenitosti. Istinita refleksija daje mene samome meni ne kao dokonu i nepristupačnu subjektivnost, već kao identičnu mojoj prisutnosti svijetu i drugome, takvu kako je sada ostvarujem: ja sam sve što vidim, ja sam jedno intersubjektivno polje, ne usprkos svome tijelu i svojoj povijesnoj situaciji, nego, naprotiv, budući da je ovo tijelo i ova situacija i sve ostalo dato njihovim posredstvom.

Što postaje, dakle, s ovog gledišta, sloboda o kojoj smo govorili počinjući raspravljanje? Ne mogu više hiniti da sam jedno ništa i da sebe neprekidno izabirem polazeći ni od čega. Ako se ništavilo pojavljuje u svijetu o subjektivnosti, može se isto tako reći da ništavilo dolazi do bitka po svijetu. Ja sam jedno generalno odbijanje bitka ma što da je on, koje ispod ruke prati neprekidno prihvatanje nekog oblika kvalificiranog bitka. *Jer i ovo generalno odbijanje bitka još spada u načine bitka i nalazi se u svijetu.* Istina

je da ja mogu svaki čas prekinuti svoje projekte. Ali što je ova moć? To je moć da se započne nešto drugo, jer mi nikada ne ostajemo neodlučni u ništavilu. Mi smo uvijek u punini, u bitku, kao što je lice, čak i kada se odmara, čak i mrtvo, uvijek osuđeno da nešto izražava (ima začuđenih, blagih, diskretnih mrtvaca), i kao što je šutnja još modalitet zvučnog svijeta. Mogu uništiti svaki oblik, mogu se svemu smijati, nema slučaja gdje sam posve zatečen: to ne znači da se tada povlačim u svoju slobodu, to znači da se angažiram drugdje. Umjesto da mislim na svoju tugu, gledam svoje nokte, ili doručkujem, ili se bavim politikom. Umjesto da je moja sloboda uvijek osamljena, ona nije nikada bez sukrivca, a njezina moć da se stalno odvaja oslanja se na moj univerzalan angažman u svijetu. Moja zbiljska sloboda nije s ovu stranu moga bitka, nego preda mnom, u stvarima. Ne treba reći da se ja neprekidno izabirem, pod izlikom da *bih mogao* neprekidno odbijati ono što jesam. Ne odbijati nije izabirati. Mogli bismo identificirati prepuštanje i činjenje jedino oduzimajući implicitnom svaku fenomenalnu vrijednost, i svakog trenutka raspoređujući pred sobom svijet u savršenoj transparentiji, to jest destruirajući »svjetovnost« svijeta. Svijest se smatra za sve dogovornom, ona sve usvaja, ali nema ništa u vlasništvu i stvara svoj vlastiti život u svijetu. Sve dotle dok se ne uvede pojam prirodnog ili poopćenog vremena, mora se sloboda poimati kao neprekidno obnavljan izbor. Vidjeli smo da nema prirodnog vremena, ako se pod time razumijeva vrijeme stvari bez subjektivnosti. Ali ima bar neko poopćeno vrijeme, to je baš ono na koje smjera običan pojam vremena. Ono je vječno ponovno počinjanje slijeda prošlost, sadašnjost, budućnost. Ono je kao neka opetovana obmana i neki opetovani neuspjeh. To je ono što se izražava kada se kaže da je ono neprekidno: sadašnjost koju nam ono donosi nije nikad doista sadašnjost, jer ona je već prošla kada se pojavljuje, a budućnost ima samo prividno smisao cilja prema kojemu idemo, zato što ona dolazi ubrzo u sadašnjosti i što se onda okrećemo prema jednoj drugoj budućnosti. To vrijeme je vrijeme naših tjelesnih funkcija koje su cikličke kao i ono, to je isto tako vrijeme prirode s kojom koegzistiramo. Ono nam nudi samo skicu i apstraktan oblik jednog angažmana, jer neprestano nagriza samo sebe i obeskrepljuje ono što je netom učinilo. Sve dotle dok se Za Sebe i Po Sebi postavlja jedno sučelice drugome, bez posrednika, sve dotle dok se, između nas i svijeta, ne apercipira ova prirodna skica subjektivnosti, ovo predosobno vrijeme koje počiva na samome sebi, potrebni su akti da proizvedu brizganje vremena, pa je sve izbor u istom smislu, respiratorni re-

fleks kao i moralna odluka, održavanje kao i stvaranje. Za nas, svijest sebi pripisuje ovu moć univerzalnog konstituiranja samo ako ona prijeđe šutke preko događaja koji čini njezinu infrastrukturu, i koji je njezino rađanje. Svijest za koju je svijet »razumljiv sam po sebi«, koja ga smatra »već konstituiranim« i prisutnim čak i u samoj sebi, ne izabire *apsolutno* ni svoj bitak, ni svoj način bitka.

Što je, dakle, sloboda? Roditi se, to znači ujedno roditi se iz svijeta i roditi se za svijet. Svijet je već konstituiran, ali isto tako nikada potpuno konstituiran. U prvom smislu, mi smo nukani, u drugom, mi smo otvoreni jednom beskraju mogućnosti. Ali ova analiza je još apstraktna, jer egzistiramo *istovremeno* u dva smisla. Nema, dakle, nikada determinizma i nikada apsolutnog izbora, nikada nisam stvar i nikada gola svijest. Posebno, baš naše inicijative, baš situacije koje smo izabrali nose nas, jednom prihvaćene, kao nekom milošću stanja. Općenitost »uloge« i situacije pritiče u pomoć odluci, pa je, u toj razmjeni između situacije i onoga koji je preuzima, nemoguće razgraničiti »udio situacije« i »udio slobode«. Čovjek se stavlja na muke kako bi se on prisilio da govori. Ako odbija da daje imena i adrese koje se od njega iznuduju, to se ne događa po nekoj samotnoj odluci i bez podrške; on se još osjećao sa svojim drugovima, i, još angažiran u zajedničkoj borbi, bio je kao nesposoban da govori; ili pak mjesecima ili godinama u misli je prkosio ovom iskušenju i stavio na njega sav svoj život; ili napokon, savlađujući ga hoće dokazati ono što je uvijek mislio i govorio o slobodi. Ovi motivi ne poništavaju slobodu, čine bar da ona ne bude bez potpore u bitku. Konačno, bolu se ne suprotstavlja čista svijest, nego zatvorenik sa svojim drugovima ili s onima koje voli i pred pogledom od kojega živi, ili najposlije, svijest sa svojom ponosno traženom samoćom, što još znači jedan izvjestan modus Mit-Sein [a]. I bez sumnje je individuum, u svojem zatvoru, taj koji svakoga dana oživljava ove fantome, oni mu vraćaju snagu koju je on njima dao, ali uzajamno, on je angažiran u ovoj akciji, vezan je uz svoje drugove i privržen tome moralu, zato što mu se čini da povijesna situacija, drugovi, svijet oko njega, očekuju od njega takvo držanje. Tako bi se mogla nastavljati analiza u beskraj. Mi izabiremo svoj svijet i svijet izabire nas. U svakom je slučaju sigurno da nikada ne možemo u nama samima sačuvati neko sklonište kamo ne prodiere bitak a da ova sloboda, jedino zbog toga što je doživljena, odmah ne dobije lik bitka i ne postane motiv i oslonac. Uzeta konkretno, sloboda je uvijek susret spoljašnosti i unutrašnjosti – čak predljudska i pretpovijesna sloboda kojom smo započeli – i ona slabi mada nikada posve ne iščezava

onoliko koliko se umanjuje *tolerancija* tjelesnih i institucionalnih datosti našega života. Ima, kako kaže Husserl, jedno »polje slobode« i jedna »uvjetovana sloboda«⁷, ne zato što je ona apsolutna u granicama ovoga polja i nikakva izvan – kao i perceptivno polje, ovo [polje slobode] jeste linearnih granica – nego zato što ja imam bliske mogućnosti i daleke mogućnosti. Naši angažmani podupiru našu moć, i nema slobode bez neke moći. Naša je sloboda, kaže se, totalna ili nikakva. Ova dilema je ona objektivnog mišljenja i refleksivne analize, njegove pomagačice. Ako se, naime, postavimo u bitak, neophodno je potrebno da naše akcije dolaze izvana, ako se vratimo konstituirajućoj svijesti, potrebno je da one dolaze iznutra. Ali, mi smo upravo naučili prepoznavati red fenomena. Mi smo pomiješani sa svijetom i sa drugima u jednoj nerazmršivoj konfuziji. Ideja situacije isključuje apsolutnu slobodu u početku naših angažiranja. Ona je, osim toga, jednako isključuje na njihovu svršetku. Nijedno angažiranje, pa čak ni angažiranje u hegelovskoj državi ne može učiniti da nadmašim sve razlike, i da se napravim slobodnim za sve. Sama ova univerzalnost, samo zato što bi bila doživljena, isticala bi se kao jedna posebnost na pozadini svijeta, egzistencija ujedno poopćuje i oposebnjuje sve na što ona smjera, i ne može biti cjelovita.

Sinteza Posebičnosti i Zasebičnosti koja ispunjava hegelovsku slobodu, uza sve to ima svoju istinu. U nekom smislu to je sama definicija egzistencije, ona se svakog trenutka zbiva pred našim očima u fenomenu prisutnosti, ona naprosto iznova započinje u skoroj budućnosti i ne ukida našu konačnost. Usvajajući sadašnjost, ponovno shvaćam i preobražavam svoju prošlost, mijenjam njezin smisao, oslobodam se, otkupljujem se od nje. Ali ja to činim samo angažirajući se drugdje. Psihoanalitički tretman ne liječi izazivajući osvještavanje prošlosti, nego, prije svega, vežući pacijenta za njegova liječnika novim odnošajima egzistencije. Ne radi se o tome da se na psihoanalitičko tumačenje dade znanstveni pristanak i da se otkrije neki pojmovni smisao prošlosti, radi se o tome da se ona ponovno oživi kao ta koja znači ovo ili ono, a bolesnik to uspijeva samo ako svoju prošlost gleda u perspektivi svoje koegzistencije s liječnikom. Kompleks se ne razrješava nekom slobodom bez instrumenata, nego radije razglavljuje novom pulsacijom vremena, koja ima svoje oslonce i svoje motive. Isto je tako sa svim osvještavanjima: ona su stvarna samo ako ih nosi jedan novi angažman. No ovaj se angažman zbiva u uplitanju, on dakle,

⁷ Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, str. 285.

važi samo za jedan ciklus vremena. Izbor koji vršimo u pogledu svoga života uvijek se događa na bazi izvjesne datosti. Moja sloboda može skrenuti moj život s njegova spontanog pravca, ali nizom neprimjetnih odstupanja, prije svega prihvaćajući ga, a ne nikakvim apsolutnim stvaranjem. Sva objašnjenja moga ponašanja mojom prošlošću, mojim temperamentom, mojom sredinom jesu, dakle, istinita, uz uvjet da se gledaju ne kao odvojivi udjeli, nego kao momenti moga totalnog bitka, čiji smisao mogu slobodno objasniti u raznim pravcima, mada se nikada ne može reći jesam li ja onaj tko im daje njihov smisao, ili ga dobivam od njih. Ja sam psihološka i povijesna struktura. S egzistencijom sam dobio jedan način egzistiranja, jedan stil. Sve su moje akcije i moje misli u odnosu s ovom strukturom, pa čak i misao filozofa samo je način da jasno iskaže svoje uporište u svijetu, ono što on jest. A ipak, ja sam slobodan, ne usprkos ili s ovu stranu tih motivacija nego njihovim posredstvom. Jer ovaj život pun značenja, ovo izvjesno iskazivanje prirode i povijesti da ja jesam, ne ograničava moj pristup svijetu, ono je, naprotiv, moje sredstvo da s njime komuniciram. Budući da sam bezuvjetno i potpuno ono što jesam sada, imam šansu da napredujem, živeći svoje vrijeme mogu razumjeti druga vremena, prodirući u sadašnjost i u svijet, odlučno preuzimajući ono što sam slučajno, hoteći ono što hoću, čineći ono što činim mogu ići dalje. Slobodu mogu promašiti samo ako nastojim prijeći preko svoje prirodne i društvene situacije odbijajući da je najprije prihvatim, umjesto da se preko nje povežem s prirodnim i ljudskim svijetom. Ništa me ne određuje izvana, ne što me ništa ne nuka, nego, naprotiv, zato što sam od prve izvan sebe i otvoren svijetu. Mi smo skroz-naskroz *istiniti*, mi smo s nama, jedino zato što smo prema svijetu, a ne samo u svijetu, kao stvari, sve ono što treba da nadmašimo. Ne moramo se bojati da naši izbori ili naše akcije skućuju našu slobodu, jer nas jedino izbor i akcija oslobađaju od naših sidara. Kao što refleksija dobiva svoju želju za apsolutnom adekvacijom od percepcije koja čini da se pojavljuje stvar, i kao što se na taj način idealizam prešutno koristi »originarnim mnjenjem« koje bi on htio destruirati kao mnjenje, isto se tako sloboda zapliće u kontradikcije angažmana i ne primjećuje da ona ne bi bila sloboda bez korijenja koje ona pušta u svijet. Hoću li dati ovo obećanje? Hoću li tako lako riskirati život? Hoću li dati svoju slobodu da spasim slobodu? Na ova pitanja nema teoretskog odgovora. Ali postoje ove *stvari* koje se javljaju, nepobitne, postoji ova voljena osoba pred tobom, oko tebe ima ljudi koji egzistiraju kao robovi, pa *tvoja* sloboda ne može sebe htjeti a da ne izide iz svoje

pojedinačnosti i da neće Slobodu [za sve]. Radilo se o stvarima ili o povijesnim situacijama, filozofija nema druge funkcije nego da nas iznova uči da ih dobro vidimo, i istina je kada se kaže da se ona ostvaruje destruirajući se kao odvojena filozofija. Ali ovdje valja šutjeti, jer jedino heroj do kraja doživljava svoj odnos prema ljudima i prema svijetu, pa ne dolikuje da netko drugi govori u njegovi ime. »Tvoj sin je zahvaćen požarom, ti ćeš ga spasiti... Ti ćeš, ispriječi li se kakva zapreka, dati svoju ruku ne bi li mu pomogao. Ti stanuješ u samom svome činu. Tvoj čin, to si ti... Ti sebe mijenjaš... Tvoje značenje se pokazuje, blistajući. To je tvoja dužnost, to je tvoja mržnja, to je tvoja ljubav, to je tvoja vjernost, to je tvoja domišljatost... Čovjek je samo čvor odnosa, za čovjeka vrijede jedino odnosi.«⁸

⁸ A. de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, str. 171. i 174.

CITIRANI RADOVI

- ACKERMANN – *Farbschwelle und Feldstruktur*, Psychologische Forschung, 1924.
- ALAIN – *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Paris, Bloch, 1917. Preštampano pod naslovom *Eléments de Philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.
- *Système des Beaux-Arts*, novo izdanje (3. izd), Paris, Gallimard, 1926.
- BECKER – *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VI, Halle, Niemeyer.
- BERGSON – *Matière et Mémoire*, Paris, Alcan, 1896.
- *L'Energie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919.
- BERNARD – *La Méthode de Cézanne*, Mercure de France, 1920.
- BINSWANGER – *Traum und Existenz*, Neue Schweizer. Rundschau, 1930.
- *Ueber Ideenflucht*, Schweizer Archiv f. Neurologie und Psychiatrie, 1931. i 1932.
- *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- *Ueber Psychotherapie*, Nervenarzt, 1935.
- VAN BOGAERT – *Sur la Psychopatologie de l'Image de Soi (études anatomocliniques)*, Annales médico-psychologiques, nov. i dec. 1934.
- BRUNSCHVICG – *L'Experience humaine et la Causalité physique*, Paris, Alcan, 1922.
- *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927.
- BUYTENDIJK ET PLESSNER – *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, Philosophischer Anzeiger, 1925.
- CASSIRER – *Philosophie der symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929.

- CHEVALIER – *L'Habitude*, Paris, Boivin, 1929.
- CONRAD-MARTIUS – *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III.
– *Realontologie*, ibid. VI
- CORBIN, prevodilac Heideggera – *Qu'est-ce que la Metaphysique?* Paris, Gallimard, 1938.
- DÉJEAN – *Etude psychologique de la »distance« dans la vision*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.
– *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, bez datuma.
- DUNCKER – *Ueber induzierte Bewegung*, Psychologische Forschung, 1929.
- EBBINGHAUS – *Abriss der Psychologie*, 9 Aufl. Berlin, Leipzig, 1932.
- FINK (E.) – *Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung, XI.
– *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933.
– *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, Revue internationale de Philosophie, br. 2, jan. 1939.
- FISCHEL – *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.
- FISCHER (F.) – *Zeitstruktur und Schizophrenie*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1929.
– *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, ibid. 1930.
– *Zur Klinik und Psychologie des Raumserlebens*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1932 – 1933.
- FREUD – *Introduction à la Psychanalyse*, Paris, Payot, 1922.
– *Cinq psychanalyses*, Paris, Denoël et Steele, 1935.
- GASQUET – *Cézanne*, Paris, Bernheim Jeune, 1926.
- GELB I GOLDSTEIN – *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig, Barth, 1920.
– *Ueber Farbensamenamnesie*, Psychologische Forschung, 1925. izdali GELB und GOLDSTEIN – Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, Psychologische Forschung 1922.
– Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus*, ibid. 1932.
– Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie 1927.

- GELB – *Die Psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*, Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie im München, Jena, Fischer, 1926.
 – *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, u *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*, izd. Bethe, XII/1, Berlin, Springer 1927. i dalje.
- GOLDSTEIN – *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen der optischen Vorgängen*, Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann, 1923.
 – *Zeigen und Greifen*, Nervenarzt, 1931.
 – *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, Journal de Psychologie, 1933.
- GOLDSTEIN i ROSENTHAL – *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- GOTTSCHALDT – *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, Psychologische Forschung, 1926. i 1929.
- GRUNBAUM – *Aphasie und Motorik*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1930.
- GUILLAUME (P.) – *L'objectivité en Psychologie*, Journal de Psychologie, 1932.
 – *Psychologie*, Paris, Presses Universitaires de France, novo izdanje 1943.
- GURWITSCH (A.) – Recenzija Husserlovog *Nachwort zu meinen Ideen*, Deutsche Literaturzeitung, 28. veljače 1932.
 – *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme*, Journal de Psychologie, 1936.
- HEAD – *On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease*, Brain, 1893.
 – *Sensory disturbances from cerebral lesion*, Brain, 1911 – 1912.
- HEIDEGGER – *Sein und Zeit*, Jahrb. f. Philo. u. phänomen. Forschung, VIII.
 – *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. Verlag G. Schulte Bulmke, 1934.
- VON HORNBOSEL – *Das räumliche Hören*, Hdbch der normalen und pathologischen Physiologie, izd. Benthe, XI, Berlin, 1926.
- HUSSERL – *Logische Untersuchungen* I, II/1 i II/2, 4. izd. Halle Niemeyer 1928.
 – *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Jahrb. f. Philo. u. phänomenol. Forschung I, 1913.

– *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ibid IX 1928.

– *Nachwort zu meinen »Ideen«*, ibid. XI, 1930.

– *Méditations cartésiennes*, Paris, Colin, 1931.

– *Die Krisis der europäischen, Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, I, Beograd, Philosophia, 1936.

– *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, izdao L. Landgrebe, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung 1939.

– *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem*, Revue Internationale de Philosophie, siječanj 1939.

– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II (neobjavljeno).

– *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (neobjavljeno).

– *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, II i III (neobjavljeno).

Ova tri posljednja teksta pregledana su uz ljubazno ovlaštenje monsinjora Noëla i L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.

JANET – *De l'Angoisse à l'Extase*, II, Paris, Alcan, 1928.

JASPERS – *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*, Zeitschrift f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie, 1911.

KANT – *Critique du Jugement*, prijevod Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

KATZ – *Der Aufbau der Tastwelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd XI, Leipzig, 1925.

– *Der Aufbau der Farbwelt*, Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd 7, 2. izd. 1939.

KOEHLER – *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, Zeitschr. f. Psychologie 1913.

– *Die psychischen Gestalten im Ruhe und in stationären Zustand*, Erlangen Braunschweig 1920.

– *Gestalt Psychology*, London, G. Bell, 1930.

KOFFKA – *The Growth of the Mind*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co, New-York, Harcourt, Brace and Co, 1925.

– *Mental Development*, in Murchison, *Psychologies of 1925*, Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1928.

– *Some Problems of Space Perception*, in Murchison, *Psychologies of 1930*, Ibid. 1930.

– *Perception, an Introduction to the Gestalt theory*, Psychological Bulletin 1922.

- *Psychologie*, in *Lehrbuch der Philosophie* izd. M. Dessoir, II Dio, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, Ullstein, 1925.
- *Principles of Gestalt Psychology*, London, Kegan Paul, Trench Trubner and C°, New-York, Harcourt Brace and C°, 1935.
- KONRAD - *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.
- LACHIÈZE-REY - *L'Idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1932.
- *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, Recherches Philosophiques 1933 - 1934.
- *Le Moi, le Monde et Dieu*, Paris, Boivin, 1938.
- *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, Marseille, 1938.
- LAFORGUE - *L'Echec de Baudelaire*, Denoël et Steele, 1931.
- LAGNEAU - *Célèbres Leçons*, Nîmes, 1926.
- LEWIN - *Vorbemerkungen über die psychische Kräfte und Energien und über die struktur der Seele*, Psychologische Forschung 1926.
- LHERMITTE, LÉVY i KYRIAKO - *Les Perturbations de la Pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie*, Revue Neurologique 1925.
- LHERMITTE, DE MASSARY i KYRIAKO - *Le Rôle de la Pensée spatiale dans l'apraxie*, Revue Neurologique, 1928.
- LHERMITTE i TRELLES - *Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, Encéphale, 1933.
- LHERMITTE - *L'Image de notre Corps*, Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939.
- LIEPMANN - *Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken*, Berlin 1905.
- LINKE - *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II.
- MARCEL - *Etre et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.
- MAYER-GROSS i STEIN - *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Mescalinnusch*, Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.
- MENNINGER-LERCHENTHAL - *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, Berlin, Karger, 1934.
- MERLEAU-PONTY - *La Structure du Comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.
- MINKOWSKI - *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, Journal de Psychologie, 1930.

- *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Evolution psychiatrique, 1932.
- *Le temps vécu*, Paris, d'Artey, 1933.
- NOVOTNY - *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, Zeitschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, br. 26, 1932.
- PALIARD - *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perspective*, Revue philosophique, 1930.
- PARAIN - *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942.
- PETERS - *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, Fortschritte der Psychologie, 1915.
- PIAGET - *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926.
- *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1927.
- PICK - *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, Psychologische Forschung, 1922.
- POLITZER - *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1929.
- PRADINES - *Philosophie de la sensation*, I, Les Belles-Lettres, 1928.
- QUERCY - *Etudes sur l'hallucination*, II, la Clinique, Paris, Alcan, 1930.
- RUBIN - *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*, Psychologische Forschung, 1925.
- SARTRE - *L'Imagination*, Paris, Alcan, 1936.
- *Esquisse d'une théorie de l'émotion*, Paris, Hermann, 1939.
- *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.
- *L'Etre et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SCHAPP - *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Inaugural Dissertation, Göttingen, Kaestner, 1910, i Erlangen, 1925.
- SCHELER - *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, der Neue Geist, 1926.
- *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Jahrbuch f. Phil. und phän. Forschung, I-II, Hale, Niemeyer, 1927.
- *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *Vom Umsturz der Werte*, II, Leipzig, der Neue Geist, 1919.
- *Idealismus-Realismus*, Philosophischer Anzeiger, 1927.
- *Nature et formes de la sympathie*, Pariz, Payot, 1928.
- SCHILDER - *Das Körperschema*, Berlin, Springer, 1923.
- SCHRODER - *Das Halluzinieren*, Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie, 1926.
- VON SENDEN - *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, Leipzig, Barth, 1932.

- SITTIG – *Ueber Apraxie, eine klinische Studie*, Berlin, Karger, 1931.
- SPECHT – *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, Ztschr. für Pathopsychologie, 1912 – 1913.
- STECKEL – *La femme frigide*, Paris, Gallimard, 1937.
- STEIN (Edith) – *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, I, *Psychische Kausalität*, Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung V.
- STEIN (J.) – *Ueber die Veränderung Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, in *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch des Geisteskrankheiten* hg. von O. Bumke, Bd I, Allgemeiner Teil I, Berlin, Springer, 1928.
- STRATTON – *Some preliminary experiments on vision without inversion of the retinal image*, Psychological Review, 1896.
- *Vision without inversion of the retinal image*, *ibid.*, 1897.
- *The spatial harmony of touch and sight*, Mind, 1899.
- STRAUS (E.) – *Vom Sinn der Sinne*, Berlin, Springer, 1935.
- WERNER – *Grundfragen der Intensitätspsychologie*, Ztschr. f. Psychologie, Ergzbd, 10, 1922.
- *Ueber die Ausprägung von Tongestalten*, Ztschr. f. Psychologie, 1926.
- *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, i II: *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucks-mässiger erlebter Wörter*, *ibid.*, 1930.
- WERNER I ZIETZ – *Die dynamische Struktur der Bewegung*, *ibid.*, 1927.
- WERTHEIMER – *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, Ztschr. f. Ps. 1912.
- *Ueber das Denken der Naturvölker i die Schlussprozesse im produktiven Denken*, u *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen, 1925.
- VAN WOERKOM – *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, Revue Neurologique, 1910.
- WOLFF (W.) – *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch*, Psychologische Forschung, 1932.
- YOUNG (P. – T.) – *Auditory localization with acoustical transposition of the ears*, Journal of experimental Psychology, 1928.
- ZUCKER – *Experimentelles über Sinnestäuschungen*, Archiv f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten 1928.

POGOVOR

Dr Danilo Pejović

TJELESNOST ČOVJEKA KAO BITAK U SVIJETU

Rijetko je koja filozofska tema duže bila u sjeni drugih, manje značajnih i urgentnih pitanja nego što je tijelo i nezaobilazna tjelesnost čovjeka. U znaku platonsko-kršćanske tradicije tijelo se kao smrtno-konačno počevši od kasne antike počelo smatrati nižim bitkom od »besmrtne duše«, njezinim privremenim i prolaznim stanom, pa čak i »tamnicom«, što čovjeka odvodi u grijeh, sputava ga da kao kreatura obuzda i nadmaši svoju utjelovljenost u mesu, i njegova se duša slobodno vine u modre nebeske visine u večnosti.

No ako ta tradicija toliko bitno određuje evropsku povijest, onda se ona neprestano potvrđuje ne samo u njezinoj religijskoj svijesti nego i u umjetnosti, filozofiji i znanosti. Samo iz te tradicije i u njezinu okrilju moglo se razviti i Descartesovo oštro suprotstavljanje unutarnjeg misaonog bitka Cogitatio i vanjskoga tjelesnog Extensio kao model svijeta i metoda njegove jasne i razgovijetne spoznaje u znanosti, toga oruđa novovjekovnog tehničkog obuzdavanja i iskorišćavanja prirode kao materijala rada. Kao tijelo pak, i čovjek tvori integralan dio tjelesne prirode, i zacijelo na svakom koraku svoga svagdašnjeg života baš svojom tjelesnošću nužno trpi sudbinu njezine tjelesnosti, kako nekoć tako i danas. Jer što još preostaje od prirodnosti prirode oduzme li joj se njezina samosvojna tjelesnost i svede na sistem zakona koje propisuje matematički um, kako to hoće Kant, ili na drugobitak apsolutne ideje, kako to smatra Hegel?!

Nakon sloma njemačkoga klasičnog idealizma dolazi postepeno u pitanje i cjelokupna dotadašnja evropska povijest i njezina platonsko-kršćanska tradicija oličena u građanskom svijetu. Svojom epohalnom kritikom toga svijeta, njegova morala, religije, metafizike i ekonomije, – Feuerbach, Marx i Nietzsche, među

ostalim, ponovo otkrivaju i tjelesnost čovjeka kao mišljenja dostojnu temu.

Inspirirana tom kritikom i na njezinu tragu, i suvremena filozofija problem tjelesnosti vidi u bitno drugačijoj perspektivi. Ako je čovjek u svijetu u svojoj svagdašnjoj faktičnosti došao u središte njezina interesa, onda se povijest i priroda više ne mogu razmatrati kao odvojene zasebne teme, nego samo u cjelovitom sklopu jednoga jedinog pitanja – pitanja o bitku. Novovjekovno mišljenje kao »metafizika subjektivnosti« ili »filozofija svijesti« pokazuje se sada samo kao završno poglavlje jedne duge povijesti Zapada kao povijesti *otudenja*.

I pored značajnih razlika u shvaćanju tako određenog temelja zbivanja suvremenosti, najznačajnije se orijentacije današnjega filozofskog mišljenja na stanovit način približavaju. Tako je tema tjelesnosti dobila novu dimenziju u posljednjoj fazi fenomenologije, fundamentalnoj ontologiji, filozofiji egzistencije i »frankfurtskoj školi« suvremenog marksizma.

Među misliocima koji imaju znatne zasluge na tom polju filozofskog istraživanja uvaženo mjesto pripada i Mauriceu Merleau – Pontyju.¹ Njegovo glavno djelo *Fenomenologija percepcije* napisano je još u doba rata, a pojavilo se 1945. i izazvalo veliko zanimanje, te uz Sartreov *Bitak i ništavilo* (1943) ostalo najveće filozofsko ostvarenje francuske fenomenologije, egzistencijalizma i poratne filozofije uopće. Upravo u filozofskom rasvjetljenju i razumijevanju tijela u svim njegovim aspektima i tjelesnosti kao bitka u svijetu, Merleau – Ponty svojom rigoroznošću nadmašuje Sartrea i pruža trajniji prilog suvremenoj filozofiji.

Tema tjelesnosti

Kako bi temu tjelesnosti čovjeka formulirala suvremena filozofija?

Ponajprije, ona se više ne postavlja kao neka protutema »duši«, antiteza »filozofiji svijesti«, ili naprosto kao njezino obrtanje u kauzalnoj shemi što je prije, ili što kao prvo uvjetuje ono drugo, te bi mjesto »primata duše« u tradicionalnoj filozofiji sada došao na red neki »primat tijela«! Takve sheme valja napustiti kao posve neprikladne za samo *postavljanje teme* pred današnje mišljenje. Stvar je mnogo jednostavnija, i upravo zato, čini se, za

¹ O mjestu Merleau – Pontyja u suvremenom mišljenju usp. našu knjigu *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb 1967, str. 127 – 142; o njegovu odnosu spram Hegela i Marxa vidi: *Sistem i egzistencija*, Zagreb 1970, str. 35 – 43.

razumijevanje i teža. Nije samo riječ o tome da postoji tjelesni »a priori« naše spoznaje i našeg svagdašnjeg boravka u svijetu. Iskustvo nam pokazuje da se mi nikada ne možemo izuzeti iz svijeta i promatrati ga iz ptičje perspektive, nego naš tjelesni boravak u njemu iskušavamo na svakom koraku: stvari susrećemo kao tijela koja su se ispriječila pred našim tijelom, druge ljude također susrećemo kao tijela koja prepoznamo po stasu, licu i glasu, po tome kako netko gleda, sluša, smije se ili plače, i time nas privlači ili odbija.

Kad se kaže da čovjek može biti čovjekom samo ukoliko »ima« tijelo, time je rečeno veoma malo. Čovjek *jest* tijelo, njegov opstanak u svijetu tjelesni je opstanak, i samo tom svojom tjelesnom prisutnošću mi jesmo to što jesmo i opstojimo kao ljudi. Zbiljnost našega opstanka kao živih bića očituje se kao tjelesna prisutnost, i ona u svojoj cjelokupnosti nije drugo nego duša. Tako shvaćena *bitna* istovjetnost tijela i duše, a ne tek njihovo »jedinstvo«, pokazuje da tema tjelesnosti za nas znači isto što i tema duševnosti, ukoliko neprestano imamo u vidu da se tu ne radi ni o kakvu »svođenju« »psihološkoga« na »biološko« ili obrtanju tradicije, nego o jednom fundamentalnom *ontološkom* stavu koji samo na prvi pogled zvuči kao posve nov, a uistinu je veoma star, čak i stariji od platonsko-kršćanske tradicije, ali nipošto zastario: to je grčki pojam PSYHĒ kako ga nalazimo u Heraklita i Aristotela u skladu s cjelokupnim iskustvom da je ona FYSIS.²

Duša tako postaje zbiljnost ljudskoga tijela, i ono je središte našega bitka u svijetu, sjecište našega prostora i vremena. Percipiranje svijeta i apercipiranje nas samih zbiva se u isti mah kao »proprio-cipiranje« (Plessner), između duše i svijeta vlada odnos tjelesne »korelacije«. Raznovrsni modusi osjećanja, – pipanje, kušanje, mirisanje, slušanje i viđenje samo su specifični načini neprekidne povezanosti i isprepletenosti našega ja i svijeta, pa je i »svijest« samo način tjelesne prisutnosti u svijetu. »Duševnost«, prema tome, nije ništa »unutrašnje«, nije neka spontanost različita od somatske »receptivne« zbiljnosti kao izvanjske. Osjetna tjelesnost ne završava s granicama našega tijela i njegovoj okolini, nego seže dotle dokle i njegov horizont, svijet, nadmašujući svaku okolinu.

² W. D. Ross u svojoj poznatoj monografiji o Aristotelu upozorava kako grčki jezik ima izvrstan izraz za živo biće, naime *εμψυχον σωμα* što doslovno znači »odušeno tijelo«. Usp. *Aristotle, a complete exposition of his works & thought* (1923), New York 1960, p. 133.

I spolnost se pojavljuje u novom svjetlu. Ona je tjelesni bi-tak za drugoga i način izražavanja tjelesnosti: u susretu s drugim tijelom kao spolom mi smo uzajamno određeni kao suprotni spolo-
vi. Ono što se nekoć nazivalo čuvstvenim, afektivnim, emocionalnim životom usko je povezano i s kognitivnom funkcijom, sfe-
re duševnoga života više se ne mogu izolirati, san i java postepeno
gube oštre granice, zbilja i uobrazilja mnogostruko se isprepliću,
jer trećinu svoga života čovjek nije budan nego spava.

Govornost je također način prikazivanja tjelesnosti, jer izgo-
vorena riječ zvučeći izražava smisao i može se čuti, u njoj se ne
prepoznaje samo glas drugoga, nego se i pojmovna misao susreće s
mišlju, misao i stvar, ja i drugi u jednome svijetu. Optički ili aku-
stički pretežno usmjerena tjelesnost udara svoj pečat tipovima
spolnosti i govornosti, pa čak oblikuje tip cijelih kultura. Poznato
je, npr., da u grčkom mišljenju prevladava viđenje (IDEIN), u sta-
rozavjetnom čuvenje, pa se prema tome otvaraju dva različita svi-
jeta, vidljivi i nevidljivi, mogućnost umjetnosti, prednost skulptu-
re u jednome, potpuna odsutnost skulpture i izbjegavanje likov-
nog prikaza u drugom itd.

Shvaćajući, dakle, na taj način psihičko i njegove manifesta-
cije kao zbiljnost tijela, suvremena filozofija tjelesnosti namje-
njuje posve novu ulogu, i stoga je razumljivo da ona mora postati
značajnom filozofskom temom.

Fenomenologija, spoznajna teorija i ontologija

Fenomenologija je svakako jedna od najznačajnijih filozofs-
kih orijentacija Evrope u prvoj polovini XX stoljeća, štoviše, s
pravom se o toj školi može govoriti i kao pokretu³. No iako među-
narodna, taj je filozofski pokret svoj najveći procvat doživio po-
najprije u svojoj domovini Njemačkoj, zatim tridesetih godina u
Francuskoj, a tek kasnije u ostalim zemljama. I kao što su Husserl
i Heidegger između dva rata djelovali na francuskoj strani, tako su
Sartre i Merleau-Ponty nakon drugog svjetskog rata povratno
djelovali na njemačkoj, što bi se u nešto manjoj mjeri moglo reći i
za J. Hyppolitea i A. Kojèvea.

Temu tjelesnosti u suvremenoj filozofiji prva je razvila baš
fenomenologija, naročito Husserl u svojoj posljednjoj fazi, kako
svjedoče njegovi rukopisi iz ostavštine, pohranjeni u arhivu u

³ Usp. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I – II, The Hague¹ 1965.

Louvainu, tako i njegov posljednji spis *Kriza evropskih znanosti i transcendentna fenomenologija*, čija je prva dva dijela objavio Arthur Liebert u prvom svesku časopisa *Philosophia* 1936. što ga je u egzilu izdavao u Beogradu⁴. Makar je Merleau – Ponty 1938. svega jedan tjedan proveo u louvainskom arhivu, gdje je dobio makar letimičan uvid u golemu Husserlovu rukopisnu zaostavštinu (što još ni do danas nije sva publicirana), on se veoma dobro upoznao s Husserlovim mišljenjem u cjelini i svoj filozofski zadatak započeo ondje gdje je Husserl stao, naime s fenomenologijom »životnoga svijeta« (Lebenswelt). Iz učiteljevih analiza nastojao je preuzeti sve originalno i novo, ali nije prihvatio njegov transcendentni idealizam, pri čemu je očito na njega djelovao i Heidegger *Bitka i vremena*. Iako je više cijenio Husserla i smatrao se nastavljacem fenomenologije⁵, njegov zaokret spram filozofije egzistencije nije moguće zamisliti bez utjecaja fundamentalne ontologije kao egzistencijalne analitike i hermeneutike tubitka.

Ostavljajući ovdje po strani analize tijela u *Bitku i vremenu*, podsjetit ćemo samo na one momente u Husserlovoj fenomenologiji životnoga svijeta što ih je Merleau – Ponty preuzeo i dalje razvio u svojoj fenomenologiji percepcije. Pri tome nikada ne treba zaboraviti da je Husserlova interpretacija fenomena tjelesnosti moguća i razumljiva samo u sklopu njegova istraživanja transcendentne subjektivnosti kao apsolutnog iskona i temelja svega mogućeg bića.

Tako Husserl još u jednom tekstu napisanom 1912. ali objavljenom tek nakon njegove smrti u II knjizi *Ideja*, što ga Merleau – Ponty smatra »proročanskim«, programatski izjavljuje: »Važan je ishod našeg razmatranja da se 'priroda' i 'tijelo', i u svojoj isprepletenosti s njime opet duša, u uzajamnom međusobnom odnosu u isti mah ujedno konstituiraju«⁶.

⁴ Usp. sada Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. von Walter Biemel, *Husserliana* Bd. VI, Haag 1954. O Husserlu uopće, a naročito posljednje faze usporedi vrijednu studiju Ante Pažanina: *Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla*, Zagreb 1968.

⁵ To zacijelo ne znači da se smatrao i »izvršiteljem majstorove oporuke«, kako vjeruje Spiegelberg, op. cit. vol. II, p. 577. O Husserlovu odnosu spram pozitivizma usp. Herman Lübbe, *Bewusstsein in Geschichten* (Mach – Husserl – Schapp – Wittgenstein), Freiburg 1972.

⁶ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Hrsg. von Marly Biemel, *Husserliana* IV, Haag 1952; Einleitung des Herausgebers, S. XVII. Zatim *Ideen III*, *Husserliana* V, S. 124 Usp. Maurice Merleau – Ponty, *Le philosophe et son ombre*, u: *Signes* Paris 1960, p. 220, ili sada u: *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris 1960, p. 278.

Riječ je, dakle, o transcendentalnoj konstituciji osjetno-zor-ne Prirode i »tijela«, »tijela« i »duše«, što je veoma značajna teza usmjerena protiv svakovrsnog psihologizma. Sva su razmatranja II knjige *Ideja* posvećena konstituciji, pa onda nije čudno što se u tom sklopu razrađuje budući program i naglašava konstitucija duševne realnosti pomoću tjelesnosti i obratno, dakle njihova korelativnost, kasnija dominantna tema u *Krizi*. Štoviše, u istoj II knjizi *Ideja* razmatra se i *okolina* (Umwelt) kao filozofska tema: »Ta okolina ne sadržava puke stvari nego upotrebne objekte (odjeću, kućne potrepštine, oružja, oruđa), umjetnička djela, književne produkte..., i ona ne sadržava samo pojedinačne osobe: osobe su prije članovi zajednica...«¹.

Tema tjelesnosti Husserla nije napuštala ni kasnije, pa još prije *Krize* u III svesku iz zaostavštine o fenomenologiji intersubjektivnosti nalazimo pod br. 30 jedan tekst iz 1932. pod naslovom »Univerzalna duhovna znanost kao antropologija«, gdje opet prepoznajemo nauku o konstituciji, ali sada dalje razvijenu kao nauku o *transcendentalnoj genezi*, pri čemu objektivnost tijela igra primordijalnu ulogu: »Fundament objektivnosti je objektivnost tijela... Tijelo [Leib] jeste prije nego izvan njega bitkujuće tjelesno [Körperliche]...«². Riječ je ovdje o »primordijalnoj perceptivnoj sferi« [Wahrnehmungssphäre] »primordijalnom osjetnom iskustvu« i »primordijalnoj tjelesnosti« [Leiblichkeit] što omogućuje da u isti mah dosežem fizikalna tijela u prostoru i tijela drugih ljudi u svijetu kao univerzumu pozajedničenih subjekata od kojih svaki percipira svijet u obliku jednog perceptivnog polja. »Centralno je moje tijelo što fungira kao postojano percipirajuće...« i omogućuje iskustvo zajedništva moje perceptivne okoline s drugim takvim perceptivnim okolinama što se s njima isprepleću dokle seže aktualno zajedničko³.

Fenomenološka analiza fenomena tjelesnosti išla je tragom njegove transcendentalne geneze i iznašla da se kao posljedica istodobne uzajamne transcendentalne konstitucije prirode, tijela i duše u svijetu kao njihovu zajedničkom horizontu oni prezentiraju i dobivaju svoj smisao u percepciji u vremenskom modusu sadašnjosti.

Time je fenomen tjelesnosti dosegao dimenziju fundamentalne filozofske teme ne samo za fenomenologiju nego i za svaku

¹ *Ideen II*, S. 182.

² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*; Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil (1929 – 1935), Hrsg. von Iso Kern; *Husserliana XV*, Den Haag 1973, S. 490.

³ *Ibid.*, S. 497 – 498.

ontologiju. Husserl je u trećem dijelu svoga posljednjeg velikog rada *Kriza evropske znanosti i transcendentalna fenomenologija*, na kojemu je radio od 1934 – 1937, razmatrao i mogućnost jedne »ontologije životnoga svijeta«¹⁰. To bi trebalo da bude vlastita znanost i da ima za temu životni svijet kao čisto iskustven, dakle, bila bi bez svakog transcendentalnog interesa, nalik na grčku i novovjekovnu filozofiju, koje su za Husserla podjednako ostale u prirodnom stavu!

Kad se sve to ima u vidu, onda je sada na kraju jasno da sve Husserlove analize životnoga svijeta, kamo spadaju i teme tjelesnosti i percepcije, služe samo kao priprema za glavni filozofski zadatak, tj. transcendentalnu fenomenologiju, i odvijaju se kao puka komponenta transcendentalne subjektivnosti: »Vratimo li se... opet u transcendentalni stav, natrag u Epohé, onda se životni svijet u našem transcendentalnom filozofskom sklopu pretvara u puki transcendentalni 'fenomen'«¹¹. Husserlova posljednja riječ, dakle, ostaje transcendentalni idealizam, i svako spominjanje »ontologije« i »metafizike« ipak na kraju ostaje u okviru toga u biti novovjekovnog spoznajnoteoretskog horizonta filozofije. Možda je njegovo najviše dostignuće što se time, i protiv svoje volje, približio, ali samo približio, mišljenju Hegelova apsolutnog idealizma.

Utoliko je zaista pomalo groteskno kad on svoj pojam transcendentalne subjektivnosti uspoređuje s Heraklitovom PSYHÉ, što obuhvaća svaki mogući svijet smisla u totalitetu i izjednačuje se s univerzalnim umom.¹² Slično stoji i s njegovim uvjerenjem da kriza Evrope izvire iz krize njezine znanosti, što rezultira »iracionalizmom« kojega ni on sam posljednjih godina života nije ostao pošteđen, i na vlastitu je tijelu osjetio hitlerovski totalitarizam. Njemu se činilo da je samo fenomenologija pozvana da Evropu izbavi iz suvremenog besmisla vraćanjem iskonu prirodnih i društvenih znanosti i njihovim pomirenjem u jednom smislotvornom temelju univerzalnoga uma u koji je evropsko čovječstvo izgubilo vjeru.

No uza svu veličinu Husserlova mišljenja, radikalnost evropske krize nadrasla je svu radikalnost fenomenologije, i ova više nije bila kadra da dosegne njezin pravi iskon: kriza znanosti nije bila »uzrok« evropske krize, nego obratno, samo jedna od njezinih krajnjih »posljedica«, naime krize povijesnoga bitka evrops-

¹⁰ *Krisis, Husserliana VI*, S. 176 – 177.

¹¹ *Ibid.*, S. 177 – 179.

¹² *Ibid.*, usp. S. 173.

koga čovječstva. Tako je »odsanjan«¹³ descartesovski Husserlov san o »filozofiji kao strogoj znanosti«, i to označava kraj fenomenologije kao »filozofije svijesti«.

Da je evropska kriza bila dubljeg karaktera, epohalna kriza građanskoga svijeta u cjelini, bio je osobnim svjedokom i Husserlov nastavljatelj Merleau – Ponty: suočen sa smrću kao sudionik u ratu protiv Hitlera 1940. i ratni zarobljenik, on je faktički iskusio *irreducibilnost tijela* kao utjelovljeni Francuz. Stoga svaka fenomenološka i uopće filozofska tema u njega poprima određenu konkretnu boju i stavlja se u realni društveni kontekst, kako to razabiremo iz njegovog predgovora *Fenomenologiji percepcije*, koji tvori samostalan tekst i može se čitati bez obzira na knjigu. Kao nacrt pruža dobar uvid u njegov pojam fenomenologije: to više neće biti analiza transcendentnog subjekta i njegovih »činidaba«, nego »cogita«¹⁴ kao utjelovljene egzistencije.

Ova nova interpretacija fenomenologije jasno nastoji pozitivne tekovine Husserlovih minucioznih fenomenoloških analiza odvojiti od njihove transcendentnalno idealističke pozadine, i razviti ih dalje u smjeru konkretnijih istraživanja fenomena opstanka čovjeka u povijesnom svijetu, što je njezinu autoru i uspjelo, kako pokazuju glavna poglavlja *Fenomenologije percepcije* tako i kasniji radovi. Premda se pojam fenomenologije u nacrtu izlaže u nekoliko etapa po uzoru na učitelja, dakle kao deskripcija, transcendentnalna i eidetska redukcija, i nauka o intencionalnosti i njenim činidbama, kao krajnji cilj autoru lebdi pred očima jedinstvo subjekta i objekta što nadmašuje svaki subjektivizam i objektivizam, dakle možemo slobodno reći, i fenomenološki idealizam. Ne spominjući učiteljevo ime, Merleau – Ponty izravno polemizira s jednim stavom što ga Husserl zauzima na kraju *Kartezijskih meditacija* navodeći (dosta proizvoljno) jedan citat Augustina kao svoj tobožnji program, i ističe: »Svijet nije objekt čiji zakon konstituiranja posjedujem u sebi... Istina ne 'prebiva' samo u 'unutrašnjem čovjeku', ili radije, nema unutrašnjeg čovjeka, čovjek je u svijetu, on se spoznaje u svijetu«¹⁵.

Takav novi pojam fenomenologije više nema za temu svijest, bila ona empirijska, transcendentnalna ili apsolutna, nego konkret-

¹³ *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. V; prijevod Anelka Habazina: *Fenomenologija percepcije*, Sarajevo 1978, str. 8. Usp. *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, *Husserliana* I, Haag 1963, S. 183 prijevod Franje Zenka: *Kartezijske meditacije*, Zagreb 1975, str. 163: »Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas« – Naravno, između *illuminatio* i *cogitatio* nema mnogo veze!

nog povijesnog čovjeka u određenoj situaciji, i tako prelazeći Husserlove okvire postepeno prerasta u jednu angažiranu *filozofiju egzistencije*: »Mi uzimamo u ruke svoju sudbinu, postajemo odgovorni za svoju povijest po refleksiji, ali svakako i po odluci u kojoj angažiramo svoj život...«¹⁴.

Za tako shvaćenu »angažiranu misao« ontologija tijela postaje središnjom temom, a analiza tjelesnosti kao bitka u svijetu ishodištem filozofije. Upravo to znači toliko isticani »primat percepcije« o kojemu govori Merleau – Ponty u svakom svom spisu, bez obzira o kojem je posebnom tematskom području riječ.

Percepcija

Tema tjelesne egzistencije postavlja se za Merleau – Pontyja u nekoliko bitnih aspekata koji u svojoj cjelini tvore jedinstvo egzistencije. No pristup toj temi ne odvija se odmah na istoj, nego na dvije različite razine: ponajprije se »raščišćava tlo« od tradicionalnih predrasuda, a zatim se na tom raščišćenom tlu, dakle na novostečenoj fenomenalnoj razini, vrši pravo fenomenološko produbljivanje fenomena. Na prvoj se razini kreće njegova fenomenološka kritička diskusija dostignuća Gestalt – psihologije i njezino kontrastiranje s behaviorizmom, dakle glavnih dviju škola suvremene psihologije, čemu je posvećeno njegovo prvo djelo, *Struktura ponašanja* (1942), pri čemu se ta diskusija već tada oslanja na značajne prethodnike u biologiji, fiziologiji i psihologiji kao što su Gelb, Goldstein i E. Strauss, koje će možda prečesto citirati i kasnije. *Fenomenologija percepcije* odvija se pak na razini analize samoga fenomena, i naslov djela u stanovitom smislu zavodi, jer pruža zapravo mnogo više nego što obećava: to nije analiza perceptivnog akta, nego percipiranja kao egzistencijalnog modusa, nije opis stanovitog djelovanja svijesti ili psihičke funkcije koja se zove percepcija ili zamjedba, nego istraživanje bitka čovjeka i pokušaj njegova tumačenja polazeći od jednog novog produbljenog razumijevanja tjelesnosti.

U uvodnim poglavljima svoje *Fenomenologije percepcije* Merleau – Ponty ponovo polemizira s »klasičnim predrasudama« koje se javljaju kao empirizam i intelektualizam, kako bi se vratio samim fenomenima. Prvi je dio djela posvećen tijelu, te se pokazuje kako ni mehanistička fiziologija ni klasična psihologija nisu kadre shvatiti tijelo u njegovoj osebnosti, kako bi se zatim poka-

¹⁴ Ibid. p. XVI, prijevod str. 17.

zala prostornost tijela sa svojom motorikom, tjelesna sinteza, spolnost kao specifična intencionalnost, i napokon odnos tijela i govora. Drugi dio teče od analize osjećanja kao iskonskoga osmišljenja, preko tumačenja prostora i svijeta stvari do svijeta drugoga čovjeka, percipirani je svijet svagda osmišljeni svijet. Pitanje o subjektu, njegovoj vremennoj konstituciji i ljudskoj slobodi ispunjava najkraći, ali filozofski možda odlučan treći dio.

Iz obilja problematike izdvojiti ćemo samo ona pitanja gdje autorov pristup pokazuje stanovitu novinu i originalnost.

Prvi fenomen što ga susrećemo jest sama *percepcija*. Da bi se shvatilo što je ona, ponajprije valja fenomenološki raskrčiti put do samog fenomena. Dvije su klasične predrasude na putu razumijevanja percepcije, senzualizam i intelektualizam. Senzualističku predrasudu, ma kako to izgledalo čudnim, nalazimo ne samo u empirista nego i u racionalista, i ona se sastoji u apstraktnoj pretpostavci jedne matematičko-fizikalne prirode kao »svijeta po sebi«, čemu na drugoj strani odgovara svođenje tjelesnoga ja na čistu svijest. U njihovu susretu dolazi do drobljenja perceptivnog svijeta, bezoblične mase osjetnih podataka poput atoma koji se tek naknadno refleksivnim aktom svijesti povezuju u veće cjeline. Obratno pak, intelektualizam suviše pridaje svijesti kada smatra da pažnja i sudenje kao refleksivne aktivnosti pripadaju percepciji, kako bi se amorfnosti osjetni atomi perceptivnim aktom sjedinili.

Percepcija je iskonski oblik zora i temelj svih »psihičkih doživljaja«, ona je prezentacija u kojoj smo istodobno prisutni ja i svijet, kao što je ja prisutno samome sebi. Ona je temelj svih teoretskih akata i stavova, ali isto tako i praktičnih, da i ne spominjemo njezinu ulogu u djelatnosti umjetnika, ali to, naravno, ne znači da se svi »viši« akti svijesti mogu reducirati na percepciju. Ostajući što jesu oni se samo vraćaju percepciji da bi se *re-rezentirali*.

Intencionalnost percepcije otkriva mi da sam ja taj koji nešto percipira, i da to nešto kao nešto smjeram, i kada smjeram ja sam pri onome drugome, a ono postaje za mene. Njezino je egzistencijalno tlo – »izbijanje istinitog svijeta«, doslovno: Wahrnehmung. U fenomenalnom polju percepcija se pokazuje kao »sistem ja – drugi – svijet«¹⁵ u nastajanju, ali to nije rezultat nikakve refleksivne analize, nego fenomenalni nalaz pojavljivanja bitka svijesti koja još nije tetička, nego *pred-refleksivna* i *pred-predikativna*. Stoga fenomenološka deskripcija fenomena percepcije ne

¹⁵ Ibid. p. 73, prijevod str. 76

može i ne smije pitati percipiramo li svijet, nego ona polazi od iskonske vjere u svijet, to je ono iskonsko ili temeljno *mnjenje* što ga Husserl zove »Ur-glaube« ili »Ur-doxa«, a Merleau – Ponty »foi primordiale« i »opinion originale«¹⁶. Taj iskonski svijet nije ni subjektivan ni objektivan, ni *samo* subjektivan ni *samo* objektivan, jer kao izvorniji on je prije subjekta i objekta, svijest i svijet u percepciji jesu nerazdvojivo jedno.

Na to smjera Merleau – Ponty kada često govori o »dvosmislenosti« samih fenomena i kategorijalnih struktura njihova pojmovnog razumijevanja: dvosmislenost (ambiguïté) nije nikakva dvosmislica nego dijalektička otvorenost i nedovršenost svih stvari i bitka samog¹⁷.

Polazeći od predrasude »svijeta po sebi«, mehanistička fiziologija i scijentistički orijentirana psihologija nikada nisu mogle dospjeti do fenomena tijela: fiziologija ga je uzimala kao čisto fizikalno tijelo u prostoru ili puki izvanjski objekt, a klasična psihologija povukla je psihičko u »čistu unutrašnjost« subjekta. Povratak fenomenu tijela zahtijeva da se ono promatra i shvati kao živo tijelo (chair, Leib), a ne samo kao fizikalni objekt (corps, Körper) što nastava prostor, i upravo u toj vlastitoj prostornosti pokazuje se tjelesnost čovjeka kao značenjska jezgra i čvor esencije i egzistencije: ona je način prisvajanja svijeta.

Spolnost

Tjelesnost nije samo perceptivnost s vlastitom prostornošću i vremenošću, nego i *spolnost*, i drugi fundamentalni način kako tijelo prisvaja svijet jest spolno određeni bitak. Kao bića utjelovljena u mesu (chair), mi smo upućeni da živimo u odnosu spram drugoga tijela kao spola. Premda je i perceptivnost afektivno ili emocionalno obojena, kao privlačnost ili odbojnost, žudnja ili ljubav, afektivnost nas uvodi u onu dimenziju tjelesnosti koja se zove spolnost: ukoliko smo ljudi i imamo tijelo, naša je tjelesnost uvijek spolnost, premda to zacijelo ne znači da se naša višedimenzionalna egzistencija naprosto svodi na »seks«, jer su ti odnosi egzistencijalnih modusa diferencirani i višedimenzionalni.

¹⁶ Ibid. p. 395, 454; prijevod str. 357 i 410, Usp. i *Signes*, p. 207; *Eloge de la philosophie* etc., p. 251.

Phénoménologie de la perception, p. 383, prijevod str. 346: »Ova dvosmislenost nije nesavršenost svijeta ili egzistencije, ona je njihova definicija«. – Sam termin, čini nam se, nije najsretnije izabran, jer inače ne bi bio izazvao dosta nesporazuma.

Ponajprije, spolnost nije neka samostalna tjelesna funkcija među ostalima, nego jedna *specifična intencionalnost* »koja slijedi opće kretanje egzistencije i s njome popušta«. Seksualni život kao originarna intencionalnost i vitalni korijeni percepcije motoričnosti i predodžbe otkrivaju se u isti mah i zasnivaju na »intencionalnom luku« koji »iskustvu daje njegov stupanj vitalnosti i plodnosti«¹⁸.

Nije, dakle, riječ o nekom »zasebnom krugu«, nego o nečemu što je vezano za cjelokupnu teoretsku i praktičku djelatnost čovjeka. No upravo tom svojom tezom fenomenološko-egzistencijalna analiza spolnosti ide protiv Freudove psihoanalize, kojoj Merleau – Ponty priznaje značajna otkrića i zasluge, ali joj zamjera »kauzalno mišljenje« prirodnoznastvenoga determinizma. Duševnost kao »suprastrukturu« ona svodi na spolnost kao »infrastrukturu« koje međusobno stoje u kauzalnom odnosu, i time zapravo samo na obratan način afirmira i nastavlja tradicionalno platonsko-kršćansko shvaćanje odnosa »tijela« i »duše«. Kada se u psihoanalizi radi o interferenciji dviju kauzalnosti, i ta shema nije prikladna za razumijevanje fenomena tijela u njegovoj spolnosti a ni cjeline egzistencije. »Psihoanaliza... s jedne strane, inzistira na seksualnoj infrastrukturi života, s druge toliko 'napuhava' pojam seksualnosti da u njega integrira cijelu egzistenciju... ali kako seksualni život ne može biti omeđen, kako on više nije odvojena funkcija i ona koja bi se mogla definirati kauzalnošću svojstvenom jednom organskom aparatu, nema više nikakva smisla reći da se cijela egzistencija razumije pomoću seksualnog života, ili radije, ova rečenica postaje tautologija«¹⁹.

Daleko od toga da mogu biti tretirani kao »epifenomeni« ukoliko se čovjek shvati kao stroj upravljan prirodni zakonima, »stid, žudnja, ljubav uopće imaju metafizičko značenje«, kao aspekti cjelokupnog fenomena egzistencije. Utoliko je svako ljudsko ponašanje i seksualno ponašanje, svaka situacija egzistencije pokazuje i svoju spolnu stranu. »Važnost pridana tijelu, kontradikcije ljubavi vezuju se dakle za općenitiju dramu, što proizlazi iz metafizičke strukture našega tijela, koje je ujedno objekt za drugoga i subjekt za mene. Žestina seksualnog užitka ne bi mogla

Ibid. 185; prijevod str. 173

Ibid. prijevod str. 173. – Ni mnogo godina kasnije on o tome nije promijenio svoje mišljenje: »Jedna filozofija tijela (chair) suprotna je tumačenjima nesvjesnoga u terminima 'nesvjesnih predodžaba', danak koji je Freud platio psihologiji svoga vremena«. Usp. *Résumés de cours*. Collège de France 1952 – 1960. Nature et Logos (1959 – 1960), p. 178 – 179.

objasniti mjesto što ga seksualnost zauzima u ljudskom životu i npr. fenomen erotizma, kad seksualno iskustvo ne bi bilo kao neka, svima dana i uvijek pristupačna, proba ljudske sudbine u njezinim najopćenitijim momentima samostalnosti i zavisnosti²⁰.

Fenomen spolnosti, dakle, otkriva se kao integralni moment općenite ljudske drame, naime, drame same egzistencije ukoliko je bitak u svijetu, a riječ »drama« uzima se ovdje u njezinu pravom etimološkom smislu, bez romantičnog prizvuka, kao ljudski čin ili djelo. »Metafizička struktura« tijela i tjelesne prisutnosti pokazuje se u tome što je egzistencija dvosmislena u naznačenom smislu, naime subjekt i objekt za mene i drugoga, što se neprestano iznova određuje u svakoj situaciji, i nikada nije do kraja fiksirana.

Spolnost je tako *metafizička* – »i zbijanje onostranosti prirode«, otvaranje »drugome«, u njoj se manifestira onostranost i ovostranost svih stvari. No u isto doba spolnost je i *dijalektička* – »napetost egzistencije spram druge koja je niječe²¹, potvrđujući i na taj način ništavnost kao moment strukture egzistencije i samoga bitka. Kao »dvosmislena atmosfera«, nadalje, seksualnost je preuzimanje jedne seksualne situacije koja uvijek ima bar dvostruki smisao²², traži odluku, a budući da je pokret preuzimanja i preobražaja neke situacije uopće transcendencija egzistencije, i seksualnost je jedna *transcendencija*.

Ako se na kraju takva fenomenološkog razmatranja spolnosti javi pokušaj da se »integriraju« pozitivni elementi Freudeove psihoanalize, nalik Sartreovu eksperimentu u *Bitku i ništavilu*, onda spram takvih nastojanja valja izraziti stanoviti oprez.

No između Sartreova i Merleau – Pontyjeva pristupa spolnosti ipak postoji i znatna razlika: tamo nalazimo samo neprijateljstvo među spolovima, prijetnju i ugroženost pogledom drugoga, stid i krivnju pred samim sobom kao konstitutivne momente spolnoga bitka, – ovdje nepomućeni akademski fenomenološki opis jedno-

²⁰ *Phénoménologie de la perception*, p. 195; prijevod str. 182

²¹ *Ibid.*; prijevod str. 182

²² *Ibid.* p. 197; prijevod str. 184 što zacijelo, ne znači »noć u kojoj su sve mačke sive«, kako mu to bez osnova prigovara François Heidsieck u svojoj knjizi *L'ontologie de Merleau – Ponty*, Paris 1971, p. 86. Istina je, međutim, da mnogobrojne natuknice o dijalektici u spisima Merleau – Pontyja ne mogu nadomjestiti odsutnost jedne strogo pojmovne elaboracije ontološke strukture dijalektike i pitanje njezina odnosa spram metafizike, što ćemo uzalud tražiti i u njegovoj knjizi *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955, što, dakako, ne znači da su dogmatske replike na nju bile opravdane, jer i one promašuju ovo bitno (Cogniot, Naville, Lefévre, Garaudy).

ga u tradicionalnoj filozofiji preskočenog fenomena, o kojemu gotovo ništa nisu rekli ni Husserl ni Heidegger.²³

Sa druge strane, filozofsko razmatranje spolnosti uz psihoanalizu na ovom mjestu pokušava u egzistencijalnu fenomenologiju »uklopiti« i Marksov historijski materijalizam. Koliko je taj pokušaj ovdje, kao i u drugim Merleau – Pontyjevim spisima, na mjestu i koliko mu je pošao za rukom, trebalo bi pobliže raspraviti, ali je sigurno da nije riječ o prolaznoj modi. Značajno je što on uviđa da »historijski materijalizam nije isključiva kauzalnost ekonomije«, i premda svaki kulturni fenomen ima i ekonomsko značenje, »bilo bi apsurdno razmatrati poeziju P. Valeryja kao običnu epizodu ekonomske alijenacije: čista poezija može imati vječan smisao«. Socijalno i ekonomsko zbivanje također je prava drama, a ono što se ovdje traži jest jedna »egzistencijalna teorija povijesti« koja je dvosmislena²⁴ – pothvat kojega se filozof latio u raspravi *Humanizam i teror* (1947) i kojega je kasniji razvitak događaja stavio u pitanje, ma koliko bio oštrouman.

Govor

Tjelesno iskustvo svijeta ne završava u spolnosti, nego seže u takve »najduhovnije intelektualne aktivnosti« kao što je govor gdje tijelo nalazi svoj rječiti izraz i doslovno dolazi do riječi. Razmatranju govora kao svjetovne eksplicacije tjelesne egzistencije Merleau – Ponty je posvetio nekoliko svojih najboljih stranica u *Fenomenologiji percepcije* i drugim raspravama.²⁵

Najznačajniji fenomenalni nalaz toga pristupa govoru kao tjelesnom fenomenu sastoji se u tome što govor svojim bitkom nadmašuje sve subjektivno i objektivno, psihičko i fizičko, artikulirajući tjelesnost kao *izraz i riječ*. Pri tome se filozofsko razumijevanje obilno oslanja na znanstvene rezultate biologije, fiziologije, antropologije, psihologije i psihijatrije, i kao što se analiza spolnosti često pozivala na Binswanger, tako se analiza govornosti ponajviše oslanja na K. Goldsteina. Dolazi se do rezultata da novo shvaćanje govora (langage) mora napustiti Saussureov instrumen-

²³ O Sartreovu pristupu problemu tijela usp. našu *Suvremenu filozofiju zapada* str. 118 – 121. Zatim: Willi Maier, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean – Paul Sartre und Maurice Merleau – Ponty*, Tübingen 1964

²⁴ *Phénoménologie de la perception*, p. 199 – 202; prijevod str. 186 – 188,

²⁵ Npr. *Sur la phénoménologie du langage* (1951); usp. *Signes*, p. 105 i. d., ili: *Eloge de la philosophie etc.*, p. 110. Zatim, *L'œil et l'esprit* (1961) i *Le visible et l'invisible*, Paris 1963.

talizam jezika (langue) kao znakovnog sistema i mora se odlučiti za govornu riječ (parole) kao primordijalnu manifestaciju govornosti.²⁶

U tom horizontu razumijevanja govor se u prvom redu otvara ne kao znak bilo kakve vrste, nego kao *smisao i značenje*, kako to pokazuje i fenomenološka diskusija teorije afazije Gelba i Goldsteina, gdje su mehaničko-empirističke i intelektualističke psihologije jednako zatajile. Smislena se dimenzija govora u svojoj punoći očituje ponajprije u originalnoj ili autentičnoj riječi koja prvi put imenuje fenomene, kako je nalazimo u dječijem i pjesničkom govoru, ali se ona često pokazuje i u prosječnom svagdašnjem govorenju. Govorenje nije refleksijom posredovana radnja, nego je »automatsko«, spontano kazivanje pred-predikativnog karaktera. Smisao je taj koji u riječi sjedinjuje riječ i misao, štoviše, mišljenje i zbiljnost – dakle, što se čini »trojako« u govoru je fundamentalno jedno i razdvaja se tek naknadnim aktom refleksije: »Ponajprije, riječ nije 'znak' misli, ako se time razumije jedan fenomen koji njime najavljuje drugi, kao što dim najavljuje vatru. Riječ i misao dopuštali bi ovu izvanjsku relaciju samo kad bi jedna i druga bile tematski dane: zapravo, one su umotane jedna u drugu, smisao je uhvaćen u riječi, a riječ je vanjski opstanak smisla«²⁷. I jednako tako kao što riječ nije znak misli, ni misao ne može imati neki s-misao ukoliko nije utjelovljena u riječi: »Misao nije ništa 'unutarnje', ona ne opstoji izvan svijeta i izvan riječi«²⁸.

No baš zato što je govor u prvome redu živa govorna riječ, on je tjelesno zbivanje, i to ne samo u glasovnoj artikulaciji. Govorna gesta ne »prati« izgovorene riječi kao »ilustracija«, nego je sama govorna riječ gesta što očituje govornu intenciju i njezin intencionalni predmet. U komunikaciji s drugim razumijevanje se gesta uspostavlja uzajamnošću naših intencija i gesta drugoga, i obratno, što se ne pokazuje samo na izgovorenim riječima, njih-

²⁶ No uistinu, ako su empirističke i intelektualističke teorije tako dugo mogle čuvati svoj prividan prestiž, to je ponajprije zato što su mogle nametnuti bitnu ali lažnu tezu koja od riječi [mot] čini središte govora. Ili, govor je bitno *rečenica* [phrase], baš zato što je on jedan način za totalni subjekt da se nalazi [se comporte] naspram zbiljnosti kako bi je svojim ponašanjem [comportement] otkrivao. Uključujući jedno zauzimanje stava cijeloga subjekta, govor je nužno *stil*, i dakle *rečenica*... Čini nam se da se u djelu Merleau – Pontyja mogu naći elementi jedne takve vizije – veli o tome Alphonse de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain – Paris 1958, p. 126.

²⁷ *Phénoménologie de la perception*, p. 211 – 212; prijevod str. 196

²⁸ Ibid. p. 213, prijevod str. 198

voj emocionalnoj boji, ritmu itd, nego na izrazu cijeloga tijela besjednika i subesjednika.

Tema govorne geste i mimike svagda se dotiče u naturalističkim teorijama psihologa i lingvista koji nagadaju o empirijskom postanku govora i smatrajući da u početku povijesti geste prethode verbalnim znacima, pri čemu se za lingvistički instrumentalizam otvara nerješiv problem jesu li geste »prirodni« znaci što prethode »konvencionalnim« znacima kamo spadaju riječi. Postavlja se nemoguće pitanje kako se konvencionalni znaci mogu svesti na prirodne, te bi govor bio izraz elementarne čuvstvene misli i afektivnog nahođenja. Merleau – Ponty s lakoćom pokazuje naivnost takvih teorija koje »zaboravljaju« da se elementarni smisao bilo čega na svijetu može razumjeti samo ukoliko je artikuliran u razumljivu riječ, a ta nije samo prirodni nego i *povijesni* fenomen, jer je i sama »ljudska priroda« povijesni proizvod. Uostalom, svaki govor kao smisleno artikuliranje, ma kako bio »primitivan«, svojim bitkom nosi »kategorijalnu intenciju« i operaciju: elementarnim aktom imenovanja pojedinačno se »prepoznaje« kao eidos, bit ili opće. Utoliko je svaka, i djetinjska, govorna riječ kad je već tu po intenciji ujedno i pojmovni govor, ili nije ništa.

Ta je povijesna dimenzija govora osobito vidljiva u momentu *sedimentacije značenja* riječi: stečena značenja tekovina su cijele povijesti jednoga jezika i govornom se riječju svaki tren obogaćuju novim značenjem, što je zacijelo moguće samo zahvaljujući *vremenosti* govora i egzistencije kao bitka u svijetu. Taj moment omogućuje i raznovrsne stupnjeve i načine prenošenja značenja, dakle *metaforičko govorenje*, što nije samo neki »ukras« svagdašnjega govora i »temelj« pjesništva, nego bez prenošenja značenja ni sama govorna riječ ne bi bila moguća: u prenošenju značenja, naime, smisao se riječi neprestano proširuje i u isti mah sužava, da bi u svakoj životnoj prilici bio prikladan da izrazi »baš to« što se htjelo reći!

Slajući se s Goldsteinom, Merleau – Ponty ističe da govor nije i nikada ne može biti shvaćen u svojoj biti kao puki instrument ili sredstvo za bilo što, nego samo kao »objava intimnoga bitka... koja nas sjedinjuje sa svijetom i s našim bližnjima«²⁹. I sami jezici kao ustanovljeni sistemi komunikacije mogu biti »sredstva izraza« samo zato što su »spremišta i sedimentacija akata govorne riječi«³⁰, a naše govorno iskustvo svijeta započinje već s elemen-

²⁹ Ibid. p. 229, prijevod str. 211

³⁰ Ibid.

tarnim tjelesnim iskustvom u percepciji, da bi taj otkriveni smisao svijeta dobio svoj puni izraz u riječi. U tom je smislu govornost ljudskoga tijela pretpostavka svake umjetnosti, ne samo »umjetnosti riječi«, i to *utjelovljenje riječi* (incarnation, Verkörperung) svaki put iznova prikazuje umjetnost glume: ne utjelovljuje glumac samo jedan lik, nego cio jedan povijesni svijet.

Takvo tumačenje govora ne iscrpljuje se u tome što fungira samo kao značajno poglavlje jedne rasprave o tijelu, nego ima temeljno značenje za fenomenologiju uopće: »Pravo značenje jedne fenomenološke filozofije izgleda nam, dakle, sastoji se u tome da se stalno smjesti u poretку nastavne spontanosti, koja je nedokučiva psihologizmu, historicizmu, ne manje nego dogmatskim metafizikama. Taj poredak je fenomenologija govorne riječi među svima kadra da nam otkrije. Kad govorim ili kada razumijem, ja iskušavam prisutnost drugoga u meni ili mene u drugome što je kamen smutnje teorije intersubjektivnosti, prisutnost (prezenciju) reprezentiranoga što je kamen smutnje teorije vremena, i ja razumijem napokon što hoće reći zagonetna Husserlova rečenica: 'Transcendentalna subjektivnost je intersubjektivnost'«³¹

Fenomenološka interpretacija govora u djelu Merleau – Pontyja mogla bi se sažeti u krilatici: »označeno« (signifié) premašuje »označitelj« (signifiant!) i prava je šteta što se nije dalje razvijala u smjeru jedne hermeneutike, – naslov koji se u njegovu djelu gotovo i ne javlja. Ta je interpretacija bila predmet diskusija u Francuskoj i Evropi, i kao što su na nju utjecali neki znanstvenici, i ona je svojim idejama povratno djelovala kao poticaj u istraživanjima lingvistike, koja je, obogaćena novim horizontima, krenula i novim putovima. U nas je ta misao o govoru prisutna u djelu Petra Guberine, koji također naglašava jedinstvo u oprekama tri temeljna elementa: stvar – misao o stvari – jezik, i razvija jednu teoriju »vrednota govornoga jezika« (langue parlée), što u biti znači povratak od *langue* na *parole* i razumijevanje jezika uopće polazeći od govorne riječi³². Kao govorni izraz u kojemu bitak sam dolazi do riječi, tijelo je neiscrpna tema filozofije i suvremenih znanosti o čovjeku.

Subjektivnost

Razmatranje »percipiranog svijeta« u drugom dijelu *Fenomenologije percepcije* ide od pretpostavke da je do sada izloženo

³¹ Signes, p. 123, ili *Éloge de la philosophie*, etc p. 110

³² *Povezanost jezičnih elemenata*, Zagreb 1952, osobito str. 128 – 144. – *Zvuk i pokret u jeziku*, Zagreb 1952.

shvaćanje tijela u bitnim aspektima njegova pojavljivanja već pružilo osnovne elemente jedne teorije percepcije. Sada se perspektiva fenomenološke deskripcije obrće: dok se dosad polazilo od perceptivnoga »subjekta« i išlo spram svijeta stvari i drugoga, sada se pogled okreće i opisuje percipirani svijet kao prirodni i socijalno-kulturni. Ne treba posebno naglašavati da to nipošto ne znači da jedno opstoji bez drugoga ili mu na bilo koji način – vremenski ili logički – prethodi. Naprotiv, ako je tijelo u svijetu »kao srce u organizmu«, onda je jasno da se unutarnja percepcija našega ja i vanjska percepcija svijeta uspostavlja u isti mah predrefleksivno kao elementarno zbivanje naše duševnosti, ili isto tako možemo reći – tjelesnosti: to su zapravo dva termina za isti fenomen. Na kraju se oboje, – prirodni i društveni svijet i ja sa-staju u njihovu temelju – bitku za sebe kao bitku u svijetu.

Tijelo sa svojim dvostrukim načinom egzistencije – kao subjekt i kao objekt – pruža ključ i za istinsko razumijevanje *subjektivnosti, vremenosti i slobode*. Ta su određenja fundirajućeg karaktera, to su najviše *ontološke* značajke egzistencije.

Za taj pojam subjektivnosti ostaje karakteristično da je elaboriran slijedeći nit Descartesova i Husserlova *Cogita*, no u isti mah – da iznenađenje bude veće – u jednoj više ili manje otvorenoj polemici protiv *Cogita* kao čistog mišljenja: *Cogito* je egzistencija, egzistencija je bitak u svijetu, a bitak u svijetu te subjektivnosti određuje se kao *transcendencija*. Tako pojmljeni *Cogito* u prvom je redu tjelesna prisutnost u svijetu, otvorenost spram svijeta stvari i drugih, dakle spram onih »regija« što se u biti svode na descartesovski *Extensio*, ili, pak, na razdiobu svijeta na »prirodu« i »povijest«. Kao postojano transcendiranje granica tih regija, subjekta i objekta, taj *Cogito* mora imati transcendentalni karakter, ali on više ne može biti transcendentalni subjekt mišljenja kantovskoga ili husserlovskoga tipa, jer je tako određena egzistencija koja ni kao misaona subjektivnost nikada ne može apstrahirati svoju tjelesnost: »Ono što otkrivam i uviđam *Cogitom*, to nije psihološka imanencija... to nije čak ni transcendentalna imanencija, pripadnost svih fenomena jednoj konstituirajućoj svijesti, posjedovanje jasne misli same sobom, – to je dubok pokret transcendencije koja je sam moj bitak, istovremeni dodir s mojim bitkom i bitkom svijeta«³³.

Na ako je sama egzistencija najviša »transcendentalna sfera«, onda ona dobiva fundirajuću ulogu koju je nekoć imalo čisto

³³ *Phénoménologie de la perception*, p. 432; prijevod str. 391.

ili apsolutno mišljenje koje sada postaje fundirano. Tako dolazi do obrtanja idealističkog Cogita: *mislim, dakle jesam* preokreće se u: *jesam, dakle mislim*, i na taj se način svijest reintegrira u egzistenciju. Na toj pozadini najavljuje se (ali samo to) jedna nova teorija istine koja primordijalno nije logička istina suda nego transcendentalna istina, jer egzistencija svojom otvorenosću spram svijeta i raskrivenošću participira u njemu i u isti mah znači bitak-u-istini. U posljednjoj konsekvenciji to govori da je bit subjektivnosti »jedno s egzistencijom kao tijelo i s egzistencijom svijeta«⁴⁴.

Paradoks takve koncepcije Cogita, čini nam se, sastoji se u tome što je ona u svojoj zbiljskoj antiidealističkoj usmjerenosti protiv Descartesa zapravo već prerasla horizont mišljenja subjektivnosti kao metafizike subjektivnosti, barem po svojoj osnovnoj intenciji, a služi se pri tom posve neadekvatnim pojmovnim inventarom jedne pozicije koju nastoji premašiti. U najstrožem smislu zato treba reći: ako je egzistencija bitak u svijetu, onda prestaje biti Cogito, jer Cogito – ma kako bio produbljen i u detalju cizeliran, ostaje zarobljen u novovjekovnom mišljenju i ne može učiniti posljednji odlučan korak preko spoznajnoteoretskoga horizonta i stupiti u pravi ontološki ako ne napusti naspramnost.

Vremenost

Kao što su izvođenja o percepciji i percipiranom svijetu bila pod dojmom Husserlova mišljenja posljednje faze, tako je interpretacija subjektivnosti, vremenosti i slobode u Merleau – Pontyja nadahnuta Heideggerom *Bitka i vremena*, te iz toga horizonta onda reinterpretira i samog Husserla.

Ponajprije se fenomenološki konstatira da vrijeme nije i ne može biti ništa zbiljski stvarno (tj. prostorno-vremenski određeno), jer je samo dimenzija svega što jest: »Ono se rada iz *mojega* odnošaja sa stvarima... ono što je prošlo ili buduće, za mene je sadašnje u svijetu«⁴⁵ – dakle, horizont mene i bitka koji nas povezuje u jedno, i zato transcendentalni horizont. Može se razlikovati objektivno, satno, radno, matematičko-astronomsko vrijeme od subjektivnoga vremena mišljenja i mašte, no oboje je moguće samo unutar svijeta kao posljednjeg horizonta u kojemu se konstituira iskonsko ili autentično vrijeme samoga bitka gdje više nema

⁴⁴ Ibid., p. 467; prijevod str. 421

⁴⁵ Ibid., p. 471; prijevod str. 425

sukcesije prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, nego su one istodobno sada prisutne i nerazdvojive u *trenutku*.

Ovo originarno ili autentično vrijeme bitka »usmjerenog prema onome što on nije«³⁶ utemeljuje koncepciju egzistencije kao ek-staze koja se prema svijetu odnosi kao projekt. U projektiranju svijeta ili njegovu nabacivanju otkriva se svijet kao jedinstveni zavičaj svakoga značenja i smisla, tlo svih misli i iskon svake racionalnosti, pa se ta »ontološka instancija« pokazuje pogodnom za prevladavanje opreke između idealizma i realizma. U najvišem smislu, dakle, nema svijeta bez egzistencije, a znanstveni model »svijeta po sebi« (Husserlova »generalna teza« prirodnoga stava) samo je fundirani modus bitka u svijetu koji sebe nabacuje i pribire kao *bitak za sebe*. Bitak misliti u horizontu vremena, prema tome, za Merleau-Pontyja znači identificirati Cogito s »angažiranjem u svijetu« koji ostaje nedovršen i otvoren.

Sloboda

Sloboda se obično suprotstavlja nužnosti ili samovolji, a najčešće njezin pojam dovodi u opreku s kauzalnom determinacijom. Isto se tako navode motivi za nečije djelovanje, pa motivacija jednako dovodi u pitanje mogućnost slobode kao i kauzalnost. Vulgarni pojam slobode zamišlja se kao slobodna odluka (*liberum arbitrium*), i sloboda volje bi se imala očitovati u slobodi izbora između najmanje dvije mogućnosti. Najposlije, prirodnoznanstveno shvaćeni ili mehanicistički determinizam toliko se apsolutizira da se njemu nasuprot stavlja samo apsolutna sloboda. Dakako da nijedna od tih apstrakcija slobode nije kadra da se uzdigne do ontološke razine, osobito kada je riječ o tome da se zaokruži analiza angažirane egzistencije kao subjektivnosti i vremenosti što se susreću u slobodi kao posljednjem određenju bitka u svijetu. Tek se na tom tlu otvara puna dimenzija temporalizacije, vremenskih ekstaza sadašnjosti, prošlosti i budućnosti, u kojoj egzistencija nabacuje mogućnosti svoga bitka i time izabire slobodu da bude bitak za sebe. Na tom se području fenomenološke analize Merleau-Pontyja često približavaju Sartreovim, ali ih ipak razdvaja različitost pojma slobode koji je ovdje mnogo konkretniji i daleko od svake samovolje »osuđenosti na slobodu«.

Apstraktno racionalističku alternativu: sloboda ili nesloboda? – bez stupnjevanja mogućnosti, što se u Sartrea izobličuje do

³⁶ Ibid., p. 492; prijevod str. 443.

apsurda mogućnosti slobodnog izbora neslobode, Merleau – Ponty razrješava uvođenjem trezvenijeg pojma *Situacije* u koju je egzistencija stavljena samom faktičnošću njezina tjelesnog opstanka. To je obvezuje ili angažira da slobodu izabire, ali samo u skladu sa zatečenim uvjetima konkretne povijesne situacije.

Temu povijesti kao veliku filozofsku temu na izvanredan način otvara baš pitanje mogućnosti slobodnoga opredjeljenja i djelovanja, dakle odnosa povijesne svijesti i povijesnoga čina. Kao primjer mogućnosti slobode u određenoj situaciji, Merleau – Ponty uzima *revolucionarnu* situaciju u Rusiji i Evropi 1917. i oblikovanja klase svijesti koje teče drugačije u intelektualca i radnika, buržuja i proletera. »Tako biti buržuj ili radnik, ne znači samo biti svjestan da se to jest, to znači vrednovati se kao radnik ili kao buržuj pomoću jednog implicitnog ili egzistencijalnog projekta koji se stapa s našim stilom oblikovanja svijeta i koegzistiranja s drugima«³⁷. Ta se teza ilustrira i iskustvom jedne druge revolucionarne i postrevolucionarne situacije u Francuskoj, naime, od Robespierrea do Napoleona.

Ponovno se otvara alternativa: određuje li revolucionarna situacija mogućnosti revolucionarnog čina, ili revolucionarni čin stvara revolucionarnu situaciju?! U oba slučaja u bitku slobode prisutan je ne samo faktički bitak puke sadašnjosti nego i ništavilo, ne-bitak, ono što još nije, ali može biti i možda će se ostvariti, a pri tom obratu sudjeluje i egzistencija čovjeka kao pojedinca i pripadnika klase djelujući tako da do kraja koristi povijesne mogućnosti. No mukotrpan proces rađanja klasne svijesti u radništvu, čime bitak klase po sebi postaje njezin bitak za sebe, nipošto nije samo »zbivanje u glavi« ili empirijskoj svijesti, nego egzistencijalno zbivanje tjelesnoga bitka, pa i slobodan izbor nije tek »misao-na odluka« nego su-vremeni projekt konkretnog bitka u svijetu.

Opreka bitka po sebi i bitka za sebe time gubi svoju oštrinu i razrješava se u pojmu slobode kao procesu toga konstituiranja posebičnosti u zasebičnost. Kao vremenovanje sloboda nikada ne može biti potpuna i konačna: »Što je dakle sloboda? Roditi se, to znači ujedno roditi se za svijet. Svijet je već konstituiran, ali isto tako nikada potpuno konstituiran«. U aluzivnom diskursu na francusku povijesnu sadašnjost, ratnu i poratnu, Merleau – Ponty prikazuje svoje vlastito iskustvo: neslobodu ropstva tuđinske okupacije i ograničenu slobodu restauracije kasnoliberalnog kapitalizma. Svaka je situacija bitno ograničena, pri-vremena jer je u biti

³⁷ Ibid., p. 510; prijevod str. 460

vremena: »Ideja situacije isključuje apsolutnu slobodu u početku naših angažiranja... jednako... na njihovu svršetku«³⁸.

Kao tjelesno biće čovjek je konačan i smrtan i takav ostaje u svijetu, ali samo zato može biti čovjek i imati povijest. Tim rezultatom završava analiza egzistencije u *Fenomenologiji percepcije*.

Ova francuska fenomenologija nastala je kao rezultat produktivne sinteze dobrih tradicija francuskog i njemačkog filozofskog mišljenja, i nekim svojim uvidima otvorila je nove puteve istraživanja, pa stoga nije čudno što je Merleau – Ponty, makar u privremenoj Sartreovoj sjeni, našao i svoje sljedbenike. No premda *Fenomenologija percepcije* nije ostala njegova posljednja riječ i sama činjenica što je njezina problematika artikulirana u hodu tijelo – percipirani svijet – bitak za sebe ipak pokazuje neprevladane ostatke subjekt-objekt relacije naspramnoga mišljenja novovjekovne provenijencije. Toličke oštre riječi protiv »objektivističke predrasude«, zajedno s Husserlom samo su djelomično pogodile cilj. Ta činjenica nije mogla ostati prikrivena ni Merleau-Pontyju, pa zato petnaestak godina kasnije primjećuje da pitanja postavljena na toj razini još uvijek »polaze« od razlikovanja 'svijest' – 'predmet', i stoga tada nisu mogla dobiti zadovoljavajuće rješenje³⁹.

Neki su mislioci ostali doživotni suputnici Merleau-Pontyja i u njegovu kasnijem opusu, a najbliži autori za njega su ostali Lukács i Husserl. Tragove Lukácsa u *Povijesti i klasne svijesti* nalazimo tako prisutne i u opisu formiranja klasne svijesti, makar se ničije ime ne spominje, a izričito u knjigama *Smisao i besmisao* i *Avanture dialektike*, gdje se posredstvom interpretacije Lukácsa teza nabacuje određena slika o marksizmu i njegovim filozofskim dostignućima u cjelini.

Husserl ipak ostaje Merleau – Pontyjev najduži pratilac i u »sjeni filozofa« on je pristupao svim temama filozofije. Posljednji kolegiji što ih je držao na *Collège de France* šk. god 1959/1960. nose naslove: »Husserl na granicama fenomenologije« te »Priroda i logos: ljudsko tijelo«. Glavne su teme zapravo doživotno ostale iste, samo se s vremenom mijenjala perspektiva njihova razumijevanja: »Naš je cilj bio da dospijemo do pojave čovjeka i ljudskoga tijela u prirodi... Opisati život ljudskoga tijela, ne kao nadošlu u *Inenander* [međusobnost] s prirodom iz neke čiste svijesti ili čiste refleksije, nego kao preobražaj života, a samo tijelo kao 'tijelo

³⁸ Ibid., p. 517; prijevod str. 467

³⁹ *Le visible et l'invisible*, p. 253.

duha' [de l'sprit] (Valery), to je bio predmet zadnjega dijela kolegija... To je tražilo ponajprije jednu 'esteziologiju' odnosno studiju tijela kao životinje percepcijā... nema tamo dvije prirode, jedna podređena drugoj, ima jedan dvostruki bitak. *Teme Umwelta*, tjelesne sheme, percepcije kao iskonske pokretnosti (Sichbewegen)... On [kolegij] razvija jednu filozofiju živoga mesa [chair] kao vidljivosti nevidljivoga».⁴⁰

Iz toga je vidljivo da su filozofska istraživanja Merleau – Pontyja ostala povezana s rezultatima znanstvenih istraživanja, i da je on svoj zadatak shvatio i kao fenomenološku interpretaciju mišljenja znanosti. Za žaljenje je što na tom poslu nikada nije našao za potrebno da u svojim interpretacijama uzme u obzir filozofske prethodnike teme tjelesnosti: posthegelovske mislioce koji su izvršili velik utjecaj na dvadeseto stoljeće. O njima ćemo mi sada reći toliko koliko je to u ovom sklopu potrebno.

Filozofski prethodnici

Da suvremena filozofija i današnje znanosti o čovjeku u znatnoj mjeri konvergiraju, među ostalim pokazuje i fenomenologija tijela Merleau – Pontyja. No tome valja odmah dodati: filozofija nakon Hegela bila je ta koja je znanostima dala prvi impuls u orijentaciji spram tijela, pa je zato bio moguć i jedan antikartezijski »kopernikovski obrat« znanosti o čovjeku u naše doba. U prvom redu, kritika mišljenja apsolutne refleksije njemačkoga idealizma kako je nalazimo u djelu Feuerbacha, Marxa i Nietzschea započela je u znaku »obrata tijelu«. U središtu interesa toga mišljenja nije više nikakav empirijski ni transcendentelni subjekt koji »mahnita u jasnoći svojih predodžaba«, nego konkretni povijesni osjetno-tjelesni čovjek u svom individualnom i društvenom bitku u svijetu koji kao prirodno i povijesno biće sâm mora *proizvoditi* svoj život. Zacijelo, dometi te kritike idealizma nisu jednaki u Feuerbacha, Marxa i Nietzschea, ali je njihovu »materijalizmu« zajedničko nastojanje da duh i dušu, mišljenje i subjektivnost ponovo prepoznaju i u neposrednoj egzistenciji čovjeka, pri čemu se u tumačenju takva zaokreta često potcjenjuje utjecaj Schellinga. Na tim poticajima razvijala se suvremena filozofija dvadesetog stoljeća u svojim najvišim dometima, s bliskih pozicija polazi i suvremena znanost o čovjeku: biološka i medicinska antropologija, psihologija i psihijatrija.

⁴⁰ *Résumés de cours, Nature et Logos* (1959 – 1960), p. 176 – 178.

Navest ćemo samo nekoliko leitmotiva, bez pretenzije da ovdje ulazimo u pobližu interpretaciju. U Merleau – Pontyja nigdje ne nalazimo traga da je on poznavao te filozofske izvore i tekstove koji bi mogli poslužiti kao element njegove teoretske pozicije i svakog filozofskog i znanstvenog i filozofskog pristupa temi tijela danas.

Feuerbach je prvi poduzeo kritiku Hegelova spekulativnog idealizma, i bez obzira na opći horizont svoga mišljenja, bio je »epohalan nakon Hegela« (Marx 1865) baš svojim isticanjem opreke stare i nove filozofije u poimanju tijela: »Ako je stara filozofija imala za svoju polaznu točku stav: *ja sam apstraktno, samo misaono biće, tijelo ne pripada mojoj biti*, to nasuprot nova filozofija počinje stavom: *ja sam zbiljsko, osjetilno biće: tijelo pripada mojoj biti; da tijelo u svojoj totalnosti jeste moje ja, sama moja bit*«.»⁴¹ Pod »starom« se filozofijom ima razumjeti ne samo mišljenje Hegelova i njemačkog idealizma uopće nego sva novovjekovna metafizika od Descartesa na ovamo koja bitak konstruira u mišljenju i umsko zrenje drži najvišim mjestom istine. Feuerbach obrće taj odnos i hoće bitak *zora, osjeta i ljubavi*. No ako je ljubav strast, onda ona ima ne samo djelatnu nego i trpnu, patičku stranu, kao što je cijelo tijelo i trpni bitak – PATHOS (odakle i »patnja«), a ljudski osjeti imaju ne samo empirijsko i antropološko nego i ontološko i *metafizičko* značenje. To znači preobražaj spekulativne filozofije i njezino rastvaranje u *antropologiji*.

Svakako da između ove antropologije i Marksova historijskog materijalizma postoje temeljne razlike, ali što sve mladohegelovce u prvi mah povezuje, to je kritika apsolutnog idealizma. Marx je i sam iz početka veoma blizak Feuerbachu, pa čak i oduševljen njime (sve do 1845), ali se postepeno sve više udaljuje od njega i razvija vlastitu misao o »povijesti kao *proizvodnji čovjeka pomoću ljudskoga rada*«. U tom obzoru on tretira i problem tjelesnosti kao osjetnoga bitka: »Čovjek prisvaja svoje svestrano biće na svestran način, dakle kao totalan čovjek. Svaki od njegovih *ljudskih* odnosa spram svijeta, viđenje, čuvenje, mirisanje, kušanje, čuvstvovanje, mišljenje, zrenje, osjećanje, htijenje, djelovanje, ljubljenje, ukratko svi organi njegove individualnosti, te organi koji su neposredno u svom obliku kao društveni organi, jesu u svom *predmetnom* odnošenju ili u svojem *odnošenju spram predmeta* njegovo prisvajanje. Prisvajanje *ljudske* zbiljno-

⁴¹ *Načela filozofije budućnosti* (1843), paragraf 36. Usp. *Izbor iz djela*, preveo Vanja Sutlić, Zagreb 1956, str. 177.

sti, njihovo odnošenje spram predmeta jest *uposlenje ljudske zbiljnosti*; ono je stoga jednako višestruko kao što su višestruka ljudska *bitna određenja i djelatnosti*; ljudska djelotvornost i ljudska patnja, jer patnja, shvaćena ljudski, jest samoužitak čovjeka⁴².

Riječ je o emancipaciji čovjeka iz otuđenja spram prirode, drugih ljudi i njega samoga, dakle nadmašivanju strukture koja obuhvaća i određuje sve njegove odnose, a materijalizirana je ne u njegovoj antropologiji, nego u *ekonomiji*: ljudska priroda ili bit čovjeka nije jednom zauvijek dana, nego se mijenja jer je i sama *povijesna*. Emancipacija ljudskih osjetila, dakle tjelesnosti u svom neposrednom prirodnom očitovanju osjetnoga bitka u svijetu, za Marxa je prvi povijesni zadatak vremena koji se postiže samo oslobođenjem tjelesnosti iz okova privatnog vlasništva. *Revolucija svijeta* – tj. njegovo obrtanje u doslovnom smislu, ponovno praktički uspostavlja u svjetovnoj zbiljnosti takvo pomirenje čovjeka i prirode u povijesti što ga već odavno teoretski najavljuje i umjetnost svojom »ljepotom oblika« za koju je otuđeni čovjek – obuzet principom korisnosti – potpuno slijep.

U tom smislu oko i uho čovjeka, ta teoretska, »misaona osjetila«, nisu samo prirodni organi, nego načini ljudskoga bitka u svijetu i prema tome također povijesno određeni. Priroda kao ljudska, očovječena, pomirena esencija i egzistencija, zavičajni povijesni svijet, uspostavlja se u isti mah kad i tjelesnost čovjeka kao povijesno oslobođena osjetnost: »*Obrazovanje* [Bildung] osjetila jest posao [Arbeit] cijele dosadašnje svjetske povijesti«,⁴³ i na kraju ne znači ništa drugo nego da se priroda i povijest uzajamno uspostavljaju kroz bitak čovjeka kao tjelesnost; jer samo kao tjelesan čovjek može biti i nešto drugo nego teoretičar, tj. imati praktički i poetički bitak u svijetu i u istinskom smislu proizvoditi svoju, tj. svjetsku povijest.

U tom se horizontu razumijevanja čovjeka kreće Marx kad u istom tekstu malo niže ističe kako »... *osjeti*,... strasti etc čovjeka nisu samo antropološka određenja u užem smislu, nego istinska *ontološka* potvrđivanja biti (prirode)...«⁴⁴ Premda verbalno istu formulaciju nalazimo i u Feuerbacha, tjelesnost se u njega pojavljuje opet samo »teoretski« kao zorno osjećanje svijeta – vide-

⁴² *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Frühe Schriften I.* Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Darmstadt 1971, S. 589 – 598. Usp. i prijevod Stanka Bošnjaka: *Ekonomsko-filozofski rukopisi; Rani radovi*, Zagreb 1953, str. 230.

⁴³ Ibid. S. 601; Bošnjakov prijevod str. 233.

⁴⁴ Ibid. S. 631; Bošnjakov prijevod str. 255.

nje, čuvenje itd., u najboljem slučaju kao (romantička) ljubav i strast. Ali nikada kao praktički i poietički bitak čovjeka u svijetu, *proizvodna tjelesnost*, društveno-povijesni i proizvodna-tehnička usmjerenost kako Marx oštro ističe u svojim poznatim *Tezama o Feuerbachu*, godinu dana nakon *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*.⁴⁵

Dok je Marx u tjelesnosti čovjeka u prvom redu vidio njezin poietički bitak u obliku *rada*, malo je tko od njegovih nastavljača obraćao pozornost na tjelesnost kao »ontološko-konstitutivni problem« u njezinu elementarnom somatskom predpredikativnom bitku koji uspostavlja mogućnost pojedinih stavova kao što su, npr., znanstveni, politički, umjetnički itd. kao fundiranih modusa povijesnoga bitka čovjeka. »Frankfurtska škola« u tom pogledu tvori časnu iznimku u suvremenom marksizmu, i ona je odavno ukazala na značenje Nietzschea i Freuda za poimanje ljudske tjelesnosti.

U *Nietzschea* možemo u tom sklopu naići na mnoge natuknice, osobito u spisima iz tzv. druge i treće faze, kao i u ostavštini. Te natuknice, doduše, često zvuče biologistički, ali su pomišljene i u jednom širem smislu i nastale kao krilatice njegova bijesa na evropsku tradiciju kao »platonizma za puk«. Isticanjem »tijela« i njegove »nadmoći« nad »dušom«, on tu tradiciju obrće i na obrnuti način potvrđuje, i tako je u neku ruku preteča Freuda.

Kada Nietzsche primjerice kaže: »Vjera u tijelo je fundamentalnija nego vjera u dušu... Polazna točka od *tijela* i fiziologije...«, onda to zvuči pozitivistički, ali da nije mislio naprosto tako pokazuje širi kontekst njegova djela. Među ostalim i slijedeći fragment: »Bitno: poći od *tijela* i upotrijebiti ga kao nit vodilju. Ono je mnogo bogatiji fenomen koji dopušta razgovjetnije promatranje...«⁴⁶

Taj stav: »Nit vodilja« mogao bi poslužiti kao motto suvremenom pristupu problemima »tijela i duše«, a takve poticaje sa strane Nietzscheova mišljenja današnja filozofija uvažava. Ostav-

⁴⁵ Teme otvorene u opusu »mladoga« Marxa nisu sve dobile odgovarajuću važnost u njegovu kasnijem razvitku, osim jedne – ekonomske. Udio »prirodnosti« čovjeka u formiranju pojedinih društveno-ekonomskih formacija, kako se ona očituje u isprepletanju oblika spolnosti i obitelji i struktura društva ponovo je zaoкупio »staroga« Marxa kako pokazuju i nedavno izišli ekscerpti njegovih studija iz socijalne antropologije i etnologije; usp. Karl Marx, *Die ethnologischen Exzerpthefte*; Herausgegeben von Lawrence Krader, Frankfurt am Main 1976.

⁴⁶ *Der Wille zur Macht*, ed. Kröner, Leipzig 1930, Fr. 491, 492 i 532. Usp. i prijevod D. Stojanovića: *Volja za moć*, Beograd 1937.

Ijajući po strani Feuerbacha, Marx i Nietzsche su sigurno najznačajniji mislioci nakon Hegela, jer su svojim razbijanjem metafizike, kritikom nihilizma i krize evropskoga čovječstva na povijesnoj prekretnici veliki vjesnici novoga doba. Ne spominjući drugo i ne ulazeći ovdje u neku sintetičku ocjenu, moramo reći da su nas oni ponovno naučili da sebe *vidimo kao tijelo*.

No ako su njihove ideje izravno i neizravno igrale i igraju tako značajnu ulogu u suvremenoj filozofiji, one su sigurno djelovale i na današnje znanosti o čovjeku.

Suvremena filozofija i današnje znanosti o čovjeku

Nama je ovdje, dakako, samo stalo do toga da naznačimo glavne linije razvitka, i zato ćemo se ograničiti na temeljno. Mogli bismo spomenuti i druge znanosti, ali dostatno je da ukažemo na primjer *biologije i psihologije*, ukoliko je njihova »metodička usmjerenost« bliska suvremenom filozofskom razumijevanju čovjeka i kreće se na razini na kojoj je moguć produktivan dijalog.

U tom pogledu istaknuto mjesto u suvremenoj biologiji zauzima *nauka o okolini* (Umweltlehre), koju je osnovao Jakob von Uexküll (1864 – 1944)⁴⁷. Njegovo dugogodišnje istraživanje životinjskoga svijeta od praktičkih eksperimenata do postavljanja jednoga općega modela živog bića na kraju dovodi do sistematske formulacije jedne teoretske biologije. Središnja je misao po svojoj usmjerenosti revolucionarna i antikartezijanska: životinje ne žive kao fizikalno-kemijska tijela u geometrijskom apstraktnom prostoru jednoga svijeta po sebi nezavisno od toga tko ga i kako nastava, i njihov se bitak ne može svesti na fizikalno-kemijske sklopove, ili u najboljem slučaju refleksne procese. Kao što nema apstraktnoga živog bića, nema ni općenitoga nediferenciranog životnog svijeta. Naprotiv, pas, konj, lisica, premda pripadaju velikoj skupini sisavaca i imaju odgovarajuće zajedničke osobine, nemaju istu životnu okolinu. Njihovo karakteristično ponašanje odaje da oni imaju svaki svoju specifičnu *okolinu*, sa specifičnim »subjektivnim« prostorom i vremenom i upravo se zato drugačije ponašaju u svojoj okolini nego druga bića u svojoj. Štoviše, ta okolina određuje kako se u životinjama odvijaju fizikalno-kemijski procesi, a ne obratno. Riječ je o *autonomiji biološkoga bitka*, autonomiji koja nadmašuje opreku mehanizma i vitalizma u biologiji i zamišlja okolinu analogno, ali nipošto identično s pojmom »polja« u

⁴⁷ Jakob von Uexküll: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg 1956.

nekim drugim znanostima. Analogija postoji i s pojmom »svijeta« kao horizonta, iako su to posve druge razine: svoju okolinu čovjek nadmašuje pomoću svoga *svijeta*.

U uskoj vezi s tako koncipiranim pojmom specifične okoline živoga bića, stoji i njegova »planska usmjerenost« u svom funkcionalnom krugu koja se pokazuje u specifičnoj organizaciji osjetnosti i pojedinih organa. Stoga svaka životinja »zamjećuje« svojim osjetilima samo ono što je od specifičnog »značenja« za njezin život i pristaje u njezinu okolinu. U tom smislu živo biće nije samo protežno tijelo – objekt, nego i svojevrsan »subjekt« sa specifičnim načinom viđenja, čuvenja itd. u »perceptivnom polju« svoje okoline, ona »zamjećuje« samo određene veličine, brzine itd., uopće one fenomene koji u njemu imaju »razumljivo značenje«.

Na tom se temeljnom uvidu izgradila i moderna *наука о понашању* (Verhaltensforschung), osobito u zoologiji, koja pokazuje i dodirne točke s istoznačnom usmjerenom psihologijom, i danas su njezini najjači predstavnici A. Portmann i nobelovac K. Lorenz. Napokon, Uexküllova je nauka o okolini nauka od općeg biološkog značenja, prema tome obuhvaća i *Људску околину*, što je od velike važnosti za opstanak čovjeka danas. Spram opasnosti koja čovjeku danas biološki prijeti natucanja o »zagađivanju okoline« zvuče prilično naivno: već je narušena cjelokupna biološka ravnoteža na Zemlji i ona ugrožava sam biološki bitak čovjeka.

Uvid u složene probleme biološkoga bitka čovjeka znatno je utjecao na druge znanosti, osobito na psihologiju i njezinu postepenu orijentiranost spram šireg, antropološkog horizonta istraživanja. U suvremenoj filozofiji nema danas problematičnijeg pojma nego što je »antropologija«, no usprkos tome pod tim se naslovom danas sastaju sve znanosti o čovjeku i pri tom ostaju svjesne stanovite ograničenosti i višeznačnosti toga pojma. No ako se pod antropologijom razumije naprosto *suvremeni znanstveni pristup temi čovjeka*, bez obzira na ograničenost i svojevrsnost disciplina, u težnji da se interdisciplinarno pristupi istom zadatku, onda takav naslov ima stanovito opravdanje. Primjer interdisciplinarne suradnje svih znanosti o čovjeku pruža i nedavno dovršeno kolektivno djelo kompendijskog karaktera pod zajedničkim naslovom »Nova antropologija«, na kojemu su surađivala i poznata imena suvremene filozofije (Plessner, K. Löwith, H. G. Gadamer, itd)⁴⁸.

⁴⁸ *Neue Anthropologie I – VII*, Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Stuttgart-München 1970 – 1974, osobito V, VI i VII svezak koji donose psihološku i filozofsku antropologiju.

Čini nam se da je taj pothvat veoma uspio kako u pogledu istraživačkih rezultata tako i u pogledu njihova filozofskog tumačenja, i među mnogim priložima izdvojit ćemo samo jedan koji se tiče *psihološke antropologije* i potječe od Detleva von Uslara. Kao jedan od rijetkih znanstvenika na polju psihologije i psihijatrije, on se upustio u težak zadatak da *znanstveno* psihološko-antropološki elaborira tjelesnost duševnosti, pionirski pothvat koji udara protiv Descartesovskog fizikalizma i naturalizma i otvara nove horizonte u pristupu temi duše.

Na prvi se pogled čini paradoksalnim što taj pristup psihičkom za svoju polaznu točku uzima Aristotelovu »psihologiju«, naime, čuvenu definiciju »*duše kao zbiljnosti tijela*«⁴⁹, koja je zato toliko velebna, što savršeno unaprijed iskazuje bitnu identičnost tijela i duše, i zato ih ne mora naknadno povezivati u jedno. Opstanak čovjeka u prvom je redu tjelesni bitak poput oruđa povezan sa svijetom u nerazdjeljivu cjelinu. Von Uslar smatra da je pohvalno što velik dio suvremenih znanosti o čovjeku nastoji prevladati kartezijski dualizam, i u tome mu Plessner daje punu podršku. Oni misle da to znanosti teško polazi za rukom zato što joj nedostaje odgovarajući ontološki inventar i potrebna filozofska sprema. Bilo da je riječ o osjetnosti ili o tjelesnosti uopće, polazi se od toga da postoji dvojnost tijela i duše.

Nasuprot toj dugoj ali lažnoj tradiciji Uslar polazi od aristotelovskog ishodišta i shvaćanja fundamentalne ontologije, te na taj način izgrađuje svoje »ontološke pretpostavke psihologije« kao *tjelesnost, svjetovnost, vremenost i susret*.

Ovdje se ne možemo upustiti u deskripciju ili diskusiju tako shvaćenih pretpostavki duševnosti kao tjelesnosti, ali je jasno da takvo razumijevanje, a ne samo »metodičko ishodište« krči posve nove putove u istraživanju. Slično bi se moglo reći i za pojedine moderne pravce medicinskih znanosti orijentiranih *psihosomatski*, kao i za druge discipline u ostalim jezičnim područjima izvan francuskog i njemačkog, ali ovo što smo ovdje kratko naveli za našu svrhu dostaje. To je bitan uvid da se današnja znanost i filozofija uzajamno obogaćuju i mogu međusobno komunicirati ako govore istim suvremenim jezikom: taj jezik je tema čovjeka.

⁴⁹ *De anima*, II, 412 b 5:

SADRŽAJ

PREDGOVOR	5
UVOD	
KLASIČNE PREDRASUDE I POVRATAK FENOMENIMA	
I – »OSJET« Kao utisak. Kao kvalitet. Kao neposredna posljedica podražaja. Što je osjećanje?	21
II – »ASOCIJACIJA« I »PROJEKCIJA SJEĆANJA« Ako imam osjete, cijelo je iskustvo osjet. Odvajanje polja. Ne postoji »asocijativna snaga«. Nema »projekcije sjećanja«. Empirizam i refleksija.	31
III – »PAŽNJA« I »SUĐENJE« Pažnja i predrasuda svijeta po sebi. Suđenje i refleksivna analiza. Refleksivna analiza i fenomenološka refleksija. »Motivacija«.	43
IV – FENOMENALNO POLJE Fenomenalno polje i znanost. Fenomeni i »činjenice svijesti«. Fenomenalno polje i transcendentalna filozofija.	68
PRVI DIO	
TIJELO	
Iskustvo i objektivno mišljenje. Problem tijela	81
I – TIJELO KAO OBJEKT I MEHANISTIČKA FIZIOLOGIJA Sama fiziologija živaca nadilazi kauzalno mišljenje. Fenomen fantomskog uda: fiziološka eksplikacija i psihološka eksplikacija jednako nedovoljne. Egzistencija između »psihičkog« i »fiziološkog«. Dvosmislenost fantomskog uda. »Organsko potiskivanje« i tijelo kao prirodan kompleks.	89

II – ISKUSTVO TIJELA I KLASIČNA PSIHOLOGIJA

»Permanencija« vlastita tijela. »Dvostruki osjeti«. Tijelo kao afektivan objekt. »Kinestetički osjeti«. Psihologija se nužno vraća fenomenima. 105

III – PROSTORNOST VLASTITA TIJELA I POKRETNOST

Prostornost položaja i prostornost situacije: tjelesna shema. Analiza pokretnosti prema slučaju Schn. Gelba i Goldsteina. »Konkretan pokret«. Orijentacija prema mogućem, »apstraktan pokret«. Motorički projekt i motorička intencionalnost. »Funkcija projekcije«. Nemoguće je razumjeti ove fenomene putem kauzalnog objašnjenja i dovodeći ih u vezu s vidnim deficitom, niti povezujući ih refleksivnom analizom sa »simboličkom funkcijom«. Egzistencijalna pozadina »simboličke funkcije« i struktura bolesti. Egzistencijalna analiza »smetnji percepcije« i »smetnji inteligencije«. »Intencionalni luk«. Intencionalnost tijela. Tijelo nije u prostoru, ono nastava prostor. Navika kao motoričko stjecanje jednog novog značenja. 112

IV – SINTEZA VLASTITA TIJELA

Prostornost i tjelesnost. Jedinstvo tijela i ono umjetničkog djela. Perceptivna navika kao stjecanje jednog svijeta. 163

V – TIJELO KAO SPOLNO ODREĐEN BITAK

Seksualnost nije neka mješavina »predodžaba« i refleksa, nego intencionalnost. Bitak u seksualnoj situaciji. Psihoanaliza. Egzistencijalna psihoanaliza nije vraćanje »spiritualizmu«. U kojemu smislu spolnost *izražava* egzistenciju: ostvarujući je. Seksualna »drama« ne *svodi* se na metafizičku »dramu«, nego seksualnost jest metafizička. Ona ne može biti »nadmašena«. Napomena o egzistencijalnoj interpretaciji dijalektičkog materijalizma. 169

VI – TIJELO KAO IZRAZ I GOVORNA RIJEČ

Empirizam i intelektualizam u teoriji afazije jednako nedovoljni. Govor ima smisao. On ne pretpostavlja misao, već je ostvaruje. Misao u riječima. Misao je izraz. Shvaćanje gesta. Lingvistička gesta. Nema ni prirodnih znakova ni čisto konvencionalnih znakova. Transcendencija u govoru. Potvrda pomoću moderne teorije afazije. Čudo izraza u govoru i u svijetu. Tijelo i kartezijanska analiza. 189

DRUGI DIO

PERCIPIRANI SVIJET

Teorija tijela već je jedna teorija percepcije 215

I – OSJEĆANJE

Kakav je subjekt percepcije? Odnosi osjećanja i ponašanja: Kvalitet kao konkretnost jednog modusa egzistencije, osjećanje kao koegzistencija. Svijest uhvaćena u osjetilnom. Općenitost i posebnost »osjetila«. Osjetila su »polja«. Mnoštvenost osjetila. Kako je intelektualizam nadmašuje i kako ima pravo protiv empirizma. Kako ipak refleksivna analiza ostaje apstraktna. A priori i ono empirijsko. Svako osjetilo ima svoj »svijet«. Komunikacija osjetila. Osjećanje »prije« osjetila. Sinestezije. Osjetila različita i nerazlučiva kao monokularne slike u binokularnom gledanju. Jedinstvo osjetila pomoću tijela. Tijelo kao opća simbolika svijeta. Čovjek je jedan *zajednički senzorijski*. Perceptivna sinteza je vremena. Reflektirati, to znači ponovno naći nereflektirano.

221

II – PROSTOR

Da li je prostor jedan »oblik« spoznaje?

- A) Gore i dolje. Orijentacija nije dana sa »Sadržajima«. Nije ni konstituirana djelatnošću duha. Prostorna razina, sidrišta i egzistencijalni prostor. Bitak ima smisla samo po svojoj orijentaciji.
- B) Dubina. Dubina i širina. Tobožnji znakovi dubine su motivi. Analiza prividne veličine. Iluzije nisu konstrukcije, smisao percipiranog je motiviran. Dubina je »sinteza prelazanja«. Ona je jedan odnos mene prema stvarima. Isto važi za visinu i širinu.
- C) Kretanje. Misao kretanja razara kretanje. Opis kretanja kod psihologa. Ali što *znači* opis? Fenomen kretanja ili kretanje prije tematizacije. Kretanje i tijelo u pokretu. »Relativnost« kretanja.
- D) Doživljeni prostor. Iskustvo prostornosti izražava naše učvršćenje u svijetu. Prostornost noći. Spolni prostor. Mitski prostor. Doživljeni prostor. Pretpostavljaju li ovi prostori geometrijski prostor? Valja ih priznati kao originalne. Oni su ipak konstruirani na prirodnom prostoru. Dvosmislenost svijesti.

257

III – STVAR I PRIRODNI SVIJET

- A) Perceptivne konstantnosti. Postojanost oblika i veličine. Postojanost boje: »načini pojavljivanja« boje i osvijetljenje. Postojanost zvukova, temperatura, težina. Postojanost taktilnih iskustava i kretanje.
- B) Stvar ili realno. Stvar kao norma percepcije. Egzistencijalno jedinstvo stvari. Stvar nije nužno objekt. Realno kao identitet svih datosti između sebe, kao i identitet datosti i njihova smisla. Stvar »prije« čovjeka. Stvar s onu stranu antropoloških predikata zato što sam ja u svijetu.

- C) Prirodni Svijet. Svijet kao tipičan. Kao stil. Kao individuum. Svijet se profilira, ali nije postavljen sintezom razuma. Sinteza prelaženja. Zbiljnost i nedovršenost svijeta: svijet je otvoren. Svijet kao jezgra vremena.
- D) Kontrolni dokaz analizom halucinacije. Halucinacija neshvatljiva za objektivno mišljenje. Vraćanje halucinatornom fenomenu. Halucinirana stvar i percipirana stvar. Jedna i druga proizlaze iz jedne dublje funkcije negoli je spoznavanje. »Originalno mnjenje«.

313

IV – DRUGI I LJUDSKI SVIJET

Isprepletanje prirodnog vremena i povjesnog vremena. Kako se sedimentiraju osobni akti? Kako je moguć drugi? Koegzistencija omogućena otkrivanjem perceptivne svijesti. Koegzistencija psihofizičkih subjekata u prirodnom svijetu i ljudi u kulturnom svijetu. No ima li neka koegzistencija sloboda i Jastava? Trajna istina solipsizma. Ona ne može biti prevladana »u Bogu«. Ali samoća i komunikacija dva su lica istog fenomena. Apsolutni subjekt i angažirani subjekt: rođenje. Komunikacija odgođena, ne prekinuta. Društveno ne kao objekt nego kao dimenzija moga bitka. Društveni događaj vani i unutra. Problemi transcendencije. Istinito transcendentno jest *Ur-Sprung* transcendencija.

360

TREĆI DIO

BITAK ZA SEBE I BITAK U SVIJETU

I – COGITO

Vječnosna interpretacija cogita. Konsekvencije: nemogućnost konačnosti i drugoga. Povratak cogitu. Cogito i percepcija. Cogito i afektivna intencionalnost. Lažni ili iluzorni osjećaji (sentimenti). Osjećaj kao angažman. Ja znam da mislim zato što najprije mislim. Cogito i ideja: geometrijska ideja i perceptivna svijest. Ideja i govorna riječ, izraženo u izrazu. Nevremeno, to znači stečeno. Očevidnost kao percepcija jest činjenica. Apodikticka očevidnost i povijesna očevidnost. Protiv psihologizma ili skepticizma. Subjekt zavisn i neotklonjiv. Šutljivi cogito i govorni cogito. Svijest ne konstituira govor, ona ga usvaja. Subjekt kao projekt svijeta; polje, vremenost, kohezija jednog života.

383

II – VREMENOST

Vremena nema u stvarima. Ni u »stanjima svijesti«. Idealnost vremena? Vrijeme je jedan odnošaj bitka. »Polje prisutnosti«, horizonti prošlosti i budućnosti. Djelatna intencionalnost. Kohezija vremena samim prolaženjem vremena. Vrije-

me kao subjekt i subjekt kao vrijeme. Konstituirajuće vrijeme i vječnost. Posljednja svijest je prisutnost u svijetu. Vremenost aficiranja sebe sobom. Pasivnost i aktivnost. Svijet kao mjesto značenja. Prisutnost u svijetu.	423
---	-----

III – SLOBODA

Sloboda totalna ili nikakva. Tada nema ni akcije, ni izbora, ni »činjenja«. Što daje pravac pobudama? Implicitno vrednovanje osjetilnog svijeta. Sedimentacija bitka u svijetu. Procjena povijesnih situacija. Klasa prije klasne svijesti. Intelektualni projekt i egzistencijalni projekt. Za Sebe i Za Drugoga, intersubjektivnost. Ima <i>«mista»</i> u posvijesti. Ego i njegov halo općenitosti. Apsolutni fluks je za samoga sebe <i>jedna</i> svijest. Ja sebe ne izabirem polazeći ni od čega. Uvjetovana sloboda. Privremena sinteza bitka po sebi i bitka za sebe u nazočnosti. Moje značenje je izvan mene.	447
CITIRANI RADOVI	471
POGOVOR	481

Maurice Merleau-Ponty
FENOMENOLOGIJA PERCEPCIJE

Izdavač
IRO »Veselin Masleša«, OOUR Izdavačka djelatnost, Sarajevo

Za izdavača
Boro VIDOVIĆ

Recenzenti
Boro GOJKOVIĆ
Abdulah ŠARČEVIĆ

Tehnički urednik
Ahmed MUHAMEDAGIĆ, graf. ing.

Korektor
Mirjana MASTILOVIĆ

Štampa: NIŠRO »Oslobođenje«, Sarajevo

Za štampariju
Pero SKERT, graf. ing.

Tiraž: 2.000 primjeraka

Štampano uz finansijsku pomoć
Republičke zajednice za naučni rad

Knjige u štampi:

Karl-Otto Apel
TRANSFORMACIJA
FILOZOFIJE

G. F. Hegel
RANI SPISI

Karl Löwith
OD HEGELA
DO NIETZSCHEA
HEGELOVA LJEVICA
HEGELOVA DESNICA

Giordano Bruno
DVIJE RASPRAVE

Izdanja u pripremi:

MALA FILOZOFSKA
BIBLIOTEKA

I kolo
ESTETIČKA TEORIJA

II kolo
FILOZOFSKA
ANTROPOLOGIJA

III kolo
KLASIČNA ARAPSKA
FILOZOFLJA

IV kolo
FILOZOFIJA JEZIKA