AGRAFA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU PSIHOANALIZE
/JOURNAL OF PHILOSOPHY OF PSYCHOANALISIS

TEMA BROJA
/ topic of the issue

godina III 4/2022

ISSN 2334 - 7805
UDC 159.964

NEUROPSIHOANALIZA I FILOZOFIJA DUHA */ neuropsychoanalisis and philosophy of mind*

ARIANE BAZANAND / MILAN POPOV /
IZABELA HUBER / ALEKSANDAR RISTESKI /
MILAN VUKADINOVIĆ / NIKOLA AČANSKI

FILOZOFIJA, PSIHOANALIZA I PRAKSIS FILOZOFIJA */ praxis philosophy, critical theory and psychoanalisis*

LAZAR BOGUNOVIĆ / IGOR GRUJIČIĆ /
MARIJA VUKAJLOVIĆ / NADA TRIFKOVIĆ
ANA BOŠNJAKOVIĆ



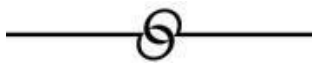
KRITIKA, OSVRTI, PRIKAZI */ critique, reviews*

ANJA CMILJANOVIĆ / SENKA NENADOV /
DANKO STOJIĆ / ALEKSANDAR MRĐEN

INSTITUT ZA FILOZOFIJU I INTERDISCIPLINARNE STUDIJE
FILOZOFSKOG CENTRA ZA PSIHOANALIZU

Agrafa
Časopis za filozofiju psihoanalize

FILOZOFSKI CENTAR ZA PSIHOANALIZU
Novi Sad
Godina III 4/2022



Agrafa
Journal of philosophy of psychoanalysis

PHILOSOPHICAL CENTRE FOR PSYCHOANALYSIS
Novi Sas
Year III 4/2022

www.filozofija.edu.rs

ISSN 2334 – 7805
UDC 159.964

AGRAFA
Časopis za filozofiju psihoanalize
Journal of philosophy of psychoanalysis
ISSN 2334 – 7805
UDC 159.964

IZDAVAČ/PUBLISHER
Filozofski centar za psihoanalizu
Novi Sad

GLAVNI I ODGOVORNI UREDNIK/EDITOR IN CHIEF
Milan Popov

ZAMENICI GLAVNOG I ODGOVORNOG UREDNIKA/ASSISTANT TO EDITOR IN CHIEF
Igor Grujičić i Nikola Ačanski

UREĐIVAČKI ODBOR/EDITORIAL BOARD
Damir Smiljanić (Novi Sad), Obrad Savić (Beograd),
Srđan Damnjanović (Novi Sad), Aneta Sandić (Sarajevo),
Evangelos D. Protopapadakis (Atina),
Nebojša Maksimović (Novi Sad), Ana Vaderna (Novi Sad)

KORICE/COVERS
Sanja Popov

ŠTAMPA/PRINT BY
KriMel
Budisava

TIRAŽ/NUMBER OF COPIES PRINTED
100

PISMO
Latinično

FORMAT
16x23

Agrafa

Časopis za filozofiju psihoanalize

Agrafa (franc. Agrafe) znači kopča ili spona. Izdavač Agrafe, Filozofski centar za psihoanalizu i Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, u sklopu svoje osnovne delatnosti edukacije i promovisanja psihoanalize i filozofije, afirmiše vezu između različitih misaonih tokova: od kritičke teorije, postrukturalizma, postkolonijalizma, feminizma, do neurofilozofije i neuropsihoanalize. Drugi značenjski sloj pokriva grčka reč agrafa, što znači nepisano. Kontroverza oko Platonovog nepisanog učenja podstakla je hermeneutičku raspravu o pitanju prvenstva između govora i teksta. Druga kontroverza, ona o prvenstvu neizgovorenog, doprinela je nastanku klasične psihoanalitičke ideje o mehanizmu potiskivanja, a treća, koja ide u prilog prvenstva nesvesnog jezika, dovela je do uvažavanja postojanja zajedničkih, odnosno nadsubjektivnih struktura.

SADRŽAJ

Reč urednika...6

Tema broja

NEUROPSIHOANALIZA I FILOZOFIJA DUHA

Ariane Bazanand, *O fiziologiji jouissance: Tumačenje mezolimbičke dopaminergičke funkcije nagrade iz psihoanalitičke perspektive...7*

Milan Popov*, Revizija Edipovog kompleksa Marka Solmsa…37*

Izabela Huber*, Neuropsihoterapija – psihoterapijski izazov 21. veka...46*

Aleksandar Risteski, *Neuropsihoanaliza i problem redukcionizma…61*

Milan Vukadinović, *Odnos savremene filozofije i neuronauke...71*

Nikola Ačanski*, Utemeljenje filozofije duha u delima Bertranda Rasela i Gilberta Rajla…82*

FILOZOFIJA, PSIHOANALIZA I PRAKSIS FILOZOFIJA

Lazar Bogunović, *Odnos tradicionalne i interaktivne psihoanalize...99*

Igor Grujičić, *Egzistencijalna misao Martina Hajdigera kao postulat egzistencijalne psihoterapije..106*

Marija Vukajlović, *Osnovni pojmovi logoterapije...118*

Ana Bošnjaković, *Pojam ispovedničkog diskursa...125*

Nada Trifković*, Poperova kritika induktivne metode...147*

KRITIKA, OSVRTI, PRIKAZI

Anja Cmiljanović, *Logičke, ontološke i prirodoslovne kategorije srpske filozofije...154*

Senka Nenadov, *Slika mladih o sebi u protestantskim porodicama...170*

Danko Stojić, *Patološka ljubomora na filmu...174*

Aleksandar Mrđen*, Ogledalo Andreja Tarkovskog - pokretne slike preispitivanja...177*

AUTORI...*184*

Agrafa

Journal of the Philosophy of Psychoanalysis

Agrafa (French: Agrafe) means a buckle or a fastener. The publisher of Agrafa, the Philosophical Center for Psychoanalysis and the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies, as part of its core activity of education and promotion of psychoanalysis and philosophy, affirms the connection between different streams of thought: from critical theory, poststructuralism, postcolonialism, feminism, to neurophilosophy and neuropsychoanalysis. The second layer of meaning is covered by the Greek word agrapha, which means unwritten. The controversy surrounding Plato's unwritten teachings fueled a hermeneutical debate on the issue of primacy between speech and text. The second controversy, the one about the primacy of the unspoken, contributed to the emergence of the classic psychoanalytic idea about the mechanism of suppression, and the third, which supports the primacy of unconscious language, led to the appreciation of the existence of common, i.e. supra-subjective structures

CONTENTS

Word of the editor…6

Topic of the issue

NEUROPSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY OF MIND

Ariane Bazanand, *On the physiology of jouissance: interpreting the mesolimbic dopaminergic reward functions from psychoanalytic perspective...7*

Milan Popov, *A revision of Mark Solms Oedipus complex…37*

Izabela Huber, *Neuropsychotherapy – a Psychotherapeutic Challenge of the 21st Century...46*

Aleksandar Risteski, *Neuropsychoanalysis and the Problem of Reductionism...61*

Milan Vukadinović, *The relationship between contemporary philosophy and neuroscience…71*

Nikola Ačanski, *The development of the philosophy of mind in the works of Bertrand Russell and Gilbert Ryle…82*

PRAXIS PHILOSOPHY, CRITICAL THEORY AND PSYCHOANALYSIS

Lazar Bogunović, *Relationship between traditional and interactive psychoanalysis...99*

Igor Grujičić, *The existential thought of Martin Heideger as a postulate of existential psychoterapy...106*

Marija Vukajlović, *Basic terms of logotherapy...118*

Ana Bošnjaković, *The concept of confessional discourse...125*

Nada Trifković, *Popper's criticism of the inductive method...147*

CRITIQUE, REVIEWS

Ana Cmiljanović, *Logical, ontological and natural history categories of Serbian philosophy ...154*

Senka Nenadov, *Self-image of young people in Protestant families…170*

Darko Stojić, *Pathological jealousy on film…174*

Aleksandar Mrđen, *Andrei Tarkovsky's Mirror - Moving Images of Re-examination…177*

AUTORS…*184*

REČ UREDNIKA

Pošovani čitaoci časopisa Agrafe,

Duboko verujem da će vam tema ovog broja našeg časopisa Agrafe, Neuropsihoanaliza i filozofija duha, dati uvid u neophodnost interdisciplinarnog pristupa kao prirodnog sleda u razvoju nauka. S obzirom na to da filozofske nauke u sebi već sadrže neophodne multidisciplinarne elemente, spoj sa neuronaukama ostvaruje značajne napretke u razumevanju čoveka. Trudili smo se da u ovom broju prednost damo istraživačima koji su se bavili naznačenom temom, a kako ćete i sami utvrditi dok budete čitali njihove radove, dali su značajan naučni doprinos. Ujedno vas izveštavam da će časopis Agrafa ubuduće izlaziti jednom godišnje i koristim priliku da izrazim neizmernu zahvalnost za trud i rad dosadašnjem uredniku Srđanju Damnjanoviću. U sledećem broju bavićemo se temom Filozofija psihoterapije. Vaše radove možete slati do 30. oktobra na naš mail: agrafa@filozofija.edu.rs

Milan Popov, urednik Agrafe

EDITOR'S WORD

Dear readers of Agrafe magazine,

I deeply believe that the topic of this issue of our journal Agrafe, Neuropsychoanalysis and Philosophy of Mind will give you an insight into the necessity of an interdisciplinary approach as a natural sequence in the development of sciences. Given that philosophical sciences already contain the necessary multidisciplinary elements, the combination with neurosciences makes significant progress in understanding human beings. We have tried to give preference in this issue to researchers who have dealt with the indicated topic, and as you will determine for yourself while reading their works, they have made an invaluable scientific contribution. At the same time, I inform you that the Agrafa journal will be published once a year in the future, and I use the opportunity to express my immense gratitude for the effort and work of the previous editor, Srdjan Damnjanovic. In the next issue, we will deal with the topic Philosophy of psychotherapy. You can send your papers until October 30. to our email: agrafa@filozofija.edu.rs

Milan Popov, editor of Agrafa

Ariane Bazanand
Katedra za kliničku i diferencijalnu psihologiju
Slobodni univerzitet u Briselu (ULB), Brisel, Belgija
Stelenboš institut za napredne studije, Volenberg istraživački centar na Univerzitetu Stelenboš, Stelenboš, Južna Afrika
Sandrine Detandt
Naučni saradnik, Fond za naučna istraživanja, Odsek za kliničku i diferencijalnu psihologiju,
Slobodni univerzitet u Briselu (ULB), Belgija

Agrafa III, 4/2022
Udk: 616.8:159.9
159.9:577.175.8
Prevod

O fiziologiji jouissance-a: tumačenje mezolimbičke dopaminergičke funkcije nagrade iz psihoanalitičke perspective[1]

Apstrakt: *Jouissance* je Lakanov koncept, ozloglašen po tome što je težak za razumevanje i koji izražava paradoksalno zadovoljstvo koje subjekt može izvući iz svog simptoma. Na osnovu Frojdovog „iskustva zadovoljstva" predložili smo prvu radnu definiciju *jouissance*-a kao (korist koja se stiče od) motoričke napetosti koja leži u osnovi radnje koja je [nekada] bila adekvatna da donese olakšanje nagonu i, na osnovu njihove upečatljive recipročne rezonancije, predložili smo da bi centralni dopaminergički sistemi mogli da obuhvate fiziološku arhitekturu Frojdovog koncepta nagona. Zatim smo izdvojili dve konstitutivne ose *jouissance*-a: jedna se odnosi na telo subjekta, a druga na istoriju subjekta. Četiri karakteristična aspekta ovih osa razmatraju se i sa metapsihološke i sa neuronaučne tačke gledišta. Zaključujemo da bi se *jouissance* mogao opisati kao akumulacija telesne napetosti, koja podstiče na akciju, ali neprekidno balansira između nagrade i anksioznosti, i takođe kao označavanje fiziologije tela istorijom komemoracije i kao posledica ovog označavanja konstantan podsticaj da se deluje i da se radnja/proces ponavlja. Štaviše, čini se da je mezolimbički akumbens dopaminergički put razuman kandidat za fiziološku arhitekturu koja je u njegovoj pozadini.

Ključne reči: neuropsihoanaliza, jouissance, uživanje, Lakan, zavisnost, nagrada, dopamin, psihoanaliza

[1] Tekst preveo Nebojša Maksimović, preneseno iz *Frontiers in human neuroscience*, uz dopuštenje autorke. (Zbog verodostojnosti teksta termin *nuclear neurones* preveden je u orginalnom značenju.)

Uvod

Prethodno smo predložili fiziološke okvire za razumevanje niza psihoanalitičkih koncepata kao što su represija i primarni proces, kao i Lakanov koncept označitelja (Bazan, 2006, 2007, 2009, 2011, 2012; Bazan i Snodgrass, 2012). Tema ovog rada biće još jedan Lakanov koncept, *jouissance*, koji je prilično neprevodiv, ali je ranije prevođen kao *užívanje* (Evans, 1996). Sam koncept je takođe zloglasan po tome što je težak za razumevanje. Pošto se koncept pojavljuje relativno kasno u Lakanovom učenju, i to samo u delovima, odlučili smo da počnemo sa kliničkim opisom. Zaista, kliničko iskustvo nas navodi da nepogrešivo identifikujemo ljudsku sklonost da izvan puke potrage za zadovoljstvom tražimo ono što nas dovodi u opasnost ili ono što nam sabotira život. U svom najčistijem kliničkom obliku *jouissance* je ono što objašnjava zašto su ljudi zavisni od štetnih ili čak smrtonosnih supstanci – na primer, zašto ljudi ne mogu da prestanu da puše čak i nakon što im je dijagnostikovan rak pluća. *Jouissance* tako izražava paradoksalno zadovoljstvo koje subjekt dobija iz svog simptoma (Evans, 1996, str. 92). U svom delu *Žalost i Melanholija*, na primer, Frojd (1917/1914–1916, str. 251) doslovno kaže: „Samomučenje u melanholiji je bez sumnje prijatno:“ melanholični subjekt takođe dobija zadovoljstvo od umanjivanja sopstvene vrednosti. *Jouissance* je ključni koncept za klinike, jer objašnjava zašto su uprkos svakoj racionalnosti subjekti često vezani za svoje probleme bilo da je to po cenu svoje profesionalne karijere svojih veza ili svojih pukih života.

U ranim seminarima Lakan (1975/1953–1954; 1978/1954–1955) koristi ovaj termin sa upućivanjem na njegovo prvobitno pravno značenje: termin je nastao u XV veku da označi *radnju korišćenja imovine za svrhu dobijanja zadovoljstva koje ona treba da pruži*. Po svom značenju je srodan pravnom konceptu „uživanja“ što je pravo uživanja, koje omogućava vlasniku da izvuče profit ili korist od imovine koja je ili u vlasništvu drugog lica ili koja se drži u zajedničkom vlasništvu pod uslovom da se imovina ne oštećuje i ne uništava. Postoji suštinska razlika na koju treba obratiti pažnju kada posmatramo ove pravne definicije na kojima je zasnovan pojam *jouissance*: to je razlika između zadovoljstva konzumiranjem nečega, pri čemu bi se to što konzumiramo moglo oštetiti, uništiti ili izgubiti u samoj potrošnji i zadovoljstva upotrebom nečega gde ovo zadovoljstvo nije eksplicitno vezano za njegovo konzumiranje u tom procesu.

Nekoliko lakanovskih autora eksplicitno koristi ovu definiciju *jouissance* u njenoj originalnoj pravnoj referenci na primer: Robin (2006, str. 29) u kontekstu zavisnosti definiše uživanje kao korist koja se može dobiti od nečega što se ne poseduje. Jadin (2012/2009, str. 42) objašnjava da se zlostavljanje može definisati kao „tretiranje tela deteta kao da na to imate pravo korišćenja“.

Kasnije u Lakanovom delu seksualne konotacije *jouissance*-a postaju očiglednije. Konkretno, u Etici psihoanalize (Lakan, 1986/1959–1960, str. 209) predlaže da se „*jouissance* ne pojavljuje samo i jednostavno kao zadovoljenje

potrebe već kao zadovoljenje nagona". Zaista, sve do 1957. godine, čini se da ovaj izraz ne znači ništa više od prijatnog osećaja koji prati zadovoljenje biološke potrebe kao što je glad (Lakan, 1994/1956–1957, str. 125), međutim, na tom seminaru su *jouissance* i zadovoljstvo odvojeni. Stoga ćemo polazeći upravo od Frojdovog modela nagona predložiti metapsihološko razumevanje koncepta *jouissance*-a koje će nam omogućiti njegovu operacionalizaciju u fiziološkim terminima. Naš rad smo organizovali u dva dela, psihoanalitički (metapsihološki) deo posle kojeg sledi (neuro)-fiziološki deo. Štaviše, razlikovali smo dve konstitutivne ose *jouissance-a*: jedna ima veze sa telom i uključuje aspekte (1) nagona, (2) doživljaja zadovoljstva i (3) dimenziju viška (telesne napetosti); drugi ima veze sa istorijom (subjekta) i u osnovi podrazumeva komemoraciju neke radnje koja nas tera na njeno ponavljanje. Ova četiri karakteristična aspekta se razmatraju i sa metapsihološke i sa neuronaučne tačke gledišta.

Metapsihologija: od tela do njegove istorije

Frojdov model nagona

U Frojdovom (1915) modelu nagon ima izvor (biološka potreba ili njen nedostatak), cilj (zadovoljenje te potrebe), objekat (odgovarajući za zadovoljenje potrebe) i podsticaj (pritisak koji gura da se deluje). Glad bi, u ovom modelu, mogla da počne sa biološkim signalom, kao što je nizak nivo šećera u krvi koji se detektuje u lateralnom hipotalamusu (LH). Ovaj nedostatak konstatuje centralni nervni sistem (simbolizovan sa dž u Frojdovom projektu) gde se nedostatak akumulira kao višak endogenih količina: „Jezgro dž je povezano sa putevima kojima se uzdižu endogene količine ekscitacije. (…) Punjenje *nuklearnih neurona* u dž imaće za rezultat napor pražnjenja, napetost koja se oslobađa duž motornog puta. Iskustvo pokazuje da prvo treba da posmatramo ono što dovodi do unutrašnje promene (izražavanje emocija, vrištanje, vaskularna inervacija). Ali takvo pražnjenje ne može za rezultat da ima prestanak opterećenja i napetosti, pošto se endogeni stimulus i dalje prima i dž napetost se obnavlja" (Freud, 1956/1895a, str. 317–318). Drugim rečima, praznina želuca se prenosi centralno i dovodi do unutrašnjeg stanja ekscitacije, mobilizacije organizma. Novorođeno dete reaguje neusmerenim motornim pražnjenjem, u (uzaludnom) pokušaju da smanji napetost tela. Beba se kikoće i vrišti. Frojd (1956/1895a, str. 318) nastavlja: „Uklanjanje stimulusa je ovde moguće samo intervencijom koja za sada ukida oslobađanje Qƶ` (pobudne količine) u unutrašnjosti tela; a ova intervencija zahteva promenu u spoljašnjem svetu (snabdevanje hranom, blizina seksualnog objekta) koja se, kao specifična radnja, može izvesti samo na određene načine. U početku, ljudski organizam nije u stanju da sprovede određenu akciju. To se dešava spoljnom pomocći, kada se pažnja neke osobe privuče na stanje deteta pražnjenjem na nekom putu unutrašnjeg stanja (npr. dečjim vriskom). Kada je

pomoćna osoba izvršila posao određene radnje u spoljašnjem svetu za bespomoćnog, ovaj je u poziciji da pomoću refleksnih puteva odmah izvrši u unutrašnjosti svog tela aktivnost neophodnu za uklanjanje endogenog stimulusa. Ukupan događaj tada predstavlja *iskustvo zadovoljstva* (...)." Majka, ili neka druga osoba, kada čuje plač i pomisli: „mora da je dete gladno", mogla bi uzeti dete i prisloniti ga na grudi. Drugim rečima, majka tumači plač (ili radnju) deteta. Detetu se na taj način omogućava da oslobodi refleks sisanja i mleko dolazi u telo. Time je zadovoljena potreba i samo ovo „uklanjanje (od) endogenog stimulusa" doživljava se kao zadovoljstvo prema Frojdovoj (1955/1920, str. 7–8) definiciji: „Odlučili smo da zadovoljstvo i nezadovoljstvo povežemo sa količinom uzbuđenja koje je prisutno u umu, ali nije „vezano", na takav način da nezadovoljstvo odgovara povećanju količine uzbuđenja, a zadovoljstvo smanjenju. Mleko predstavlja adekvatan odgovor na potrebu koja je bila izvor pokretača pražnjenja (plača) deteta. Time, zahvaljujući tumačenju, radnja dobija specifičan status: postaje adekvatna radnja (Freud, 1999/1895b, str. 108).

Ako je definicija zadovoljstva u ovom scenariju jasna, za Jadina (2012/2009, str. 58), takođe je „očigledno da endogeni nagoni (u iskustvu zadovoljstva) čine aspekt *jouissance*". Zaista, Lakan (1986/1959–1960, str. 209) smatra da je *jouissance* zadovoljenje nagona, a ne samo potrebe koja je u njegovom poreklu. Scherrer (2010, str. 143) čak dodaje: „cilj i predmet nagona je čisto uživanje, bez objekta i bezuslovno. Sada želimo da predložimo prvu operacionalizaciju koncepata zadovoljstva i *jouissance*: Predlažemo da je u Frojdovom modelu nagona zadovoljstvo ono što je rezultat oslobađanja napetosti izazvane potrošnjom odgovarajućeg objekta, dok je *jouissance* (korist dobijena od) motorička napetost koja leži u osnovi akcije koja je (nekada) bila adekvatna za olakšanje nagona. U ovoj definiciji, i zadovoljstvo i *jouissance*, mogu biti aspekti zadovoljstva nagona, ali, dok zadovoljstvo podrazumeva potrošnju objekta, *jouissance* je u motornoj mobilizaciji ili upotrebi tela – odnosno u motornoj mobilizaciji onih akcionih puteva koji su (nekada) bili adekvatni u pružanju zadovoljstva. Ova definicija odgovara pravnom poreklu reči *jouissance*, gde je bila rezervisana za zadovoljstvo upotrebe nečega bez konzumiranja. Dakle, u distinkciji koju predložemo, zadovoljstvo je vezano za objekat, dok je *jouissance* povezan sa motoričkom radnjom. Ovo se slaže sa, na primer, Mari (2004, str. 27) kada kaže: „*Jouissance* (...) je veoma blizak l'Agieren, (...) prema svojoj latinskoj etimologiji agere, tj. ostvariti, izraziti pokretom. Svaki modalitet *jouissance-a* je iz reda Agieren-a."

Iskustvo zadovoljstva

„Iskustvo zadovoljstva" je dobro mesto za početak diskusije o *jouissance-u*, na primer, Mari (2004, str. 25) kaže: „kada se pitanje uživanja pojavi u Frojdovim spisima, u *Projektu*, radi se o iskustvu zadovoljstva ekonomske komponente

nagona." Vratimo se Frojdu (1956/1895a, str. 318): „Ukupni događaj tada predstavlja iskustvo zadovoljstva, koje ima najradikalnije rezultate u razvoju funkcija pojedinca. Jer tri stvari se dešavaju u sistemu dž: (1) dolazi do trajnog pražnjenja i tako je hitnost koja je izazvala neugodnost u LJ privedena kraju; (2) u palijumu se javlja kateksa jednog (ili više) neurona koji odgovaraju percepciji objekta; i (3) na drugim tačkama palijuma stiže informacija o pražnjenju oslobođenog refleksnog pokreta koji sledi nakon specifične akcije. Zatim se formira olakšanje između ovih kateksa i nuklearnih neurona." Palijum je, u Frojdovom rečniku, deo centralnog nervnog sistema koji je povezan sa spoljašnjim telom (specifična čula i prugasti mišići), dok nuklearni neuroni inerviraju unutrašnje telo (utrobe)[2]. Frojd (1956/1895a, str. 312) dodaje da se „pretpostavlja da se LJ puni od dž", drugim rečima, to je („nukleus") centralnog nervnog sistema koji obaveštava LJ[3] o stvarnim vrednostima homeostatske

[2] Imajte na umu da ovo otprilike odgovara podeli između moždanog stabla i limbičkog sistema, koji inervira vegetativne funkcije unutrašnjeg tela i neokorteksa, i dalje inervira senzorne sisteme i motoričku kontrolu spoljašnjeg tela

[3] Frojdovi LJ-neuroni su teški za razumevanje: oni su „uzbuđeni zajedno sa percepcijom" Frojd (1956/1895a, str. 309), „ponašaju se kao organi percepcije i u njima ne možemo naći mesta za sećanje" Frojd (1956. /1895a, str. 309) dok „Ovi neuroni moraju imati pražnjenje, koliko god ono bilo malo (...). Pražnjenje će, kao i uvek, ići u pravcu motiliteta (...). Frojd (1956/1895a, str. 311). Frojd (1956/1895a, str. 309) treba da ih zamisli da bi razumeo kako fizički entiteti (npr. stimulusi), koji su po strukturi određene *količine*, postaju mentalni entiteti koje karakteriše *kvalitet*. Što se tiče njihovog principa rada, Frojd je predložio da oni nisu u stanju da prime stimuluse, „već da umesto toga određuju period ekscitacije i da je ovo njihovo stanje u kojem taj period utiče na njih dok su ispunjeni minimumom QƵ` [količine, stimulusi] predstavlja fundamentalnu osnovu svesti" Frojd (1956/1895a, str. 311) i zaista „svest je subjektivna strana jednog dela fizičkih procesa u nervnom sistemu, naime LJ procesa". Predlažemo da bi ovi LJ-neuroni mogli predstavljati generalne komparatorske sisteme, koji funkcionišu kao termostati koji upoređuju zadate vrednosti sa stvarnim vrednostima (videti takođe Bazan, 2007). Oni dozvoljavaju da apsolutna količina dobije, poređenjem, oznake vrednosti (npr. „toliko manje", „toliko više od" itd.), tj. transformišu količine u kvalitete. Zabuna oko toga da li su senzorni ili motorni bila bi logična jer obuhvataju senzorno praćenje direktno povezano sa mogućim (dezinhibicijom) pražnjenjem. Štaviše, Frojd dodaje: „nezadovoljstvo bi se moralo posmatrati kao podudaranje sa podizanjem nivoa QƵ`a ili sve većim kvantitativnim pritiskom; to bi bio osećaj LJ kada postoji povećanje QƵ` u dž. Zadovoljstvo bi bilo osećaj pražnjenja." U iskušenju smo da ovo prevedemo na sledeći način: na nivou komparatora što se više razlikuju postavljena vrednost i stvarna vrednost, to je više neprijatno, dok kada se poklapaju dolazi do pražnjenja i, posledično, do olakšanja, što je prijatno. I onda: „Zadovoljstvo i nezadovoljstvo bi bili osećaji u LJ svoje sopstvene kateksе, sopstvenog nivoa; a ovde bi LJ i dž, takoreći, predstavljali međusobno komunicirajuće posude. Na taj način bi i kvantitativni procesi u dž došli do svesti, još jednom kao kvaliteti" (Frojd, 1956/1895a, str. 312). Ideja o „međukomunikacionim sudovima" mogla bi da se uklopi sa ovim komparatorskim sistemima koji, zaista, neprekidno balansiraju neurone koji se aktiviraju za ciljne vrednosti (npr. kopije eferencije) i aferentne informacije koje su već prošle kroz dž, odnosno centralni nervni sistem. Zagonetni „period" koji Frojd pominje, može se uslovno shvatiti kao intenzitet aktiviranja

situacije u unutrašnjem telu.

Drugim rečima, iskustvo zadovoljstva je koliko adekvatno rešavanje nagonske napetosti, toliko i njen „glavni rezultat", odnosno trajno olakšavanje asocijacija između stanja telesne napetosti na nivou nervnog komparatornog sistema. (LJ), perceptivna slika adekvatnog objekta i motorička reprezentacija radnje koja je adekvatna u razrešavanju napetosti. Kao rezultat: „(...) kada se stanje hitnosti ili želje ponovo pojavi (od dž do LJ), kateksa (zaposedanje) će takođe preći na dva sećanja i aktiviraće ih. Verovatno će mnemička slika objekta biti prva na koju će uticati željena aktivacija. Ne sumnjam da će u prvom slučaju ova željna aktivacija proizvesti isto što i percepcija – naime halucinaciju" (Frojd, 1956/1895a, str. 319). Sada bismo dodali da će željena aktivacija takođe proizvesti tenziju motornog tela, i da bi ta motorna napetost tada bila ekvivalentna lakanovskom konceptu *jouissance*. Biološke potrebe su sposobne da izazovu rezervu motoričke napetosti, koja će biti regrutovana da deluje kako bi se ispunili zahtevi života, a ta rezerva motoričke napetosti je ekvivalentna *jouissance-u*: „Malo *jouissance-a*, izvesni višak je ipak neophodan od samog početka. Zaista, potrebe ili zahtevi života (Not des Lebens) su takvi da nervni sistem treba da prikupi rezervnu količinu da bi se suočio sa njima" (Jadin, 2012/2009, str. 58).

Pitanje u ovom trenutku je, dakle, da li je ovo stanje telesne napetosti samo po sebi na neki način donosi zadovoljstvo? Teško je odgovoriti na ovo pitanje. Može biti da telesna napetost ima inherentno nagrađujući efekat (videti dalje), ali takođe može biti da se dimenzija *uživanja* konkretnije odnosi na (a) inauguraciono iskustvo(a) zadovoljstva. Na primer, Scherrer (Freimann et al., 2012, str. 7) kaže: „Nagon je uzrokovan potragom, halucinatornim oživljavanjem prethodnog iskustva zadovoljstva. Halucinacijom za koju možemo pretpostaviti da je bila *praćena jedinstvenim (ranije nedoživljenim) zadovoljstvom, posebno intenzivnim, preteranim, nesrazmernim sa zadovoljstvom povezanim sa prostim oslobađanjem napetosti potrebe*" (kurziv dodat).

Višak telesne napetosti

Za Lakana (1986/1959–1960, str. 42; 1965–1966, str. 137; 1999/1972–1973, str. 26), telo „je nešto što je stvoreno da uživa, da uživa samo po sebi", „pripada telu da uživa" i „telo je tu da bi se uživalo". Da bismo ovo razumeli, pomerimo lakanovsko shvatanje *jouissance-a* malo dalje. U inauguracionom (prvobitnom) iskustvu zadovoljenja gladi, bebi dojku daje majka. U sledećem frontalnom susretu sa dojkom, pokret sisanja će se osloboditi. Jadin (2012/2009, str. 58–59):

jednog i drugog tipa neurona, odnosno, na nivou neuronskih komparatorskih sistema jedina stvar koja je još uvek bitna jeste da se izbalansira nivo intenziteta obe informacije.

„Ali može biti slučaj da se dojka vidi sa strane. Otpuštanje se, dakle, odlaže i odvijaće se tek nakon određene pretrage, na primer pokretom glave. Za ovu potragu dete mora prvi put da razloži percepciju, to je Urteilen (...) (rasuđivanje). Dete će s jedne strane uočiti nešto identično i specifično na dojci, samu stvar dojke, Stvar (das Ding) gledano spreda, a sa druge strane, element koji može varirati. Kada je ovaj promenljivi element čudan, dete će odložiti pražnjenje. (...) Vidite da je Stvar nešto vrlo specifično. Ona je prisutna i kada se objekat koji zadovoljava nagon neposredno percipira i kada se objekat samo zamišlja kao potpun, anticipiran željom. Stvar je deo koji se uvek ulaže od strane *jouissance*-a (...). U sistemu neurona koji je opisao Frojd, ta Stvar perceptivnog kompleksa odgovara nuklearnom neuronu mozga koji je neprekidno investiran, neprekidno ispunjen endogenim količinama, čija je proizvodnja konstantna.

Po našem mišljenju, čini se da pojam *jouissance* balansira između dve vrste telesne napetosti. Kad kažemo „telesna napetost" mislimo na neku vrstu spremnosti za delovanje, motornu spremnost, koja je smeštena uglavnom centralno, kao nivo aktivacije centralnog nervnog sistema, pri čemu neki delovi ove napetosti mogu da prodru u telo preko perifernih motornih komandi i izvršenja koja su ispod praga osećaja (npr. mini kontrakcije). S jedne strane, tu je telesna napetost, o kojoj smo ranije govorili, konkretno pripremanje adekvatnog čina, koji je nekada bio ostvaren tokom doživljaja zadovoljstva. Predlažemo da bi ovaj deo tada odgovarao promenljivom delu, pošto se aktivira kao reakcija na „atribut" (ili „priuštivost[4]", u kognitivnom terminu; Gibson, 1977) koji funkcioniše kao rukohvat za manipulaciju objektom; i, kao posledica toga može se predstaviti. S druge strane, postoji telesna napetost, koju izaziva stalni „i specifični" deo objekta, suština stvari, sam *das Ding*, koja omogućava da se ona kao takva identifikuje čak i ako su se uobičajeni atributi za njeno shvatanje promenili. Ono što mi predlažemo je sledeće: kako je stvar identifikovana – odnosno identifikovana iz prethodnog iskustva zadovoljstva, kao potencijalno zadovoljavajući objekat – ona izaziva telesnu tenziju, koja će biti potrebna da bi se delovalo na nju, ali pošto su se uobičajeni „rukohvati" promenili, ova telesna napetost još uvek nema jasan oblik motoričke izvedbe. Mogli bismo reći da se još nije dovoljno pomerilo ka delu mentalnog aparata zaduženog za motorno pražnjenje. Verovatno je ovo drugo tumačenje *jouissance*-a bliže Lakanovom (1986/1959–1960) konceptu „uživanja u Stvari". Jadin (2012/2009, str. 38) kaže da Lakan predstavlja *jouissance* „na neki način kao ono što se opire atribuciji"[5] i

[4] Mogućnosti koje zavise od onoga što nam okruženje pruža – prim.prev

[5] „Pozivajući se na dva suda koja se moraju primeniti na stvar, na sud o postojanju i na sud o atribuciji, Frojd smatra da se stvarima, Stvari, ousiji (supstanci) može pripisati beskonačan broj atributa. Kada Lakan tvrdi da je *jouissance* ousia, on ga na neki način predstavlja kao ono što se opire atribuciji, kao ono što je isključeno iz suda o atribuciji (...).

dalje dodaje: „*Jouissance*, Stvar, je dakle ono što prethodi određenoj manipulaciji. Datira iz (vremena) pre ruke“ (Jadin, 2012/2009, str. 50). Dakle, razumljivo je zašto se ovaj *jouissance* smatra „izvan-reprezentacijom“ (videti takođe Hofman, 2012/2009, str. 9): rezerva telesne napetosti još uvek nije predodređena određenoj motornoj formi, koja je osnova za predstavljanje (videti dalje). Možda bismo takođe mogli reći da je još uvek u velikoj meri biološki, a još ne mentalni?

Takođe treba razmotriti mogućnost da će tek u ovom drugom scenariju, slučajno ili iznenađujuće, pronalaženje „adekvatnog“ načina da se dođe do objekta „biti praćeno dosad nedoživljenim zadovoljstvom, posebno intenzivnim, preteranim, nesrazmernim užitku povezanim sa jednostavnim oslobađanjem napetosti koju je potreba izazvala“, i da je to ono što konkretno leži u osnovi snažno zadovoljavajuće dimenzije *jouissance-a*. Ali možda, kada se jednom pronađe, novi deo telesne napetosti prelazi na mentalnu stranu, gde se može predstaviti. Međutim, uspešna mobilizacija ovog dela telesne napetosti, iako će se aktivirati pri novom susretu sa Stvari, neće moći da izazove isti stepen zadovoljenja kao prvi put. Ali, s druge strane, ako se ne pronađe put pražnjenja, napetost se može akumulirati i to onda može dovesti do iskustva bola. Frojd (1955/1920, str. 63) kaže: „Naša svest nam prenosi unutrašnja osećanja ne samo zadovoljstva i nezadovoljstva, već i *posebne napetosti koja zauzvrat može biti ili prijatna ili neprijatna*“ (kurziv dodat). Zaista, „*jouissance* je patnja“ (Lakan, 1986/1959–1960, str. 185) i „Ono što ja nazivam *jouissance* – u smislu u kojem telo doživljava sebe – uvek je po prirodi napetost, prisila, trošenje, čak i ekploatacija. Nesumnjivo, postoji *jouissance* na nivou na kojem bol počinje da se javlja, a znamo da se samo na tom nivou bola može doživeti čitava jedna dimenzija organizma, koja bi inače ostala prikrivena“ (Lakan, 1966– 1967, str.60). Sada vidimo i kako princip zadovoljstva tako funkcioniše kao „granica uživanja“ (Lakan, 1991/1969–1970) kada oslobađa delove telesne napetosti, donoseći olakšanje, a time i zadovoljstvo, i ograničavajući količinu (bolne) *jouissance* tenzije.

Istorija
Komemoracija (sećanje) na ranije akcije/procese koja nas tera na ponavaljanje istih

Glavni rezultat iskustva zadovoljstva je olakšavanje ili trag sećanja „između dve mnemične slike i nuklearnih neurona koji su katektirani u stanju hitnosti“ (Freud,1956/1895a, str. 319)6. Kateksis nuklearnih neurona (koji dolazi iz dž

[6] Frojd objašnjava mehanizam kako do takvog traga sećanja može doći: „Postoji osnovni zakon asocijacije simultanošću, koji deluje u slučaju čiste dž aktivnosti, reproduktivnog pamćenja, i koji je temelj svih veza između dž neurona. Nalazimo da (...) kvantitativna kateksa dž neurona, U, prelazi na drugi, U', ako su U i U' u nekom trenutku bili istovremeno katektirani sa ʒ (ili sa drugog mesta). Tako je kontaktna barijera ostvarena kroz istovremenu kateksu U–U'.” – sa ʒ, koji su

ispunjava LJ) izaziva olakšavanje između mnemičke slike objekta koji zadovoljava i (ranijeg) adekvatnog motoričkog čina. Kada Frojd (1949/1905) kaže u: „Ovo zadovoljstvo (nagona) mora biti prethodno doživljeno *da bi se javila potreba za njegovim ponavljanjem; i možemo očekivati da će Priroda obezbediti uslove tako da ovo iskustvo zadovoljstva ne bude prepušteno slučaju*" (Frojd, 1949/1905, str. 184; kurziv dodat), možemo pretpostaviti da ovi „uslovi" minimalno podrazumevaju opisani upis tragova sećanja. Ali to nisu samo pasivni tragovi: oni „ostavljaju za sobom potrebu za svojim ponavljanjem". Frojd (1955/1920, str. 42) objašnjava kako ovo ide u *Izvan principa zadovoljstva*: „Potisnuti instinkt nikada ne prestaje da teži potpunom zadovoljstvu, koje bi se sastojalo u ponavljanju primarnog iskustva zadovoljstva (...) to je razlika u iznosu između uživanja u zadovoljstvu koje se traži i onog koje se stvarno postiže, to je ono što daje pokretački faktor[7] koji neće dozvoliti zaustavljanje ni u jednoj postignutoj poziciji, već, po pesnikovim rečima, „ungebandigt immer vorvarts dringt"[8] drugim rečima, tragovi ne samo da stoje tamo, već se kontinuirano aktiviraju insistiranjem dolaznog toka sa izvora nagona.

Lakan (1991/1969–1970, str. 111–112) komentariše: „U 1920., ono čime se Frojd bavi u istraživanju nesvesnog, jeste ponavljanje[9] (...) Ponavljanje je označavanje, precizno označavanje akcije/radnje (...) koja je identična unarnoj radnji, malom potezu, elementu upisa, radnje u onoj meri u kojoj se seća na pojavu uživanja." Frojd (1949/1905, str. 1212) kaže, govoreći o sisanju palca, da je dete „određeno potragom za nekim zadovoljstvom[10] koje je već doživelo i koji se sada pamti". Ponavljanje je, dakle, sećanje na pojavu uživanja. Lakan (1986/1959–1960, str. 209): „nagon kao takav je nešto izuzetno složeno (...) On oličava istorijsku dimenziju čiji pravi značaj treba da cenimo. Ova istorijska tendencija je definisana ovim, ovim obeležjem, koji se sastoji u tome da se nagon predstavlja sa izvesnim insistiranjem, u svom statusu upućivanja na nešto pamtljivo jer je zapamćeno.[11] Sećanje, „istorizacija" je koekstenzivna sa

„propusni" neuroni na periferiji mentalnog aparata, i perceptivni ili motorni neuroni. Imajte na umu da je Frojdov opis ekvivalentan Hebovom (1949) zakonu i objašnjava kako do veze između dva neurona dolazi tako što se prvo oba istovremeno aktiviraju sa drugog mesta.

[7] Čini se da Frojd aludira na ideju da se ovaj dolazni tok upoređuje sa zadatom vrednošću u mehanizmu za praćenje tipa komparatora, kao što je ono što smo predložili za LJ.

[8] „Pritišće nesputano napred." Mefistofel u Faustu, prvi deo (4. scena).

[9] Naš prevod „ U 1920. ono čime se Frojd bavi u istraživanju nesvesnog jeste ponavljanje. " Što preferiramo u odnosu na zvanični prevod koji glasi „To je čak i ono što je Frojd otkrio tačno oko 1920.

[10] Ovo zadovoljstvo ovde je *jouissance*, uživanje u tenziji tela koja je nekada bila adekvatna da donose zadovoljstvo.

[11] Naš prevod „Ova istorijska tendencija je definisana u ovom, u ovoj oznaci da se nagon predstavlja sa izvesnim insistiranjem, utoliko što se odnosi na nešto pamtljivo jer je memorisano", koji preferiramo iznad zvaničnog prevoda koji glasi „Ovu dimenziju treba primetiti u insistiranju koje karakteriše njeno pojavljivanje; odnosi se na nešto nezaboravno jer je zapamćeno."

funkcionisanjem nagona u ljudskoj psihi. Ovde možemo pročitati referencu na Frojdovu vezu između dve mnemičke slike, izazvanu nagonom, izazvanu iskustvom zadovoljstva. Ova sprega događaja formira osobinu ili znak, obeležavajući nalet uživanja i izazivajući nemilosrdnu tendenciju da se ponavlja: „Prinuda da se ponavlja i (pokreće) zadovoljstvo koje je trenutno prijatno izgleda da se ovde spaja u intimno partnerstvo" (Frojd , 1955/1920, str.23).

Stoga, uzimajući sve ovo zajedno, skloni smo da mislimo da iskustvo zadovoljstva, budući da je samo po sebi iskustvo onoga što nazivamo *jouissance*, ostavlja za sobom snažan trag sećanja, koji će se lako aktivirati kad god se probudi slična telesna potreba ili situacija pokreta, ili kada se „Stvar" ponovo sretne, izazivajući na taj način reaktivaciju memorijskih slika ovog (nekada) zadovoljavajućeg objekta kao i (jednom) zadovoljavajuće radnje. Ova reaktivacija će sama po sebi doneti *jouissance* kroz motoričku napetost. Ova napetost bi mogla da obezbedi (određeno) uživanje, posebno ako je osmišljen neki novi motorni put za pristup objektu. Zanimljivo je da će se ovo uživanje tada osloboditi sasvim nezavisno od predmeta i radnje, i da će zadovoljiti nagon iz kojeg su one istorijski nastali.

Fiziologija: dopaminergički putevi
Telesni model nagona: mobilisati spoljašnje telo iznutra

Posmatrajući istoriju života na planeti, sa prvim kičmenjacima pre 520 miliona godina pojavljuju se prugasti mišići kao sistem za pomeranje novoformiranog unutrašnjeg skeleta (videti takođe Bazan, 2008). Kičmenjaci su, dakle, šematski sastavljeni od dva tela: unutrašnjeg tela, tela beskičmenjaka, koje se sastoji od takozvanih vegetativnih sistema za cirkulaciju krvi, disanje, varenje, izlučivanje, znojenje, reprodukciju itd., i spoljašnjeg tela, koje se sastoji od skeleta i prugastih ili skeletnih mišića. Pošto su ova tela na neki način nadređena jedno drugom tokom evolucije, da bi organizam mogao efikasno da funkcioniše, mora postojati sistem koji prilagođava signalizaciju unutrašnjih potreba tela (npr. kiseonik, hrana, hidratacija, seksualni objekti) specifičnim akcijama spoljašnjeg tela koje mogu olakšati ove telesne potrebe.

Prvo fiziološko razumevanje frojdovskog koncepta nagona, dakle, bila bi dinamika u kojoj telesna napetost, koja potiče od potrebe u unutrašnjem telu, mobiliše spoljašnje telo i podstiče ga na akciju. Jedna ključna hipoteza je da bi *centralni dopaminergički sistemi* mogli da obuhvate fiziološku arhitekturu Frojdovog koncepta nagona. U striatumu, dopamin (DA) služi kao kritični signal motoričke akcije; povećanje DA je povezano sa povećanjem motornog učinka, a smanjenje DA sa inhibicijom ponašanja. U slučaju mezolimbičkog puta, ventralna tegmentalna oblast (VTA) inervira opnu nucleus accumbens-a (NAS), koja je deo corpus striata (bazalnih ganglija); ovaj sistem se stoga naziva NAS-DA. Ovo je

takođe takozvani sistem SEEKING za koji neuronaučnik Panksepp (1998, str. 145; 144) kaže da kada se ovaj sistem stimuliše: „organizmi započinju najsnažnije istraživačko i tragačko ponašanje koje je životinja sposobna da iskusi: na primer, stimulisani pacovi se uzbuđeno kreću, energično njuškajući, zastajkujući povremeno da istraže razne kutke i pukotine svog okruženja," ili drugačije: „Želje i težnje ljudskog srca su beskrajne. (...) Ali svi oni staju ako se unište određeni moždani sistemi, kao što su DA kola koja proizilaze iz jezgara srednjeg mozga. (...) Čini se da ova kola u velikoj meri doprinose našem osećanju angažovanosti i uzbuđenja dok tražimo materijalne resurse potrebne za telesni opstanak. (...) Bez sinaptičke „energije" DA ovi potencijali ostaju neaktivni i mirni. (...) Kada su DA sinapse aktivne u izobilju, osoba se oseća kao da može bilo šta."

Psihoanalitičar i neuronaučni istraživač Hauard Ševrin je ranije izneo ubedljiv argument da bi Panksepov sistem SEEKING mogao da stoji kao fiziološki korelat Frojdovog koncepta nagona (Shevrin, 2003). Ševrin (2003) ukazuje na to kako su četiri dela sistema SEEKING izuzetno slična delovima Frojdove definicije nagona i to ilustruje jednostavnom tabelom (Tabela 1).

Zaista, Panksepov sistem SEEKING sastoji se od četiri dela: regulatorne neravnoteže, konzumacije, spoljnog stimulansa i snažnih stanja očekivanja ili anticipacije, dok je Frojdova arhitektura nagona takođe napravljena od četiri dela. Ševrin (2003) predlaže sledeće paralele: regulatorne neravnoteže u Panksepovom modelu su osnovna stanja specifičnih potreba kao što su glad, žeđ i seks; tako korespondiraju sa somatskim izvorom nagona. Konzumacija se odnosi na zadovoljenje potrebe, što je ono što odgovara cilju frojdovskog nagona. Spoljašnji stimulans se odnosi na objekat koji pruža konzumativno zadovoljstvo, najpromenljiviju komponentu. Što se tiče četvrte komponente, Panksepovih „snažnih stanja očekivanja ili anticipacije", oni se odnose na aktivaciju NAS-DA. Prema Pankseppu (1998, str. 145), aktivaciju ovog sistema karakteriše „psihička energizacija". Kada se aktivira „...životinje vrše veliki broj motivisanih ponašanja u potrazi za ciljevima. Ako je ovaj sistem oštećen, dolazi do generalizovane inercije ponašanja" (Panksepp, 1998, str. 150).

Tabela 1

Ševrinov (2003) predlog o paralelama između četiri dela Panksepovog sistema SEEKING i četiri dela Frojdove definicije nagona.

Panksepov sistem SEEKING	→	**Frojdova teorija nagona**
Regulatorna neravnoteža	→	Somatski izvor
Konzumacija	→	Cilj
Spoljni stimulus	→	Objekat
Energična aktivnost	→	Motorni faktor

Ševrin (2003) ukazuje da je Panksepov zaključak o subjektivnom stanju životinje kada se aktiviraju NAS-DA kola „zasnovan na intenzivnoj motoričkoj aktivnosti životinje koja se bavi istraživačkom aktivnošću. Drugim rečima, životinja je, prema Pankseppu, energetski aktivna. Ovo jasno implicira motorički faktor. Štaviše, aktivacija NAS-DA kola dovodi do toga da se životinja upušta u naporno ponašanje, u Frojdovim terminima, zahtev za radom se postavlja u najosnovnijem značenju reči rad. U tom smislu, „snažna stanja očekivanja ili anticipacije" takođe sasvim precizno odgovaraju Frojdovoj komponenti motornog pritiska. Stoga predlažemo da bi funkcionisanje (mezolimbičkih) dopaminergičkih puteva moglo da bude fiziološki pandan Frojdovom konceptu pokreta[12].

Uzmimo ponovo slučaj gladi. Panksepp (1998, str. 167) kaže: „Sistem SEEKING, pod vođstvom različitih regulatornih neravnoteža, spoljašnjih podsticajnih znakova i prošlih učenja, pomaže da se žedne životinje odvedu na vodu, hladne životinje na toplo, gladne životinje na hranu, a seksualno uzbuđene životinje približe prilikama za orgazmično zadovoljstvo." Međutim, ako želimo da primenimo ovaj model na „jednostavnu" situaciju gladne bebe koja prvi put plače za hranom, nailazimo na beskrajni niz komplikacija. Prvo, postoje mnogi mehanizmi da se obezbedi adekvatna potrošnja hrane, od kojih svaki može biti dovoljan da stimuliše unos hrane. Drugo, putevi iz unutrašnjih homeostatskih receptorskih sistema koji otkrivaju različite telesne neravnoteže i izazivaju aktivaciju SEEKING sistema, tj. indukuju oslobađanje DA, su višestruki. Iznad našeg cilja i stručnosti je da damo pregled ovih mehanizama, ali izgleda da je arhitektura mozga koja leži u osnovi motivacije apetita generalno kompatibilna sa konceptom pokreta oličenim dopaminergičkim prenosom. Na primer, ako želimo da krenemo od gladi do mobilizacije spoljašnjeg tela, mogli bismo da počnemo od hipotalamusa. Dobro je utvrđeno da lučno jezgro hipotalamusa prima humoralne signale, kako od različitih hranljivih materija tako i od različitih hormona, u vezi sa statusom perifernih energetskih depoa i prenosi ovu informaciju u lateralnu oblast hipotalamusa (Elmkuist et al., 1999). LH utiče na voljne somatske motoričke sisteme koji upravljaju složenim traženjem hrane i ponašanjem u vezi sa hranom. Ako je LH aktiviran, a hrana nije prisutna, životinje deluju veoma uzbuđeno, hiperaktivne su i izgleda da se upuštaju u ponašanje

[12] Drugi autori koji se bave neuronaukom su takođe izneli slične predloge, mada verovatno nemajući na umu Frojdov koncept nagona: na primer, Kupferman i sar. (2000, str. 998) u svom radu *Principi neuralne nauke* predlažu da mezolimbička DA transmisija izgleda da predstavlja stanje motivacije ili nagona pri čemu se stanja nagona mogu shvatiti kao stanje napetosti zbog fiziološke potrebe ili homeostatske neravnoteže. Pokreće direktno ponašanje ka cilju, u stanju da ponovo uspostavi homeostazu putem konzumiranja objekta (npr. hrane). Štaviše, oni povećavaju opštu budnost, podstičući pojedinca da se ponaša na odgovarajući način u datoj situaciji, kako bi postigao cilj.

potrage ili traženja hrane (Kellei et al., 2005a,b). Štaviše, čini se da ovo učešće LH implicira dopaminergičke puteve.

Lateralni hipotalamički koridor između LH i VTA je deo medijalnog snopa prednjeg mozga koji ide od VTA do NAS. LH takođe ima direktne veze sa akumbensovom opnom dajući NAS-u privilegovan pristup supstratima koji detektuju energiju hipotalamusa; međutim, LH takođe direktnije dostiže široko rasprostranjena područja strijatuma (iza akumbensa) preko srednjelinijske talamičke projekcije (za pregled, videti Kellei et al., 2005a). Drugim rečima, dopaminergička inervacija striatuma, i ventralnog i dorzalnog, je uključena u unos hrane, a ovaj sistem se bavi motornom aktivacijom i strategijama hranjenja povezanih sa promenom motivacionih uslova (Haberni et al., 2004; Haberni i Carr, 2005.). Složenost ovih puteva je, međutim, ogromna i postoje različita mišljenja kod različitih autora[13] Ono što je važno u ovoj diskusiji nije da se pokaže da je dopaminergički prenos neophodan uslov za angažovanje u apetitivnom ponašanju, već da se pokaže da je arhitektura mozga široko kompatibilna sa nagonskim mehanizmom koji je oličen u dopaminergičkom prenosu, odnosno da je to mogući put. Zaista, prvo iskustvo zadovoljstva, prvi plač gladne bebe može imati sasvim drugačiju fiziologiju nego „rutinska" glad odraslih koja se obično proučava u neuronaukama. Konkretno, kada Frojd ukazuje da je „jezgro dž povezano sa putevima kojima se uzdižu endogene količine ekscitacije. (…) Punjenje nuklearnih neurona u dž imaće za rezultat insistiranje da se prazne, urgentnost koja se oslobađa duž motornog puta", čini se da smo, s obzirom na gore sažete podatke, u poziciji da predložimo da prevedemo ovo kao: „centralni dopaminergički sistemi su povezani sa putevima koji prenose informacije o unutrašnjoj homeostatskoj situaciji tela, na primer, preko LH. Uzlazne ekscitacije, koje centralno ukazuju na, trošenje hrane, dovešće do oslobađanja DA, što će dovesti do motorne mobilizacije.

Ali kako sada možemo pozicionirati predloženu razliku između zadovoljstva i *jouissance* u ovom fiziološkom modelu? Ševrin (2003) podvlači da je kod mnogih životinjskih vrsta utvrđeno da kada je životinja uslovljena da očekuje nagradu nakon pojave uslovljenog stimulusa kao što je svetlost, da će u određenom trenutku početi da se odnosi prema svetlosti kao da je to sama nagrada, posebno ako nagrada nije usledila. Golub će, na primer, početi da kljuca svetlost iako njegovo kljucanje nema nikakve veze sa pojavom nagrade. Ovaj fenomen se naziva autooblikovanje, odnosno, kaže Ševrin (2003) „*sopstveni odgovor životinje, kljucanje, postaje suštinski nagrađujući.* Kada se NAS-DA kolo veštački blokira antagonistima, autooblikovanje nestaje (npr. Di Ciano et al., 2001). Ševrin (2003)

[13] Na primer, čak i ako je zaista demonstrirana specifična uloga medijalne akumbensove opne u ponašanju i konzumaciji hrane (Stratford i Kellei, 1997; Reinolds i Berridge, 2001), Kelleietal. (2005a) sumira niz rezultata koji se izgleda ne mire sa idejom da je dopaminergički prenos neophodan za apetitivni pristup.

komentariše: „(...) nije u pitanju iščekivanje nekog konzumativnog zadovoljstva, sasvim je druga stvar, radi se o nekoj vrsti zadovoljstva koje leži u osnovi aktiviranja nagona. Konzumativno zadovoljstvo i, ako ga mogu tako nazvati, zadovoljstvo nagona su dve različite stvari. Prvo je emocija ili afekt u uobičajenom smislu; drugo je jedinstveno stanje očekivanja ili anticipacije koje je suštinski zadovoljavajuće, ali ne i prijatno u uobičajenom smislu. Ona je u potpunosti izražena kroz radnju, a ne kroz prateću radnju kao što je slučaj sa konzumativnim zadovoljstvom[14]". Čini se da je Ševrinov koncept konzumativnog zadovoljstva paralelan sa Frojdovim konceptom zadovoljstva, koji je rezultat oslobađanja napetosti izazvane konzumacijom „odgovarajućeg" objekta nagona. Ševrinova razlika između konzumativnog i nagonskog zadovoljstva je stoga prilično uporediva sa našom sopstvenom razlikom između zadovoljstva i *jouissance*, pri čemu je *jouissance* definisan kao korist dobijena od motoričke napetosti koja leži u osnovi radnje koju izaziva nagon, i omogućava nam da koncept *jouissance* pozicioniramo na nivo intrinzične NAS-DA aktivacije.

Ove razlike su takođe u izuzetnoj rezonanci sa drugom neuronaučnom razlikom. Zaista Beridž (1996), kao i Robinson i Beridž (1993, 2000, 2003), predlažu razliku između želje (željenja) i dopadanja. Zasluga ovih autora je u tome što su uspeli da savladaju dva različita načina merenja ovih kategorija kod pacova: s jedne strane, hedonične (dopadanje) ili averzivne reakcije mere se na osnovu reakcija lica (od kojih su neke sačuvane na sličan način kod različitih vrsta); sa druge strane, želja se meri na osnovu količine motoričke aktivacije koju je organizam spreman da uloži da bi dobio nagradu. Ovi karakteristični parametri su omogućili disocijaciju dva anatomska kola (Berridge, 1996): kolo želje odgovara mezolimbičkom NAS-DA Panksepovog sistema SEEKING, kolo dopadanja odgovara takozvanim „opioidnim žarištima", uključujući između ostalog školjku (opnu) nucleus accumbens, ventralni pallidum i parabrahijalno jezgro mosta moždanog stabla. Ova kola funkcionišu nezavisno jedan od drugog. Na primer, značajno istraživanje sa testom reaktivnosti ukusa pokazalo je da interferencija sa DA nije uspela da promeni reaktivnost apetita za saharozu (Berridge i Robinson, 1998). Takođe, povećanje DA neurotransmisije nije dovoljno da proizvede prijatne subjektivne efekte kod ljudi (Rothman i Glova, 1995). Ovo je navelo Robinsona i Beridža (1993) da zaključe da, iako je prvobitna hipoteza naglašavala ulogu koju zadovoljstvo ima u uticaju na efekat dopaminergičkih manipulacija, moždani DA ne utiče na dopadanje. Bez obzira

[14] Zanimljivo, Salamone et al. (2007, str. 465) sumiraju u fusnoti niz uporedivih razlika koje je nekoliko autora napravilo između dve vrste zadovoljenja: npr. aktivacionog naspram usmerenog; pripremni naspram konzumativnih; instrumentalni naspram konzumativnog; anticipativno nasuprot konzumativnom; traženje etanola u odnosu na unos etanola; anticipativno nasuprot hedonističkom.

na to, DA sistemi su uključeni u želju za nagradama (videti Berridge, 2007); ova želja je određena intenziviranjem kola željenja sasvim nezavisno od dopadanja. Rad ovih autora pokazuje da aktivacija DA sistema omogućava ili povećava bihejvioralne odgovore neophodne za dobijanje ciljanog objekta, dok ometanje DA snažno utiče na spremnost životinje da se uključi u radnje ponašanja koje imaju za cilj očekivanje ili traženje hrane (npr. Beridž, 1996). Stoga je primamljivo povući paralelu između ovih fizioloških nalaza i psihoanalitičkih koncepata: Beridžova želja i psihoanalitički koncept nagona imaju neke sličnosti u pogledu spremnosti za angažovanje u motoričkom ponašanju[15].

Ukratko, tvrdnja da bi centralni dopaminergički sistemi, a posebno NAS-DA sistem, mogli da predstavljaju fiziološki pandan psihoanalitičkom konceptu *jouissance*-a, izgleda koherentna i sa dimenzijom nagona *jouissance*-a i sa razumevanjem *jouissance*-a kao koristi dobijene od motoričke napetosti u osnovi akcije koja je (nekada) bila adekvatna za donošenje olakšanja za nagon, kako Ševrin ističe sa fenomenom npr. autooblikovanja. Štaviše, kroz Ševrinovo razlikovanje između konzumativnog i nagonskog zadovoljstva, možemo videti kako lakanovska razlika između zadovoljstva i *jouissance-a* može odražavati ili biti u paraleli sa nizom distinkcija zasnovanih isključivo na neuronauci, kao i razlici između dopadanja i želje.

[15] Slično, Robinsonovo i Beridžovo dopadanje i psihoanalitički koncept zadovoljstva imaju neke sličnosti, jer se oboje tiču zadovoljstva ili hedonističkog iskustva nakon konzumiranja objekta. Međutim, zadovoljstvo u frojdovskom smislu se definiše kao oslobađanje telesne napetosti usled zadovoljenja telesnih potreba. Dopadanje je, s druge strane, izazvano stimulacijom opioidnih žarišta koja reaguju urođenim putevima na „orosenzorna svojstva" (tj. slatki ukus i masne arome), u izvesnoj meri nezavisno od informacija o homeostatskim stanju unutrašnjeg tela (Sklafani, 2004). Naravno, ova šema funkcioniše sve dok se držimo „osnovnih" nagona koji su toliko fundamentalni za život i očuvani tokom evolucije da imaju snažne urođene osnove. Ali postoje mnoge druge unutrašnje tenzije u telu koje mogu nastati tokom naših prvih interakcija sa našim primarnim negovateljima pored gladovanja, posebno u ljudskoj vrsti – koja je od svih vrsta najzavisnija od njegovih prvih negovatelja. Bilo bi interesantno saznati da li homeostatsko olakšanje, generalno, može dovesti do aktivacije opijata i da li bi ova aktivacija opioida mogla poslužiti kao kriterijum za dopaminergičko označavanje povezane akcije. Različiti elementi upućuju u tom pravcu, pošto, na primer, homeostatsko stanje može modulirati nagrađivanu vrednost stimulusa, ali ukupna slika ostaje nejasna. Sada, da bi model funkcionisao izvan više urođenih nagona kao što je glad (gde povezani kriterijumi poput slatkoće mogu biti dovoljni kao kriterijum za adekvatnost akcije), to jest, da bi model funkcionisao u tipičnijim ljudskim situacijama, dopaminergički sistem nagrađivanja bi trebalo da bude sposoban da uzme u obzir situaciju unutrašnjeg organa kao kriterijum za označavanje radnji. U tom smislu je dovoljno da NAS-DA bude obavešten o ovim homeostatskim informacijama (vidi dalje) i aktivacija opioida može, ali ne mora da predstavlja korelaciju frojdovskog koncepta zadovoljstva.

Iskustvo zadovoljstva: označi akciju povezanu sa nagradom

Drugi aspekt konvergencije *jouissance*-NAS-DA bi bila konvergencija oko nekog načina označavanja adekvatnog čina. Psihoanalitička ideja bi bila da se adekvatan čin, koji je i prijatan, na neki način „označi" tokom doživljaja zadovoljstva i mi smo predložili da će upravo ovo označavanje iskustvom lako reaktivirati specifičan motorički obrazac kada se uporediva situacija potrebe meri LJ-neuronima. Ponovno aktiviranje ove telesne napetosti uslovno je shvaćeno kao *jouissance*. Sada je dobro pokazano da pojavljivanje stimulusa za nagrađivanje, čija se vrednost nagrade ne može predvideti, proizvodi rafal DA ispaljivanja (Bromberg-Martin et al., 2010). Ovo bi moglo odgovarati psihoanalitičkom modelu ukoliko su ispunjeni neki uslovi. Prvo, ideja nagrade takođe (delimično) treba da pokrije frojdovsku dimenziju zadovoljstva, u smislu da bi stimulus za nagradu trebao da obezbedi oslobađanje od napetosti, posebno tako što bi bio adekvatan odgovor na situaciju telesne neravnoteže. Drugo, upravo bi to zadovoljstvo trebalo da izazove oslobađanje DA. Treće, efekat ovog DA bi (takođe) trebao da bude na nivou radnji uključenih stimulusom, a ne (isključivo) na sam stimulus i na neki način da označi ove akcije tako da ih razlikuje od drugih akcija.

Prvo, da li je „nagrada" u okviru fizioloških posmatranja uporediva sa frojdovskim zadovoljstvom? Salamone i dr. (2007, str. 462) definišu nagradu kao pozitivno „pojačanje" sa emocionalnim efektima, kao što je osećaj zadovoljstva. Termin „pojačanje" potiče iz Thorndike-ovog (1911) „Zakona efekta" koji kaže da „svaki čin koji u datoj situaciji proizvodi zadovoljstvo postaje povezan sa tom situacijom, tako da kada se situacija ponovi, veća je verovatnoća da će se i sam čin ponoviti. " Ovo je u osnovi isto što i Frojd kaže za iskustvo zadovoljstva, ali Frojd daje kriterijum za zadovoljstvo: ono se odnosi na trajno pražnjenje čiju informaciju prenose LJ neuroni, koji su ispunjeni subkortikalnim i neuronima moždanog stabla u vezi sa unutrašnjim telom. Dakle, da, postoji određena ekvivalencija između frojdovskog koncepta „zadovoljstva" i kognitivnog koncepta „nagrade" s tim da u kognitivni koncept nije uključen nijedan konkretan kriterijum za „zadovoljstvo".

Drugo, da li je to zadovoljstvo ono koje izaziva oslobađanje DA? Nalazi neuronauke pokazuju da tek kada je nagrada neočekivana, dolazi do rafala DA (Schultz, 1998). Dakle, (frojdovsko) zadovoljstvo samo po sebi ne vodi oslobađanju DA, ali može li to u principu učiniti, na primer, u nekoj inauguracionoj prilici ili u nekoj važnoj situaciji? Hrana za gladnu životinju je veoma jaka nagrada, ali je verovatno da su ovde brojni urođeni kriterijumi (npr. slatkoća) okidači za oslobađanje DA, a ne u suštini ublažavanje neravnoteže unutrašnjeg tela. Međutim, DA može signalizirati značaj potencijalne nagrade i potencijalnih znakova koji se odnose na nagradu (Schultz, 1998) i čini se da DA

igra široku ulogu u motoričkom ponašanju, a ne specifičnu ulogu u unosu hrane (Verti et al., 2004; Kellei et al., 2005b). Ako je tako, mora postojati mehanizam izvan urođenog koji funkcioniše kao kriterijum za oslobađanje DA. Ostaje nejasno koliko je jaka, na primer, uloga homeostatskih znakova unutrašnjeg tela u pokretanju oslobađanja DA, ali doprinos ovog mehanizma je verovatan s obzirom na modulacionu ulogu, na primer, sitosti na oslobađanje DA, i trebalo bi da ima važnu ulogu kada stečeni akcioni putevi pronalaze zadovoljstvo ili izbegavaju neprijatnosti u složenim nepredvidivim (ljudskim) situacijama.

Kada naiđu na tako neočekivanu nagradu, DA neuroni često proizvode fazne navale aktivnosti uključujući višestruke skokove (Schultz, 1998). Zapanjujuće je da ovi fazni rafali, koji se u ovom trenutku doživljavaju kao prijatni (Bromberg-Martin et al., 2010), mogu biti neki fiziološki pandan dimenzije uživanja koju smo posebno pripisali inauguracionom iskustvu zadovoljstva, „*jedinstveno (ranije nedoživljeno) zadovoljstvo, posebno intenzivno, preterano, nesrazmerno sa zadovoljstvom koje je povezano sa jednostavnim oslobađanjem napetosti potrebe*." Zadovoljstvo ovde ne treba razumeti u frojdovskom smislu, pošto se, zaista, DA i accumbens neuroni ne oslobađaju tokom stvarne konzumacije očekivane nagrade, kada se verovatno doživljava najviše zadovoljstva (Schultz, 1992, 1998). To je druga vrsta zadovoljstva, naime *jouissance*. Zapanjujuće, podsećamo se na Frojdove (1955/1920, str. 35) reči: „Novina je uvek uslov uživanja."

Dakle, odgovori neurona DA nisu pokrenuti samom konzumacijom nagrade, osim ako je nagrada bila neočekivana. Umesto toga, DA neuroni se ispuštaju *u iščekivanju nagrade* (Koob i Volkov, 2010). Zaista, DA neuroni su uzbuđeni kada znak ukazuje na povećanje buduće vrednosti nagrade. Aludirajući na ranije opisane fenomene auto-oblikovanja, Volkov et al. (2012, str. 9–10) kažu da „samo predviđanje nagrade može na kraju postati nagrada (...) ova vrsta funkcionalnog „prebacivanja" je takođe primećena u vezi sa prirodnim pojačivačima (stimulansi ili događaji, koji ne zahtevaju učenje da bi postali poželjni, na primer, hrana ili voda – prim.prev.), koji će verovatno izazvati ekvivalentnu i postepenu promenu u povećanju DA (...) u tranziciji sa novog stimulusa koji je inherentno nagrađujući na onaj od povezanih znakova koji ga predviđaju[16]. Berridge i Robinson (1998) predlažu da fazni DA-burstovi *stvaraju stanje motivacije za traženje nagrade* (videti takođe Salamone et al., 2007). Oni motivišu pojedinca da dobije hedonističku nagradu „tako da pojedinac gotovo ne

[16] Ova tranzicija se prenosi putem DA signalizacije, koja izgleda da kodira takozvanu „grešku predviđanja nagrade", za koju je predloženo da deluje kao signal učenja koji leži u osnovi „reinforcement" procesa (Schultz, 1998). Međutim, Berridge (2007), na osnovu niza empirijskih zapažanja, opovrgava uzročnu ulogu DA u učenju i predlaže da, kako bi objasnili zašto mezolimbički dopaminski neuroni tako elegantno pucaju naizgled poštujući jednačine greške predviđanja, oni kodiraju informacionu posledicu signala učenja, reflektujući učenje i predviđanje generisano negde drugde u mozgu, ali ih ne izazivaju. Salamone etal. (2007) takođe razlikuju moguću ulogu DA u učenju od njegove motivacione uloge ili uloge nagrađivanja.

može da sedi mirno“ (Berridge, 2007, str. 408). Ovo ispuštanje DA je neophodno da bi znakovi nagrađivanja izazvali povećanje opšte motivacije za izvođenje radnji traženja nagrade (Bromberg-Martin et al., 2010, str. 15). Knutson et al. (2001, str. 271) sugerišu da nucleus accumbens „može da obezbedi motivacioni „motor“ koji pokreće postizanje trenutne nagrade“. Ova karakteristika ponašanja ima ogroman adaptivni značaj jer omogućava organizmima da ulože napor da prevaziđu prepreke ili troškove odgovora u vezi sa radom koji ih odvajaju od biološki relevantnih stimulusa (Van den Bos et al., 2006). U iskušenju smo da ovde napravimo neku paralelu između ovih različitih tumačenja neuronauke i Jadin-ovog (2012/2009, str. 58) psihoanalitičkog „malo užitka- *jouissance*“ koje je ipak neophodno da bismo se suočili sa „zahtevima života (Not des Lebens)“ koji su takvi „da nervni sistem treba da prikupi rezervu da bi se suočio sa njima“.

U tom svetlu, zanimljivo je naglasiti da se DA sistemi aktiviraju ne samo pozitivnim stimulusima, već i averzivnim, bolnim i stresnim stimulusima i događajima (Berridge i Robinson, 1998; Salamone et al., 2007). Zaista, i situacije nagrađivanja i one averzivne zahtevaju povećanje opšte motivacije da se akcije podstaknu i da se osigura da se one pravilno izvršavaju. Ovo se poklapa sa kliničkim zapažanjem da se *jouissance* takođe može povezati sa radnjama koje su (nekada) bile adekvatne ne samo za postizanje zadovoljstva (situacije nagrađivanja), već i za izbegavanje nezadovoljstva (averzivne situacije).

Ovo donosi odgovor na našu treću tačku, naime da je efekat DA (takođe) na nivou radnji uključenih stimulusom, a ne (isključivo) na samom stimulusu. Kada Bromberg-Martin i dr. (2010, str. 8) kažu da su DA neuroni ključni u motivisanju napora za postizanje ciljeva visoke vrednosti, on dodaje „i (u) prevođenje znanja o zahtevima zadatka u pouzdane motoričke vrednosti.“ Kao rezultat, organizam će tražiti stimulans i „*naučiti radnje* da ga ponovo traži u budućnosti“. Dalje, Beridž (2007, str. 408) predlaže da DA označuje „podsticajnom vrednošću“ akcije koje neočekivano nagrađuju što je „poseban oblik dodate vrednosti neuronskim reprezentacijama naučenih signala koji predviđaju hedonističku nagradu i koji prevodi puko predviđanje u motivaciju. Podsticajna atribucija pretvara specifični povezani stimulans ili akciju u objekat želje[17] i može označiti specifično ponašanje kao nagrađeni odgovor koji je pojedinac motivisan da izvede.“ Predstave motoričkih procesa i kognitivnih procesa stavljene su u grupe kako bi se događaji označili kao istaknuti i da bi indukovali odgovarajuće obrasce delovanja (Salamone et al., 2007). Iako neuronski mehanizmi prajminga nisu u potpunosti poznati, „generisanje podsticajnog značaja je dinamički proces za koji mezolimbička neurotransmisija DA može biti najvažnija” (Berridge, 2007, str. 412).

Uzimajući sve ovo zajedno, mislimo da imamo razloga da vidimo paralele

[17] Ne možemo a da ne istaknemo da čak i Beridžov izbor reči ponekad postaje u pravom smislu psihoanalitički.

između Frojdovog iskustva zadovoljstva i dopaminergičke atribucije stimulativnog značaja akcijama koje se odnose na nagradu. Posebnost između frojdovskog modela i DA modela je u tome što u frojdovskom modelu podstrek (za motoričku aktivaciju) dolazi iz unutrašnjosti organizma, i potiče, na primer, iz neke situacije homeostatske neravnoteže, gurajući napred da se nađe nagrada, dok je u modelima DA podsticanje izazvano nekim percipiranim stimulusom koji potencijalno najavljuje nagradu. Međutim, oba modela se mogu zamisliti kao trosmerne veze koje podrazumevaju sva tri, telesnu potrebu, opaženi stimulus ili objekat[18], i motorni put da se dođe do njega ili stupi u interakciju sa njim. Zaista, Beridž (2007, str. 414, 413) to navodi na sledeći način: „mezokortikolimbičko kolo (...) posreduje u integraciji naučenih signala sa stanjima gladi/zasićenosti kako bi se dinamički transformisala motivaciona vrednost stimulusa" ili još direktnije: „stanja fiziološke deprivacije (...) motivišu i usmeravaju (ponašanje) uglavnom tako što povećavaju motivacione i hedonističke vrednosti svojih relevantnih spoljašnjih podsticajnih stimulansa, a to je funkcija za koju mezolimbički mehanizmi mogu biti važni."

Ova poslednja rečenica rezonuje sa „kada se stanje hitnosti ili želje ponovo pojavi, kateksa će takođe preći na dva sećanja i aktiviraće ih", pri čemu su ta dva sećanja nagrađujući objekat ili podsticajni stimulans i motorički obrazac njegovog povezanog ponašanja. Kao što je naznačeno, precizna uloga oslobađanja DA u ovoj dinamici je da podstakne organizam stvaranjem stanja motivacije da traži nagradu, a ovo je opet upadljivo blisko definiciji *jouissance*-a koju smo predložili u okviru iskustva zadovoljstva, naime tenzija motornog tela izazvana željnom aktivacijom. Takođe možemo sasvim direktno videti neuronaučnu vezu između nagrade i motivacije u Frojdovoj (1955/1920, str. 23) izjavi: „Prinuda da se ponovi i podstakne zadovoljstvo koje je odmah prijatno izgleda da se ovde spaja u intimno partnerstvo."

Višak telesne napetosti: dovođenje viška do tačke iscrpljenosti

Ako se *jouissance* shvati kao ekvivalentno stanju motorne aktivacije, onda je, kao posledica, isto tako ekvivalentno povećanju telesne napetosti. Zaista, bilo koja namera akcije, bilo da je ova akcija stvarno izvršena, ili jednostavno zamišljena, zapamćena, pripremljena, očekivana ili čak sprečena (npr. Jeannerod i Deceti, 1995; Deceti, 1996; Gallese, 2000), dovodi do blagog povećanja napetosti mišića (npr. Iue i Cole, 1992). Radnje koje se stvarno izvode samo su fragment svih motoričkih aktivacija koje kontinuirano mobilišu telo i izazivaju

[18] što bi bila „Stvar" u psihoanalitičkom čitanju, vidi Višak telesne napetosti: „kako je stvar identifikovana – tj. identifikovana iz prethodnog iskustva zadovoljstva, kao potencijalno zadovoljavajući objekat – ona izaziva telesnu napetost, koja će biti potrebna da se izvrši potreban postupak."

napetost mišića. Ideja o *jouissance*-u kao (koristi od) stanja motoričke aktivacije, nas stoga direktno, prateći fiziološku logiku, vodi do ideje o trajnom visokom nivou telesne napetosti, što odgovara onome što je Lakan izneo kao centralno u konceptu *jouissance*-a, odnosno implikacija tela.

Šta je onda sa Lakanovom tvrdnjom o bliskosti između *jouissance*-a i pojmova viška i bola? Zanimljivo je, u tom pogledu, setiti se prvih zapažanja koja su implicirala stimulaciju nucleus accumbensa. Naime, u dobro poznatoj seriji eksperimenata, Olds i Milner (1954) su osmislili sistem koji omogućava pacovu da stimuliše sopstveni mozak, pomoću poluge povezane sa elektrodom ugrađenom u prednji mozak. Olds i Milner (1954) opisuju da bi pacovi neprestano pritiskali polugu u zamenu za primanje samo kratkog impulsa električne stimulacije. Ispostavilo se da je sličan efekat nastao i kada su elektrode implantirane u obližnji nucleus accumbens (Olds, 1956). Pacovi bi često pritiskali polugu da bi dobili stimulaciju i radili bi to tako energično da sami sebi daju stimulacije do tačke iscrpljenosti i isključivanja svih drugih aktivnosti (npr. jedenja, pića, seksa i spavanja). Kada su, nakon određenih hirurških zahvata, slične stimulacije bile moguće za neke ljudske pacijente, zaista je takođe uočeno da ovi pacijenti preferiraju ovu samostimulaciju iznad svih drugih aktivnosti. Ali, začudo, ova stimulacija nije bila povezana ni sa kakvim spoljašnjim znakom zadovoljstva: bez osmeha ili opuštenog lica, ili bilo kog drugog znaka vidljive sreće, ili subjektivnog izraza prijatnog osećaja (Berridge i Kringelbach, 2008, str. 15). Iz tog razloga je izabran termin „kolo nagrađivanja", a ne Olds i Milnerov (1954) prvi opis „centar zadovoljstva". Štaviše, zapanjujuće je da je opet ista neurofiziološka osa, NAS-DA, koja se ovde navodi i koja se pokazuje kao osovina koja bi, ako bi se zaobišla (ili „izopačila"; npr. samostimulacijom), lako mogla dovesti organizam do iznemoglosti i samopovređivanja.

Da bismo dodatno ojačali ovu ideju da je isti mehanizam, toliko važan u pokretanju organizma i označavanju adekvatnih radnji, takođe mehanizam koji se lako pomera ka štetnim efektima, vratimo se na ulogu NAS-DA u izazivanju telesne napetosti. Zaista, situacija samostimulacije je veštačka i stoga nije uobičajena. Međutim, zapamtimo da se DA generalno ne oslobađa tokom faze konzumiranja, već pre nje, izazivajući stanje motoričke napetosti koje vodi organizam da se kreće ka nagrađujućem stimulusu. U tom smislu zanimljivo je primetiti da, na primer, Kupfermann et al. (2000) komentarišu da se ova anticipacija, ili motorna tenzija, do koje je došlo mezolimbičkim DA aktiviranjem, može tumačiti kao deficit, koji izaziva *anksiogeno stanje napetosti*, pre nego da je to samo po sebi nagrađivanje. Iz svih ovih razloga, tvrdimo da, na isti način kao i za *jouissance* gde granica između uživanja i bola izgleda slaba, mezolimbičko NAS-DA funkcionisanje može biti tako izgrađeno da je u stalnom nestabilnom balansu između nagrade i anksioznosti. Štaviše, u oba slučaja radi se o delu telesne napetosti koji zapravo može da pređe u delotvorno izvedenu akciju, a samim tim

i u pražnjenje, što ograničava nakupljanje napetosti, a samim tim i bola ili anksioznosti. Ovo bi onda mogao biti neki fiziološki pandan psihoanalitičkoj ideji o funkcionisanju zadovoljstva kao granice *jouissance*-a (Lakan, 1991/1969–1970).

Istorija
Spomen (Komemoracija) na raniju radnju, Nemogućnost da se odupre ponavljanju, Senzitizacija podsticaja

Što se tiče istorijske dimenzije *jouissance*-a, elaboriraćemo Robinsonovu i Beridžovu teoriju „senzitizacije podsticaja", pošto ova teorija ne podrazumeva samo efekat označavanja proizveden oslobađanjem DA, već preciznije, strukturne aspekte upisa sistema nagrađivanja DA i stoga se čini da je u idealnoj poziciji da tumači specifično istorijske dimenzije *jouissance-a*. Zaista, kada su Robinson i Beridž prvi put predstavili svoju teoriju podsticajne senzitizacije zavisnosti 1993. godine, oni su predložili da je najvažnija od psiholoških promena u zavisnosti „senzitizacija" ili preosetljivost, odnosno, dugotrajne adaptacije u mezolimbičkom NAS-DA. Lekovi koji izazivaju zavisnost imaju istu sposobnost da proizvode trajne neuroadaptacije koje ove regione čine preosetljivim. Podaci sugerišu da senzitizacija može uključivati više od jednostavne regulacije biohemijskih procesa naniže, ali može i uključivati promene u obrascima sinaptičke povezanosti u sistemima nagrađivanja mozga, promene koje mogu biti slične onima koje se vide u drugim neuronskim sistemima u vezi sa drugim oblicima plastičnosti zavisne od iskustva (Robinson i Kolb, 1997, 1999). Ovo je praćeno povećanjem gustine kičme na distalnim dendritima ovih ćelija. Ove neuroadaptacije, posebno u DA/accumbens sistemima, proizvode patološku motivaciju za lekove, nazvanu kompulzivna „želja".

Nekoliko tačaka ove teorije senzitizacije podsticaja je važno u sadašnjoj perspektivi. Prvo, kao posledicu disocijacije između dopadanja i želje, autori naglašavaju činjenicu da ova teorija zavisnost ne objašnjava jednostavno pozitivnom i/ili negativnom vrednošću droge, tj. zavisnost nije samo posledica želje da se dožive pozitivni hedonistički efekti lekova i/ili da se izbegnu averzivni simptomi odvikavanja, kao što je predloženo u drugim teorijama (npr. Koob et al., 1989; Markou et al., 1993). Teorija podsticaja[19] eksplicitno pomera

[19] Podsticaj se pojavljuje kada stimulansi povezani sa ponašanjem u vezi sa uzimanjem droge postanu pojačani. Dakle, ako se zavisnost osobe ugasi i onda joj se predstavi stimulus koji je u prošlosti bio povezan sa drogom, javlja se žudnja za tom drogom. Na primer, agencije za borbu protiv droga su ranije koristile postere sa slikama pribora za drogu kao pokušaj da prikažu opasnosti od upotrebe droga. Međutim, takvi se posteri više ne koriste zbog efekata podsticaja u izazivanju recidiva kada se vide stimulansi ilustrovani na posterima – prim. prev.

hipotezu sa aspekta konjunkturnog „pojačanja“ ka aspektima strukturnih promena. Na primer, Robinson i Beridž (2000, str. S96) navode: „Možda je najzanimljivija karakteristika senzitizacije njena postojanost. Jednom kada postanu senzitizovane, životinje mogu mesecima ili godinama ostati preosetljive na psihomotorne aktivirajuće efekte lekova. Drugim rečima, ipak, jasno je da kolo želje ne funkcioniše samo kao pokretački, a ponekad i nagrađujući sistem, već je takođe osetljivo na dugotrajne adaptacije, odnosno na istorijski otisak. Ovo je, dakle, koherentno sa istorijskom dimenzijom *jouissance*-a definisanom „ovim znakom, koji se sastoji od nagona koji se pojavljuje sa određenim insistiranjem, u svom statusu upućivanja na nešto vredno spomena jer je zapamćeno“ (Lakan, 1986/1959–1960., str 209).

Dalje, teorija senzitizacije podsticaja takođe uključuje nekoliko aspekata, što ovu teoriju čini istinski psihološkom teorijom. Prvo, teorija Robinsona i Beridža (2000, str. S105) u potpunosti priznaje funkcionalni status reprezentacija u ovom podsticajnom procesu, na primer, „Dalje se pretpostavlja da psihološki proces koji vodi do „željenja" uključuje pripisivanje privlačnosti stimulusima i njihovim reprezentacijama, proces koji nazivamo atribucijom podsticajne vrednosti. (...) Predložili smo da je proces pripisivanja podsticajne vrednosti onaj koji transformiše senzorne karakteristike običnih stimulusa ili, tačnije, neuronske i psihološke reprezentacije stimulusa, tako da oni postaju posebno istaknuti stimulansi, stimulansi koji „skreću pažnju“, koji postaju posebno privlačni i traženi, pa tako približavaju i usmeravaju ponašanje ka cilju. Ova uloga reprezentacije je takođe logična u perspektivi usredsređenoj na akciju, a ne u perspektivi usmerenoj na stimulaciju, pošto je poznato da priprema radnje, kao i anticipacija, mašta, i pamćenje te akcije imaju zajedničku motoričku sliku (Deceti, 1996) i da bi ova slika mogla biti supstrat njene reprezentacije (Jeanerod, 1994). Drugo, ove reprezentacije takođe mogu biti nesvesne. Na primer, kod zavisnika, doze droge koje su preniske da bi proizvele bilo kakvo svesno iskustvo zadovoljstva mogu aktivirati implicitnu želju na šta ukazuje intenziviranje ponašanja koje je u vezi sa potragom za drogom. Robinson i Beridž (2000, str. S104) predlažu: „teorija senzitizacije podsticaja smatra da lekovi mogu aktivirati osnovne procese motivacije u odsustvu svesne pažnje, tako da pozitivni efekti ne mogu biti naznačeni ni na jednoj skali subjektivnog afektivnog intenziteta. Zaista, neuronski sistem odgovoran za atribuciju podsticajne vrednosti ponekad može proizvesti želju (željenje), u odsustvu svesne svesti o samoj želji (Robinson i Beridž, 2000, str. S105; videti takođe Beridž, 1996, 1999). Na primer, kratko subliminalno (tj. nesvesno) prikazivanje lica koja izražavaju pozitivne emocije može naknadno aktivirati implicitnu želju za povećanjem konzumacije pića (Berridge i Vinkielman, 2003). Robinson i Beridž (2000, str. S106) dodaju: „Aktivacija ovog sistema (...) ponekad može delovati kao nesvesni motivacioni proces.“ Drugim rečima, ova teorija

podsticaja može objasniti nesvesnu reprezentaciju koja isto tako nesvesno izaziva angažovanje tela ili motoričku tenziju – što je, po našem mišljenju, takođe visoko psihoanalitička ideja. Senzitizovani putevi, neuroadaptacije u sistemu želja, ne samo da sede tamo, već formiraju aktivnu prošlost, koja ima neprekidni potencijal da pritiska na akciju, tj. koja „nepokorna, gura uvek napred".

U kontekstu teorije podsticaja, klinička veza između želje i *jouissance* je prilično direktna: kada se sistem želje aktivira implicitno, on može podsticati i voditi ponašanje bez potrebe da osoba nužno ima svesnu emociju, želju ili deklarativni cilj (Robinson i Berridge, 2003, str.36). Ova vrsta čudnog ponašanja klinički se odnosi na čitav niz ponašanja koja ljudi uporno ponavljaju, čak i ako nisu ni prijatni, ni razumni ni poželjni, čak i ako su negativni ili destruktivni. Ovo se oštro primećuje u klinikama: zavisnici nastavljaju svoju konzumaciju iako i dalje „mogu da kažu da su jadni, da im je život u ruševinama, a da čak ni droga više nije tako prijatna. I sami su zbunjeni intenzitetom sopstvenog kompulzivnog ponašanja[20]" (Robinson i Berridge, 2000, str. S106). Često zavisnik jednostavno opisuje svoje ponašanje kao izuzetno snažnu žudnju koja se ne može savladati. Zapanjujuće je da su to upravo ona vrsta kliničkih zapažanja koja su prvobitno dovela do neophodnosti razmišljanja o konceptu *jouissance* u psihoanalizi. Štaviše, zavisnost je često bila odličan teren za psihoanalitički opis *jouissancea* (Braunstein, 1992; Delourmel, 2009), sa osnovnim principom da nije zadovoljstvo konzumiranja već *jouissance* ono što povezuje subjekta sa njegovom zavisnošću. Robinson i Beridž (2000, str. S105) razumeju nagradu kao nešto što počinje kao kombinacija dopadanja i želje, ali naglašavaju da za razliku od sistema želja, nervni sistemi koji posreduju u subjektivnim prijatnim efektima droga ne vrše senzitizaciju.

Oni dodaju: „Ovo je možda razlog zašto zavisnost karakteriše sve veća disocijacija između podsticajne vrednosti droge (koliko su željene) i njihovih subjektivnih prijatnih efekata (koliko se dopadaju). Sa razvojem zavisnosti, droga postaje patološki tražena („željena"), a to se može desiti čak i ako se droga sve manje voli." Ponovo je upadljiva paralela sa psihoanalitičkim tumačenjem: nagrada kao kombinacija dopadanja i želje mogla bi da odgovara inauguracionom trenutku *jouissance*, označavajući adekvatan čin koji takođe donosi zadovoljstvo. Disocijacija između zadovoljstva i uživanja, štaviše, mogla bi da rezonuje sa takozvanim morbidnim *jouissance* koje objašnjava postojanost ponašanja, koja su možda[21] nekada bila adekvatna. Međutim, čak i ako više nisu prijatni, budući da

[20] I autori dodaju ovo vrlo psihoanalitičko zapažanje: „Zavisnici verovatno nemaju više uvida u ono što motiviše njihovo svakodnevno ponašanje od nas ostalih; što isto nije mnogo."

[21] Ili ne može: Zaista, u Izvan principa zadovoljstva Frojd (1955/1920) objašnjava kako subjekat takođe može da se povinuje radnjama koje se ponavljaju koje nikada nisu bile prijatne ili adekvatne. On dalje ukazuje da je efekat vezivanja, koji je prvi neophodan korak ka pražnjenju, u

su efektivno registrovani u sećanju, neće nestati, već će istrajati i podsticati svoje ponavljanje, a pri tom najčešće ostaju izvan svesnog razumevanja (videti takođe Džonson, 2008). Zaista, kao što je rečeno, *jouissance* može opstati nezavisno od toga da li su objekt i radnja još uvek adekvatni u odnosu na telesnu potrebu ili nagon iz kojeg su istorijski nastali.

Zaključak

Drugim rečima, čini se da su paralele između različitih dimenzija psihoanalitičkog koncepta *jouissancea* i različitih aspekata NAS-DA fiziologije prilično upadljive. Na nivou tela, NAS-DA funkcioniše kao osnovni nagonski sistem na isti način kao što je to opisao Frojd; *jouissance* onda nastaje kada ovaj sistem krene po zlu, naime kada je radnja uložena u sebe i za sebe, što strukturalno mora da se desi, kao što je prikazano u fenomenima kao što su, na primer, autooblikovanje. NAS-DA je takođe sistem tela koji označava radnje koje su donele (neočekivanu) nagradu i kao rezultat ovog označavanja, novi susret sa podsticajnim stimulusom će podstaći rezervu telesne energije koja motiviše organizam da traži nagradu (ili da izbegne averzivnu situaciju). Ovo u velikoj meri rezonuje sa Frojdovim iskustvom zadovoljstva gde će, ili telesna potreba, ili novi susret sa „Stvari", ponovo aktivirati mnemičku motoričku sliku za delovanje na „Stvar". Napetost izazvana ovom reaktivacijom, opet, nazvali smo *jouissance*. Treće, mezolimbički NAS-DA je takođe osa koja funkcioniše u stalnom nestabilnom balansiranju između nagrade i anksioznosti, odražavajući slabu granicu između uživanja i bola opisanog za *jouissance*. Na nivou istorije (organizma), NAS-DA je centralni operater u takozvanoj teoriji senzitizacije podsticaja (incentive salience theory), koja opisuje kako neuroadaptacije zbog nagrade mogu selektivno da senzitiziraju sistem želje, a da hedoniku ili dopadljivost ostavi nepromenjenom. Ova teorija bi stoga mogla objasniti Lakanovu istorijsku dimenziju *jouissance*-a definisanu kao znak koji se odnosi na nešto nezaboravno i koji komemorira nalet uživanja. U obe teorije, tragovi sećanja nemilosrdno potiču na akciju, tj. potiču njihovo ponavljanje, što može objasniti zbunjujuću istrajnost ponašanja iako ono više nije prijatno, pa čak i kada postane štetno, kao na primer u zavisnosti. Iz svih ovih razloga, *jouissance* bi se mogao opisati kao akumulacija telesne napetosti, koja podstiče na akciju, ali neprekidno balansira između nagrade i anksioznosti, i takođe kao označavanje fiziologije tela istorijom komemoracije i kao posledica ovog označavanja konstantan podsticaj da se deluje i da se radnja/proces ponavlja. Štaviše, čini se

ovom ponavljanju verovatno odlučujući element. Drugim rečima, delovanje prema traumatskom iskustvu, čak i ako ova radnja nije adekvatna u donošenju olakšanja, samo po sebi je bolje od posmatranja, jer samo delovanje kanališe preteću akumulaciju količina ka motornom obliku koji se može isprazniti.

da je mezolimbički NAS-DA razuman kandidat za njegovu fiziološku arhitekturu.

Priznanja

Pisanje ovog rada je omogućeno zahvaljujući boravku prvog autora kao saradnika na Stelenboškom institutu za napredne studije u Južnoj Africi 2013. godine. Sandrine Detand je naučni saradnik Fonda de la Recherche Scientifikue – FNRS-FRESH

Bibliografija:

Bazan, A. (2006). Primary process language. *Neuropsychoanalysis* 8, 157–159.

Bazan, A. (2007). "An attempt towards anintegrativecomparisonof psychoanalytical and sensorimotor control theories of action," in *Attention and Performance XXII*, eds P. Haggard, Y. Rossetti, and M. Kawato (New York: Oxford University Press), 319–338.

Bazan, A. (2008)."A mind for resolving the interior-exterior distinctions," in *Simulating the Mind*, eds D. Dietrich, G.Fodor,G.Zucker,andD.Bruckner (Wien: Springer), 394–399.

Bazan ,A.(2009). Nottobeconfusedon free association. *Neuropsychoanalysis* 11, 163–165.

Bazan,A.(2011).Phantomsinthevoice. Aneuropsychoanalytichypothesison the structure of the unconscious. *Neuropsychoanalysis* 13, 161–176.

Bazan, A. (2012). From sensorimotorinhibitiontoFreudianrepression: insights from psychosis applied to neuroris. *Front. Psychol.* 3:452.

Bazan, A., and Snodgrass, M. (2012). "On unconscious inhibition: instantiating repression in the brain," in *Trends in Psychodynamic Neuroscience*, eds A. Fotopoulou, D. W. Pfaff, and E. M. Conway (Oxford: Oxford University Press), 307–337.

Berridge, K. C. (1996). Food reward: brain substrates of wanting and liking.

*Neurosci. Biobehav. Rev.*20,1–25. doi: 10.1016/0149-7634(95)00033-B

Berridge, K. C. (1999). "Pleasure, pain, desire and dread: hidden core processes of emotion," in *Well Being: the Foundations of Hedonic Psychology*,eds D. Kahneman,

E. Diener, and N. Schwarz (New York: Russell Sage Foundation), 527–559.

Berridge, K. C. (2007). The debate over dopamine's role in reward: the case of incentive salience. *Psychopharmacology* 191, 391–431. doi: 10.1007/s00213-006- 0578-x

Berridge, K. C., and Kringelbach, M. L. (2008). Affective neuroscience of pleasure: reward in humans and animals. Psychopharmacology 199, 457–480. doi:10.1007/s00213-008-1099-6

Berridge, K. C., and Robinson, T. E. (1998). What is the role of dopamine in reward: hedonic impact, reward learning, or incentive salience? *Brain Res. Rev.* 28, 309–369. doi: 10.1016/S0165-0173(98)00019-8

Berridge, K. C., and Winkielman, P. (2003). What is an unconscious emotion? (The case for unconscious "liking"). *Cogn. Emot.* 17, 181–211. doi: 10.1080/02699930302289

Braunstein, N. (1992). *La jouissance.* Paris: Point hors ligne.

Bromberg-Martin, E., Matsumoto, M., and Hikosaka, O. (2010). Dopamine in motivation control: rewarding, aversive, and alerting, *Neuron* 68, 815–834. doi: 10.1016/j.neuron.2010.11.022

Decety, J. (1996). Neural representations for action, *Rev. Neurosci.* 7, 285–297.

Delourmel, C. (2009). L'addiction, une quête de plaisir... ou de *jouissance*? *Perspect. Psychiatr.* 48, 45–50.

Di Ciano, P., Cardinal, R. N., Cowell, R. A., Little, S. J., and Everitt, B. J. (2001). Differential involvement of NMDA, AMPA/kainate, and dopamine receptors in the nucleus accumbens core in the acquisition and performance of pavlovian approach behavior. *J. Neurosci.* 21, 9471–9477.

Elmquist, J. K., Elias, C. F., and Saper, C. B. (1999). From lesions to leptin: hypothalamic control of food intake and body weight. *Neuron* 22, 221–232. doi: 10.1016/S08966273(00)81084-3

Evans, D. (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge, 91–92.

Freud,S. (1956/1895a)."Esquisse d'une psychologie scientifique," in *Naissance de la psychanalyse*, ed. A. Berman, trans. (Paris: PUF).

Freud, S. (1915). "The unconscious," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14, ed. J. Strachey (London: Hogarth Press), 159–215.

Freud, S. (1917/1914–1916). "Mourning and melancholia," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, trans. (London: Hogarth Press), 251.

Freud, S. (1949/1905). "Three essays on the theory of sexuality," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, J. Strachey, trans. (London: Imago Publishing).

Freud, S. (1955/1920). "Beyond the pleasure principle," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey, trans. (London: Hogarth Press).

Freud, S. (1999/1895b). "On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description "anxietyneurosis"," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* Vol. III (London:Vintage Classic).

Freymann, J. R., Scherrer, F., and Jamet, P. (2012). *Les pulsions I – Pulsion et jouissance. Echanges dialogués du 09/06/2009, disponible en ligne sur le site de FEDEPSY*. Available at: http://www.fedepsy.org/pageArticle.php?id=40&PHPSESSID=b40b9c35a30e77fd1989c5f95b0f9e3b

Gallese, V. (2000). The inner sense of action: agency and motor representations. *J.Conscious. Stud.* 7, 23–40.

Gibson, J. (1977). "The theory of affordances," in *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology,*eds R. Shaw and J. Bransford (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum), 67–82

Haberny, S. L., Berman, Y., Meller, E., and Carr, K. D. (2004). Chronic food restriction increases D-1 dopamine receptor agonist-induced phosphorylation of extracellular signal-regulated kinase 1/2 and cyclic AMP response element- binding protein in caudate putamen and nucleus accumbens. *Neuroscience* 125, 289–298. doi: 10.1016/j.neuroscience.2004.01.037

Haberny, S. L., and Carr, K. D. (2005). Food restriction increases NMDA receptormediated calcium/calmodulin kinase II and NMDA receptor/extracellular signal-related kinase 1/2-mediated cyclic AMP response element-binding protein phosphorylation in nucleus accumbens upon D-1 dopamine receptor stimulation in rats. *Neuroscience* 132, 1035–1043. doi: 10.1016/j.neuroscience.2005.02.006

Hebb, D. O. (1949). *The Organization of Behavior: A neuropsychological Theory.* NewYork: Wiley.

Hoffmann, P. (2012/2009). "Le champ intimedes*jouissance*s:Préface,"in *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan*, eds J.-M. Jadin and M. Ritter (Toulouse: Erès).

Jadin, J.-M. (2012/2009). "Une neuropsychologie de la *jouissance*,"in *La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan,* eds J.-M. Jadin and M. Ritter (Toulouse: Erès).

Jeannerod, M. (1994). The representing brain: neural correlates of motor intention and imagery. *Behav. Brain Sci.* 17, 187–245. doi: 10.1017/S0140525X00034026

Jeannerod, M., and Decety, J. (1995). Mental motor imagery: a window into the representational stages of action. *Curr. Opin. Neurobiol.* 5, 727–732. doi: 10.1016/09594388(95)80099-9

Johnson, B. (2008). Just what lies "beyond the pleasure principle"? *Neuropsychoanalysis* 10, 201–2012.

Kelley, A. E., Baldo, B. A., and Pratt, W. E. (2005a). A proposed hypothalamic- thalamic-striatal axis for the integration of energy balance, arousal, and food reward. *J. Comp. Neurol.* 493, 72–85. doi: 10.1002/cne.20769

Kelley, A. E., Baldo, B. A., Pratt, W. E., and Will, M. J. (2005b). Corticostriatal- hypothalamic circuitry and food motivation: integration of energy, action and reward. *Physiol. Behav.* 86, 773–795. doi: 10.1016/j.physbeh.2005.08.066

Knutson,B.,Fong,G.W.,Adams,C.M., Varner,J.L.,andHommer,D.(2001). Dissociation of reward anticipation and outcome with event-related fMRI. *Neuroreport* 12, 3683–3687. doi: 10.1097/00001756-20011204000016

Koob, G. F., Stinus, L., Lemoal, M., and Bloom, F. E. (1989). Opponent process theory of motivation: neurobiological evidence from studies of opiate dependence. *Neurosci. Biobehav. Rev.* 13, 135–140. doi: 10.1016/S0149- 7634(89)80022-3

Koob, G. F., and Volkow, N. D. (2010). Neurocircuitry of addiction.,*Neuropsychopharmacology* 35, 217–238. doi: 10.1038/npp.2009.110

Kupfermann, I., Kandel, E. R., and Iversen, S. (2000)."Motivational and addictive states,"in *Principles of Neural Science,* eds E. R. Kandel, J. H. Schwartz,andT.M.Jessell(NewYork: McGraw-Hill), 998–1012.

Lacan, J. (1965–1966). *L'objet de la psychanalyse, séminaire inédit*, 27 avril 1966. Lacan, J. (1966-1967). *La logique du fantasme, séminaire inédit*, 30 mai 1967.

Lacan, J. (1999/1972–1973). *Encore, Le séminaire*, Livre XX. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1975/1953–1954). *Les écrits techniques de Freud*, Le séminaire. Livre I. Paris: Seuil.

Lacan,J.(1978/1954–1955).*Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* Le séminaire. Livre II. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1986/1959–1960). *The Ethics of Psychoanalysis,* Seminar VII (D. Porter, trans.) Paris: Seuil.

Lacan, J. (1991/1969–1970). *L'envers de la psychanalyse*, Le Séminaire, Livre XVII. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1994/1956–1957). *La relation d'objet*. Le séminaire. Livre IV. Paris: Seuil.

Marie, P. (2004). La *jouissance*. *Topique* 86, 21–32. doi: 10.3917/top.086.0021

Markou, A., Weiss, F., Gold, L. H., Caine, S. B., Schulteis, G., and Koob, G. K. (1993). Animal models of drug craving. *Psychopharmacology* 112, 163–182. doi: 10.1007/BF02244907

Olds, J. (1956). Pleasure centers in the brain. *Sci. Am*. 105–116.

Olds, J., and Milner, P. (1954). Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain. *J. Comp. Physiol. Psychol.* 47, 419–427. doi: 10.1037/h0058775

Panksepp, J. (1998). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.

Reynolds, S. M., and Berridge, K. C. (2001). Fear and feeding in the nucleus accumbens shell: rostrocaudal segregation of GABA-elicited defensive behavior versus eating behavior. *J. Neurosci.* 21, 3261–3270.

Robin, D. (2006). La *jouissance* de l'esclave. *J. fr. psychiatr.* 24, 29–31. doi: 10.3917/jfp.024.31

Robinson, T. E., and Berridge, K. C. (1993). The neural basis of drugcraving: an incentive–sensitization theory of addiction. *Brain Res. Rev.* 18, 247–291. doi: 10.1016/01650173(93)90013-P

Robinson, T. E., and Berridge, K. C. (2000). The psychology and neurobiology of addiction: an incentive-sensitization view. *Addiction* 95 (Suppl. 2), 91–117. doi: 10.1080/09652140050111681
Robinson, T. E., and Berridge, K. C. (2003). Addiction. *Annu. Rev. Psychol.* 54, 25–53. doi: 10.1146/annurev.psych.54.101601.145237

Robinson, T. E., and Kolb, B. (1997). Persistent structural modifications in nucleus accumbens and prefrontal cortex neurons produced by previous experience with amphetamine. *J. Neurosci.* 17, 8491–8497.

Robinson, T. E., and Kolb, B. (1999). Alterations in the morphology of dendrites and dendritic spines in the nucleus accumbens and prefrontal cortex following repeated treatment with amphetamine or cocaine. *Eur. J. Neurosci.* 11, 1598–1604. doi: 10.1046/j.1460-9568.1999.00576.x

Rothman,R.B.,andGlowa,J.R.(1995). A review of the effects of dopaminergic agents on humans, animals, and drug-seeking behavior, and its implications for medication development. Focus on GBR 12909. *Mol. Neurobiol.* 11, 1–19. doi: 10.1007/BF02740680

Salamone, J. D., Correa, M., Farrar, A., and Mingote, S. M. (2007). Effort- related functions of nucleus accumbens dopamine and associated forebrain circuits. *Psychopharmacology (Berl.)* 191, 461–482. doi: 10.1007/s00213-0060668-9

Scherrer,F.(2010). La fugue ou les paradoxes de la *jouissance*. Réflexions à propos de "La *jouissance* au fil de l'enseignement de Lacan". *Essaim* 25, 119–156. doi: 10.3917/ess.025.0119

Schultz, W. (1992). Activity of dopamine neurons in the behaving primate.

Semin. Neurosci. 4,129–138. doi: 10.1016/1044-5765(92)90011-P

Schultz, W. (1998). Predictive reward signal of dopamine neurons. *J. Neurophysiol.* 80, 1–27.

Sclafani, A. (2004). Oral and postoral determinants of food reward. *Physiol. Behav.* 81, 773–779. doi: 10.1016/j.physbeh.2004.04.031

Shevrin, H. (2003). The psychoanalytic theory of drive in the light of recent neuroscience findings and theories. *1st Annual C. Philip Wilson M.D.Memorial Lecture*, NewYork.

Stratford,T. R.,and Kelley,A. E. (1997). GABAinthenucleusaccumbensshell participates in the central regulation of feeding behavior. *J. Neurosci.* 17, 4434– 4440.

Thorndike, E. L. (1911). *Animal Intelligence.* NewYork: Macmillan.

Van den Bos, R., Van der Harst, J., Jonkman, S., Schilders, M., and Spruijt, B. (2006). Rats assess costs and benefits according to an internal standard. *Behav. Brain Res.* 171, 350–354. doi: 10.1016/j.bbr.2006.03.035

Verty, N. A. A., McGregor, S. I., and Mallet, P. E. (2004). The dopamine receptor antagonist SCH 23390 attenuates feeding induced by D9- tetrahydrocannabinol. *Brain Res.* 1020, 188–195. doi: 10.1016/j.brainres.2004.06.033

Volkow, N. D., Wang, G. J., Fowler, J. S., Tomasi, D., and Baler, R. (2012).Food and drug reward: overlapping circuits in human obesity and addiction. *Curr. Top. Behav. Neurosci.* 11, 1–24. doi: 10.1007/7854_2011_169

Yue, G., and Cole, K. J. (1992). Strength increases from the motor program: comparison of training with maximal voluntary and imagined muscle contractions. *J. Neurophysiol.* 67, 114–123.

On the physiology of jouissance: interpreting the mesolimbic dopaminergic reward functions from apsychoanalytic perspective

Abstract *Jouissance* is a Lacanian concept, infamous for being impervious to understanding and which expresses the paradoxical satisfaction that a subject may derive from his symptom. On the basis of Freud's "experience of satisfaction" we have proposed a first working definition of *jouissance* as the (benefit gained from) the motor tension underlying the action which was [once] adequate in bringing relief to the drive and, on the basis of their striking reciprocal resonances, we have proposed that central dopaminergic systems could embody the physiological architecture of Freud's concept of the drive.We have then distinguished two constitutive axes to *jouissance*: one concerns the subject's body and the other the subject's history. Four distinctive aspects of these axes are discussed both from a metapsychological and from a neuroscience point of view.We conclude that *jouissance* could be described as an accumulation of body tension, fuelling for action, but continuously balancing between reward and anxiety, and both marking the physiology of the body with the history of its commemoration and arising from this inscription as a constant push to act and to repeat. Moreover, it seems that the mesolimbic accumbens dopaminergic pathway is a reasonable candidate for its underlying physiological architecture.

Keywords: neuropsychoanalysis, jouissance, enjoyment, Lacan, addiction, reward, dopamine, psychoanalysis

Milan Popov
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk 159.964.2
1:929 Solms M.
Stručni rad
Professional work

Revizija Edipovog kompleksa Marka Solmsa

Apstrakt: Autor u radu osvetljava aspekte Edipovog kompleksa koje je Mark Solms izlagao na seminaru „Neuropsihoanalysis Around the World“[1] u julu 2020. godine. Frojdova posvećenost svom obimnom radu o Edipovom kompleksu ukazuje na značaj i važnost njegovog postojanja kao i uticaj koji ima pri razvoju čoveka. Međutim, Frojd je očekivao reviziju i dalju izgradnju njegove ideje i njegovog učenja od budućih generacija o čemu je nekoliko puta tokom svojih izlaganja govorio i pisao, smatrajući da će se to razvojem nauke i desiti. Svojim izlaganjem na spomenutom seminaru, Mark Solms upravo to i radi.

Ključne reči: Edipov kompleks, neuropsihoanaliza, igra, epizodičko pamćenje.

Mark Solms je reviziju Edipovog kompleksa realizovao u dva dela. Prvi deo je kraći i bavi se problemom Frojdove teorije i njene prvobitne postavke, dok je drugi deo duži i radi se o izlaženju iz granica stare teorije i izgradnji nove.

Početna tačka Solmsove revizije Frojdove teze je poreklo i priroda Edipovog kompleksa. Autor izlaganja potvrđuje postojanje muškog Edipovog kompleksa, kao i Edipovog kompleksa kod žena fokusirajući se tokom svog izlaganja na muški Edip zbog kompleksnosti teorije.

Šta je to što čini tipično shvatanje Frojdovog klasičnog muškog Edipovog kompleksa? Dečaka prvo seksualno privlači majka bilo biološka, bilo osoba koja predstavlja ulogu majke. Zbog te privlačnosti dečak oseća opasnost (kastracioni kompleks) od figure oca. Takođe, oseća i krivicu zbog tog osećanja. Frojd smatra da je to nasleđeno i prirodno. Frojd takođe smatra da je to drevno ponašanje čoveka. Isto tako i u hordama primata postojao je prvi otac. Mladi muški primat u pubertetu postaje opasnost za alfa mužjaka pogotovo u seksulanom smislu i alfa mužjak pokušava da ga kastrira. Za Frojda, upravo ovo mesto je poreklo naslednosti straha kastracije od oca. To rezultira time da primat izbegavajući kastraciju napušta hordu i to sprečava incest u klanu odnosno u hordi. Znači, dečak mora da izbori svoje mesto u drugoj grupi i izrastajući čuva se od incesta, jer primati, po Frojdu, koji su napustili hordu stvaraju grupu, te se vraćaju u hordu iz koje su pobegli i ubijaju oca – alfa mužjaka.

To ubistvo je mesto izvora osećanja krivice unutar Edipovog kompleksa. Ovde je važno prepoznati da su za Frojda svi ti davni događaji nasleđem

[1] Seminar je organizovalo međunarodno neuropsihoanalitičko društvo NPSA.

prenešeni, doslovno sećanja na te događaje su nasledjeni. To znači da svaki dečak ima nesvesno sećanje na te događaje. Po Frojdu to nije samo izvor Edipovog kompleksa, nego je i izvor totema, gde životinje ubiju oca grupe i slave pobedu nad ocem. Takođe je i izvor tabua, incesta i zabrana ubijanja, kao i drugih nasleđenih predispozicija koji imaju svoj izvor u tom davnom događaju oceubistva. Iako je sećanje nesvesno, nije time manje važno, jer ta sećanja formiraju jezgro dinamike nesvesnog.

Glavna tačka unutar ove Frojdove ideje je narativ smatra Solms, odnosno nesvesna fantazija, a jezgro potiskivanja i nasleđene fantazije je događaj u epizodičkom pamćenju zasnovane na narativu. Sećanje na sve te događaje straha od kastracije, bega iz grupe, stvaranja nove grupe i na kraju ubistva oca, spada u veoma kompleksna epizodička sećanja, tvrdi Solms. Upravo tu dolazimo do problema objašnjava Solms, jer *korteks* je jedini deo mozga koji ima mogućnost epizodičkog pamćenja. Ne treba zaboraviti da je hipokampus savijeni deo primitivnog korteksa koji sadejstvuje sa korteksom i sa grupom drugih struktura, okvirno nazvanih limbički sistem, i time čini sistem epizodičkog pamćenja. Po Solmsu, postoji jako dobar razlog da verujemo da nije moguće naslediti epizodičko pamćenje. Korteks je filozofski rečeno, „tabula rasa", što bi Jaak Panksep nazvao nasumični pristup memorijskom prostoru.

Najubedljiviji dokaz za iznetu tvrdnju je zaključak da je moguće čitati direktno optički put ULTHEROM[2], od normalne destinacije vizuelnog korteksa impuls je preusmeren na primarni korteks. Kada se to dogodi, tvrdi Solms, tada primani korteks može da vidi. Drugim rečima, korteks je bio predestiniran, umesto da čuje on sad vidi. To je proces nasumičnog pristupa memorijskom prostoru.

Za Solmsa, sve zavisi od ulaznih informacija i od toga šta su ulazne informacije. One nisu nešto što samo vidimo, ali u svom izlaganju Solms smatra da nije neophodno razmatrati i sve druge dokaze za iznetu tvrdnju. Autor izlaganja spominje jedan važan ljudski faktor i daje još jedan primer za bolje razumevanje gore navedenog. Tek rođenoj bebi ako se ukloni na primer, leva hemisfera, što je nekad neophodno, sve funkcije leve hemisfere preuzima desna hemisfera. Iako nema levu hemisferu dete nema jezičkih prepreka, niti bilo koji senzomotorni defekt zato što sve funkcije preuzima desna hemisfera. Po Solmsu, ta dva dokaza ilustruju poentu da nemamo razloga da verujemo u to da korteks sadrži bilo šta nasledno, *reprezentaciju epizodičkog pamćenja*, štaviše, on tvrdi da to nije moguće. Organizacija korteksa je takva da polazi od činjenice da je baziramo na ulaznim informacijama iz *subcortical* (pred-korteks – čula) ka korteksu. Dakle, nema dokaza da se u kortesku nalazi nešto nasleđeno. Preko ulaznih informacija (čula), objašnjava Solms, delovi korteksa se organizuju na uobičajen način. Frojdova priča o primarnoj hordi, primarnom ocu, kastraciji i

[2] Ultrazvuk koji je vrlo precizan i prodire duboko tokom snimanja.

grupama, oceubistvu, svi ti događaji se ne mogu naslediti jer pripadjau epizodičnom pamćenju.

Solms tvrdi da je do sad ostavljao po strani činjenicu da svaki događaj koji je nasleđen ne funkcioniše na taj način. Teorija koju je izneo Jean-Baptiste Lamarck govori o tome kako se nasleđuju iskustva sa jedne generacije na drugu, a i sam Frojd, uslovno rečeno, sledi tu teoriju, međutim Solms ističe to tako ne funkcioniše.

Po Solmsu, interesantne su novosti o epigenetici koja u biologiji, a posebno u genetici, proučava nasledne promene koje nisu uzrokovane promenama DNK sekvence. Po autoru analiziranog izlaganja, niko od ozbiljnih biologa ne misli da je nasleđivanje u Lamarkovom smislu moguće, a alternativna teorija je Darvinova teorija o prirodnoj selekciji.

U nastavku predavanja Solms ilustruje prethodno navedeno na jednom delu komplesne teorije Edipa i to na primeru kastracionog straha. „Ja sam pokazao kako o tome misli Frojd i pokazao da naslednost u tom smislu nije moguća. Ali u prirodnoj selekciji kastracioni strah, ne kažem da ne postoji, pa čak ni da ne postoji Edipov kompleks u celini, ja samo osporavam poreklo, a time i naše razumevanje Edipovog kompleksa. Zamislite razne varijacije gde su neki dečaci veoma pažljivi sa svojim genitalijama. Oni osećaju genitalije kao mekane, ranjive delove koji vise izvan tela i koje treba zaštititi. Oni su vezani za reprodukciju i žele da ostanu netaknuti“[3].

Druga varijanta koja se može primetiti na temu muškog Edipa, objašnjava Solms, su dečaci koji svoje genitalije otkrivaju, udaraju i mlate od stvari. Oni su manje reproduktivni zato što su njihove genitalije više oštećene. Na slep i alogičan način, tvrdi Solms, bez ikakvog cilja i svrhe, dečaci koji čuvaju genitalije imaju veću šansu za potomstvom koje će možda imati neke njihove karakteristike i oni imaju prirodan stah da bi se sačuvali. Po Solmsu, tako to zaista funkcioniše i na taj način karakteristika može biti nasledna. Ne preko nasleđenog sećanja na događaje ni preko prenošenja samoga iskustva, nego preko slepe posledice takvog iskustva.

Solms ne želi da njegov govor o kastracionom strahu bude shvaćen generalizovano. Ono što on želi je samo da kaže da je strah od kastracije prirodan strah od takve vrste događaja i time se ne bave neurobiolozi. Solms to objašnjava uz pomoć poznatog posmatranja mladunčeta. Ako stavite mačku u kavez ona će se ukočiti. To je prirodna reakcija mladunčeta na strah. Istu reakciju, ističe Solms, možemo videti kod čoveka kad je u pitanju, na primer, strah od visine. Pacovi i miševi prirodno imaju strah od mačke, ali on nije sećanje na strašan događaj koji je preživeo njihov praotac, to su, za Solmsa, samo pacov i miš koji izbegavaju mačku isto kao što se dečak plaši od kastracije. To je samo preživljavanje kao,

[3] Solms, M., tokom seminara „Neuropsihoanalysis Around the World“ u julu 2020. g. Neformalni zapis.

na primer, što onaj koji skoči sa litice verovatno neće preživeti za razliku od onoga koji ne skoči, tvrdi Solms.

Cela priča o genezi edipovog kompleksa, za Solmsa, ne samo da je neverovatna nego je i nemoguća. Kastracioni strah je deo same reakcije na strah. I ovde, kaže Solms, možemo da generalizujemo. „Mi smo rođeni sa dispozicijom za strah koju svesno osećamo kao strahovanje i rođeni smo sa instinktivnom reakcijom na taj strah (ukočenost ili beg). To je samo jedan od emocionalnih sistema koje smo identifikovali“[4]. Jaak Panksep je naširoko koristio taksonomiju. Po prethodno istaknutom autoru, postoji sedam emocionalnih sistema. U ovom radu nećemo se detaljno baviti na koji način funkcionišu i zašto ovi sistemi treba da zamene Frojdovu teoriju. To je tema o kojoj opširnije možete čitati u knjizi „Mozak i unutrašnji svet“, koju su napisali Mark Solms i Oliver Trnbul. Uzmimo samo činjnicu da ljudski mozak, odnosno mozak sisara, ima sedam emocionalnih sistema. Strah je samo jedan od njih i on se može dovesti u vezu sa kastracionim strahom.

Drugi sistem, koji spominje Mark Solms, je sistem besa koji ima svoje specifične kvalitete, a okidač su mu stvari koje sprečavaju ostvarivanje cilja. „Svemu što želite i hoćete može nešto da se ispreči i to vas čini frustriranim i prirodno imate instinkt da to nešto napadnete i uklonite. Nadam se da možete da vidite kako je ovo superiorno i nad Edipovim komleksom“[5].

Solms želi da skrene pažnju na činjenicu da postoji konflikt između sistema straha i besa. Sa jedne strane hoćete da se otarasite onoga što vas frustrira, a sa druge strane hoćete da pobegnete od opasnosti predatora ili rivalstva. Sukob između borbe i bega. To je proklestvo života, smatra Solms, svakog sisara, primata i čoveka i mi moramo da učimo iz iskustva kako da se nosimo sa tim konfliktom.

Upravo ovo gore navedeno je Frojdovo razlikovanje izmedju ida i ega, jer ego je taj koji je odgovoran za ishod tog konflikta, kaže Solms. To možemo primeniti na svih sedam emocionalnih sistema. Ovde možemo spomenuti i jedan od podsistema, kako ga Panksep naziva *panika-tuga,* isto kao i podsistem *nega*. Konflikt između besa i podsistema je neizbežan. Majka koja vas frustrira i koje želite da se rešite je posledica prirodne reakcije na sistem besa.

Na frustrirajuću prepreku čovek reaguje napadom i poništava je, ali ako je taj objekat vaša majka koja se brine o vama i spada u podsistem nege, tada nastaje konflikt. To je užasan konflikt, kaže Solms, i to je po njemu i osnova celokupne klajnijanske teorije.

Ambivalencija i kriza tokom mentalnog razvoja nastaje kada malo dete shvata da su ta dva objekta jedna osoba i objekat koji frustrira i objekat nege. Upravo i za ovaj konflikt, ističe Solms, je odgovoran ego, jer iskustvom učimo

[4] Ibid.
[5] Ibid.

kako da se nosimo sa njim.

Spomenuli smo četiri sistema na koja se osvrnuo Mark Solms tokom svog izlaganja o reviziji edipovog kompleksa. Peti bi bio sistem potrage. Sistem potrage je u sukobu sa sistemom straha tvrdi Jaak Panksepp u svojim radovima. „Dok istražujete vi se dovodite u opasne situacije, dakle bolje da ne istražujete već da ostanete na sigurnom, ali ipak istražujete. Sistem potrage je i u sukobu sa sistemom panika-tuga i vi želite ostati sa objektom koji se brine o vama, ali isto tako želite da istražujete i time da se odvajate od osobe koja brine o vama. Poenta je u tome da su svi ovi sistemi u međusobnom sukobu“[6].

Sledeći sistem, ističe Solms, je osnova psihoanalize i naglašava da moramo pričati o konfliktu između, kako bi Frojd rekao, *ljubavi* i osećanja požude. To su osnove poznate „*Madone*“ i sindroma lakih dama, gde ljudi imaju problem da integrišu ljubav i požudu. Sve ovo, tvrdi Solms, navodi nas na zaključak da smo svi mi rođeni sa sedam emocionlnih sistema (do sada smo spomenuli šest), koji utiču na rad uma koje je Frojd stavio u svoju definiciju nagona (sistem, eng. *drive* – vodič). Od nas se zahteva, napominje Solms, da naučimo kako da ispunimo te potrebe, a to je veoma teško naučiti, jer su ti zahtevi, odnosno ti sistemi u sukobu. To je veliki zadatak, tvrdi Solms, za mentalni razvoj kako pomiriti sve te potrebe u svetu pravila i ograničenja. Drugačije rečeno, kako da postignem to da majka spava sa mnom? A kako ističe Solms, to je zaista veliki problem koji treba da reši malo dete. „Ono što hoću da kažem da je apsolutno neizbežna situacija za svako dete, i mladunče primata, sisara, da imaju prirodne jednostavne nagone (sisteme) i ovde nije reč o Edipovom komplesku nego samo o prostim nagonima koji su neizbežno u međusobnom sukobu i neizbežno je veoma teško naučiti kako ih pomiriti i preusmeriti“[7].

U prethodno analiziranom pasusu autorovg izlaganja se vidi kako po Solmsu nastaje Edipov komleks umesto Frojdove teorije o nasleđenom epizodičkom sećanju. Ključna tačka je u tome da sistemi nisu nasleđeni nego su to prirodne dispozicije, proste potrebe, prosti nagoni. Kao što znamo, imamo seksualnu želju, imamo strahove, bes, vezanost, potrebu za potragom i oni će biti aktivirani i izraženi čim se nađu u socijalnom okruženju, odnosno u porodici. Kao primere ovakvih emocija možemo navesti ljubav i strast ka majci, ako je u pitanju muška edipovska pozicija, ili naklonost i bes ka ocu. „Ovde imate celokupnu teroju o edipu uključujući i kastracioni strah bez uvođenja nasleđenih osobina“[8].

U nastavku Solmsove revizije Edipovog kompleksa autor se usmerava na sledeći po redu sistem emocija, a to je *igra*. Po Solmsu, igra je naša prirodna pomoć za savladavanje ambivalentnih odnosa između ostalih šest sistema. Kroz

[6] Ibid.
[7] Ibid.
[8] Ibid.

igru, ističe autor izlaganja, učimo, vežbamo i iskušavamo svih šest emocionalnih sistema u relaciji sa grupom. Ovo je upravo jedan od sedam sistema koji nastaje u grupama, a koji je odavno Jaak Panksepp objašnjavao u svojim radovima i ima veze sa informacijom o socijlanoj hijerarhiji. „Usled ovog razloga i zbog razloga koji još ne spominje verujem da je ovaj sistem (igra) glavni igrač u Edipovoj drami. Edipov kompleks je, naravno, stvar gupe i ima veze sa socijalnom hijerarhijom - igra je vezana sa svim tim“[9]. Oni koji nisu toliko upoznati sa sistemom igre i kako taj sistem funkcioniše mogu se više informisati u već spomenutoj knjizi, *Mozak i unutrašnji svet* M. Solmsa i O. Trnbula. U najkraćim crtama Solms to ovako objašnjava: „Mi svi želimo da se igramo, to je prirodna želja, još jedno od onih osećanja kao što su strah, bes i požuda. Dakle, svi mi želimo da se igramo, ali nam za to treba neko sa kim ćemo se igrati. Igra nas uči kako da upoznamo svoje emocionalne potrebe u odnosu sa emocionalnim potrebama drugih, jer ne možeš da se igraš ako ne uzmeš u obzir i osećanja svojih saigrača. I ovo nas vodi do poznatog otkića – *Pravilo 60/40*. Pokušavaš da dominiraš u igri, da nametneš pravac igri, da upoznaš i zadovoljiš samo svoje potrebe, ali to neće uspeti. Ako se tako postaviš tvoj saigrač neće hteti da se igra sa tim, to prosto nije fer i on će otići. Ako želiš da zadržiš zadovoljstvo koje igra pruža, moraš uzeti u obzir i potrebe svog saigrača“[10].

Solms smatra da na ovom mestu nastaje empatija, kada pored svoje potrebe uzimamo u obzir i tuđe potrebe, te isto tako i razvijamo ideju da se i drugima nešto dešava iznutra. Sve je to učenje o granicama, i za Solmsa, granice su veoma važne u edipalnoj situaciji. Autor analiziranog izlaganja tvrdi da mi možda imamo sve te želje, potrebu za takmičenjem, konflikte i moćnu prinudu, ali moramo ih držati pod kontrolom, jer posledice postoje ukoliko smo pripadnici grupe. Po njemu, moramo naučiti koliko daleko možemo ići i gde je granica prirodnog nagona - *sistema igre.*

Tokom izlaganja Solms smatra da postoji još jedan veoma važan put kojim se postavlja granica igri, odnosno u igri mora biti stepen neaktivnosti u činu nagona. To označava da igra ne sme postati realnost, ona mora ostati igra. To je „*kao da*“ kvalitet igre. Solms ilustruje prethodno navedeno primerom igre sa bratom, pa ukoliko se igrate policajca i razbojnika i vi ste policajac, a brat je razbojnik i ako vi zatvorite brata to je zabavno za oboje, ali ako ga ostavite zatvorenog, vi se više ne igrate, kaže Solms, vi ste zaista zatvorili brata i igra je završena. Znači igra je propala i vaš brat više neće da se igra, jer ne želi da uvek bude zaključan. „Morate mu dati mogućnost da i on bude policajac to je reciprocitet, ali isto tako ne smete preterivati, morate postaviti granicu do koje možete ići u probanju drugačije - različite dispozicije. To je ono što daje rast „*kao da*“ kvaliteta. To je glavna poenta kvaliteta „kao da“ taj rast simboličke prirode

[9] Ibid.
[10] Ibid.

igre. Vi ne posmatrate vašeg brata kao stvarnog zatvorenika, nego kao da je zatvorenik. On je simbolično u zatvoru. Tako igra funkcioniše“[11].

Solms nas svojim izlaganjem usmerava na činjenicu da je biološka svrha igre stvaranje socijalne varijabilne formacije, i to ne samo zato što uzimamo u obzir i tuđe potrebe, nego i rast hijerarhije. Po Solmsu, postoji dominacija i potčinjenost u igri, jedan juri, drugi beži, jedan postavlja pravila, a drugi ih sledi, ali samo do jedne tačke. Kako tvrdi Solms, Pravilo *60/40* daje promenljiv rast hijerarhije, jer postoje granice, i zato što važe za sve i svi bar ponekad dođu na red, te upravo na ovaj način se uspostavlja promeljiva socijalna hijerarhija. „*Mi mislimo* da zato nagon, *sistem igre,* čini prirodnu selekciju“[12]. Po autoru analiziranog izlaganja, prirodna selekcija je dobra za preživljavanje promenljive grupe, a ljudi poput socijalnih životinja opstaju u grupama, tako da je preživljavanje grupe uslov za preživljavanje pojedinca.

Na taj način sistem igre je nasleđen i sve što je Solms opisao prelepo se slaže sa Edipovom situacijom. Veoma jednostavan sistem igre, po Solmu, organizuje vaše nagone u grupi. Kako tvrdi Solms, Edipova situacija ima više veze sa sistemom igre od bilo čega drugog i neuspeh u vladanju igrom pojedinca dovodi do katastrofalnog ishoda koji možemo da povežemo sa Edipovom situacijom. „Ako vi stvarno imate seksulani odnos sa vašim rodjacima, ili još gore roditeljima, to se može smatrati neuspehom sistema igre“[13]. To je za njega neuspeh „*kao da*“, to je prelazak granice, to više nije igra. „Kao kada se igrate doktora, ako dodje do seksualnog odnosa to onda više nije igra, ako se igrate policajca i razbojnika i ukoliko dolazi do stvarnog besa i straha to više nije igra. Postavljanje granica je od ključne važnosti, a neuspeh u tome dovodi do katastrofalnih situacija. Do katastrofe može da dođe i na drugi način. Ako u porodici ili familiji u kome dete odrasta dolazi od strane roditelja previše straha, besa i seksulanosti, dete se suočava sa tim i ne uspeva da organizuje situaciju igre. Dete će biti traumatizovano“[14]. Svi pojmovi koje je Solms naveo i o kojima je teoretizovao vode do Edipovog kompleksa koji možemo verodostojno razumeti i pojmovima neuronauke.

Da bi kvalitetnije dao prikaz Solmsovog izlaganja osvrnuću se i na nekoliko pitanja koja su postavljena tokom predavanja, kao i na odgovore na njih. Prvo pitanje koje je postavljeno Solmsu odnosilo se na uticaj „*kao da – stvar igre*“, te kolika je mogućnost odstupanja od nekih emocionalnih sistema u kancelariji ili muzeju. Solms je na to pitanje odgovorio: „Psihoanlitička situacija – klinička situacija u psihoanalitičkom savetovanju takođe je situacija igre. Mislim da je to

[11] Ibid.

[12] Kada Solms kaže „mi mislimo“ to se odnosi na neuropsihoanalitičare i ljude koji su zajedno sa njim razvijali tu tezu, poput Ariane Bezanand, Magsie Zellner, Jaak Pankseppa.

[13] Ibid.

[14] Ibid.

jako važno u tom hijerarhijskom odnosu, da postoji uzajamnost i reciprocitet, i da se u toj situaciji može u vidu „*kao da*" i izreći sve što se oseća, *kao da* te volim, *kao da* hoću da te ubijem. Ali time nećete zaista ubiti analizanda. Sve ove karakteristike igre pokazuju na koji način se odvija i sam psihoanalitički proces. Mi tako možemo preraditi i Edipovu situaciju"[15].

Drugo pitanje je bilo usmereno na mogućnost deteta da razlikuje šta je „*kao da*", a šta stvarnost, na koje je Solms odgovorio ovako: „Mi kroz igru dolazimo do te razlike. Igra počinje odmah sa odnosom majke i bebe, interakcija mimikom, kao što je plaženje, već je igra. Još tad se uči šta je zaista strašno, a šta je u igri strašno. Generalno, tu nastaje sva simbolika"[16].

Zatim je postavljeno pitanje o ulozi korteksa u odnosu na prethodno pomenutu temu, na koje je dobijen sledeći odgovor. „Uloga korteksa je u tome da nas nagoni (sistemi emocija) *vode* do učenja iz iskustva. Sistem igre nije u tom smislu različit. Korteks je taj koji omogućava funkcionisanje simbolizacije – „*kao da*". Uloga korteksa nije samo u odnosu na igru, nego je takođe, u odnosu na sve emocije – da uče iz iskustva. Edipov kompleks je isključivo stvar ljudi. Ponašanje koje je Frojd opisao možemo prepoznati kod primata. (Alfa mužjak kojeg na kraju izaziva mladi mužjak, koji je pre toga formirao grupu). Sve ove situacije se zaista događaju kod primata, pa i kod drugih sisara. Na taj način organizuju svoj život u grupi. Ono što čoveka izdvaja jesu predfrontalni režnjevi (neokorteks), veća mogućnost simbolizacije, refleksije i naravno mogućnost jezika. Ali osnova je svima zajednička i nije samo isključivo ljudska"[17].

Bibliografija:

Panksepp, J., "Affective Continuity? From SEEKING to PLAY" -- *Science, Therapeutics and Beyond*, p.2 www.youtube.com/watch?v=JX0FIILSKYE

Solms, M., "A neuropsychoanalytical approach to the hard problem of consciousness", *Journal of Integrative Neuroscience*, Vol. 13, No. 2 (2014) 173–185.

Solms, M., *The Conscious Id*,
http://www.pep-web.org/document.php?id=np.015.0005a

Solms, M., *The Conscious Id*, Part 1, Part 2, www.youtube.com/watch?v=s7J1FLZUg3A

[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid.

Solms, M., *The Hard Problem of Consciousness and the Free Energy Principle*, https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2018.02714/full

Solms, M., *The Neurobiological Underpinnings of Psychoanalytic Theory and Therapy*, https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnbeh.2018.00294/full

Solms, M., Turnbul, O., *Mozak i unutrašnji svet*, Clio, Beograd, 2019.

Solms, M., *What is a Mind*, UCT Free Online course www.youtube.com/watch?v=TJ39RLTSqlc

Solms, M., "What is consciousness", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45:681-703 (1997) http://philpapers.org/rec/SOLWIC

Solmsa, M., Neformalni audio zapis tokom seminara, „Neuropsihoanalysis Around the World", 2020.

A revision of Mark Solms Oedipus complex

Abstract: In the paper, the author sheds light on aspects of the Oedipus complex that Mark Solms presented at the "Neuropsychoanalysis Around the World" seminar in July 2020. Freud's commitment to his extensive work on the Oedipus complex indicates the significance and importance of its existence as well as the influence it has on human development. However, Freud expected the revision and further development of his ideas and his teachings from future generations - about which he spoke and wrote several times during his presentations, believing that this would happen with the development of science. With his presentation at the mentioned seminar, Mark Solms does exactly that.

Key words: Oedipus complex, neuropsychoanalysis, play, episodic memory.

Izabela Huber
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 616.8:159.9“20“
Orginalan naučni rad
Original Scijentific Paper

Neuropsihoterapija – psihoterapijski izazov 21. veka

Apstrakt: Psihoterapiju od samih početaka karakteriše protivrečan stav prema prirodnonaučnoj i duhovnonaučnoj paradigmi (Diltaj). Frojdova naklonost prirodnonaučnom modelu (uprkos izraženoj ambivalentnosti) izražena je u njegovom linearno-kauzalnom shvatanju lečenja, u samom terapijskom postupku, u načinu izgradnje metapsiholoških pojmova i hipoteza i u prenaglašavanju seksualnosti kao biološke osnove psihe. U kasnijim psihoterapijskim školama, prirodnonaučni model i kontakt sa neuronaukom igrali su prilično marginalnu ulogu. Nagli razvoj neuronauke poslednjih dvadesetak godina, doveo je do pojave nove discipline – neuropsihoterapije, koja se bavi neurobiološkim osnovama i mehanizmima psihoterapijskih postupaka i koja nastoji da odigra integrativnu ulogu u mnoštvu psihoterapijskih pravaca. Članak osvetljava probleme koje ovo novo približavanje psihoterapije prirodnim naukama pokreće i zaključuje da stari redukcionistički modeli odnosa mozga i mentalnih procesa ne mogu da akomodiraju nova znanja o mozgu. Posle otkrića neuroplastičnosti i neurogeneze, odnos mozga i mentalnih procesa bolje se može opisati u terminima cirkularne kauzalnosti, nego jednostrane linearne kauzalnosti. U članku se dalje diskutuje domet i vrsta uticaja novih neuronaučnih znanja i nove discipline neuropsihoterapije na psihoterapiju.

Ključne reči: psihoanaliza, psihoterapija, prirodnonaučne i duhovnonaučne discipline, redukcionizam, neuropsihoterapija, neuroplastičnost.

Burni razvoj neuronauke poslednjih decenija koji je omogućen pojavom novih neurotehnologija (funkcionalna magnetna rezonanca fMRI, kompjuterizovani EEG sa velikim brojem senzora, jednofotonska emisiona kompjuterska tomografija SPECT) aktualizuje na novi način Diltajevo razlikovanje prirodnonaučnih i duhovnonaučnih disciplina s kraja devetnaestog veka, te problem njihovog odnosa. Trend neurobiologizacije ljudskog duha očigledan je u nizu novih kovanica kao što su *neuroetika*, *neuroteologija*, *neurofilozofija*, *neurofenomenologija*, *neuropsihoterapija*, kod kojih još nije sigurno da li se radi o prolaznoj modi, najnovijoj verziji redukcionizma ili začecima nove paradigme. Od 2004. godine, kada je švajcarski istraživač psihoterapije Klaus Grave (Grawe, K., 2004) promovisao neuropsihoterapiju kao disciplinu u istoimenoj knjizi, njena popularnost raste iz godine u godinu, što čini neophodnim da se psihoterapija refleksivno postavi prema implicitnim nejasnoćama i protivrečnostima u pogledu svog odnosa prema prirodnonaučnoj paradigmi i fizikalizmu, koje od svojih početaka nosi u

samom fundamentu. Već kod osnivača psihoterapije Sigmunda Frojda prisutna je, naime, fatalna protivrečnost nefizikalnog pristupa lečenju i pokušaja objektivističkog, prirodnonaučnog objašnjenja psihe, koja je rezultovala njegovom dubokom ambivalencijom prema pitanju fundiranja psihoanalize u neurobiologiji.

Frojdov postupak lečenja bio je suštinski protivan trendovima razvoja zapadne medicine od 17. veka. Razgovor sa pacijentom i uvažavanje njegovog opisa tegoba i patnje iz ugla prvog lica u medicini sve više su potiskivala objektivna merenja, kvalitativne podatke kvantifikacija, a lekareve interpretacije objektivnih nalaza, koje su nazaobilazni deo merenja, podlegala su sve većoj standardizaciji i unifikaciji, koje minimalizuju doprinos individualnog iskustva, posmatranja i umeća.[1] Frojd je, dakle, radio nešto čemu nisu bili skloni drugi lekari njegovog vremena. Pitao je pacijente da pričaju o svom subjektivnom svetu, sećanjima, asocijacijama, osećanjima, mislima, doživljaju određenih situacija, na osnovu čega je postepeno gradio psihoanalitičku teoriju i metodu. Frojd se takođe zalagao za nezavisnost psihoanalitičkog pokreta od medicinskog monopola, a 1927. (Freud, S., 1927) ustao otvoreno u odbranu tzv. „laičke analize" (laičke u smislu edukovanih psihoanalitičara koji nisu lekari, kakvih je bilo među njegovim saradnicima, kao npr. Teodor Rajk, Ernst Kris, Ana Frojd). Sa druge strane, Frojd je kao lekar bio pod snažnim uticajem prirodnonaučne, medicinske paradigme – u izgradnji teorije imao je za uzor objektivne prirodnonaučne teorije, preneo je redukcionističko-mehanicistički model bolesti iz medicine na psihoterapiju, a u konstituisanju terapijske situacije uveo elemente naučno-istraživačkog modela. Habermas je upravo ovaj pokušaj da se psihoanaliza predstavi kao prirodna nauka o duševnom smatrao scijentističkim nesporazumom, koji nije doprineo dobrom glasu psihoanalitičke metode.[2] Izgradnju i dalji razvoj psihoanalize pratila je stalna tenzija između pozitivističko-prirodnonaučnog teorijskog modela, koji počiva na funkcionalno-kauzalnim objašnjenjima i suštinski hermeneutičkog postupka, koji je sve više dominirao u praksi.

Frojdova ambivalentna naklonost prirodnonaučnoj paradigmi, došla je do izražaja u izgradnji njegove teorije i terapijskog postupka na nekoliko načina.

Iako je Frojd preduzeo da razgovorom, umesto fizikalnim postupcima,

---

[1] Evropska medicina od 17. veka počiva na kartezijanskom shvatanju tela kao mašine, a opisano proterivanje subjekta iz medicine povezano je sa fizikalističkom dogmom da u telu postoje samo fizičko-hemijski procesi, koji su u osnovi bolesti i zdravlja. U svim tradicionalnim i komplementarnim medicinskim sistemima subjektivno iskustvo pacijenta igra značajniju ulogu.

[2] Habermas, kao i Jaspers i Riker, pokušali su (nezavisno jedan od drugog) da „rekonstruišu" psihoanalizu kao hermeneutičku disciplinu koja se bavi značenjima, a ne kauzalnim objašnjenjima psihe.

leči psihu, pokušao je da prenese mehanicistički model odstranjivanja uzroka bolesti iz medicine u objašnjenju svog terapijskog postupka. U najefikasnije intervencije zapadne medicine, koja počiva na kartezijanskom shvatanju tela, spadaju sledeće su: „Ubij!" (npr. bakterije, parazite i sl.) i „Seci!" (npr. hiruško odstranjenje bolesnog tkiva). U osnovi simptoma je, dakle, uzrok, koji valja odstraniti. Tako je smisao psihoterapijskog dijaloga doći do uzroka psihičke patnje, koji je Frojd video u potisnutim sećanjima iz detinjstva. Između akutnog psihijatrijskog simptoma, koji se ispoljava kod pacijenta, i doživljaja iz prošlosti postoji odnos linearne kauzalnosti. Put od simptoma ka uzroku u psihoanalizi sastoji se u probijanju kroz intrapsihičke mehanizme odbrane, koji pacijentu onemogućavaju uvid u pravi uzrok bolesti, putem analize otpora i transfera. Međutim, sličnost sa medicinskim modelom ne ide dalje od metaforičkog nivoa. Dva ključna elementa psihoanalitičkog postupka, interpretacija i uvid, nemaju već *prima facie* nikakve sličnosti sa mehanicističkim intervencijama. Tumačenje i razumevanje uzroka u interpersonalnom ko-kreativnom procesu između analitičara i analizanta ne spadaju u metodološki arsenal prirodnih nauka. Naprotiv, sledeći Diltajevu dihotomiju, ovde se radi o duhovnonaučnim postupcima *par excellence*.[3]

Pokušaj imitiranja prirodnonaučnog pristupa prisutan je i u modeliranju samog psihoanalitičkog postupka. Psihoanalitičar je didaktičkom analizom treniran da bude čist instrument opservacije, poput naučnika, koji takođe prolazi kroz trening u primeni naučne metodologije, koja obezbeđuje objektivnost postupka, tj. eliminaciju subjektivnih faktora u istraživanju i interpretaciji rezultata. Psihoanalitičar sedi zaklonjen iza pacijenta koji leži na kauču, u poziciji koja treba da podstakne regresiju. U izvornom postupku njih dvoje nemaju, dakle, za svakodnevne komunikacije uobičajeni *vis-à-vis* kontakt; kontakt očima, kao i svaki fizički kontakt (Frojd je izbegavao čak i rukovanje), eliminisani su iz psihoterapijskog odnosa u ime neupletenosti i objektivnosti. Psihoanalitičar skuplja i analizira podatke, primenjuje teorijske koncepte u interpretaciji materijala koji nudi klijent (slobodne asocijacije, snovi i sl.), te kada interpretacijom pogodi cilj, otklonivši otpore, dovodi analizanta do uvida koji leči. Psihoanalitička teorija služi terapeutu kao vodič u interpretaciji, ona mu omogućava da zna ono što pacijent još ne zna (jer ga u tome sprečavaju mehanizmi odbrane) i da dovede pacijenta do tog znanja. U psihoanalitičkoj teoriji i metodi pitanje, ko je u posedu autoriteta i znanja na kome počiva interpretacija kao terapijska intervencija, ostaje u

[3] Pomenimo još, da između uvida u uzrok i odstranjenja uzroka nikako ne stoji znak jednakosti, što nije samo problem u logičkoj, već i u praktičnoj ravni. Razvoj psihoterapijske prakse pokazao je da su uvidi u uzorke u Frojdovom smislu retko kad dovoljni za odstranjenje tegoba

izvesnoj meri nerazjašnjeno.[4] Implicitna pretpostavka da je interpretacija prevashodno instrument u rukama psihoterapeuta, dugo je, međutim, dominirala u čitavoj disciplini. Tek znatno kasnije su konstruktivistički pristupi psihoterapiji radikalno doveli u pitanje poziciju psihoterapeuta kao objektivnog i vrednosno neutralnog eksperta koji ima uvid u objektivne patološke procese. Zbog svoje suštinske ambivalentnosti, kao u praksi pre svega hermeneutičkog procesa koji podrazumeva subjektivne tačke gledišta i kao teorije koja nastoji da se predstavi kao objektivna, prirodnonaučna psihologija, pokazuje se da psihoanaliza ni u etičkom smislu nije bezopasna pozicija.

Frojdovi rani teorijski modeli osciliraju između subjektivne, introspektivne i objektivne, „naučne" pozicije. Pojmovi *Ja*, *Ono*, *Nad-Ja* (kasnije poznati kao *ego*, *id* i *super-ego*, što može da zvuči više tehnički), imaju koren u samoposmatranju, ali su kasnije preformulisani, u okviru Frojdovih strukturalnih modela, u objektivno (funkcijama) definisane delove psihičkog aparata, pri čemu se perspektiva prvog lica uglavnom gubi iz vida. Zapravo svi psihoanalitički pojmovi imaju pseudobjektivnu stranu, ali i subjektivnu, i ova dvostrukost unosi konfuziju, ukoliko pokušamo da razumemo na kojoj vrsti podataka počivaju postavke psihoanalitičke teorije. Ključni pomak od ravni kliničkog posmatranja ka izgradnji opšte teorije psihe, Frojd je napravio uvođenjem takozvane *metapsihologije*. Metapsihologija (po uzoru na metafiziku) prekoračuje ono što se uobičajeno smatra predmetom psihologije i ide iza doživljajnog sveta klijenta; metapsihologija nastoji da naučno objektivira konfuznu, subjektivnu verziju psihičke stvarnosti, te da,

[4] Klijent poznaje direktno svoj subjektivni doživljajni svet, a psihoanalitičar psihoanalitičku teoriju, koju je dodatno iskusio, prolazeći kroz sopstveni proces u didaktičkoj analizi. Ovde možemo da prepoznamo problem koji savremena *filozofija duha* naziva epistemološkim problemom svesti – pošto je svest perspektivna tj. moguće je direktno je znati iz ugla *prvog lica*, odnosno indirektno iz ugla *trećeg lica*, postavlja se pitanje ko poseduje spoznajnoteorijski autoritet o činjenicama svesti, doživljajni subjekat ili objektivna nauka, kao i pitanje u kakvom su odnosu ove dve perspektive. Sam Frojd je bio svestan ovog problema, on je uostalom na osnovu onoga što su iznosile njegove pacijentkinje tokom procesa analize postepeno induktivno gradio i revidirao psihoanalitičku teoriju. Suštinski problem u psihoanalizi je da psihoanalitički proces ne počiva na uobičajenoj, već, mogli bismo reći, jednoj vrsti „dubinske hermeneutike", što je posledica psihoanalitičke pretpostavke o nesvesnom i mehanizmu potiskivanja, koja vodi obezvređivanju introspekcije i direktnog neposrednog svesnog doživljaja, na kojima počivaju autoritet i autonomija klijenta. Ukoliko pretpostavimo da u klijentu postoje inherentni otpori u vidu nesvesnih intrapsihičkih procesa da vidi pravo značenje svojih problema, onda je on principijelno nekompetentan da dâ njihovo pravo tumačenje. Njegovi iskazi o subjektivnim doživljajima tretiraju se pre kao vrsta sirovog materijala iza koga stoji sasvim drugo značenje koje terapeut treba da dokuči i ponudi kroz interpretaciju otpora i transfera. Fokus u psihoanalizi nije na doživljajnom svetu, već na nesvesnim procesima koji leže iza pojavnog. Ova pretpostavka daje hermeneutici drugačiji ton i smisao od onog koji je poznat u duhovnonaučnim disciplinama

umesto fenomenološkog, ponudi objektivni topografski, dinamički i ekonomski opis psihičkih procesa.[5] Pojmovi koji su izvorno nastali iz samoposmatranja, verbalnih izveštaja klijenta, posmatranja konkretnih ponašanja i interakcija između analizanta i analitičara, rekonstruisani su u metapsihološke, tehničke, objektivne pojmove, u kojima izvorni subjektivni sadržaj ostaje zamagljen i skriven. Fluidni intrapsihički i interpersonalni procesi bivaju metapsihološkim zaokretom u psihoanalizi reifikovani i dekontekstualizovani, te se pojavljuju kao psihički entiteti nedostupni kako svesti, tako i empirijskim istraživačkim metodama. Metapsihološki jezik može ostaviti na prvi pogled utisak naučnosti, ali metapsihološko teoretisanje zapravo pravi korak u suprotnom pravcu i time ostaje van dometa empirijskih istraživačkih metoda, tj. nepodložno je falsifikaciji. U tom smislu je Frojdov projekat metapsihološke objektivizacije pojmova, po našem mišljenju, više pseudonaučan, no što ima sličnosti sa načinom izgradnje pojmova u prirodnim naukama.

Frojdovo insistiranje na seksualnoj teoriji, koje je vremenom poprimilo dogmatske razmere, ima po našem mišljenju koren, ne samo u terapijskom radu sa pacijentkinjama iz bečkih viših slojeva u kojima je bio izražen puritanski odnos prema telu i seksualnosti, već i u tome što seksualnost počiva na biološki fundiranom nagonu, te se uklapala u biologističku matricu razmišljanja koja je bila dominantna ne samo u medicini, već je predstavljala i značajan aspekat duha vremena. Teorija o psihi koja u prvi plan stavlja seksualni nagon, obećavala je model za priznavanje psihoterapije od strane biološki zasnovane medicine.[6] I ovde je moguće videti ranije pomenutu Frojdovu ambivalenciju: sa jedne strane je tvrdio da je „hidraulika" seksualnog nagona u osnovi mentalnog zdravlja, sa druge, da je kriterijum mentalnog zdravlja sposobnost za rad i ljubav, dva pojma koji se *prima facie* više oslanjaju na doživljaj smisla nego na čisto biološki shvaćen seksualni nagon. Redukcionizam Frojdove teorije u sadržinskom smislu sastoji se u njegovim objašnjenjima svih motivacionih poriva (npr. ljubavi, socijalnog vezivanja,

[5] U kontekstu savremenih diskusija u filozofiji duha, ovde možemo prepoznati problem dvostruke, fenomenalne i funkcionalne karakterizacije svesti – metapsihološko teoretisanje predstavlja prelaz sa fenomenološkog opisa psihičkih stanja i procesa („kako izgleda" tip opisa) na funkcionalni opis („šta radi" tip opisa)

[6] Tako Jung pominje u svojoj autobiografskoj knjizi *Sećanja, snovi, razmišljanja* svoj razgovor sa Frojdom, u kome je Frojd tražio od njega da nikada ne napusti seksualnu teoriju od koje se mora napraviti „dogma, čvrst bedem protiv mračne plime gliba, tj.okultizma". Jung dalje navodi da je Frojd podrazumevao pod okultizmom sve ono što su filozofija i religija, kao i parapsihologija koja je u to vreme napredovala, imale da kažu o psihi (upor. prema Jung, K. G., 1989, str. 153). Sam Jung je smatrao da je Frojdova seksualna teorija podjednako okultna, a da je seksualnost za Frojda predstavljala *numinozum*, iako je pokušao da je u teoriji definiše kao biološku funkciju (*ibid.* str. 155).

radoznalosti) kao izvorno libidinoznih tj. seksualnih.

Svemu ovome treba dodati da Frojd, ne samo da je principijelno bio naklonjen biologizmu i prirodnonaučnoj paradigmi, već je više puta i eksplicitno izrazio svoja redukcionistička uverenja, poput uverenja da bi nedostatci psihoanalitičkih opisa psihe nestali „kada bismo umesto psiholoških termina već mogli da uvedemo fiziološke ili hemijske" (Freud, S.,1994., str. 62).

Problem sa ovakvim tvrdnjama je što u Frojdovo vreme nisu postojala gotovo nikakva empirijska znanja o funkcionisanju mozga (u to vreme se tek znalo za postojanje neurona, a Šerington je 1897. uveo pojam sinapse), te one nisu bile više od ličnih ideoloških uverenja. Još veći problem je što deklarativno pristajanje uz prirodnonaučnu paradigmu nije bilo u skladu sa odnosom prema gradnji teorije i njenoj empirijskoj proveri, ne samo kod Frojda već i tokom kasnijeg razvoja psihoanalize. Konsekventno bi bilo da psihoanaliza, poput prirodnih nauka, podvrgne svoje hipoteze empirijskoj proveri i modifikuje ih u skladu sa svojim rezultatima; umesto toga, ona se sve više orijentisala ka standardima socijalnih nauka i razvijala u pravcu hermeneutičko- interpretativne discipline. U okviru psihoanalitičke zajednice postavljeni su standardi edukacije i supervizije, ali je njen kontakt sa naučnom zajednicom, kao i sa drugim psihoterapijskim pravcima, koji su se u međuvremenu razvili i postizali značajne terapijske uspehe, čitavih sto godina ostao minimalan. Empirijski nalazi koji su govorili protiv psihoanalitičkih tvrdnji o ranom formiranju karaktera, Edipovom kompleksu, osnovi vezivanja između majke i deteta, psihologiji žene, funkciji snova, često dugo nisu istinski dodirivali psihoanalitičke krugove. Tako su medicina bazirana na empirijskoj evidenciji i akademska psihologija opravdano razvile sumnju prema psihoanalizi.[7] Frojdovo insistiranje na prirodnonaučnoj osnovi psihoanalize imalo je „bumerang" efekat; ono se pokazalo kao jedna od njenih najslabijih karika, jer analiza načina gradnje pojmova i hipoteza u psihoanalizi razotkriva njen pseudonaučni karakter. Karl Poper je već dvadesetih godina kritikovao Frojdovu teoriju nesvesnog zbog nemogućnosti falsifikacije, smatrajući da Frojd umesto nauke nudi niz spekulativnih ideja koje prethode čak i samom formulisanju hipoteza. Kritika nije usmerena na ideju da u našem duhu postoje procesi kojih nismo svesni, već na Frojdov način gradnje teorije koji je pseudonaučan. Poper na primer piše: „A što se tiče Frojdovog epa o egu, super egu i idu, nikakav valjan jači zahtev za naučnim statusom ne

[7] U Frojdovo vreme je verovatno izgledalo da je za prirodnonaučni status discipline dovoljno da u fizikalističkom smislu bude plauzibilna, te je Frojd uložio napor u razvoj metafora preuzetih iz fizike (npr. poput hidraulične) i metapsihološko teoretisanje o psihičkim sub-strukturama i njihovoj dinamici u okviru psihičkog aparata, u osnovi kojih je deklarativno postulirao izvesne neurohemijske procese.

može postojati no za Homerove priče sa Olimpa“ (Popper, K., 1988, str. 44). Hans Ajzenk je, na sličan način, Frojdovo mesto video, ne među naučnicima, već uz braću Grim i Hansa Kristijana Andersena (Eysenck, H., 1985, str. 225). Ajzenk je smatrao da nijedna Frojdova teorija nije preživela empirijski test (za razliku od Popera, Ajzenk je očigledno smatrao da je bar neke psihoanalitičke teorije moguće formulisati tako da se mogu empirijski testirati i falsifikovati).

Dva rana disidenta, Jung (analitička psihologija) i Adler (individualna psihologija), odveli su psihoterapiju iz njenih bioloških i prirodnonaučnih okvira, u kojima je bar potencijalno moguće primeniti prirodnonaučne standarde, u sasvim drugim pravcima – Jung je tražio referentni okvir za svoje shvatanje i terapiranje psihe pre u istoriji kulture i religije, antropologiji i mitologiji, nego u biologiji, a Adler u pravcu psihološke fenomenologije, u smislu pokušaja terapeuta da razume stvarnost iz klijentovog subjektivnog referentnog okvira – vrednosti, uverenja, stavova, interesovanja, smisla, ciljeva, životnog stila. Naročito je Jung psihoterapiju odveo potpuno u pravcu duhovnonaučne, interpretativne discipline, čije postavke je moguće diskutovati jedino u hermeneutičkoj ravni. No i u kasnijim psihoanalitičkim školama, kao i u nizu psihoterapijskih pravaca koji su se razvili tokom 20. veka iz drugačijih izvora (egzistencijalistički, fenomenološki, humanistički, bihejvioralni, konstruktivistički), prirodnonaučni model je igrao marginalnu ulogu. Kontakt psihoterapijske teorije i prakse sa neuronaukom bio je minimalan i obeležen obostranom sumnjičavošću – neuronauka je na psihoterapiju gledala kao na disciplinu u kojoj vlada nenaučno mišljenje, a psihoterapija neuronaučne postulate o psihi videla kao grubi redukcionizam. Sasvim van *mainstream*-a, neuronaučnik i edukovani psihoanalitičar Erik Kandel, objavio je 1979. članak „Psihoterapija i pojedinačna sinapsa”, u kome tvrdi da psihoterapijsko znanje i mišljenje može biti doprinos neurobiologiji i da se dva pojma iz naslova članka mogu smisaono povezati.

Prvi korak ka neuronauci napravila je kognitivna psihologija, a sa njom i kognitivna bihejvioralna terapija koja je psihoterapijski fokus stavila na kognitivne procese i od svih psihoterapijskih pravaca održavala najtešnji odnos sa akademskom psihologijom. Proučavanje neurobiološke osnove emocija i socijalnog ponašanja, te pojava afektivne i socijalne neuronauke, koje su veoma relevantne za psihoterapiju, kasnili su bar za jednu deceniju.

Tek pre desetak godina, nastali su uslovi za produktivno povezivanje psihoterapije i neuronauke, kakvo je naslutio Kandel četvrt veka ranije. Nova disciplina, neuropsihoterapija, inaugurisana Graveovom knjigom iz 2004. obećava da dovede psihoterapiju u tesan kontakt sa aktuelnom naukom i istovremeno odigra integrativnu ulogu u šarenilu psihoterapijskih teorija i metoda. Neuropsihoterapija, dakle, nije nova škola u psihoterapiji, već

korak u dubinu, u pravcu razumevanja mehanizama delovanja psihoterapije, povezivanja sa neuronaukom i razvijanja ideje integrativnosti. U tom smislu može biti kompatibilna sa svim psihoterapijskim školama. Ona takođe nastoji da, u kreiranju i evaluaciji psihoterapijskih postupaka, eksplicitno primeni nova saznanja o mozgu koja su poslednjih dvadesetak godina napredovala više nego u prethodnih sto pedeset.[8]

Kako izgleda Frojdova dilema – psihoterapija između prirodne nauke i hermeneutike – danas? Videli smo da je svođenje psihičkih procesa na njihovu neuralnu i biohemijsku osnovu bio Frojdov ideal. Da li smo danas, kada prvi put posedujemo solidnija znanja o moždanim procesima, na pragu jedne takve redukcije? Pristajanje uz fizikalizam je dosada bilo više stvar deklarativne ideološke pripadnosti; empirijska saznanja o mozgu bila su iskuviše oskudna, a psihoterapijski postupci razvijani su potpuno nezavisno od njih, te je svakom njihovom naknadnom teorijskom povezivanju nedostajalo empirijsko utemeljenje. Da li je pojava neuropsihoterapije nužno nastavak fizikalističkog načina mišljenja ili čak konačna potvrda njegove ispravnosti? Da li će napredak neuronauke učiniti izlišnim psihoterapiju na račun nekih „fizikalnijih postupaka"? U kom pravcu će se razvijati ova nova disciplina i kakve novine će uneti u psihoterapijski proces? Da li je eliminativizam[9] kao radikalni oblik fizikalizma heuristički plodna pozicija u samoj neuronauci?

Odgovori na ova pitanja nisu jednoznačni, a mogu biti i iznenađujući. Sada kada prvi put imamo konkretna empirijska znanja o biološkoj osnovi psihičkog života, ona ne odgovaraju slici o mozgu koju je imao u vidu raniji fizikalizam. Jedno od najvažnijih otkrića nove neuronauke je otkriće neuroplasticiteta i neurogeneze[10], u čijem svetlu se mozak pojavljuje kao organ u dinamičkom odnosu sa svetom subjektivnog doživljavanja, mentalne aktivnosti i interpersonalnih komunikacija, koji sa jedne strane utiče na ove, ali istovremeno biva stalno modifikovan novim doživljajima i

[8] Pored Gravea pomenimo još nekoliko imena koja se pojavljuju u ovoj oblasti − Luis Kozolino, Danijel Sigel, Boni Badenoh, Džefri Švarc, Rik Henson, Norman Doidž, Pat Ogden, Stiven Pordžes, Džon Arden, Besel van der Kolk, Keli Mek Gonigal, Danijel Amen. Postoje već i stručni časopisi posvećeni ovoj oblasti („Neuropsychotherapy Journal", „The Neuropsychotherapist").

[9] Za razliku od objektivnih istraživačkih paradigmi u naukama o duhu (mind sciences) u kojima je subjektivni, kvalitativni, doživljajni aspekat duha i svesti naprosto zaobiđen, neki filozofi (poput Pola i Patriše Čerčland i Danijela Deneta) eksplicitno zastupaju eliminativističku poziciju koja tvrdi da se ove kvalitativne, subjektivne odlike svesti, sa kojima inače svaka psihoterapija radi, mogu bez štete eliminisati iz naših predstava o duhu (mind).

[10] Termin *neuroplasticitet* odnosi se na strukturalne i funkcionalne promene mozga, a termin *neurogeneza* na formiranje novih nervnih ćelija. Oba procesa se dešavaju tokom celog života, a ne okončavaju u periodu adolescencije, kako se ranije smatralo.

aktivnostima. Još pre dvadesetak godina ovakav opis bio je nezamisliv. Promenu paradigme omogućile su u prvom redu nove tehnologije, koje mogu da snimaju aktivnost pojedinih zona mozga preko metaboličkih parametara (potrošnja kiseonika ili glukoze) prilikom različitih mentalnih aktivnosti u realnom vremenu, kao i male strukturalne i funkcionalne promene i njihovu lokaciju, koje su posledica raznih vrsta mentalnog treninga.

Iako je psihoterapija doskora tretirala mozak kao „crnu kutiju" na koju se implicitno poziva, ali o kojoj nema konkretna znanja, veliki deo intervencija koje je kreirala bio je kongruentan sa načinom na koji radi mozak. Nova mogućnost da pratimo kako psihoterapijsko iskustvo učenja menja funkcije i strukture mozga, šansa je za psihoterapiju da svoje postupke naučno utemelji. Modifikacija neurotransmitera i biohemijske manipulacije moždanih procesa uopšte, koje možemo smatrati intervencijama koje se *par excellence* uklapaju u fizikalističko-redukcionističku paradigmu, mnogo su manje efektivne i specifične u izazivanju trajnih i specifičnih promena u domenu doživljavanja, kognicije i ponašanja od savremenih, ciljanih, psihoterapijskih intervencija. Nijedan fizikalni postupak za sada ne može da nadomesti značaj alternativnih pozitivnih iskustava i novog iskustvenog učenja koje psihoterapijska situacija može da obezbedi. Umesto da se pokaže kao suvišna, psihoterapija se pokazuje neophodnom iz ugla savremenih saznanja o mozgu. Nova saznanja sugerišu i pretpostavku da delotvorna psihoterapija uvek menja mozak, kao i da, kad ga ne menja, nije delotvorna.

Otkriće neuroplasticiteta i neurogeneze takođe baca potpuno novo svetlo na kontroverzu psihoterapije i tzv. „biološke psihijatrije", koja je bila najčistiji predstavnik fizikalističkog mišljenja u tretmanu psihičkih disfunkcija. Kontroverza se suštinski odnosi na tretman mentalnih poremećaja, ili kao psiholoških posledica toksičkih iskustava učenja ili kao bioloških poremećaja mozga. Ovaj drugi pristup forsirala je biološka psihijatrija, koristeći termin „hemijski imbalans"[11] i sugerišući u prvom redu biohemijsku intervenciju za njegovu ispravku. Najradikalniju suprotnost biološkoj psihijatriji predstavljao je verovatno antipsihijatrijski pokret. On gleda skeptično na sam koncept mentalne bolesti; pošto za pristalice tog pokreta ne postoje biološki pokazatelji, dijagnoza se zasniva na psihijatrovoj vrednosnoj proceni i interpretaciji nekog neobičnog i uglavnom socijalno neprihvatljivog ponašanja kao posledice patološkog procesa u mozgu. Poremećaj, zapravo,

[11] Termin *hemijski imbalans* zapravo nikada nije bio operacionalizovan u biohemijskoj ravni, kao ni njegova korekcija, niti referenca na zamišljenu zdravu, tj. „balansiranu" hemiju mozga. Dejstvo psihofarmaka nije primarno testirano (sem u eksperimentima sa životinjama) preko biohemijskih, već preko fenomenoloških i bihejvioralnih parametara. Iako biološka psihijatrija vidi mentalne bolesti kao biološke bolesti mozga, njihova biologija ostala je decenijama dobrim delom hipotetička u psihijatrijskim dijagnostičkim sistemima i nozološkim kategorijama.

nije lociran u mozgu, već u socijalnom sistemu, u interakciji između psihijatra i pacijenta i socijalnim pozicijama moći. Ovakvu liniju razmišljanja razvija kasnije socijalni konstrukcionizam. Sa stanovišta novih neuronaučnih saznanja ovakva gledišta predstavljaju samo drugu stranu nedostatka znanja o mozgu u odnosu na biološku psihijatriju. Obe pozicije, fizikalistička (biološka psihijatrija) i antifizikalistička (npr. antipsihijatrija) reflektuju stanje znanja u neuronauci u vremenu u kome su nastale. Takođe, podela u smislu „ko tretira biologiju mozga, a ko radi nešto drugo", izgleda sve više veštačka.

Pošto razne vrste praksi koje se izvode sa svesnom namerom da dovedu do pozitivne promene (poput psihoterapije, meditacije, raznih vrsta mentalnog treninga)[12] vode prediktabilnim i opservabilnim strukturalnim i funkcionalnim promenama mozga, stara fizikalistička ideja da mozak utiče na ponašanje, mišljenje i doživljavanje unilateralno, gubi kredibilitet. Mozak se pokazuje kao otvoreni sistem, dizajniran za učenje i promene, a odnos iskustva i mozga ukazuje pre na cirkularnu međuzavisnost.

Da li nova otkrića tesne dvosmerne veze onoga što se dešava u svesti i onoga što se dešava u mozgu predstavljaju nedvosmisleni argument za fizikalizam ili čak za antifizikalizam? Smatramo da priroda odnosa mozga i svesti,[13] tj. subjektivnog doživljajnog sveta ostaje, kao i do sada, podložna različitim metafizičkim interpretacijama. Nezavisno od toga da li smatrali da je svest u metafizičkom smislu *sui generis* fenomen ili ne, ovaj pojam ima pragmatičku i heurističku vrednost u psihoterapijskoj praksi i u istraživanjima, dok se redukcionizam i eliminativizam ne pokazuju kao plodne pozicije. Videli smo da je na mozak i moždanu biohemiju moguće uticati *bottom up* intervencijama (medicinske, fizikalne intervencije, npr. psihofarmaci) i *top down* intervencijama (psihoterapijske, nefizikalne intervencije, koje polaze od domena svesti i doživljavanja) i da je za većinu psihoterapijskih problema drugi pristup efikasniji i specifičniji. Možemo čak reći da je logika *top down* pristupa epistemološki superiorna u odnosu na *bottom up* pristup.

Frensis Krik je u svojoj knjizi *The Astonishing Hypothesis* iz 1994. „zapanjujućom hipotezom" nazvao svoju pretpostavku da su naše radosti i tuge, sećanja, ambicije, doživljaj ličnog identiteta i slobodne volje ne više od

[12] Za ove je Rik Henson, neuropsiholog i psihoterapeut skovao termin *samousmereni neuroplasticitet* (engl. *self-directed neuroplasticity*).

[13] U filozofiji duha, koju je moguće videti kao metateoriju nauka o duhu (engl. *mind sciences*) koje su od sedamdesetih godina dvadesetog veka napravile veliki pomak pre svega u istraživanju kognitivnih procesa, vodi se već nekoliko decenija živa diskusija o epistemološkom i ontološkom statusu *qualia* tj. fenomenalne svesti. Upravo su napredak objektivnih istraživačkih paradigmi u pristupu mentalnim stanjima, bilo njihovim reprezentacionim sadržajima ili neuralnim korelatima, te pokušaj prirodnonaučne rekonstrukcije tradicionalnih pojmova svesti i duha, učinili neophodnim uvođenje u filozofski diskurs ovih novih pojmova (fenomenalna svest, *qualia*) koji ukazuju na subjektivni, kvalitativni, doživljajni aspekat svesti i duha, koji se tvrdokorno opire objektivizaciji i kvantifikaciji

ponašanja velikih skupina nervnih ćelija. Međutim, pogled u istoriju otkriva da je ova vrsta redukcionizma zapravo postojala već u 19. veku (npr. kod Darvina) i da možda nije toliko zapanjujuća koliko se Kriku učinila. Savremena istraživanja, npr. u interpersonalnoj neurobiologiji, sagledavaju i subjektivna iskustva kakva pominje Krik i „ponašanja velikih skupina nervnih ćelija" u kontekstu dinamičke interakcije živog organizma sa svetom i drugim ljudima, koja je, opet, posredovana društvom i kulturom.[14] Mozak se ovde pojavljuje kao jedan deo kompleksnog sistema koji je neophodan za razumevanje svesti i duha; „neurološki" redukcionizam izoštrava pogled na taj deo sistema i gubi iz vida sve ostale i tako kreira privid da je „misterija" duha potpuno u rukama neuronauke. Dok je ranije vladao gotovo potpuni rascep između objektivne nauke i disciplina poput psihoterapije, koje se bave iskustvom i koje su bile utočište subjektivnosti, poslednje decenije smo svedoci velikog preokreta – postala su veoma aktuelna istraživanja o tome kako životna iskustva u svetu interpersonalnih odnosa utiču na mozak i kakvu relevantnost nova saznanja o mozgu imaju npr. u oblasti psihoterapije i mentalnog zdravlja.

Pokušaj maskiranja epistemološkog problema svesti sadržan je danas u jednoj vrsti govora koja pripisuje mozgu prerogative svesnog subjekta. Ako, zaboravljajući se u entuzijazmu nove nauke, koristimo fraze poput na primer: „Mozak zna ...", to nije više od *facon de parler* koji ponekad koriste i neuronaučnici, iako su oni inače uglavnom svesni postojanja epistemološkog problema. Ova fraza sadrži konceptualni problem – sve što znamo je da mozak pokazuje određenu električnu i biohemijsku aktivnost tokom spoznajnog procesa; o samom spoznajnom procesu i njegovim sadržajima može da nas izvesti samo svesni subjekt. Pitanje je da li smo u heurističkom smislu na bilo kakvom dobitku ako komuniciramo sa klijentom jezikom fenomenologije, a pravimo teoriju objektivističkim vokabularom, bez jasne logike prevođenja sa jednog jezika na drugi. To podseća na Frojdov jezik metapsihologije, kojim je maskirao subjektivno poreklo svojih pojmova, a iz

[14] Interpersonalna neurobiologija je primer multidisciplinarne nauke koja traži zajedničke principe i slične obrasce u različitim oblastima znanja, koje imaju veoma različite pristupe ljudskom iskustvu, pomenimo samo neke: antropologija, biologija kognitivna nauka, razvojna psihopatologija, lingvistika, neuronauka, psihologija, sociologija, mentalno zdravlje, kontemplacija, teorija sistema. Pionir neurobiologije Danijel Sigel je čak pokušao da pronađe definiciju duha (*mind*) koja bi bila prihvatljiva četrdesetorici naučnika iz veoma različitih disciplina sa kojima sarađuje. To je naravno radna definicija koja ima pragmatički cilj – poboljšanje interdisciplinarne komunikacije, ali je kuriozitet da ona uopšte postoji i da predstavlja zajedničku platformu za susret doskora tako različitih svetova. Definicija glasi: „Duh je otelovljeni, relacioni proces, koji reguliše protok energije i informacija u nama i između nas." (Siegel, D., 2012, str. 2). Glavna vrlina ovakve definicije je obuhvatnost i povezivanje domena; protok energije i informacija se dešava u mozgu, u subjektivnom iskustvu i u interpersonalnim odnosima.

čega su nastale konceptualno problematične tvrdnje o nesvesnim entitetima kojima se pripisuju spoznajni i intencionalni kvaliteti.

Perspektiva prvog lica nezaobilazni je deo i samih neuronaučnih istraživanja, od kada su počela da se bave višim mentalnim funkcijama i kompleksnim stanjima svesti. Da bismo tragali za neuralnim korelatima psihičkih procesa, moramo poći od subjektivnog iskustva u kome identifikujemo fenomene, koje potom definišemo i operacionalizujemo tako da možemo da primenimo metode trećeg lica. Subjektivno iskustvo je varijabla u neuronaučnom postupku, bez koje naučnik ne bi znao šta da traži niti kako da interpretira procese koje je pratio pomoću modernih neurotehnologija u kompleksnom i dinamičnom sistemu kao što je mozak. U ovom smislu perspektiva prvog lica ima dakle epistemološki primat, ne samo u psihoterapiji već i u istraživanjima mozga − tek kada smo određena stanja i procese definisali i opisali iz perspektiive prvog lica, možemo ih istraživati iz perspektive trećeg lica. Neurofenomenologija je istraživački program koji eksplicitno istražuje odnos perspektive prvog i trećeg lica, a zamislio ga je i popularisao Francisko Varela (istorijske preteče se mogu naći kod nemačkog psihijatra Ervina Štrausa i ruskog neuropsihologa Aleksandra Lurije).

Rezimiraćemo na kraju, kakve posledice, po našem mišljenju, ima susret neuronauke i psihoterapije poslednjih godina za psihoterapiju. Ukoliko psihoterapijske nefizikalne intervencije dovode do promena i na nivou mozga, psihoterapija kao disciplina dobija novi kredibilitet. Takođe, ukoliko je psihoterapija, za stotinak godina postojanja, u odsustvu specifičnih objektivnih znanja o mozgu, uspela da razvije niz delotvornih postupaka, koje je danas moguće razumeti i kao „neuroplastične tehnologije“, perspektive prvog i drugog lica, na kojima psihoterapija počiva, pokazuju se kao autonomni izvori validnog i operativnog znanja, kompatibilnog sa objektivnim saznanjima neuronauke. Neuronaučna istraživanja zapravo nisu otkrila radikalno nove postupke promene mozga, kakve iz perspektive prvog lica nismo ni slutili, već prevashodno nude objašnjenja iz ugla trećeg lica, zašto su neki psihoterapijski ili kontemplativni postupci delotvorni kao i ideje kako da postojeće prakse učinimo delotvornijim, direktnijim, primerenijim savremenim uslovima života. Neuropsihoterapija retko nudi sasvim novu logiku intervencija od one koja je već poznata u psihoterapijskoj praksi, ali može da dovede, boljim razumevanjem mehanizama u osnovi promene, do diferencijacije delotvornih i manje delotvornih ili čak kontraproduktivnih terapijskih intervencija i da time poboljša efikasnost tretmana.

Nove neurotehnologije doprineće korekciji dijagnostičkog sistema; identifikacija moždanih struktura i procesa koji su u osnovi pojedinih disfunkcija, dopuniće bihejvioralne i fenomenološke podatke na kojima

sistem uglavnom počiva. Verovatno je da će ova korekcija ponekad imati i terapijske konsekvence.[15] Snimanje mozga, samo po sebi, međutim, ne daje direktno uput za terapijsku intervenciju, ono je samo dodatno dijagnostičko sredstvo, koje, uz razgovor i tradicionalne postupke, može da precizira terapijsku strategiju. Skupe neurotehnologije će verovatno ostati primarno istraživačko i samo iznimno dijagnostičko sredstvo; epistemički napredak koji bi donele u odnosu na cenu, vreme i znanje potrebno za analizu rezultata, verovatno ne bi bio naročito veliki. U psihoterapiji najdirektnije i najjeftinije dijagnostičko sredstvo ipak predstavljaju i dalje dobra pitanja, a povratna informacija koju daje subjekt iz ugla prvog lica obično je suptilnija nego ono što je moguće snimiti aparatom.

Istraživanja mozga doprineće ne samo izdvajanju i boljem razumevanju generalno delotvornih sačinitelja psihoterapijskog procesa, već eventualno i kreiranju specifičnih strategija koje proističu iz istraživanja neuralnih koralata i biohemijske osnove psihijatrijskih poremećaja. Grave smatra u svojoj knjizi iz 2004. da je za sada najbolje istražena neurobiologija depresije i posttraumatskog sindroma, dok o anksioznim i kompulsivnim poremećajima znamo manje.

Psihoterapijski postupci su ranije bili više usmereni ka tome da otvore klijenta ka novim, pozitivnijim, zdravijim iskustvima, kognicijama, emocionalnim stanjima, nego da to novo sistematski implementiraju. Neuronauka stavlja naglasak na značaj svesne, intencionalne implementacije novog kao jedan od važnih puteva povećanja efikasnosti psihoterapije. Pozitivne emocije i uvidi tokom psihoterapijske seanse mogu biti lako „potrošeni" u svakodnevnom životu, a stari obrasci, koji su mnogo puta ponavljani i koji su već dobro učvršćeni u mozgu, obično neće po sebi nestati. Jedan značajan uslov za implementaciju novog iz neuroperspektive je usporavanje mentalnih procesa i razvoj stava posmatranja i receptivnosti, jer su stariji moždani sistemi, gde su često locirani problemi i traume, mnogo sporiji od misli, tj. od neokortikalnih struktura. Da bi se desila trajna promena, potrebno je u ovim slučajevima dopreti do somatske, emocionalne memorije, za šta su „levohemisferični", verbalni ili „*top down*" pristupi nedovoljni. Neuronauka skreće pažnju psihoterapeuta u pravcu sistematske primene faktora od kojih zavisi implementacija novih, pozitivnih iskustava, tako da ona od stanja pređu u trajnu crtu (eng. *state into trait*), kao što su: trajanje, intenzitet, bogatstvo doživljaja, po mogućstvu u različitim čulnim

[15] Tako, na primer, Danijel Amen koristi u svojoj klinici *SPECT imaging* tehnologiju snimanja mozga (*Single-Photon Emission Computerized Tomography*) u dijagnostici *ADHD*, pomoću koje je definisao 6 podtipova ovog poremećaja; za svaki od podtipova je indicirana ponešto različita terapijska strategija. Džefri Švarc na sličan način koristi *fFMRIimaging* (*functional Magnet Resonance Imaging*) u dijagnostici opsesivno-kompulsivnog poremećaja.

modalitetima, uključivanje somatskog doživljaja, novina, interesantnost.

Na kraju, korišćenje jezika neuronauke u kontekstu psihoterapijskog procesa možemo delom shvatiti i kao moćnu sugestivnu intervenciju – autoritet nauke, prodor novih znanja o mozgu kroz medije do opšte populacije, uobičajeni utisak klijenta da je mozak nešto opipljivo i konkretno, te danas vrlo rašireno verovanje u materiju i materijalno, daju posebnu težinu „neuronarativu" kao psihoterapijskom mitu, u odnosu na većinu drugih psihoterapijskih narativa.

Dosada su se psihoterapijski pravci oslanjali na različite psihološke modele, a neuropsihoterapija uvodi dodatno neuronaučna znanja i modele u promišljanje psihoterapijskih strategija i intervencija. Neuropsihoterapija proširuje znanja o nastanku disfunkcionalnih stanja, ponekad može da poboljša dijagnostički postupak, omogući bolje razumevanje mehanizama delovanja intervencija, te poboljšanje njihove delotvornosti. Kako nas narednih decenija očekuje dalji napredak neuronauke, pred psihoterapijom stoji zadatak da pronađe novu ravnotežu sa burnim razvojem ove discipline koja nudi za praksu niz korisnih i inspirativnih saznanja, ali i izazov nekritičke neurobiologizacije duha, tj. identifikacije psihe sa slikom moždane aktivacije. Ovakva redukcija je uvek simplifikacija, jer su klijentov i terapeutov doživljajni svet mnogo bogatiji od slike moždane aktivnosti, a mentalna plastičnost (u smislu sposobnosti da doživimo i zamislimo nešto novo) veća je od neuroplastičnosti.

Podrška konceptu neuropsihoterapije, u heurističkom i pragmatičkom smislu, međutim, po našem mišljenju, uopšte ne mora da vodi u redukcionizam; štaviše, mislimo da neuropsihoterapija ne može ni da se razvija u okviru redukcionističke paradigme, jer je svaki dalji napredak u istraživanju neuralne osnove kompleksnih procesa, koji su u osnovi psihoterapije, nemoguć bez dobre fenomenologije i kliničkog iskustva. Autonomija psihoterapije, kao i autonomija perspektive prvog lica nisu ugrožene razvojem neuronauke, već dovedene u dinamičan i interesantan odnos sa novom oblašću znanja.

Bibliografija:

Eysenck, H. (1985), *Sigmund Freud. Niedergang und Ende der Psychoanalyse*, List, München

Frojd, S. (1994), *S one strane principa zadovoljstva*, Svetovi, Novi Sad

Freud, S. (1927), „Nachwort zur Frage der Laienanalyse", Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 13, 326–332

Grawe, K. (2004), *Neuropsychotherapie*, Hogrefe, Göttingen

Hanson, R. (2014), *Hardwiring Happiness. The New Brain Science of Contentment, Calm, and Confidence*, Harmony Books, New York

Jung. K. G. (1989), *Sećanja, snovi, razmišljanja*, Mediteran, Budva

Kandel, E. R. (2006), *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main

Poper, K., (1988), „Nauka, pseudonauka i falsifikacionizam", u: Savić, O. (prir.), *Filozofsko čitanje Frojda*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 43– 49

Siegel, D. (2012), *The Developing Mind: How Relationships and the Brain Interact to Shape Who We Are*, The Guilford Press, New York

Izabela Huber

Neuropsychotherapy – a Psychotherapeutic Challenge of the 21st Century

Abstract: From its very beginnings psychotherapy was characterized by a contradictory attitude towards the paradigms of natural and human sciences (Dilthey). Freud's inclination to the natural sciences paradigm (despite his pronounced ambivalence) found an expression in his linear-causal understanding of the treatment, in the therapeutic method itself, in his way of building metapsychological concepts and hypotheses and in his overemphasis on sexuality as the biological foundation of the psyche. In later psychotherapy schools, the natural sciences model as well as contacts with neuroscience played a rather marginal role. The rapid development of neuroscience in the last twenty years has led to the appearance of a new discipline – neuropsychotherapy, which deals with neurobiological foundations and mechanisms of psychotherapeutic procedures and which intends to play an integrative role in the diversity of psychotherapeutic schools. The paper sheds light on problems launched by this new convergence of psychotherapy with natural sciences and concludes that the old reductionist models of the relationship between the brain and mental processes cannot accommodate new findings about the brain. After the discovery of neuroplasticity and neurogenesis, this relationship can be better described in terms of circular causality than of one-directional linear causality. Further, the paper discusses the range and the type of the influence of new neuroscientific knowledge and the new discipline, i.e. neuropsychotherapy, on psychotherapy.

Key words: psychoanalysis, psychotherapy, natural and human sciences, reductionism, neuropsychotherapy, neuroplasticity

Aleksandar Risteski
Univerzitet u Prištini sa privremenim sedištem
u Kosovskoj Mitrovici Filozofski fakultet Katedra za filozofiju

Agrafa III, 4/2022
Udk: 616.8:159.9
Originalan naučni rad
Original Scientific Paper

Neuropsihoanaliza i problem redukcionizma

Apstrakt: Autor se u radi bavi filozofskim pojmom redukcionizma, te odnosom redukcionizma prema neuropsihoanalizi. Glavno pitanje koje se postavlja i obrađuje u radu je: *može li neuropsihoanaliza biti redukcionistička*? Vodeća intencija autora je ta da pokaže da neuropsihoanaliza *ne može* biti shvaćena u kontekstu redukcionizma, jer se time potkopavaju njene polazne ambicije, naime, da sinhronizuje i dovede u vezu *subjektivni-smisaoni* sadržaj svesti sa neurobiološkim procesima u mozgu. Ukoliko bi se jedno svelo na drugo, s obzirom na svoju polaznu intenciju – neuropsihoanaliza ne bi bila moguća kao grana naučnog istraživanja u okviru psihoanalize i kognitivnih nauka. U tom slučaju bi se neuropsihoanaliza svela na ili neku vrstu deskriptivne psihologije i hermeneutike, ili bi se svela na neurologiju. U uvodnom delu rada će se dati kratak prikaz intencije autora u ovom radu u vezi sa problemom odnosa redukcionizma i neuropsihoanalize, dok će se u narednom delu načiniti osvrt na filozofski, pre svega fenomenološki pojam redukcionizma. Nakon ovoga, načiniće se kratak osvrt na prirodu, poreklo i vodeće intencije neuropsihoanalize. Naposletku, tematizovaće se gore pomenuto pitanje o (ne)mogućnosti shvatanja neuropsihoanalize kao jednog redukcionističkog projekta.

Ključne reči: dualistički monizam, neurologija, objektivnost, psihoanaliza, redukcionizam, smisao, subjektivnost.

Uvod

Neuropsihoanaliza predstavlja relativno mladu granu u psihoanalizi i mogli bismo najkraće reći da već sâmo ime dovoljno jasno izražava njenu ideju. Naime, ona polazi od namere da dovede u vezu psihodinamičke procese, kojima se bavi tradicionalna psihoanaliza, sa određenim neuralnim procesima u mozgu, a što je predmet neurologije i modernih kognitivnih nauka. Danas se sa sličnim problemima susreće i filozofija duha, no, u radu se njome nećemo baviti, već je predmet rada filozofski problem redukcionizma uopšte, a u vezi sa prirodom neuropsihoanalize[1]. Autor se u radu bavi odnosom pojma redukcionizma kao često prisutnog fenomena u naučnoj i filozofskoj delatnosti, prema

[1] Premda neuropsihoanaliza deli sa filozofijom duha interesovanje za problem odnosa svesti i mozga. Vidi Solms, M. (SAPA Training Analyst) & Turnbull, O. 'What is neuropsychoanalysis?' Neuropsychoanalysis, 13: 133- 45

neuropsihoanalizi, kao relativno mladoj grani naučnog ispitivanja prirode svesti. Sa pitanjem o eventualno redukcionističkoj prirodi neuropsihoanalize obratićemo se nekim od polaznih pretpostavki ove nauke. U radu ćemo se prvo osvrnuti na problem redukcionizma, pretežno sa fenomenološke perspektive, sa ciljem njegovog rasvetljavanja. Nakon toga obratićemo se uopšte vodećim namerama u neuropsihoanalizi, kako bismo utvrdili tačnije da li unutar nje ima mesta za redukcionističke pretenzije.

Glavno pitanje kojim ćemo se ovde baviti jeste: da li se spajanjem psihodinamičkih procesa/mehanizama i neuralnih i fizioloških procesa nužno gubi jedan pol, tako što jedan asimiluje drugi, ili je moguće ova dva procesa posmatrati kao koordinirane i komplementarne u određenom smislu? U radu ćemo nastojati da ukratko prikažemo shvatanje neuropsihoanalize da se spajanjem ova dva pomenuta pola ne gubi ništa od vrednosne i hermeneutičke dimenzije psihodinamičkih procesa, sa jedne strane, niti se zanemaruje bitni aspekt fiziološkog supstrata svesnog života, sa druge. Prema neuropsihoanalizi, ovim putem se zapravo omogućava bogatije tumačenje i koncizniji pristup fenomenima naše svesti, zbog čega vodeći mislioci na ovom polju (kao na primer Solms, Northof, Bernstin) govore o tzv. *dual-aspect monizmu*.

Redukcionizam

Redukcionizam je relativno mlad fenomen u istoriji nauke i filozofije i mogao bi se povezati sa novovekovnim filozofsko-naučnim ambicijama, poklanjanjem ogromnog poverenja u rad i učinak prirodnih nauka, te kada i filozofija pokušava da se protumači u ključu tog tipa racionalnosti. Možda bismo mogli razumeti redukcionizam kao pokušaj da se jedan sistem vrednosti prevede ili, tačnije, *svede* na neki drugi, tako da više različitih sistema mogu lako biti protumačeni prema jednom skupu parametara. Tako, na primer, redukcionizam je prisutan u prirodno-naučnim tendencijama sa idejom da su sve ili bar veliki deo prirodnih nauka svodive na jednu fundamentalniju nauku – na primer – *fiziku*, što je ideja koja se u filozofiji nauke naziva *fizikalizmom*.[2] Redukcionizam se može opisati kao tendencija koja je usmerena na to da iz različitih oblasti duhovnog stvaralaštva izdvoji one segmente koji mogu biti povezani i utemeljeni pomoću neke nadređene ili povlašćene oblasti, kao što je slučaj i primer sa fizikom, odnosno, fizikalizmom.

Najpre, mogli bismo postaviti pitanje: zbog čega bi redukcionizam bio loš? Zar pokušaj da se sve nauke svedu na jednu i da se različiti naučni

[2] Stoljar, Daniel. „Physicalism". *U The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ur. Edward N. Zalta, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/physicalism/.

diskursi mogu učiniti pristupačnim i razumljivim oslanjanjem na jedan jedinstveni diskurs nije nešto što daje odgovor na viševekovne filozofske i naučne napore da se stvori jedinstvena *teorija svega* ili *mathesis universalis*, jedinstvena nauka svih nauka? Odgovor bi mogao, na prvi pogled, biti potvrdan. No, u vezi sa redukcionizmom bi trebalo istaći nekoliko bitnih momenata. Ono što je ranije karakterisalo naučne tendencije u pravcu stvaranja jedne univerzalne nauke nije toliko *redukcionistička*, već više *holistička* ambicija. U vezi sa ovim možemo da primetimo sledeće: redukcionizam je tek *naličje holizma*, a ne holizam kao takav. Holističke pretenzije su stare verovatno koliko i sâma filozofija, ili se bar javljaju onda kada u čoveku nastaje potreba da, koliko je to u njegovoj moći, sprovede racionalnu rekonstrukciju *celokupne stvarnosti*.

Dok holizam, sa jedne strane, obuhvata mnoštvo različitih elemenata, pokušavajući da ih poveže i objasni, *redukcionizam*, pak, mnoštvo različitih elemenata pokušava da svede na *jedan* element, ili u krajnjoj liniji, da se to mnoštvo može razumeti prema parametrima koji odgovaraju samo jednoj ograničenoj oblasti. Jedan rani primer redukcionizma u filozofiji bismo mogli da lociramo u kartezijanskom *dualizmu* [3]duše i tela. Dekart je, prema unapred postavljenim parametrima istinitog i neistinitog pokušavao da sprovede pomenutu racionalnu rekonstrukciju stvarnosti, polazeći od subjekta i njegovih duhovnih svojstava, zbog čega je neminovno morao da dođe do jedne *dualističke* pozicije, budući da se pojavio onaj opseg fenomena svakodnevnog iskustva *koji nije mogao biti objašnjen posredstvom unapred postavljenih parametara*.[4] Ovde imamo dobar primer na koji način *redukcionizam* pravi sebi dupli posao: dok se redukcionističkim putem *mnoštvo* fenomena iskustva objašnjava posredstvom parametara koji odgovaraju *jednom* određenom skupu fenomena, tako da se svi objasne *odjednom*, istovremeno se stvara problem *dualističke* pozicije i sâmim tim se postavlja zahtev da se u mišljenju

[3] Redukcionizam, načelno, nastaje upravo iz potrebe da se svaki vid pluralizma/dualizma prevaziđe, te bi se u tom smislu činio čudnim stav da je problem redukcionizma evidentan u određenoj formi dualizma. Međutim, pomenutim stavom se misli najpre na *krajnje konsekvence redukcionizma*; iako je polazna intencija redukcionizma ta da se *eliminiše mnoštvo*, redukcionizam sâm priprema osnovu za nastanak novog vida dualizma. Razlog je taj što redukcionizam *nije holizam*, nije *obuhvatan*, već je *ekskluzivan*, što znači da se prilikom sprovođenja redukcije *ne obuhvataju svi posmatrani fenomeni*, već zadržavaju jedni, a odbacuju drugi. Kada se postavi pitanje šta je sa odbačenom sferom fenomena, istog trenutka se pravi distinkcija između *dve* vrste fenomena ili *dve različite sfere*, što opet stvara novi dualistički ili čak pluralistički problem. Dekart je na osnovu *jednog* gnoseološkog principa pokušao da sprovede racionalnu rekonstrukciju celokupne stvarnosti. Međutim, tamo gde se pokazuje granica tog principa (kao što je problem spoznaje jedinstva duše i tela), tu za kartezijansku filozofiju nastaju problemi u pokušaju da se objasni odnos dve supstancije

[4] Descartes, R., „Meditacije o prvoj filozofiji", u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*,I, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975. Str- 187 – 241.

izađe izvan okvira redukcionističkog, a time i dualističkog mišljenja. Naime, uvek se javlja onaj opseg fenomena koji *ne može biti redukovan*, ili onaj opseg hermeneutičkog horizonta koji biva *izgubljen* ili *zanemaren*.

Sledeći problem redukcionizma jeste problem *prevođenja vrednosti* (misli se na objektivne suštine koje se formiraju na intersubjektivnoj relaciji, kao i na smisaoni sadržaj iskaza i mentalnih akata). Da li se prevođenjem jedne sfere (na primer, sfere duhovnih iskustava) na drugu (na primer, fiziološki procesi u telu) gubi nešto supstancijalno za naše razumevanje određenog skupa fenomena životne svakodnevnice? Stalna opasnost koja preti od redukcionističkih tendencija jeste previđanje specifičnih vrednosti koje su vezane za određene sfere ispitivanja, što je posledica nemogućnosti da se određeni opseg fenomena svakodnevnog iskustva tumači prema određenim unapred postavljenim parametrima.

Na primer, ukoliko bi se *misao* (kao rezultat procesa mišljenja) i *mišljenje* (kao neuralni proces) u potpunosti poistovetili, a zatim sveli na fiziološke procese, što rezultuje fizikalizmom ili psihologizmom koje je Huserl smatrao problematičnim[5], onda bi se izgubila svaka osnova o govoru o *objektivnosti* i *istinitosti* mišljenja. Tako bi *bilo čija* misao i *bilo čije* mišljenje bili *objektivni* i *istiniti*. Logički i matematički objektivni zakoni bi se sveli na subjektivne fiziološke sklonosti u mišljenju, te ne bi postojala mogućnost posredovanja između subjektivnog i objektivnog, kolektivnog i individualnog, čime bi bila onemogućena svaka vrsta komunikacije i uopšte naučnosti.

Huserlova fenomenologija možda na najbolji način prikazuje problem prisustva redukcionističkih ambicija u nauci. Ovim problemom Huserl se bavi u *Krizi evropskih nauka*,[6] gde preko pojma krize ne govori o nemogućnosti naučnog mišljenja da se artikuliše, već govori o krizi koju stvara sâm razvoj naučnog diskursa. Kriza o kojoj je reč je kriza *sveta života* (*Lebenswelt*), koju razvoj nauka uzrokuje kada pokušava i svet života da propusti kroz filter naučne i tehničke racionalnosti. Prema Huserlu, svet života predstavlja polje unutar kojeg postoji bezbroj perspektiva i načina i mogućnosti *dâtosti stvari*. Za svaki određeni predmet postoji određeni i specifični način intendiranja stvari, ili, bolje rečeno, svakom predmetu svesti odgovara određeni *tip intencionalnosti* i određena vrsta racionalnosti. Tako, na primer, jasno je da ne možemo na isti način intendirati matematičke objekte, drveća, kamenje, ljude, životinje, stihove, geometrijska tela i likove; svi ovi entiteti *jesu*, postoje, ali na *njima svojstven* način.[7] Ne postoje na isti način geometrijski lik i drvo, čovek i životinja; za svaki od pomenutih predmeta svesti postoji njima odgovarajući tip intencionalnosti i

[5] Sokolowski, R., *Introduction To Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000, str. 113 i dalje

[6] Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prevod Zoran ğinđić, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991.

[7] Sokolowski, R., *Introduction To Phenomenology*, str. 42 i dalje.

perspektiva vezana za ovaj predmet.

Redukcionizam se javlja onda kada jedan tip intencionalnosti pokušava da se postavi kao vladajući, kada se, recimo, matematička ili *matematizovana* i fizikalistička racionalnost postavi kao vladajući eksplanatorni okvir za celokupno ljudsko iskustvo i za svet života uopšte. Tada se gubi iz vida ono što je specifično za različite fenomene, na način na koji se oni kao *jedinstveni* fenomeni *pojavljuju* subjektu. Na taj način dolazi do radikalno drugačijih koncepcija prirode i prirodnog sveta, a naposletku i čovekovog sveta.[8] Fenomenološko učenje o intencionalnosti, zapravo, cilja na ovaj problem redukcionizma, pokušavajući da pokaže njegovu destruktivnost i neophodnost da se on prevlada.

Neuropsihoanaliza i redukcionizam

Imajući na umu prethodno rečeno o redukcionizmu, mogli bismo zaključiti sledeće: redukcionizam predstavlja projekat svođenja sfere ukupnosti fenomena svakodnevnog iskustva na jedan ograničeni opseg iskustvenih fenomena, tako da pomenutu celokupnost možemo da tumačimo i razumemo na način na koji razumemo pomenuti ograničeni opseg fenomena. Opasnost koja ovde nastaje jeste gubljenje onoga što je specifično za ostatak iskustvenih fenomena naše životne svakodnevnice, čime se *previđa* mogući *hermeneutički potencijal* fenomena našeg iskustva. S obzirom na to, moguća su dva pravca kretanja: ili se fenomeni potpuno asimiluju sa drugim koji služe kao eksplanatorni modeli, ili se redukcionistička pozicija *mora napustiti*, budući da ova može da uzrokuje više problema nego što ih rešava.

Sada ćemo se osvrnuti na pitanje prisustva redukcionizma u neuropsihoanalizi. Kao što smo napomenuli u radu, neuropsihoanaliza predstavlja relativno mladu granu naučnog istraživanja u okviru psihoanalize i kognitivnih nauka[9]. No, začetke njene ideje možemo locirati još znatno ranije, naime, čak kod samog Frojda, koji je pokušao u svom projektu *naučne psihologije* locirati fiziološke procese koji se nalaze u osnovi psihodinamičkih pojmova.[10] No, Frojd je napustio ovakvu zamisao jer, kako je i sâm tvrdio, ne raspolaže sa dovoljno podataka o prirodi ljudskog mozga i o onome što je predmet modernih kognitivnih nauka, a gde je do danas napravljen

[8] Huserl, E., *Kriza evropskih nauka*, str. 26 i dalje

[9] Zapravo, termin „neuropsihoanaliza“ prvi put je upotrebljen 1999. godine. Vidi Solms, M. (SAPA Training Analyst) & Turnbull, O. 'What is neuropsychoanalysis?' str. 133 i dalje.

[10] „Kada govorimo o istorijskim osnovama neuropsihoanalize, moramo, naravno, krenuti od Frojda.“ Vidi isto., str.133. [Prevod A. R.]

veliki pomak i gde su ostvareni značajni uvidi.[11] Stoga Frojd, po vlastitom priznanju, pribegava više, kako Solms opisuje, *pragmatičkom* rešenju, oslanjajući se na čisto „psihološku" metodologiju,[12] budući da znanje o hemijskim, fizičkim, biološkim, tj, neuralnim procesima i mehanizmima nije, s obzirom na stupanj razvijenosti u to vreme, dovoljan osnov za razvoj pouzdane naučne metode, koja bi bila adekvatna za pronalaženje odgovora na pitanje o prirodi odnosa svesti i mozga.

Da li je, pak, danas moguće sprovesti Frojdovu izvornu ideju „eksperimentalne psihologije" ili prema sadašnjem razumevanju – *neuropsihoanalize*, uzimajući u obzir trenutnu situaciju i saznanja na polju kognitivnih istraživanja? Odgovor na ovo pitanje bi se učinio jednostavnim. No, kada je reč o prirodi neuropsihoanalize, a posebno o *psihoanalizi* i o predmetima kojima se ona bavi, mora se prethodno posvetiti pažnja pitanju o njenom mogućem redukcionističkom karakteru, te problemima koji sa sobom nose stanovišta dualizma i paralelizma.[13]

Neuropsihoanaliza mora imati u vidu ovaj problem i pažljivo mora da mu pristupi kako sâma ne bi postala redukcionistička, odnosno, služila se paralelističkom ili dualističkom metodom, jer time bi podbacila u pogledu vlastitih polaznih intencija. U vezi sa prirodom sâme psihoanalize, Solms ističe da je za Frojda psihoanaliza shvaćena u potpunosti kao *prirodna nauka*! Drugim rečima, psihoanaliza proučava predmet koji se ontološki[14] ne razlikuje od ostatka prirodnog sveta, odnosno, predmeta drugih prirodnih nauka. Ono specifično za psihoanalizu, pak, jeste to što ona prepoznaje bogatstvo i važnost *subjektivističke* perspektive[15] u pokušaju konstruisanja naučnog modela za razumevanje prirode ljudske svesti. Bez obzira što „kvalitativni aspekt" svesti ne može biti predmet *objektivnih* opažanja, već subjektivnih *tumačenja*, prema Solmsovom sudu bilo bi suludo pretpostaviti da tokovi svesti, te svesni sadržaji poput *žudnje*, *bola*, *patnje* ili *straha* nisu realni, odnosno, da su iluzije koje nauka sme da ignoriše. Budući tako, mogli bismo reći da je zadatak neuropsihoanalize sadržan u pokušajima *premošćivanja* jaza između mozga i svesti, a ne *redukovanja* jedne grupe fenomena na drugu.

Neuropsihoanaliza predstavlja svojevrsnu trans – i interdisciplinarnu oblast naučnog i filozofskog istraživanja, koja kombinuje filozofski pristup fenomenima kojima se bavi, i u isto vreme empirijski verifikuje svoje iskaze oslanjajući se na uvide i saznanja iz oblasti neurofizioloskih istraživanja.

---

[11] Isto. Vidi i Northof, G., *Neuropsychoanalysis in Practice*, Oxford University Press, New York, 2011, str. 1 i dalje.

[12] Vidi isto., str. 57 i dalje

[13] Isto, str. 59, 60 i dalje.

[14] Solms, M. (SAPA Training Analyst) & Turnbull, O. 'What is neuropsychoanalysis?, str. 137 i dalje.

[15] Vidi, isto, str. 138

Drugačije rečeno, ona nastoji da premosti jaz između svesti i shvatanja mozga u modernoj neurologiji[16]. No, da li je premošćivanje ove dve sfere isto što i *redukovanje* jedne sfere na drugu? Još je Frojd bio svestan ovog problema i sâm je nastojao da izbegne to da svest i psihodinamičke procese identifikuje sa moždanim aktivnostima i neuralnim procesima, smatrajući da bi to bila pogrešna kategorizacija fenomena ili predmeta kojima se psihoanaliza bavi[17]. Frojd je bio svestan ove razlike, zbog čega je smatrao pogrešnim da se poistovećuju ove sfere, a namera neuropsihoanalize jeste upravo pokušaj da se i na tragu Frojdovih intencija sagleda kretanje od objektivnih moždanih mehanizama ka konstituisanju subjektivne, smisaone sadržine svesnog života.[18]

Prelaz od jedne sfere ka drugoj, za neuropsihoanalizu ne znači *napuštanje* i prelazak iz jedne oblasti u drugu, jer niti je moguće zanemarivati objektivne činjenice i neuralne procese u mozgu, niti je moguće u potpunosti objasniti način konstituisanja smisaonih i vrednosnih normi uključenih u svesni života pojedinca, tako što bi se svodili na *moždanu hemiju*. Neuropsihoanaliza, drugim rečima, uvidja problem u davanju prednosti jednoj sferi u odnosu na drugu, kada je reč o tumačenju svesti.

Ukoliko bi se u pokušaju da razumemo svest osvrtali samo na jedan od ponuđenih polova, niti bi se smisao sadržine svesti i uopšte život svesti mogao razumeti negiranjem veza između *psihe* i *mozga*, niti bi se ovaj mogao razumeti prostim redukovanjem psihe na mozak. Zadatak neuropsihoanalize možemo razumeti na sledeći način: „Građenjem i [zatim] proširivanjem Frojdovih pojmova, neuropsihoanaliza mora da smera na to da razume tranziciju od mozga ka duhu (*mind*) (takoreći „mozak-duh prelaz"). Stoga pojam duha koji se pretpostavlja u „mozak-duh prelazu" referiše na subjektivno značenje, lične vrednosti i norme, te stoga ka hermeneutici duha. Takvo hermeneutičko značenje pojma duha u „mozak-duh prelazu" se mora [strogo] razlikovati od naučnog pojma uma, gde je [um] opisan pukim objektivnim činjenicama na način na koji se [ove] mogu opaziti sa pozicije

---

[16] Vidi, isto; vidi i Bernstein, W. M., *A Basic Theory Of Neuropsychoanalysis*, Karnak Books Ltd, London, 2011; takođe i Northof, G., *Neuropsychoanalysis in Practice*; Ramus, F., 'What's The Point Of Neuropsychoanalysis?' u: *The British Journal Of Psychiatry* (2013) 203, 170-171. doi: 10.1192/bjp.bp.113.127217

[17] Northof, G., *Neuropsychoanalysis in Practice*, str. 61: „Sâm Frojd je bio veoma svestan takve neposredne pozicije kada je, na primer, nastojao da izbegne lokalizovanje duha, a pogotovo hermeneutiku duha unutar mozga (odnosno, nauke o mozgu) [...]" Northof zatim nastavlja citirajući Mansiju (Mancia, 2006a), Northof nastavlja: „Frojdova vizija je bila potraga za istinom o funkcionisanju mentalnog, ali je hteo da pozicionira svoje uvide u ispravnu kategoriju razumevanja." [Prevod A. R.] Vidi i Mancia, M., (ed.), *Psychoanalysis and Neuroscience*, Springer-Verlag Italia, 2006, str. 39.

[18] Northof, G., *Neuropsychoanalysis in Practice*, str.62

trećeg lica (*TPP*).“[19]

Cilj neuropsihoanalize, stoga, nije da traži ekskluzivno fiziološke korelate psihodinamičkih procesa, već da pokuša da shvati način funkcionisanja mozga i način na koji on mora biti strukturiran da bi uopšte bio sposoban da *generiše* takve procese i smisaonu sadržinu svesti.[20] Uzimajući u obzir prethodno rečeno o prirodi neuropsihoanalize, postavlja se pitanje: da li je takav projekat, takav vid naučne i filozofske ambicije moguć? Autori na ovom polju tvrde da jeste i da, štaviše, ne samo što je moguće ispratiti neuralne procese koji se nalaze u osnovi psihodinamičkih mehanizama, već je moguće i izbeći svaku moguću optužbu za redukcionizam, upućenu na račun neuropsihoanalize. Štaviše, mogli bismo primetiti, ukoliko se neuropsihoanaliza u startu ne bi osvrnula na problem redukcionizma ukoliko bi dozvolila sebi nekakav redukcionistički ustupak, ona ne bi predstavljala ništa novo što bi moglo da privuče pažnju nauke.

Zaključna razmatranja

Neuropsihoanaliza se suočava sa pitanjem mogućnosti dovođenja u vezu subjektivnih vrednosti koje subjekt pridaje svojim iskustvenim fenomenima, poput straha, bola, strepnje, žudnje, ili prilikom tumačenja i razumevanja snova, sa jedne strane, i objektivnih, empirijski opažljivih i opisivih neuralnih i fizioloških procesa. Kako je moguće dovesti u vezu odgovarajući neuralni proces sa određenim psihodinamičkim procesom, a da se pri tom ne previdi i ne izgubi specifično subjektivno značenje mentalnih sadržaja? Kako je moguće, uopšte, da subjekt generiše takva značenja koja čine sadržinu mentalnog života? Na koji način napraviti prelaz od neuronskih mehanizama koji su opisivi iz perspektive posmatrača (TPP, *Third person perspective*), ka subjektivno konstituisanim značenjima sadržine mentalnih akata (FPP, *First person perspective*)?

Upravo su ovo pitanja kojima se bavi neuropsihoanaliza. Mogli bismo reći da je njena polazna namera stvaranje doslednijeg *naučnog modela svesti* (Solms); budući da se sve nauke svode na kreiranje jednog eksplanatornog modela stvarnosti, čime se ujedno određuje metoda i cilj istraživanja, neuropsihoanaliza, stoga, pokušava da integriše dva različita, možda čak i dijametralno suprotstavljena naučna modela ispitivanja prirode svesti. Na taj način ona izbegava opasnost da previdi značajan hermeneutički potencijal subjektivnih mentalnih stanja, kao i da subjektivističku perspektivu postavlja ekskluzivistički u odnosu na neurofiziološke pretpostavke svesti. S obzirom na polaznu ideju i vodeći misaoni impuls neuropsihoanalize, teško bi bilo

[19] Isto. [Prevod A. R.]
[20] Isto.

okarakterisati je kao redukcionistički projekat. Možda bi se pre moglo tvrditi da ona predstavlja redak primer sofisticiranog naučnog senzibiliteta za razumevanje kako hermeneutike duha, tako i neurobiologije ljudske svesti, te da po sebi predstavlja jedan zanimljiv i vredan doprinos naporima da se razume veza između svesti i tela.

Bibliografija:

Bernstein, W. M., *A Basic Theory Of Neuropsychoanalysis*, Karnak Books Ltd, London, 2011.

Descartes, R., „Meditacije o prvoj filozofiji", u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije*,I, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975. Str. 187-241.

Huserl, E., *Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija*, prevod Zoran ğinđić, Dečje Novine, Gornji Milanovac, 1991.

Mancia, M., (ed.), *Psychoanalysis And Neuroscience*, Springer-Verlag Italia, 2006.

Northof, G., *Neuropsychoanalysis In Practice*, Oxford University Press, New York, 2011.

Ramus, F., 'What's The Point Of Neuropsychoanalysis?' u: *The British Journal Of Psychiatry* (2013) 203, 170 – 171. doi: 10.1192/bjp.bp.113.127217.

Sokolowski, R., *Introduction To Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000.

Solms, M. (SAPA Training Analyst) & Turnbull, O. 'What is neuropsychoanalysis?' Neuropsychoanalysis, 13: 133-145.

Stoljar, Daniel. „Physicalism". U The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ur. Edward N. Zalta, 2022. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/ entries/physicalism/.

Aleksandar Risteski
University of Priština in Kosovska Mitrovica
Faculty of Philosophy Department of Philosophy

Neuropsychoanalysis and the Problem of Reductionism

Abstract: In this article, I will consider the philosophical concept of reductionism, and its relationship to Neuropsychoanalysis. The main question considered in the article is: *can Neuropsychoanalysis be understood in the terms of reductionism*? My intention in the article is to show that Neuropsychoanalysis *cannot* be understood in terms of reductionism, because that would contradict its fundamental ambitions, namely, to synchronize and connect the *subjective-meaningful* content of the mind with the neurobiological processes in the brain. If one is to be reduced to another, then, in that case, Neuropsychoanalysis, considering its leading intentions, wouldn't be possible as an independent branch of scientific investigations within the frames of psychoanalysis and cognitive sciences. In that case, Neuropsychoanalysis could be understood as a sort of descriptive psychology or hermeneutics, on the one hand, or as neurology, on the other. In the first part of the article I will give a short survey of the overall intention of the article, considering the problem of relation between reductionism and Neuropsychoanalysis, while in the following part of the article, I will focus on philosophical, mainly phenomenological concept of reductionism. After that, I will try to present the brief picture of the nature, origin and the leading ideas of Neuropsychoanalysis. In conclusion, I will discuss the question of (im)possibility of understating the Neuropsychoanalysis in the terms of reductionism.

Keywords: *dual-aspect monism,* meaning, neurology, objectivity, psychoanalysis, reductionism, subjectivity.

Milan Vukadinović
Univerzitet u Novom Sadu Filozofski fakultet
Odsek za filozofiju Filozofski centar za psihoanalizu Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 616.8:1
Orginalan naučni rad
Original Scijentific Paper

Odnos savremene filozofije i neuronauke

Apstrakt: Cilj ovog rada je da pruži sažet prikaz odnosa između savremene filozofije i neuronauke, sa akcentom na razmatranja eliminativno materijalističke vizije o "ko-evoluciji" filozofije i neuronauke. Pored istorijske rekapitulacije i pregleda aktuelnog stanja stvari u relevantnim filozofskim i naučnim disciplinama, glavna namera ovog rada jeste da istraži moguće implikacije razvoja savremene neuronauke na redefinisanje teorijskih osnova i pojmovne aparature filozofije nauke, ali i da ispita neke od mogućih prigovora koji bi se mogli uputiti protiv takve vrste ambicioznog reformskog poduhvata.

Ključne reči: filozofija neuronauke, neurofilozofija, eliminativni materijalizam, kognitivna neuronauka, kompjutaciona neuronauka.

Uvod

Istorijski bilans filozofije nauke u okviru analitičke filozofske tradicije pokazuje da je tokom poslednjih decenija jedan od glavnih trendova unutar te oblasti pomeranje fokusa sa opštih pitanja vezanih za teoriju i praksu naučnih istraživanja na specifične probleme koji su vezani za posebne naučne discipline. Rapidna ekspanzija nauke o nervnom sistemu, koja se pod imenom neuronauke emancipovala od biologije putem integracije različitih aspekata fizike, hemije, psihologije, informatike, lingvistike i mnogih drugih naučnih disciplina, inicirala je specifične probleme čije rešenje je moguće tražiti u oblasti filozofije neuronauke.

Kao što se za određene probleme, poput onih vezanih za teorijske osnove neuronauke, smatra da potpadaju pod rubriku filozofije neuronauke, isto tako se za izvesne probleme, poput onih vezanih za primenu neuronaučnih teorija na tradicionalna filozofska pitanja, smatra da potpadaju pod rubriku neurofilozofije. Tako bi recimo analiza različitih koncepcija predstave na kojima se zasnivaju neuronaučne teorije spadala u domen filozofije neuronauke, dok bi analiza implikacija različitih neuroloških sindroma na

filozofsku koncepciju jedinstvenog subjekta spadala u domen neurofilozofije.[1] Dok je napuštanje ideje logičkog pozitivizma o jedinstvenoj nauci rezultiralo procesom specijalizacije filozofije nauke u smeru ispitivanja problema vezanih za posebne naučne discipline, napuštanje ideje o redukciji prirodnonaučnog znanja na čulno iskustvo − povezane sa projektom redukcije matematike na logiku,[2] rezultiralo je procesom naturalizacije epistemologije: odbacivanje težnje za saznajnoteorijskim zasnivanjem nauke pratilo je podvođenje same epistemologije pod rubriku prirodne nauke, da bi se istraživanjem odnosa između oskudnog *input*-a[3] i bogatog *output*-a[4] ljudskih subjekata kao prirodnih bića moglo bar utvrditi na koji način sve teorije o prirodi moraju nadilaziti ograničenu evidenciju.[5] Kognitivna revolucija sredinom dvadesetog veka raspršila je empirističke predrasude o tome da je um čoveka na rođenju *tabula rasa*,[6] a rekonstrukcija univerzalnih mehanizama po kojima je on programiran da funkcioniše sve više se orijentisala prema nalazima prirodnonaučnih istraživanja nervnog sistema.

Istorijska rekapitulacija odnosa filozofije i neuronauke

Iako se razvoj filozofije u anglofonim sredinama nakon Drugog svetskog rata sve više odvijao u znaku materijalističkih trendova filozofije duha i anti-dualističkih teorija identiteta mentalnih stanja i fizičkih procesa u mozgu, većina filozofa se, uprkos opštoj dominaciji naturalističkih stanovišta, ipak nije previše služila uvidima neuronauke tog vremena. Budući da je tadašnja neuronauka još uvek bila *in statu nascendi*, filozofi su bili primorani da svoja naturalistička stanovišta prevashodno brane samo na ravni teorijske argumentacije, u nadi da će svoje tvrdnje u dogledno vreme moći da potkrepe i ozbiljnijim empirijskim dokazima. Čak i za jednu od tada šire popularizovanih teza o psihoneuralnom identitetu, koja navodi da je bol identičan nadraživanju C-vlakana, u međuvremenu se pokazalo da je u najboljem slučaju polovično tačna budući da su C-vlakna vezana samo za jedan

[1] Bickle, John, Mandik, Peter and Landreth, Anthony, "*The Philosophy of Neuroscience*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>

[2] Kvajn, Vilard van Orman, *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2007. str. 187.

[3] Poput delovanja različitih frekvencija na mrežnjaču ljudskog oka.

[4] Poput ljudskog opisa vizuelne predstave trodimenzionalnog spoljašnjeg sveta.

[5] Ibid. str. 198.

[6] Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York, New York, 2003. str. 31.

od aspekata prenosa bola.[7] Zbog toga se za rane teorije identiteta generalno može smatrati da su, gledano sa ove istorijske distance, pre svega poslužile u svrhu pripreme terena za buduće koncepcije u oblasti neuronauke.

Ipak, među značajnim radovima iz tog perioda ističe se Organizacija ponašanja (The Organiation of Behavior) Donalda O. Heba (Donald O. Hebb) iz 1949. godine, u kome autor nastoji da objasni različite odlike opažanja, učenja i pamćenja uz pomoć određenih neuronskih mehanizama (zbog čega se samo delo smatra pionirskim radom na polju neuropsihologije), dok je istraživanje Dejvida Habela (David Hubel) i Torstena Visela (Torsten Wiesel) iz 1962. godine (za koje su kasnije nagrađeni Nobelovom nagradom) otvorilo mogućnost za dalja neurofiziološka ispitivanja receptivnog polja vizuelnih neurona i preciznije lociranje složenijih funkcija poput detekcije ivica, pokreta, boja ili lica. Međutim, razlozi zbog kojih su uvidi tadašnje neuronauke bili uglavnom zanemarivani od strane tadašnje filozofije duha (uprkos nesumnjivom progresu u neuronaučnim istraživanjima) vremenom su dobili specifičnu filozofsku potporu.

Funkcionalizam se tokom 1960-ih i 1970-ih godina, kroz radove Hilarija Patnama (Hilary Putnam) i Džerija Fodora (Jerry Fodor), afirmisao kao alternativa teorijama identiteta mentalnog i fizičkog, nasuprot kojima je isticao tezu o višestrukoj ostvarivosti, prema kojoj određeno mentalno stanje može biti ostvareno u okviru više različitih fizičkih stanja. Ako je određeni psihički proces nezavistan od bilo kog pojedinačnog neuronskog mehanizma u okviru koga se može realizovati, onda proučavanje načina na koji funkcioniše ljudski mozak ne može previše doprineti razumevanju načina na koji funkcioniše ljudski um. Zato su neuronaučna istraživanja bila shvaćena kao nešto što može imati vrednost za oblasti poput medicine, ali "inžinjerski detalji" kojima su se ona bavila nisu bili previše interesantni za filozofiju duha koja je, rečeno kompjuterskim žargonom, prevashodno želela da istraži kako kod čoveka funkcioniše "softver", a ne "hardver". Funkcionalistički orijentisani filozofi su umesto za neuronauku bili zainteresovani za istraživanja u oblastima veštačke inteligencije i kognitivne psihologije, koje su apstrahovale od fizičkih preduslova ljudskih predstava fokusirajući se prevashodno na funkcije koje one vrše kao "prenosnici informacija". Pa ipak, sama neuronauka za to vreme se razvijala veoma intenzivnim tempom: dok je otkrivanje post-sinaptičkih ćelijskih mehanizama dugotrajne potencijacije (long term potentiation − LTP)

[7] Hardcastle, Valerie G., *When a Pain Is Not*, u: *Journal of Philosophy* Vol 94, The Journal of Philosophy Inc. New York, New York, 1997. str. 381–409, ovde: str. 390. Savremena neuronauka poznaje i mnoge slučajeve aktivacije centara za bol unutar korteksa i talamusa bez ikakvog nadraživanja C-vlakana ili A-delta-vlakana (koja se vezuju za sistem prenosa "sporog", odnosno "brzog" bola), a jedan od najupečatljivijih primera za to jesu "fantomski bolovi" u amputiranim udovima.

imalo značajne efekte na istraživanje pamćenja, pre-sinaptički ćelijski mehanizami koji određuju stepen otpuštanja neurotransmitera povezivani su sa jednostavnim oblicima asocijativnog učenja, a različiti nizovi i kombinacije takvih jednostavnih oblika u okvirima viših neuronskih anatomija sa složenijim kognitivističkim aspektima asocijativnog učenja (kao što je recimo uslovljavanje drugog reda, popularizovano na primeru salivacije psa na svetlo kome je ranije izlagan uz zvuk − koji mu je pre toga bio puštan pri donošenju hrane).[8]

Promeni generalnog stava filozofije u odnosu prema neuronauci u velikoj meri je doprinela knjiga pod nazivom Neurofilozofija (Neurophilosophy), koju je 1986. godine objavila Patriša Čerčland (Patricia Churchland), poznata po tome što, zajedno sa suprugom Polom Čerčlandom (Paul Churchland), spada u red istaknutih proponenata pozicije eliminativnog materijalizma u filozofiji duha. U svom nastojanju da istovremeno upozna filozofe sa neuronaukom i neuronaučnike sa filozofijom, ona je prezentovala specifičan interdisciplinarni metod baziran na viziji ko-evolucije[9] navedenih oblasti: nadovezujući se na važne uvide filozofa kao što su Vilard van Orman Kvajn (Willard Van Orman Quine) i Vilfrid Selars (Wilfrid Sellars), zaključila je da nema svrhe tragati za linijom razgraničenja između filozofije i neuronauke, kao i da je, uzimajući u obzir nesumnjivu relevantnost empirijskih činjenica o mozgu za filozofiju duha, potpuno opravdano slobodno korišćenje resursima i idejama obe discipline, nezavisno od ranga koji na teorijskoj hijerarhiji zauzimaju spram određenog problema.[10]

Osnovna tematska područja na koja je fokusirana navedena knjiga do današnjih dana ostala su u centru pažnje velikog broja neurofilozofskih diskusija: iznalaženje alternative logičko-pozitivističkim koncepcijama interteorijske redukcije, pobijanje argumenata baziranih na tezi o dualizmu fizičkih i mentalnih svojstava i subjektivnosti ljudskog iskustva, kao i pobijanje anti-redukcionističkih argumenata višestruke ostvarivosti. U svom delu *Psihoneuralna redukcija (Psychoneural Reduction)* iz 1998. godine, Džon Bikl (John Bickle) je, nadovezujući se na post- empirističku koncepciju interteorijske redukcije u okviru strukturalističke filozofije nauke, ukazao na različite vrste argumenata koje naučnici koriste kada izvlače ontološke zaključke: dok su u slučaju svetlosti kao teorijskog pojma optike fizičari zaključili da se radi o elektromagnetnom zračenju

[8] Bickle, John, Mandik, Peter and Landreth, Anthony, "*The Philosophy of Neuroscience*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>.

[9] Churchland, Patricia, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Bradford Books, Cambridge, Massachusetts, 1986. str. 297. (Sam termin je preuzela iz biologije)

[10] Bickle, John, Mandik, Peter and Landreth, Anthony, "*The Philosophy of Neuroscience*",The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>.

određene talasne dužine i tako ustanovili kros-teorijski ontološki identitet, u slučaju flogistona hemičari su prosto zaključili da tako nešto ne postoji i jednostavno eliminisali navedenu kategoriju iz naučne ontologije. Pol Čerčland u svom članku *Ponovno otkriće svetla (Rediscovery of the Light)*[11] iz 1996. godine nastoji da pobije argumente bazirane na tezi o dualizmu fizičkih i mentalnih svojstava koji idu u prilog tvrdnjama o nesvodivosti svesnog iskustva i čulnih kvalia, pokazujući da se ista vrsta argumenata može primeniti u cilju apsurdnog poricanja već potvrđene mogućnosti svođenja optičkog svetla na elektromagnetno zračenje određene talasne dužine, pri čemu izvodi zaključak da sa rastom neuronaučnog saznanja o čulima raste i mogućnost da se koncipira sveobuhvatno neurobiološko objašnjenje svesti.[12] Vilijam Bektel (William Bechtel) i Dženifer Mandejl (Jennifer Mundale) u zajedničkom članku objavljenom 1999. godine pod nazivom *Višestruka ostvarivost revidirana: povezivanje kognitivnih i neuralnih stanja (Multiple realizability revisited: Linking cognitive and neural states)* pokazuju da se popularnost teze o višestrukoj ostvarivosti zasniva na prihvatanju sasvim paušalne korelacije između široko definisanih kognitivnih stanja i usko definisanih neuralnih stanja (najčešće posmatranih apstraktno − u izvesnom "kontekstualnom vakumu"), navodeći da uspeh neuronauke postignut sleđenjem internih psiholoških kriterijuma pri lociranju funkcija mozga smanjuje verovanoću da su psihološka stanja višestruko ostvariva.[13]

Odnos eliminativnog materijalizma i savremene neuronauke

Eliminativni materijalizam je filozofska pozicija koja se bazira na tezi da celokupna popularna psihologija (folk psychology), zasnovana na zdravorazumskim (common sense) koncepcijama mentalnih procesa kao što su "želje" i "verovanja", pruža sasvim pogrešna objašnjenja uzroka ljudskog ponašanja, kao i da zato ona neće biti redukovana, već jednostavno eliminisana i zamenjena budućom neuronaukom.[14] Mreža propozicionih stavova poput "namera", "strahova", "nada" ili "fantazija" koje obuhvata popularna psihologija omogućava da se objasni ponašanje ljudi u kontekstima životne svakodnevnice (npr. izjava da izvesna osoba ne može da stigne na proslavu zbog važnih rokova koji su je sustigli razumljiva je svima onima koji dele uverenja o poštovanju

[11] Naslov predstavlja ironiču aluziju na knjigu Ponovno otkriće uma (Rediscovery of the Mind) koju je 1992. godine objavio Džon Serl (John Searle), protiv koga autor argumentiše u ovom tekstu.

[12] Ibid.

[13] Bechtel, William and Mundale, Jennifer, "*Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States*," u: *Philosophy of Science* Vol 66 No 2, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1999. str. 175-207 ovde: str. 178-179

[14] Churchland, Paul, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, u: J*ournal of Philosophy* Vol. 78, The Journal of Philosophy Inc. New York, New York, 1981. str. 67- 90 ovde: str. 72.

rokova, značaju profesionalnih i finansijskih prioriteta i organizaciji slobodnog vremena), ali ne mogu biti od koristi u kontekstima objašnjavanja ljudskog ponašanja unutar naučne psihologije i neuronauke (važno je naglasiti se eliminativni materijalizam primenjuje i na te discipline u meri u kojoj one zadržavaju elemente popularne psihologije). Na sličan način kao što je istorija nauke pokazala da objašnjenje oksidativnih reakcija u okviru savremene hemije nema nikakve veze sa oslobađanjem flogistona (navedeni procesi bi se čak odvijali u suprotnim smerovima − jer dok tokom sagorevanja telo dobija kiseonik, za flogiston se mislilo da ga otpušta), predstavnici eliminativnog materijalizma smatrali su da će kategorije popularne psihologije kao što su "želje" i "verovanja" takođe biti razobličene i potpuno eliminisane iz vokabulara buduće neuronauke.[15]

Pretpostavljajući da generalizacijama popularne psihologije stoje u osnovi kompjutacione operacije nad propozicionim sadržajima koje podražavaju logičke zaključke (uprkos tome što se popularna psihologija vezuje za širok spektar propozicionih stavova), zastupnici eliminativnog materijalizma želeli su da zamene takve propozicione reprezentacije alternativnim vidom kognitivnih reprezentacija, koje interpretiraju sinaptičke događaje i obrasce aktivnosti u neuronskim mrežama kao tačke i trajektorije u vektorskim prostorima. Navedena linija argumentacije u prilog eliminativnog materijalizma bazirana je na razvoju kognitivne i kompjutacione neuronauke, zbog čega bi određene uvide tih disciplina vredelo detaljnije razmotriti.

Pretpostavljajući da generalizacijama popularne psihologije stoje u osnovi kompjutacione operacije nad propozicionim sadržajima koje podražavaju logičke zaključke (uprkos tome što se popularna psihologija vezuje za širok spektar propozicionih stavova), zastupnici eliminativnog materijalizma želeli su da zamene takve propozicione reprezentacije alternativnim vidom kognitivnih reprezentacija, koje interpretiraju sinaptičke događaje i obrasce aktivnosti u neuronskim mrežama kao tačke i trajektorije u vektorskim prostorima. Navedena linija argumentacije u prilog eliminativnog materijalizma bazirana je na razvoju kognitivne i kompjutacione neuronauke, zbog čega bi određene uvide tih disciplina vredelo detaljnije razmotriti.

Na jednom stupnju analize neuron se može smatrati za bazični kompjutacioni element biološke ili veštačke neuronske mreže, odnosno jednostavan kompjutacioni uređaj koji transformiše *input* u *output* − pri čemu oni mogu reflektovati mnoštvo bioloških varijabli. Dok neuronski *input*-i predstavljaju frekvencije akcionog potencijala u aksonima koji se preko sinapsi

[15] Bickle, John, Mandik, Peter and Landreth, Anthony, "*The Philosophy of Neuroscience*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>.

nadovezuju na dotični neuron, neuronski *output*-i predstavljaju frekvencije akcionog potencijala u aksonu samog tog neurona. Ukupni *input* neurona računa se sabiranjem proizvoda jačine električnog signala i sinaptičke težine na svakoj od linija *input*-a, dok se na osnovu trenutnog aktivacionog stanja i ukupnog *input*-a neurona računaju novo aktivaciono stanje i novi *output* neurona, koji se u funkciji jačine električnog signala unutar aksona dotičnog neurona prenosi dalje prema sinapsama na koje se on nadovezuje[16].

Na opisanom stupnju analize i biološke i veštačke neuronske mreže mogu se interpretirati kao transformatori vektora-u-vektore. Dok vrednosti vektora *input*-a odražavaju obrasce aktivnosti u aksonima koji se na sinapse neurona izvesne mreže nadovezuju spolja (bilo da su u pitanju čulni transduktori ili druge neuronske mreže), vrednosti vektora *output*-a odražavaju obrasce aktivnosti generisane unutar neurona izvesne mreže koja se prenosi na instance van same mreže (bilo da su u pitanju motorni efektori ili druge neuronske mreže). Pošto aktivnost neurona zavisi od ukupnog *input*a-a koji varira i u funkciji sinaptičkih težina − a samim time i faktora kao što su stepen otpuštanja pre-sinaptičkih neurotransmitera, brojnost i efikasnost post-sinaptičkih receptora i dostupnost enzima u sinaptičkoj pukotini), mogućnosti bioloških neuronskih mreža da menjaju sinaptičke težine svrstavaju ih u red plastičnih transformatora vektora-u- vektore.

Primer biološke neuronske mreže koja je pogodna za kompjutacionu interprataciju može pružiti anatomska organizacija malog mozga − kao relativno izdvojene strukture za koju su različita bihejvioralna, neuropsihološka i elektrofiziološka istraživanja ustanovila da igra važnu ulogu u procesima motorne integracije i fine motorne koordinacije. Aksoni neurona izvan malog mozga, koji se nazivaju mahovinastim vlaknima, nadovezuju se na sinapse zrnastih ćelija malog mozga, koje se zatim dalje granaju na svoja paralelna vlakna. Obrasce aktivnosti u mahovinastim vlaknima čine frekvencije akcionog potencijala po jedinici vremena u svakom od tih vlakana, koja se nadovezuju na sinapse zrnastih ćelija malog mozga, pa se na taj način mogu dobiti vrednosti vektora *input*-a date neuronske mreže. Paralelna vlakna zrnastih ćelija nadovezuju se na sinapse Purkinjeovih ćelija malog mozga, koje sumiraju svoje post-sinaptičke potencijale i u zavisnosti od ukupnog *input*-a i trenutnog aktivacionog stanja, niz svoje aksone određenim intenzitetom emituju akcione potencijale izvan malog mozga, pa se tako dobijaju vrednosti vektora *output*-a date neuronske mreže, koje odražavaju obrasce aktivnosti generisane unutar svakog od Purkinjeovih aksona. Promene u efikasnosti bilo koje od sinapsi kojima se paralelna vlakna povezuju sa Purkinjeovim ćelijama izmenila bi i post-sinaptičke

[16] Ibid

potencijale u Purkinjeovim akosnima, tako da bi usled plastičnosti same neuronske mreže, identičan obrazac aktivnosti u *input*-u proiziveo različite vrednosti vektora output-a date neuronske mreže.[17]

Navedeni vid interpretacije ostavlja i mogućnost kompjutacionoj neuronauci da se koristi matematičkim svojstvima dinamičkih sistema, što se može vrlo jasno uočiti u slučaju vektorskih prostora, pomoću kojih se, recimo, proces učenja može okarakterisati na osnovu promene sinaptičke težine i konsekventne redukcije greške u output-u neuronske mreže. Moguće je konstruisati vektorski prostor greške sinaptičke težine, u kome jedna dimenzija predstavlja opštu meru greške u output-u neuronske mreže pri izvršenju određenog zadataka, a ostale dimenzije predstavljaju vrednosti sinaptičkih težina svih sinapsi u okviru date neuronske mreže. Tačke u opisanom multi-dimenzionalnom prostoru stanja predstavljaju opštu meru greške pri izvršenju određenog zadataka u korelaciji sa svakim od mogućih skupova vrednosti sinaptičkih težina u datoj neuronskoj mreži. S obzirom da se, zahvaljujući biološki ugrađenim mehanizmima za učenje, vrednosti sinaptičkih težina usklađuju pri svakom novom izvršenju zadatka, opšta mera greške neuronske mreže pri izvršenju zadatka kontinuirano opada, pa se zato učenje može okarakterisati kao promena sinaptičkih težina povezana sa opadanjem vrednosti na skali dimenzije greške u datom vektorskom prostoru. Predstave ili pojmovi takođe se mogu na sličan način okarakterisati kao particije unutar multi-dimenzionalnih vektorskih prostora stanja. Moguće je konstruisati vektorski prostor aktivacije neurona, u kome svaka dimenzija predstavlja vrednost aktivacionog stanja za jedan od neurona u datoj neuronskoj mreži. Prema tome, svaka tačka u tom multi- dimenzionalnom vektorskom prostoru zapravo predstavlja skup vrednosti kojim se odražava jedan mogući obrazac aktivnosti za svaki od neurona date neuronske mreže. Vektori input-a generišu obrasce aktivnosti koje neuronska mreža u procesu učenja raspoređuje unutar određene particije vektorskog prostora aktivacije neurona. Zbog toga će će svaki input, ukoliko bude u dovoljnoj meri sličan sa prethodnima, generisati obrazac aktivnosti koji će biti raspoređen u relativnoj geometrijskoj blizini navedene particije, što će rezultirati u različitim nivoima srodnosti između predstava ili pojmova grupisanih oko tog zajedničkog prototipa.[18]

Oslanjajući se na mnoge od navedenih uvida kognitivne i kompjutacione neuronauke, Pol Čerčland u svojim radovima kao što su *Materija i svest (Matter and Consciousness)* iz 1987. godine i *Neurokompjutaciona perspektiva (A Neurocomputational Perspective)* iz 1989. godine argumentiše u prilog teze da vektori

[17] Ibid

[18] Ibid. (Navedena interpretacija pruža neuronaučnu osnovu za prototipne teorije pojmova razvijene unutar kognitivne psihologije.)

aktivacije čine osnovni tip reprezentacija, a transformacije vektora-u-vektore osnovni tip kompjutacionih operacija u mozgu, pa da bi shodno tome njima trebalo zameniti propozicione reprezentacije i logičko-semantičke kompjutacione operacije koje se vezuju za popularnu psihologiju.[19] S obzirom na to da je razlika između navedenih teorija savremene neuronauke i popularne psihologije barem onoliko velika koliko i razlika između teorija oksidativnih reakcija i oslobađanja flogistona, predstavnici eliminativnog materijalizma smatraju da će međusobni odnos datih teorija odvijati istom onom dinaminkom koja je na kraju rezultirala definitivnom eliminacijom teorije flogistona. Treba pomenuti i da su istraživanja kompjutacione i kognitivne neuronauke u poslednje vreme sve više orijentisana ka razvijanju sasvim originalnih kognitivnih modela, koji i ne pokušavaju da ponude bilo kakav strukturalni analogon propozicionim modelima popularne psihologije.[20]

Interpretacije obrazaca aktivnosti neuronskih mreža pomoću vektorskih prostora mogu imati veoma značajnu primenu u oblasti filozofije nauke, što Pol Čerčland sugeriše kada navodi moguće neurokompjutacione reformulacije ključnih pojmova u toj oblasti, kao i neurokompjutaciono objašnjenje strukture naučnih teorija, koje odbacuje tradicionalna viđenja teorija kao skupova rečenica i profiliše alternativno viđenje teorija bazirano na vektorskoj interpretaciji aktivnosti bioloških neuronskih mreža.[21] Prethodno opisani način karakterizacije pojmova kao particija u vektorskom prostoru aktivacije neurona, sugeriše da oni istovremeno:

1) sačinjavaju sistem koji korespondira sa važnim distinkcijama u spoljašnjem okruženju

2) kao takvi nisu eksplicitno predstavljeni unutar čulnog *input*-a

3) omogućuju neuronskoj mreži da reaguje na *input* putem

kontinuirane redukcije greške

Upravo navedene osobine zapravo reprezentuju suštinske odlike svih teorija. Svaka teorija o svetu koju zastupa neki pojedinac može se predstaviti kao određena tačka unutar vektorskog prostora greške sinaptičke težine u neuronskoj mreži tog pojedinca. Konfiguracije sinaptičkih težina u neuronskoj mreži tog pojedinca implicitno mu definišu sistem pojmova kao sistem particija vektorskog prostora aktivacije neurona, uz pomoć kojeg se kontinuirano

[19] Ili za koje je bar nesumnjivo jasno da igraju važnu ulogu u jednom delu širokog spektra propozicionih stavova koje uključuje popularna psihologija.
[20] Ibid
[21] Churchland, Paul, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, Cambridge, Massachusetts, 1989. str. 61-64

redukuju greške u reakcijama neuronske mreže, kako na poznate, tako i na sasvim nove *input*-e.

Takvom pokušaju redefinisanja propoziciono instanciranog koncepta teorije unutar filozofije nauke u opisanom smeru njegove kognitivno instancirane alternativne verzije, mogao bi se u prvom momentu uputiti prigovor da rezultira u nepotrebnom ograničavanju metodoloških horizonata filozofije nauke na jedan hipotetički postuliran domen interakcije "neuronskih automata", čiji ambiciozni eksplanatorni ciljevi nisu praćeni heuristički uputnim intuitivnim orijentirima koji bi mogli garantovati operativnu isplativost celog tog poduhvata. Pa ipak, pri pažljivijem posmatranju stvari moglo bi se uvideti da je u današnjem vremenu sve intenzivnijeg ritma tehnološkog kapitalizovanja prethodnog naučnog progresa zapravo pragmatički neisplativo insistirati na oštroj distinkciji između teorijskog instrumentarijuma i praktičnih rezultata nauke, kao i na preteranoj relevantnosti intuitivnih orijentira za odvijanje primarno tehnološki rukovođenog naučnog rada.

Literatura:

Akins, Kathleen, *What Is It Like to be Boring and Myopic*, u: *Dennett and His Critics*, Basil Blackwell, New York, New York, 1993. str. 124-160

Bechtel, William and Mundale, Jennifer, *Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States*, u: *Philosophy of Science* Vol 66 No 2, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1999. str. 175-207

Bechtel, William, *Representations and Cognitive Explanations: Assessing the Dynamicist Challenge in Cognitive Science*, u: *Cognitive Science* Vol 22, Cognitive Science Society, , Cambridge, Massachusetts, 1998. str. 295-318

Bickle, John, Mandik, Peter and Landreth, Anthony, "*The Philosophy ofNeuroscience*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>.

Bickle, John, *Psychoneural Reduction of the Genuinely Cognitive: Some Accomplished Facts*, u:*Philosophical Psychology* Vol 8 Issue 3, Routledge, London, 1995. str. 265-285

Churchland, Paul, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, u: J*ournal of Philosophy* Vol. 78, The Journal of Philosophy Inc. New York, New York, 1981. str. 67- 90

Churchland, Paul, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, Bradford Books, Cambridge, Massachusetts, 1989.

Churchland, Paul, *The Rediscovery of Light*, u: *Journal of Philosophy* Vol 93, The Journal of Philosophy Inc, New York, New York, 1996. str. 211-228

Churchland, Patricia, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Bradford Books, Cambridge, Massachusetts, 1986.

Farah, Martha, *Neuroethics and the problem of other minds: Implications of neuroscience evidence for the moral status of brain-damaged patients and nonhuman animals*, u: *Neuroethics* Vol 1, Springer, Berlin, 2008. str. 9-18

Fodor, Jerry, *Special Sciences*, u: *Synthese* Vol 28, Springer, Berlin, 1974. str. 77-115

Hardcastle, Valerie G., *When a Pain Is Not*, u: *Journal of Philosophy* Vol 94, The Journal of Philosophy Inc. New York, New York, 1997. str. 381–409

Kvajn, Vilard van Orman, *Ontološka relativnost i drugi filozofski ogledi,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2007.

Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York, New York, 2003.

The relationship between contemporary philosophy and neuroscience

Abstract: The aim of this work is to give a short account of the relationship between contemporary philosophy and neuroscience, with an accent on considerations about the eliminative materialistic vision of the "co-evolution" of philosophy and neuroscience. Besides the historical recapitulation and the overview of the current state of affairs in the relevant philosophical and scientific disciplines, the main intention of this work is to explore the possible implications of the development of contemporary neuroscience on the redefining of theoretical foundations and conceptual apparatus of the philosophy of science, but also to examine some of the objections which could be directed against that kind of ambitious reformative enterprise.

Keywords: philosophy of neuroscience, neurophilosophy, eliminative materialism, cognitive neuroscience, computational neuroscience

Nikola Ačanski[1]
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 1.Russel B.
1.Ryle G.
Orginalan naučni rad
Original Scijentific Paper

Utemeljenje filozofije duha u delima Bertranda Rasela i Gilberta Rajla

Apstrakt: *Filozofija duha* (uma, svesti; eng. *philosophy of mind*) postala je jedna od centralnih istraživačkih oblasti u savremenoj filozofiji. Razvoj i uspon ove analitičke filozofske discipline uglavnom se vezuje za autore i naučno-filozofska istraživanja druge polovine 20. veka. Jedna šira i podrobnija istorijsko-filozofska analiza pokazaće nam da su, ipak, sami temelji na kojima će se desiti uspon filozofije duha postavljeni tokom prve polovine 20. veka u delima rano-analitičkih filozofa – Bertranda Rasela i Gilberta Rajla. Kroz analizu i ispitivanje njihovih reprezentativnih filozofsko-psiholoških dela – Raselovu *Analizu duha* i Rajlovo delo *Pojam duha* – pokazaće se da je filozofija duha, konceptualno i metodološki, kao zasebna filozofska disciplina, konstituisana upravo u ovim spisima dvojice britanskih autora.

Ključne reči: filozofija duha, analitička filozofija, svest, problem, analiza, Rasel, Rajl.

Istorijska pozadina

Filozofija duha, ili filozofija uma, (eng. *philosophy of mind*[2]) savremena je filozofska disciplina koja se bavi problemom odnosa duha i materije, uma i tela, odnosno svesti i mozga. Generalno posmatrano, jedno od najvažnijih i

[1] n.acanski@yahoo.com

[2] Anglo-američka reč *mind* kod nas se često prevodi kao „duh", potom kao „um", a ponekad i kao „svest". Nekada joj se, dakle, pridaje šire, a nekada uže značenje, koje se jedino može razabrati iz šireg konteksta. Sam naziv discipline i njeno prevođenje na domaći jezik i jezike regiona (BHSC) predstavlja svojevrsni terminološko-filozofski problem. Tako se, recimo, u Srbiji *philosophy of mind* prevodi kao „filozofija duha", dok se u Hrvatskoj filozofskoj zajednici bira prevod „filozofija uma". Odluka za potonje rešenje ima smisla naročito ako želimo da izbegnemo moguće nejasnoće i probleme koji mogu da proizađu iz povezivanja „filozofije duha" sa hegelovskim ili religijskim mišljenjem u filozofiji. Isto tako, kada bismo prevodili „filozofiju duha" na engleski jezik mogli bismo je prevesti kao *philosophy of spirit*, što ne bi bio adekvatan prevod u ovom kontekstu. Problem sa prevodom „filozofija uma" jeste u tome što, iako se njime izbegavaju moguće dvosmislenosti ili višesmislenosti, čini se da on ostaje preuzak po svom obimu, jer možemo argumentovati da je „um" samo jedan momenat duha, naime, onaj koji primarno razmatra intelektualne, kognitivne sposobnosti, a ne doživljaje, emocije i subjektivni kvalitet iskustva. Bilo kako bilo, svi eventualni problemi koji mogu nastati prevođenjem naziva *philosophy of mind* na srpski ili druge srodne jezike nestaju ako u vidu imamo jasno predočen kontekst upotrebe istog.

najaktuelnijih pitanja ove discipline jeste pitanje: *šta je svest(?)*.[3] To je, u stvari, pitanje o tome kako je svest nastala i koja je njena funkcija (uloga) u živim organizmima za koje se smatra da je poseduju. Prvobitno, to pitanje bilo je: *šta je duh(?)* i kakva je njegova veza sa telom, odnosno organskom materijom koju nastanjuje. Savremenom anglo-američkom terminologijom izraženo reč je o *mind-body* problemu.[4] Značajan deo filozofije duha, tematski i metodološki, svodi se na pokušaje da se dođe do odgovora na ta pitanja. Osim toga, njeno istraživačko polje sastoji se i od pitanja o posebnim mentalnim fenomenima – mentalnim slikama, doživljajima i emocijama – zatim obuhvata i pitanja o opažanju, pamćenju, tj. sećanju, jeziku, odnosu jezika i mišljenja, pitanja o (ne)postojanju svesti i mentalnog iskustva kod ne-ljudskih životinja itd.

Istorijski posmatrano, tematski okvir filozofije duha kao filozofske discipline, njeno problemsko polje, možemo tako reći, postavljeno je još sa novovekovnim filozofom Rene Dekartom [René Descartes]. Pitanja o duhu, duši (grč. *Ψυχή*, *psykhê*) i njihovom odnosu sa telom u zapadno-filozofskoj tradiciji sežu unazad do starogrčke mitologije i filozofije. Srednjevekovna filozofija bavila se tim pitanjima iz perspektive religije i teologije. Tek se u modernoj filozofiji, preciznije kod Dekarta, uspostavilo bitno drugačije mišljenje o duhu, duši i telu, i to na temeljima racionalističkih i empirističkih shvatanja o subjektu i objektu.

Upravo novovekovni filozofi racionalizma i empirizma, najpre Dekart i Lok [John Locke], koji su baštinili dualizam platonovsko-hrišćanskog poimanja duše i njenog odnosa sa telom, unose bitne novine u filozofiju duše. Rasprava o čovekovom duševnom životu počela je da se razvija u terminima subjektivnosti mišljenja (refleksije; lat. *contemplatio*, *cogito*), odnosno svesti (fra. *conscience*, nem. *Bewusstsein*, eng. *consciousness*), a u kontekstu određenih epistemoloških pretpostavki.[5]

Bez ulaženja u detalje, jer to nije glavna tema rada, ali zarad opšte preglednosti i konteksta, navešćemo da su dve ključne stvari koje su promenile

---

[3] Ovaj problem podrobnije sam ispitao u radu: Ačanski. N., „Problem svesti u filozofiji duha: redukcionizam versus antiredukcionizam“, u *A priori*, God 2. Br. 1 (2022), str. 44-57.

[4] U anglo-američkom govornom području taj problem poznat je kao *mind – body problem*. Za jedan opšti uvod u filozofiju duha i *mind-body problem* uzeti u obzir sledeće publikacije i izvore: John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, (Oxford University Press, 2004.); D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, (Boulder, CO: Westview Press, 1999.); J. Kim, *The Philosophy of Mind*, (Boulder, CO: Westview Press, 1998.); D. Chalmers, (ed.), *Philosophy of Mind*, *Classical and Contemporary Readings*, (New York: Oxford University Press, 2002.); Robert Van Gulick, „Consciousness“, u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/ , (očitano, 1. 3. 2022.); Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, (Mali Nemo, Pančevo, 2004.); Mirko Aćimović, „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha“, (*Arhe*, II, 4/2005 Filozofski fakultet Novi Sad, 2005.)

[5] Dekart, R., *Osnovi filozofije*, I deo, Matica hrvatska, Zagreb, 1951, str. 67.

dotadašnji diskurs o čovekovom „unutrašnjem životu": 1) Dekartovo (ali i Lokovo) određenje mišljenja kao subjektivnog, refleksivnog i samosvesnog *cogita*; 2) Dekartova postavka i njegov pokušaj razrešenja problema odnosa između duše i tela (*res cogitans* i *res extensa*).[6]

Ne iznenađuje zato činjenica da mnogi reprezentativni uvodi i pregledi iz filozofije duha započinju upravo izlaganjem Dekartove doktrine o duši i telu, svesti i supstanciji. Tako, na primer, čuveni filozof duha Džegvon Kim [Jeagwon Kim] u svom minucioznom delu *Filozofija duha* tvrdi kako je problem odnosa *duha i tela* (*mind-body problem*) bio i ostao centralni problem ove discipline još od kako ga je Dekart prvi put formulisao.[7] Još jedan čuveni istraživač iz ovog polja, Dejvid Čalmers [David Chalmers], uredio je i objavio delo u kojem je prikupio najznačajnije tekstove koji po njegovom sudu čine adekvatan uvod u filozofiju duha, *Filozofija duha: klasična i savremena čitanja*, a koje započinje upravo Dekartovim *Meditacijama* i *Strastima duše*. Dok u svom originalnom delu *Svesni um*: *U potrazi za teorijom svesnog iskustva* Čalmers započinje diskusiju o mentalnim fenomenima kao fenomenima svesnog duha istorijskim razmatranjem Dekartovog učenja.[8] Za kraj spomenimo i nezaobilaznog Džona Serla [John Searle] koji u svom voluminoznom delu *Duh: Kratak uvod* tvrdi, nimalo iznenađujuće, da: „Filozofija duha u modernoj epohi efektivno počinje sa delima Rene Dekarta (1596-1650)."[9]

Možemo, dakle, smatrati da je problemsko polje filozofije duha, uslovno govoreći, uokvireno sa filozofijom Dekarta, ali i teorijama drugih novovekovnih filozofa (poput spomenutog Loka, na primer), naročito ako imamo u vidu centralni problem ove discipline, naime – *mind-body problem*. Ali, strogo konceptualno i metodološki, filozofija duha kao zasebna filozofska *disciplina* eksplicitno se razvija tek u prvoj polovini 20. veka. Taj razvoj se desio na talasima naučno-tehnološkog razvitka 19. i ranog 20. veka, podstaknut usponom

---

[6] Radi dalje elaboracije ovih tvrdnji upućujem na master rad *Ništavilo svesti: egzistencijalno-dijalektički pristup u filozofiji duha*, koji sam pisao na master akademskim studijama na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu pod mentorstvom prof. dr Damira Smiljanića. Rad je nagrađen nagradom „Dr Zoran Đinđić" za najbolji diplomski rad, završni rad na master akademskim studijama ili magistarski rad iz filozofskih i sociooloških nauka u 2021. na području R. Srbije. Ačanski, N. *Ništavilo svesti*, u http://remaster.ff.uns.ac.rs/materijal/punirad/Master_rad_20210714_fil_210009_2019.pdf, str. 5-6.

[7] J. Kim, *The Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press, 1998., p. 9.

[8] Chalmers, D. J., *The conscious mind*: *In Search of a Theory of Conscious Experience*, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, 1995, p. 11-12.

[9] John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, Oxford University Press 2004, p. 10., prevod: Nikola Ačanski

Svi prevodi citata iz ovog dela N. A.

psihologije[10] kao posebne nauke i razvojem tzv. analitičke filozofije. Dominantna pozicija koja se razvila ne toliko *iz* koliko *protiv* Vuntove eksperimentalne psihologije – ali u nesumnjivom odnosu prema njoj – jeste bihevioristička psihološka doktrina (eng. *behaviorism*, od reči *behaviour* = ponašanje). Utemeljitelj biheviorizma, američki psiholog Džon B. Votson[11] [John B. Watson] smatrao je Tičenerovu psihologiju previše „metafizičkom" i spekulativnom, a time i nedovoljno naučnom – najpre zbog fokusiranja na unutrašnja mentalna stanja subjekta i introspekciju kao metod istraživanja. Ako psihologija treba da bude „stroga nauka", poput prirodnih nauka koje su u to vreme dominirale, ona mora da usvoji i stroge naučne postupke i norme. Kamen temeljac Votsonovog biheviorizma bio je jednostavan. Cilj je bio razvoj naučne psihologije koja bi se fokusirala isključivo na vidljive radnje i ponašanja koja bi se mogla kategorički opisati rečima kao što su „stimulus" i „reakcija". Štaviše, Votsonova psihologija je zaobilazila svaku mentalističku terminologiju. Prema Votsonu, pojmovi kao što su „slika", „osećaj", „duh" i „svest" pripadaju eri filozofije duše i za njih nema mesta u nauci o ponašanju.[12]

Atmosfera koja je u tom periodu dominirala kako psihologijom tako i filozofijom bila je nedvosmisleno određenja scijentističkim diskursom – uverenjem da se sveukupno znanje može i treba redukovati na prirodno-naučno znanje i metode prirodnih nauka. Dok je psihologija tu naučnost tražila u biheviorizmu, filozofija se oslanjala na pozitivizam francuskog mislicoa Ogista Konta [Auguste Comte]. Na temeljima pozitivizma, a na tragu matematičara Kantora [Georg Cantor] i Fregea [F. L. G. Frege], početkom 20. veka u filozofiji dolazi do razvoja određenih teorijskih tendencija koje će ubrzo postati poznate pod skupnim nazivom *analitička filozofija* ili *filozofija (logičke) analize*. Pozitivizam i analitička filozofija ranog 20. veka imali su isti cilj koji je imao biheviorizam u psihologiji: raskrstiti sa zastarelim i opskurnim metafizičkim učenjima i hrabrim koracima zakoračiti u modernu naučnost. Ideal toga bila je tzv. „naučna filozofija". Biheviorizam je pomoć video u metodama eksperimentalne fizike i biologije koje su se oslanjale na metodski vođene opservacije i merenja, dok je filozofija tražila pomoć od matematičkih i logičkih metoda koje su garantovale preciznost i ispravnost mišljenja, ali pre svega objektivnost.

Upravo u takvom naučno-filozofskom kontekstu i *Zeitgeiste*-u počinje da

[10] Ako se treba odrediti jedan događaj u istoriji kao onaj koji je promenio čitav tok istraživanja „unutrašnjeg života" čoveka onda je to nastanak *eksperimentalne psihologije* Vilhelma Vunta [Wilhelm Wundt]. Početak psihologije kao nauke kakvu poznajemo danas vezuje se upravo za period s kraja 19. veka.

[11] Fundamentalne principe biheviorističkog pokreta nije u potpunosti formulisao Votson; oni su se razvijali nekoliko godina u oblasti psihologije i biologije. Kao i svi utemeljitelji, Votson je sistematizovao mišljenja i ciljeve koji su već imali podršku intelektualne klime.

[12] D. P. Shultz, S. E. Schultz, *A History of Modern Psychology*, Thomson, Wadsworth, 2008, p. 267-268.

se rađa nova filozofska disciplina koja će pokušati smelim interdisciplinarnim manevrima da upari nove psihološke i filozofske teorije i metode, a sve u cilju boljeg i adekvatnijeg shvatanja čovekovog duha.

Analiza i pojam duha

Kao što smo istakli u gornjim redovima ovog teksta, fenomenom duha, odnosno duše, tj. uma ili svesti, bavili su se filozofi, naučnici i mislioci mnogo pre „zvaničnog" konstituisanja jedne posebne filozofsko-naučne oblasti koja bi bila ekskluzivno posvećena spomenutom fenomenu. Problem duha i svesti u filozofiji, kao moderan/savremen filozofski izazov, javlja se kod novovekovnih filozofa – ali problemom su se kasnije bavili i kontinentalni autori, poput Brentana, Huserla, Hartmana, Sartra, kod kojih je pojam svesti igrao suštinsku ulogu u njihovim koncepcijama i filozofskim sistemima. Oni su, doduše, pitanje svesti razmatrali kao deo šireg problemskog polja ontologije, fenomenologije ili filozofije egzistencije. Tako je, recimo, kod Huserla svest posmatrana u svetlu transcendentalnog polja subjektivnosti, kod Hartmana u znaku subjekt-objekt odnosa jednog metafizičkog propitivanja saznanja, a kod Sartra svest se shvatala kao *existentia*. Pojam svesti, *cogita*, kod tih autora, ipak, ostaje bitan operacionalni pojam u većem delu njihovih filozofskih izvođenja.

Ostaje, međutim, činjenica da su tek analitički filozofi prve polovine 20. veka, uz neposredan oslonac na nove psihološke i naučne teorije o duhu i svesti, obrazovali posebna *pitanja o duhu i mentalnim fenomenima kao nečemu što zahteva zasebno filozofsko interesovanje*, a što ne bi bilo samo jedan momenat šireg ontološkog, fenomenološkog ili metafizičkog pitanja. Dvojica filozofa su u tom kontekstu bila i ostala reprezentativna: Bertrand Rasel [Bertrand Russell] i Gilbert Rajl [Gilbert Ryle]. Glavna teza ovog rada jeste da se filozofija duha kao zasebna *filozofska* disciplina konstituisala, konceptualno i metodološki, upravo u „psihološko-filozofskim" spisima Rasela i Rajla.

Analiza duha

Bertrand Rasel, uz Džordža E. Mura [G. E. Moore] i Ludviga Vitgenštajna [Ludwig Wittgenstein], smatra se jednim od utemeljitelja analitičke škole mišljenja u filozofiji.[13] Poznat i kao izuzetan matematičar i logičar, on je prvi *filozof* koji se eksplicitno i sistematski bavio pitanjima koja se mogu

[13] Poznat, između ostalog, i po tome što je često menjao svoje filozofske stavove – jer je uvek držao korak sa napretkom naučnog znanja – jedna konstanta se može istaći: kako god ga filozofski klasifikovali, kao umerenog ili radikalnog realistu, kao logičkog atomistu ili neutralnog monistu, Raselovo filozofsko delovanje u svakom segmentu svoje evolucije karakteriše metod *analize*, kao fundamentalni i trajni pristup od kojeg nikada nije odstupio kada se hvatao ukoštac sa filozofskim i naučnim problemima. Više o ovome u: Knjazeva, S., *Filozofija Bertranda Russella*, Naprijed, Zagreb, 1966.

klasifikovati u užu istraživačku oblast savremene filozofije duha. Prvi put im se podrobnije i sistematski posvetio u delu *Analiza duha* (*The Analysis of Mind*) objavljenom 1921.[14] Proučavanje sadržaja tog dela daje nam više nego legitiman razlog da odredimo upravo Rasela kao pionira te savremene filozofske discipline o duhu. Najpre zbog *načina* na koji je autor pristupio samim problemima, a zatim i zbog samog *sadržaja* koji je u spomenutom delu obrađivao. Pristup je podrazumevao metod *logičke analize*, uz oslanjanje na metode biheviorističke psihologije, dok je sadržaj bio određen ispitivanjem „želja", „verovanja", „ideja", „introspekcije", „emocija", „svesti"... Onih, dakle, pojmova i fenomena koje ubrajamo u polje „mentalnog", odnosno „duhovnog" sveta.

Kao što je već istaknuto, preovlađujuće struje tokom prve polovine 20. veka u psihologiji bile su pragmatistička i bihevioristička: prvu je mahom zastupao i razvijao psiholog i filozof Vilijam Džejms [William James], a drugu već spomenuti Votson. Zajedničko i jednoj i drugoj školi jeste to što mentalni život čoveka pokušavaju da redukuju na određene bihevioralne funkcije tela opažljive „golim okom". Sa druge strane, u istom periodu, fizika je bila u intenzivnoj ekspanziji, naročito sa Ajnštajnovom [Albert Einstein] teorijem relativiteta. Preovladavao je stav po kojem „materija" nije ništa do skup „događaja", što po Raselovom tumačenju znači da je u pitanju samo jedna *logička konstrukcija*, a ne ontološki realan entitet. Kada se ovako postave stvari, Rasel tvrdi da psihologija u svojim nastojanjima postaje sve više „materijalistička" nauka, dok fizika „materiju" čini sve manje „materijalnom".[15] Gledište koje je u stanju, po Raselovom sudu, da uskladi materijalističku tendenciju psihologije sa antimaterijalističkim tendencijama fizike jeste gledište koje razvijaju Vilijam Džejms i američki neorealisti, a prema kojem „tvar" sveta nije ni materijalna ni duhovna, već „neutralna" tvar iz koje su (psiho-logički) konstruisana dva sveta: naime, materijalni i duhovni. Upravo sa tog stanovišta „neutralnog monizma"[16] Rasel pokušava da adresira probleme razmatrane u delu *Analiza duha*. U delu *Naše saznanje spoljašnjeg sveta* iz 1914. godine britanski filozof je materiju uzimao kao logičku konstrukciju izvedenu iz elemenata neposrednog iskustva, a duh kao

[14] Pre toga, svoja shvatanja o duhu i mentalnim fenomenima Rasel je izložio u kratkim crtama u *Problemima filozofije* (*The Problems of Philosophy*) i *Našem saznanju spoljašnjeg sveta* (*Our Knowledge of the External World*).

[15] Rasel, B., *Analiza duha*, Otkrovenje, Beograd, 2008, str. 11.

[16] U vreme kada je pisao *Analizu duha* Rasel je zastupao učenje pod nazivom *neutralni monizam* (grubo određeno, to je bilo u periodu između 1921. do 1927. godine). Učenje su razvili američki pragmatisti na čelu sa V. Džejmsom. Grubo govoreći, dihotomija između idealizma i materijalizma, duha i materije, je lažna. Ono što čini osnovnu građu sveta nisu ni percepcije, ni utisci, niti ideje, već neke neutralne „čulne datosti" iskustva. Postoji nekoliko varijacija ovog učenja, Raselova verzija je jedna od najpoznatijih. Gledište je zastupao i engleski filozof Čarli Danbar Brod, čija knjiga *Duh i njegovo mesto u prirodi* predstavlja još jedno pionirsko delo iz rane filozofije duha.

prosti i nesvodljivi entitet.[17] U *Analizi duha* njegovo gledište evoluira i duh se takođe nastoji posmatrati i analizirati kao i materija: kao složeni, (psiho)logički konstruisani entitet, u ovom slučaju izveden iz *oseta* kao elementarnih jedinica iskustva, koje predstavljaju „neutralnu" građu našeg saznanja.

Ono što je za nas ovde od naročitog značaja jesu Raselova kritika i analiza pojma *svesti*, što čini predmet prvog i poslednjeg poglavlja knjige.

Rasel polazi od „zdravorazumskih" (uobičajenih) teorija po kojima je suština onoga što je mentalno nešto što nazivamo „svest", a što shvatamo ili kao određenu *relaciju* prema predmetima ili kao sveprožimajući *kvalitet* psihičkih fenomena. Oslanjajući se na razloge izvedene iz analize pojmova, kao i razloge (dokaze) dobijene iz komparativne psihologije (opservatorno upoređivanje ponašanja čoveka i životinja), britanski filozof pruža kritiku „tradicionalnog" pojma *svesti*.

Najpre se skicira problem. Kada sedimo na stolici, piše Rasel, mi smatramo da smo svesni da na njoj sedimo, dok ona nije svesna da nas podupire. Iz toga zaključujemo da postoji *neka* razlika između nas i stolice. Ali čim pokušamo tačno da istaknemo u čemu se ta razlika sastoji mi bivamo zbunjeni.

„Da li je 'svest' nešto poslednje i prosto; nešto što jednostavno ima da bude prihvaćeno i kontemplirano? Ili je ona nešto kompleksno, nešto što se, možda, sastoji od našeg načina ponašanja u prisustvu objekata, ili alternativno, u postojanju u nama stvari koje nazivamo 'idejama', koje stoje u izvesnoj relaciji prema objektima [...]"[18]

Nakon toga, vidimo koje su to posebne poteškoće koje proizlaze iz pitanja o svesti (ili koje ga čine). Izdvajaju se *načini* na koje bivamo svesni: opažanje, memorija, ideje i verovanja. To jesu određenja „stanja" koja se sa stanovišta „konvencionalne psihologije" razmatraju kao „mentalna" odnosno kao stanja svesti koja iziskuju dodatnu analizu.[19]

Zatim Rasel započinje razmatranje onih teorija koje su se tada prihvatale kao aktuelne i uticajne u domenu psihologije, a koje su se direktno ili indirektno bavile svešću. Prvo se izlaže učenje nemačkog filozofa Brentana [Franz Brentano] i shvatanja proistekla iz njega.

„Njih (*psihologe i filozofe pod uticajem Brentana*, prim. aut.) duh interesuje samo zbog njegove relacije prema svetu, zbog znanja [...] problem koji zapravo pre pripada teoriji saznanja."[20]

U ovu grupu spada još jedan Austrijanac čije teorije Rasel želi da pobija – Majnong [Alexius Meinong]. Rasel ukratko prezentuje njegovo učenje o strukturi svesti koja podrazumeva tročlanu vezu između akta, sadržaja i objekta.

---

[17] Rasel, B., *Naše saznanje spoljašnjeg sveta*, IKZS, Novi Sad, 2007, videti najpre III i IV poglavlje.
[18] Rasel, B., *Analiza duha*, str. 15.
[19] Isto, str. 15-16.
[20] Isto, str. 17

Akt jeste usmerenost misli na nešto, intencija, *relacija* prema sadržaju. Zatim tu je *sadržaj*, ono što čini posebnost misli. Na kraju postoji *objekat* na koji se sadržaj misli odnosi. Misao je „ovde i sada", dok objekt ne mora biti.[21]

Pod jakim uticajem, koji on stalno jasno ističe, Vilijema Džejmsa i Džona Votsona, britanski filozof i matematičar pruža kritiku ovih tradicionalnih, „kontinentalnih" teorija o svesti, kritiku na kojoj počiva njegova krajnja analiza fenomena. Ovde ćemo naglasiti neke produktivne momente Raselove kritike koji su važni za razumevanje daljeg razvoja čitave problematike.

Najpre se odbacuje ideja *akta* svesti, koja se pokazuje kao fikcija. „Empirijski, nisam u stanju da otkrijem bilo šta što korespondira takozvanom aktu, a teorijski, ne mogu da vidim da je on neophodan [...] Majnongov 'akt' je avet subjekta ili ono što je nekada bila njegova duša. Pretpostavlja se da misli ne mogu tek odlaziti i dolaziti sam, nego je porebna osoba da ih misli."

Sa jedne strane Rasel je u pravu kada tvrdi da je akt kao akt osobe ili subjekta strogo empirijski gledano jedna fikcija i da jedna analiza našeg svesnog iskustva ne susreće ništa slično. Sa druge strane Rasel poistovećuje akt sa subjektom kao osobom sa određenim personalnim identitetom, što ga navodi da odbaci, možda prenagljeno, ideju akta kao supstancijalističku pogrešku i dogmu. Kant [Immanuel Kant] i fenomenolozi 20. veka, pokazali su da samosvest nije, ili bar ne mora biti, supstancijalni subjekt – ne mora biti reči o nekakvoj ličnosti koja čami u dubini naše unutrašnjosti. U pitanju je pre jedna funkcija, jedan čin, koji nije nužno čin supstancijalnog subjekta, već čin (akt) čistog toka iskustva, kroz koji se tek konstruiše subjekt kao ličnost. Logički gledano, postuliranje akta (kao čina svesti) ne pretpostavlja nužnost supstancijalnog subjekta (u smislu ličnosti) kao nositelja tog akta. Uostalom, kao da je i sam Rasel na sličnim pozicijama, ali pre inspirisan američkim neopragmatizmom, nego fenomenologijom.

„Ali ne mislim da je osoba ingredijent singularne misli: osoba je pre konstituisana *odnosima* između samih misli i odnosima koji postoje između misli i tela."[22]

Ova pozicija reflektuje poziciju Džejmsa, koji na sličan način napada kantovski i huserlovski transcendentalni ego i objašnjava svest kao funkciju saznanja, a ne kao jedinstveni, nesvodljivi i nematerijalni entitet ljudskog bića. U svom eseju iz 1904., iz kojeg i Rasel crpi određene teze, naslovljenom *Da li postoji „svest"* Džejms piše: „U početku su 'duh i materija', 'duša i telo' predstavljali par ekvivalentnih supstanci, jednake vrednosti i značaja. Ali jednog dana Kant je potkopao dušu i uneo transcendentalni ego i od tada je njihov dvopolni odnos u velikoj meri poremećen. Čini se da je transcendentalni ego danas u racionalističkim krugovima sve, dok u empirijskim ne predstavljali gotovo ništa

[21] Ne zaboravimo da su Brentano i Majnong značajno uticali na Edmunda Huserla.
[22] Rasel, B. *Analiza duha*, str. 21. (Kurziv je naš.)

[...] Verujem da je 'svest', kada jednom ispari do ovog stanja potpune providnosti, blizu toga da potpuno iščezne. To je ime nebića i nema pravo da ima mesto među prvim principima. Oni koji se na njega pozivaju pozivaju se na jedan eho, na slab žamor, koji 'duša', gubeći se, ostavlja iza sebe u filozofskoj atmosferi."[23]

Rasel se slaže sa Džejmsom kada ovaj negira svest kao entitet, ali ide i korak dalje kada određuje svest kao kompleksan fenomen sastavljen od prostijih elemenata do kojih se može dopreti analizom i iskustvom; drugim rečima, svest za Rasela ostaje jedna fikcija ili preciznije – logička konstrukcija koja ima konvencionalnih i jezičkih pogodnosti, ali ne i ontološke realnosti, pa čak ni teorijske legitimnosti. On je ovde bliži bihevioristima i Votsonu, nego Džejmsu, jer oni čak i samosaznanje (u ovom slučaju introspekciju) uzimaju kao fenomenom koji se egzemplifikuje u fizičkom ponašanju ljudi: pokretima tela, govoru, pisanju itd., potpuno odbacujući mogućnost samosaznanja koje bi po prirodi bilo različito od opažanja spoljašnjeg sveta i/ili telesnih pokreta. Svest ili duh, u tom kontekstu, nisu čak ni spoznajne *funkcije*, već uočljiva telesna ponašanja organizma, koja se mogu podvesti pod određene zakone, koje istražuje psihologija kao nauka o ponašanju.

Krajnji ishod analize Rasela dovodi do stava da su naši „mentalistički" pojmovi – „verovanje", „želja", „ideja", „introspekcija" i slično – samo složeni proizvodi nastali ekstrapolacijom našeg iskustva i jezičkom pogreškom kojom smo razdvojili jedan domen na dva aspekta. Ono što kaže o prirodi želje može biti reprezentativno za njegovo shvatanje „duha" u celini: „Verujem da je želja slično sili u mehanici, jednostavno jedna zgodna fikcija, koja služi kao sredstvo za kratak i brz opis izvesnih zakona ponašanja"[24]

Svest se tako svodi na naše navike (ponašanje), mehanizme asocijacije, osete i mentalne slike[25], a u krajnjoj analizi na jednu logičko-jezičku konstrukciju nastalu pogrešnim zaključivanjem. Jednom kada analizom razložim svest na njene „sastavne" delove ne ostaje nikakav entitet koji bi bio prost i nesvodiv i kojeg bismo legitimno uzimali kao nešto ontološki realno.

Rasel je ovim putem želeo da umanji jaz koji postoji između psihologije i fizike, pre svega smanjujući korpus kauzalnih zakona koji bi razdvajali psihičko i fizičko. Neutralni monizam bio je metafizička platforma sa koje je pokušao to učiniti. Oseti su podjednako podložni fizikalnim i psihološkim zakonima, zato su oni neutralna građa putem koje konstruišemo naše saznanja sveta i nas samih.

---

[23] James, W., „Does 'Consciousness' Exist?" u *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methdos*, Vol. 1, No. 18, Journal of Philosophy, Inc., 1904, p. 477. (Prevod citata N. A.)

[24] Rasel, B., *Analiza duha,* str. 33.

[25] Rasel je ostao u ambivalentnom odnosu prema mentalnim slikama. U *Analizi duha* ih je odredio kao kopije oseta, koje je smatrao neutralnom građom, ostavljajući otvorenu mogućnost da one nisu nešto materijalno, ali ni nešto nematerijalno, već takođe neutralno.

Mentalne slike, sa druge strane, iziskuju posebne psihološke zakone, iako se svojom intrinsičnom prirodom ne razlikuju od oseta, već samo svojim korelacijama. Dalje, Raselova analiza subjektivnosti i perspektivnosti, kao osnovnih karakteristika psihičkog, bila bi više nego zanimljiva za razmatranje, naročito iz ugla jedne komparacije sa fenomenološkom filozofijom. Subjektivnost se, isto kao i mentalne slike, shvata preko svoje relacije, a ne nekog imanentnog kvaliteta, gde relacija podrazumeva grupisanje „partikularija" (čulnih datosti) na određenom mestu koje je uvek stvar jedne perspektive.[26] Nažalost, ovde nemamo mesta za dalju elaboraciju, ali vredi uvideti ovaj aspekt jer on anticipira dalji razvoj funkcionalističkih i antiesencijalističkih koncepcija u filozofiji duha, po kojima subjektivnost nije neka kvalitativno ispunjena unutrašnjost, već pre jedan proces, funkcija ili način grupisanja određenih elemenata, kojem naknadno i pogrešno pripisujemo fiksirane odredbe subjekta.

Konačan sud o svesti daje se u poslednjem poglavlju knjige: „Svest je kompleksan fenomen i daleko je od toga da predstavlja univerzalnu karakterističnu crtu mentalnih fenomena."[27]

Predočeno shvatanje svesti blisko je savremenim teorijama[28] fizikalizma i funkcionalizma – iako se u okviru neutralnog monizma poriče postojanje materije, ipak se svest objašnjava materijalističkima sredstvima i pojmovima: osetima, ponašanjem, navikom, moždanim funkcijama, uz jasno izraženu funkcionalnu crtu subjektivnosti. Na taj način analiza svesti i duha koju Rasel sprovodi *problematizuje* neka tradicionalna i savremena shvatanja*,* stvarajući na taj način jedno zasebno filozofsko pitanje kojem se valja posvetiti odvojeno od gnoseoloških ili fenomenoloških teorija, koje svest uzimaju kao jedan od momenata u opštem odnosu bitka i mišljenja odnosno subjekta i objekta, a ne kao *onaj* momenat koji treba ispitati, barem metodološki, nezavisno. Okvir u kojem se dešava ta problematizacija postavljen je logičko-lingvističkom analizom, sa tim što kod Rasela, za razliku od kasnijih filozofa jezika, momenat analize još uvek uključuje i ontološki momenat, barem kao neko „nužno zlo". Kod kasnijih lingvističkih filozofa, druge polovine 20. veka, ontološki momenat potpuno će nestati iz analitičkog postupka ili će barem biti maksimalno minimiziran.

Pojam duha

Još jedan istaknuti analitički filozof, Gilbert Rajl, nepunih 28 godina nakon Raselove *Analize duha* objavljuje knjigu *Pojam duha* (*The Concept of Mind,* 1949.) u kojoj sistematski pristupa problemima razumevanja duha, odnosu

[26] Rasel, B., *Analiza duha,* str. 276.
[27] Isto, str. 286.
[28] Više o tome u: Searle, J. *Mind*, p. 52-66.

mentalnog i fizičkog, pitanju emocija, volje, problemu svesti...[29] Kao i kod Rasela, i kod Rajla se ističe metod analize propraćen psihološkim istraživanjima, prevashodno onim bihevioristističkim. Zbog načina na koji je pisana, tematski ispunjena i ogranizovana, knjiga se neretko smatra konceptualnim začetkom filozofije duha.[30] Iako pod nesumnjivim uticajem ranih analitičkih filozofa (Rasela, Mura, Vitgenštajna) Rajl je tokom svog filozofskog razvoja proučavao i Brentana, Huserla, Hajdegera... Zato, iako pisana u maniru analitičke filozofije sa elementima biheviorističke misli, sam Rajl je za knjigu *Pojam duha* rekao da može biti posmatrana i kao svojevrsni esej iz fenomenologije.[31] (Što nas samo podseća koliko *in rebus* ponekad može biti tanka granica između istorijske podele na analitičku i kontinentalnu filozofiju.)

Govoreći terminologijom savremene filozofije duha, Rajl je bio na pozicijama redukcionizma mentalnog na fizičko, u metodološkom smislu biološkog i psihološkog na fizikalističko-bihevioristističko objašnjenje. Ono po čemu je ova Rajlova knjiga naročito važna i po čemu se ističe upravo kao fundamentalno, konstitutivno delo savremene filozofije duha, jeste *kritika kartezijanskog dualizma* koju u njoj iznosi. Ako smo rekli kako je generalni problemski okvir filozofije duha postavljen sa Dekartom, a zatim ističemo kako je Rajl ispostavio jednu od najpoznatijih (analitičkih) kritika dekartovskog učenja, onda nam može biti jasno zašto mnogi smatraju upravo Rajla začetnikom filozofije duha.

Po Rajlovom mišljenju istorijom filozofije, donekle i psihologije, preovladao je *dekartovski mit* po kojem se čovek sastoji od dve podjednako realne supstancije – duhovne i materijalne. Dalje, iz ovoga proizlaze brojne (pogrešne) teorije o čovekovom životu koji se deli na dva aspekta, mentalni i fizički, unutrašnji i spoljašnji, svesni i besvesni... Sva ta učenja koja počivaju na kartezijanskom dualizmu Rajl naziva *zvaničnim doktrinama o duhu*, koje pretpostavljaju dvostruki život. Zbog principijelne lažnosti tih doktrina, koje počivaju na „kategoričkoj grešci", koju pokušava da dokaže, Rajl je skovao čuvenu pežorativnu frazu „duh u mašini"[32] (*ghost in the machine*).

U čemu se sastoji ta kategorička greška?

Rajl pokušava da je ilustruje kroz sledeći primer. Zamislimo da neki stranac posećuje Oksford ili Kembridž. Njemu se prilikom posete pokazuju fakulteti, biblioteke, naučne institucije, administrativne kancelarije i tako dalje. Nakon obilaska stranac pita: „Video sam biblioteke, zgrade fakulteta... Ali nisam video

[29] Ovu i sličnu tematiku Rajl pretresa i u knjigama *Dilemmas* (1953) i *On Thinking* (1979). Bio je i urednik čuvenog filozofskog časopisa *Mind* od 1947 do 1971.

[30] U samom uvodu Rajl ističe da je u knjizi predstavljena svojevrsna teorija o duhu/umu (*theory of the mind*).

[31] Ryle, G., „Phenomenology versus 'The Concept of Mind'." In *Collected Papers*. London: Hutchinson. 1971, p. 188.

[32] Ryle, G., *The Concept of Mind*, Routledge, Milton Park, Abingdon, Oxon, 2009, p. 5.

Univerzitet?!" Tada mu je potrebno objasniti, nastavlja Rajl, da Univerzitet nije još jedna srodna institucija koja bi bila pandan zgradi fakulteta, biblioteci ili ostalim oblastima i zgradama koje je video. Univerzitet je samo način na koji je ono što je video organizovano. Kada vidimo posebne zgrade fakulteta i ostale objekte i kada razumemo načine na koji su oni koordinirani, onda možemo reći da smo „videli" Univerzitet. Stranac je načinio jednu kategoričku grešu smatrajući da je Univerzitet deo klase objekata koje je uočio. Naposletku, kako veruje Rajl, greška proističe iz pogrešne upotrebe koncepta „univerzitet", mi ne znamo adekvatno da ga upotrebljavamo.[33]

Zbog kategoričke greške po istom principu nastaje mit o „dvostrukom životu" čoveka koji se deli na dušu i telo. Zbog toga što razmišljanje, osećajnost i ljudska motivacija ne mogu u potpunosti biti objašnjeni terminima fizike, hemije ili fiziologije, zaključuje se da mora postojati neki odgovarajući duplikat kao pandan fizičkom postojanju, samo različite strukture i prirode. Ovo datira još od vremena kada je Galileo razradio naučne metode koje su prirodni (fizički) svet objašnjavale mehaničko-matematičkim računicama i modelima. Dekart se tada našao u konfliktnoj poziciji. Kao čovek od nauke, morao je da prihvati mehanička objašnjenja, ali kao čovek religije nije mogao da prihvati da se čovek od jednog mehaničkog sata razlikuje samo po stepenu složenosti, ali ne i *suštinski*. Tako je, poentira Rajl, um odnosno duh postao samo još jedna „stvar" kao i fizička stvar, samo drugačije prirode, što je stvorilo jednu paramehaničku hipotezu.[34]

Rajl koristi metod logičke analize jezika odnosno *pojmovnu (konceptualnu) analizu* kako bi razjasnio, možemo reći i demistifikovao specifičan problem odnosa duhovnog i materijalnog, mentalnog i telesnog. Kao što se da videti na primeru kategoričke greške, problem nastaje usled neadekvatne i pogrešne upotrebe reči. Time je Rajl zapravo na tragu poznog Vitgenštajna iz *Filozofskih istraživanja*, koji je značenje neke reči izvodio iz upotrebe te reči u određenom kontekstu socijalno-jezičke prakse. Time se izbegava metafizička karakterizacija tematike i njeno svođenje na ontološku problematiku. Problem duha ostaje u domenu pragmatike jezika i logičkih operacija. Dihotomija duh-materija ili svest-telo, nije, dakle, stvar ontološki različitih pojava ili procesa, već stvar jezika.[35] Ovo se napominje već u samom „Uvodu" *Pojma duha*: „Filozofski argumenti koji čine ovu knjigu nemaju nameru da povećaju naše znanje o duhu, već samo da

[33] Isto, p. 6-7.

[34] Isto, p. 9.

[35] Imajmo na umu da se tada već uveliko desio takozvani „jezički obrt" (*linguistic turn*) u filozofiji, koji je sa ontoloških i metafizičkih rasprava težište filozofiranja prebacio na jezik: predmeti filozofskog mišljenja postali su simboli, reči i značenja – sintaksa i semantika – a glavni metod logičko-lingvistička analiza.

pročiste *logičku* geografiju našeg znanja koje već posedujemo."[36]

Kako bi, ipak, pojačao svoje uporište, Rajl pribegava bihevioristićkim tezama, čime izlazi iz strogog domena „neutralne" lingvističke analize i zalazi na polje empirijskih pretpostavki koje se tiču prirode duha, odnosno mentalnog.

„U ovoj knjizi držimo se uverenja da kada ljude karakterišemo mentalističkim predikatima, mi ne donosimo neproverljive zaključke o bilo kakvim sablasnim procesima koji se dešavaju u strujama svesti koje smo sprečeni da opazimo; mi opisujemo načine na koje se ljudi drže tokom svog pretežno javnog ponašanja."[37]

Odgovarajući na pitanje o vrsti znanja koje jedna osoba može steći o aktivnostima tuđeg duha, Rajl kaže da se takvo znanje odnosi na to kako utvrđujemo i koristimo određene iskaze o ponašanju osoba. Do suda o veštini, domišljatosti i taktici jednog šahiste, recimo, dolazim tako što posmatram njega i druge kako igraju šah.[38]

Iz predočenog se da videti da je Rajl bio na poziciji između „metodološkog biheviorizma" i „logičkog biheviorizma".[39] Prvi (Votson, Skiner) je držao da je dualizam duše i tela strogo naučno gledano potpuno irelevantan. Potonji, kojem više pripada Rajl, je sudio da je kartezijanski dualizam jedna čisto logička zbrka. Ali kao što vidimo, Rajl nije sasvim odbacio klasični biheviorizam, jer je ipak morao da pronađe legitimnu referentnu tačku kada govori o mentalnim pojavama kao ontičko-ontološkim procesima, a ne samo kao o lingvističkim konceptima.

Kako bismo upotpunili naše istraživanje, izložićemo i Rajlovo shvatanje „svesti". Svoju analizu on započinje razmatranjem svakodnevne jezičke prakse. U svakodnevnim situacijama, u običnom govoru često tvrdimo kako smo „svesni da se to i to dogodilo", ili da smo „svesni šta smo uradili..."; u tom smislu reč „svestan" koristimo umesto reči „otkrio" ili „uočio", „spoznao" ili „shvatio" i tako dalje. Isto tako, kada govorimo o nečijem karakteru možemo reći „on/a nije dovoljno samosvestan/na". Kada neko ne obraća pažnju na nešto što mu se govori ili na dešavanja oko sebe, ili pak to ne shvata, za njega će se reći da „nije svestan šta se događa/govori", u ovom smislu „svesnost" se pobliže određuje pažnjom, budnošću ili u širem smislu osetljivošću na okolinu, zatim znanjem, shvatanjem (*to comprehend*). Reči poput *heed*, *attention*, *awareness*, *awakeness* takođe pristaju uz takav smisao. U frojdovskom smislu za neke fobije, komplekse ili erotske impulse koje čovek kod sebe ne prepoznaje ili uopšte ne uočava, ne

[36] Ryle, G., *The Concept of Mind*, „Introduction". (Prevodi svih citata iz dela su naši.) (Kurziv je naš.)

[37] Isto, str. 102.

[38] Isto, str. 150

[39] Više o ovome u: John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, Oxford University Press, 2004, p. 49-52.

detektuje, reći će se da su „nesvesni" (*unconscious*). Kakvo shvatanje svesti utemeljuje ove različite upotrebe te reči? Ili je adekvatnije pitanje: kakvo shvatanje svesti proizlazi iz ovih različitih načina upotrebe te reči?[40]

Vidimo da može biti u pitanju neka vrsta (sa)znanja. Ali to je posebna vrsta znanja, naime, ona koja se odnosi na samo naše znanje ili naše ponašanje. Ovaj aspekt proističe najpre od Loka. Ali uglavnom zahvaljujući Dekartu, sve ono što uzimamo kao da se dešava u našoj subjektivnosti, u našem umu, a što znamo da se dešava u našem umu, jeste ono čega smo, manje ili više, svesni, i to da smo svesni nečega kao onoga što se dešava u našem „pozorištu drugog reda"[41], kako bi to rekao Rajl, znači da je to čega smo svesni ono što je *mentalno*, tj. suprotno onome što je fizičko. Na taj način „svesnost" postaje glavna crta „mentalnog".

„Predstave koje se odigravaju u pozorištu višeg reda mnogi mislioci su uzimali kao ono što je 'mentalno', nasuprot onome što je 'fizičko', a glavna pozitivna karakteristika tih predstava bila je u tome što jednom kada se one jave, jave se kao svesne [...] Ako mislim, nadam se, ako se prisećam, želim, žalim, čujem buku ili osetim bol, moram, *ipso facto*, to i znati."[42]

Po Rajlu, ovakva koncepcija svesti „parazitira" na mehaničkim modelima sveta: kao što svetlost igra određenu ulogu u našem opažanju spoljašnjeg sveta, tako i „svest" igra ulogu „svetlosti" kada je reč o našem mentalnom životu. Svest je jedna vrsta „samoosvetljenja". To je paraoptička teorija.

Rajlovo gledište je da mi možemo, generalno uzevši, znati šta mislimo i činimo, a da pritom ne moramo pretpostaviti postojanje nekog sablasnog akta, procesa ili entiteta, čija je uloga „osvetljavanje" našeg znanja. Jedan od načina, koji se može uzeti kao objašnjenje, jeste da se kaže da smo svesni onda kada na osnovu memorije, kratkoročne ili dugoročne, *možemo* ponuditi izveštaj (*report*) o tome šta mi se desilo ili šta sam mislio, tj. kako sam se ponašao. Drugim rečima, to što možemo da kažemo da nešto znamo da znamo ili da znamo šta smo učinili, pa čak iako je naš izveštaj netačan, tj. ne odgovara realnom stanju stvari, oslobađa nas od pretpostavke po kojoj postoji neki skriveni proces ili entitet višeg reda čije nam svedočenje otkriva novu dimenziju koja bi bila različita od fizičke.[43]

Dakle, na osnovu nedostatka (dovoljnog) razloga, postupkom *reductio ad absurdum* i principom „Okamove oštrice" dolazi se do zaključka da ne možemo legitimno govoriti o postojanju nečega kao što je svest. Preciznije, govor o svesti i uopšte duhu, kao (ontološki) realnom fenomenu, treba se suspendovati. Rajl

[40] Ryle, G., *The Concept of Mind*, str. 138-139.

[41] *Second theatre*, pod ovim Rajl misli na naše misli ili ponašanja kojih smo svesni, kada „znamo da znamo", da kažemo to epistemološkim terminima koje Rajl usvaja.

[42] Isto, str. 140.

[43] Isto, str. 142.

ovim ne samo što je ispostavio radikalnu kritiku dekartovske doktrine o duhu i duši, a time i destrukciju svih metafizičkih i dualističkih koncepcija o čovekovom mentalnom životu, već je postavio temelje, kao i Rasel, kako za evoluciju starih, tako i za razvoj novih stanovišta u naukama o duhu.

Zaključna napomena

Sa Raselom i Rajlom, nema sumnje, metodološki i konceptualno, otpočinje sasvim novi disciplinarni pristup pitanju duha (svesti, uma, mentalnih fenomena uopšte) u filozofiji. Dalji razvoj ove problematike obeležen je najpre usponom nauka o mozgu (*brain sciences*). Mozak kao *organ* mišljenja i psihe (svesti uopšte) postaje glavni predmet izučavanja, a nove tehnike i tehnologije, kao i njima odgovarajući eksperimenti, potpuno su izmenili načine kojima se prilazi problemu. Pri tom, više se nisu samo sporadične publikacije i pojedina poglavlja unutar obimnih monografija doticali „svesti" i pitanja o fenomenu mentalnog, već su počele da se pojavljuju studije, članci, da se pišu monografije specijalno posvećene tom pitanju, zatim smo dobili predavanja i konferencije koje su tendenciozno bile posvećene isključivo tim problemima. Raselove i Rajlove analize nesumnjivo su uticale na razvoj kako same filozofije duha kao discipline, tako i na formulisanje određenih pozicija unutar iste. Fizikalizam, biologizam i funkcionalizam predstavljaju glavna stanovišta sa kojih se ispituje fenomen duha. Tek sa filozofijom duha, dakle, počela su istraživanja duha (uma, svesti i mentalnog uopšte) koja su se sprovodila sa sasvim novih istorijskih, naučnih, gnoseoloških, metodoloških, ali i ontoloških pozicija. *Filozofija duha* od osamdesetih godina prošlog veka postaće jedna od centralnih istraživačkih oblasti, žargonski rečeno – *hot topic* savremene filozofije.

Bibliografija:

Ačanski, N. *Ništavilo svesti: egzistencijalno-dijalektički pristup u filozofiji duha*, u http://remaster.ff.uns.ac.rs/materijal/punirad/Master_rad_20210714_fil_210009_2019.pdf

Ačanski. N., „Problem svesti u filozofiji duha: redukcionizam versus antiredukcionizam", u *A priori*, god. 2. br. 1, 2022.

Beba Stanković (prir.), *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćeni položaj*, Mali Nemo, Pančevo, 2004.

Chalmers, D. J., *The conscious mind*: *In Search of a Theory of Conscious Experience*, Department of Philosophy, University of California, Santa Cruz, 1995.

D. Chalmers, (ed.), *Philosophy of Mind*, *Classical and Contemporary Readings*, (New York: Oxford University Press, 2002.)

D. M. Armstrong, *The Mind-Body Problem*, Boulder, CO: Westview Press, 1999.

D. P. Shultz, S. E. Schultz, *A History of Modern Psychology*, Thomson, Wadsworth, 2008.

Dekart, R., *Osnovi filozofije*, I deo, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.

J. Kim, *The Philosophy of Mind*, Boulder, CO: Westview Press, 1998.

James, W., „Does 'Consciousness' Exist?" u *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methdos*, Vol. 1, No. 18, Journal of Philosophy, Inc., 1904.

John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, Oxford University Press, 2004.

John R. Searle, *Mind – A Brief Introduction*, Oxford University Press 2004.

Mirko Aćimović, „Prilog istorijskoj rekonstrukciji filozofije duha", *Arhe*, II, 4/2005 Filozofski fakultet Novi Sad, 2005.

Rasel, B., *Analiza duha*, Otkrovenje, Beograd, 2008.

Rasel, B., *Naše saznanje spoljašnjeg sveta*, IKZS, Novi Sad, 2007.

Rasel, B., *Problemi filozofije*, Nolit, Beograd, 1980.

Robert Van Gulick, „Consciousness", u *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/entries/consciousness/ , (očitano, 1. 3. 2022.)

Ryle, G., „Phenomenology versus 'The Concept of Mind'." In *Collected Papers*. London: Hutchinson. 1971.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Routledge, Milton Park, Abingdon, Oxon, 2009.

Nikola Ačanski

The development of the philosophy of mind in the works of Bertrand Russell and Gilbert Ryle

Abstract: *Philosophy of mind* has become one of the central research areas in contemporary philosophy.nThe development and rise of this analytical philosophical discipline is mainly linked to the authors and scientific-philosophical research of the second half of the 20th century. A broader and more detailed historical-philosophical analysis will show us that the very foundations on which the philosophy of mind will rise were laid during the first half of the 20th century in the works of early analytical philosophers – Bertrand Russell and Gilbert Ryle. Through the analysis and examination of their representative philosophical-psychological works – Russell's *Analysis of the Mind* and Ryle's work *The Concept of Mind* – it will be shown that the philosophy of mind, conceptually and methodologically, as a separate philosophical discipline, was constituted precisely in these writings of two British authors.

Key words: philosophy of mind, analytical philosophy, consciousness, problem, analysis, Russell, Ryle.

Lazar Bogunović
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 159.964.2
Stručni rad
Professional work

ODNOS TRADIOCIONALNE I INTERAKTIVNE PSIHOANALIZE

Apstrakt: U ovom radu bavićemo se teorijskim i praktičnim sadržajima interaktivne psihoanalize, njenom odnosu na klasičnu psihoanalizu kroz horizontalnu i vertikalnu ravan, kao i interaktivnim horizontom događaja sa pozitivnim i negativim metodama. Ujedno, sagledaćamo i dvostrku pojavnost u okvru samog rada sa analizandima i reformatorsku ulogu koju nosi interaktivna psihoanaliza.

Ključne reči: interaktivna psihoanaliza, vertikalna i horizontalna ravan, interaktivni horizont događaja, pozitivan i negativan metod, dvostruka pojavnost, reformatorska uloga.

Vertikalna i horizontalna ravan

Frojd je ostavio prostora da se sama klasična psihoanaliza dopuni, pa i u interaktivnom smislu. Upravo osnovna ideja Milana Popova je prevazilaženje terapijskog nihilizma[1] spajanjem filozofije, medicine i psihoanalize kao najboljeg konstitutivnog puta za psihoanalizu. To nam daje prostor da uklopimo najnovija istraživanja iz oblasti neuronauka i filozofskih koncepata koje možemo pronaći u filozofskoj tradiciji i savremenim filozofskim pravcima dajući dobar uvid u tematiku koja nam može biti od koristi.

Samu razliku između klasične psihoanalize i interaktivne psihoanalize možemo posmatrati kroz horizontalnu i vertikalnu ravan. Vertikalna ravan se oslikava na teorijskom, a horizontalna na praktičnom nivou. Linije su povezane pa nam se čini da su teorija i praksa nerazdvojive u međusobnim uticajima. Napomenuo bih da su u psihoanalizi teorija i praksa neodvojive i da uvek u

[1] Više o terapijskom nihilizmu: Frojd, S., *Uvod u psihoanalizu*, Matica srpsaka, Novi Sad, str. 239.

simbiozi prate svaku vrstu psihoanalitičkog razumevanja određenog fenomena pa samim tim često granica nije skroz jasna, gde tačno prestaje čista teorija, a gde počinje čista praksa i ima li je uopšte na takav način. Svakako u smislu pojmovnog aparata i koncepcija možemo odvojiti teoriju od prakse, ali uticaj prakse na teoriju i obrnuto je neraskidiv i nužan.

Kada bi ipak morali da se opredelimo ko ima tu veći uticaj jedno na drugo dali bi prednost praksi. Što je prirodno, jer iz rada sa analizandima se potvrđuju teorije i dobijaju nove ideje koje teorija treba da uobliči. Interaktivna psihoanaliza upravo se potvrdila u praksi i nastavila da se razvija i na spekulativnom planu, šireći svoj teorijski okvir i prateći svoje domete u samom radu sa analizandima. Značajni uspesi u stabilizovanju različitih problema kod analizanada sa specifičnim oblicima mišljenja (parafrenija, shizoidna fantazija...) su pravo merilo i potvrda interaktivne psihoanalize.

Glavni teorijski uticaj interaktivne psihoanalize na vertikalnoj ravni se nalazi u logičkim strukturama kao i u *apriori* konceptima vremena i prostora. Na horizontalnom nivou sadržinu čine konkretne veštine valjanog zaključivanja i tehnike koje imaju falsologički karakter pronalaženjem grešaka u mišljenju. Time činimo iskaz subjekta jasnim, razgovetnim i razumljivim, a samim tim analizand služeći se takvim diskursom radi na jačanju ego funkcija. Time ovladava postepeno i kontrolom nad onim nesvesnim, a dobro uspostavljena ravnoteža u strukturi ličnosti je *conditio sine qua non* svakog boljitka i razvitka.

U teorijskom smislu klasična psihoanaliza se dopunjuje jednim dodatnim teorijskim sadržajem, filozofskim konceptom logičke strukture samog mišljenja. Dakle, pored nesvesnih struktura, bavimo se i teorijskom obradom načina na koji zaključujemo, načinom na koji postavljamo premise i izvodimo zaključivanje iz istih. Razradom koherentizma logičke konstrukcije dobijamo bolji uvid u *weltanschauung* "pogled na svet" samog subjekta, a odnos sa premisama i neprotivrečnost elemenata zaključivanja postaju važan uvid u ovom smislu. Kod specifičnih slučajeva koristimo i koncepciju fundamentizma iz logike i epistemologije, gde se oslanjamo na jednu premisu iz koje su izvučene sve ostale premise. U većini slučajeva kod analizanda sa specifičnim načinom mišljenja je problem sa prvom premisom koja je pogrešna, iako su sve ostale premise logički tačno izvedene iz nje, odnosno imamo pravilno zaključivanje, ali je početna premisa pogrešna. Tipična pojava je pre svega kod paranoje, ali prisutna često i kod shizofrenije. Samim tim dobijamo dodatni alat kojim možemo rekonstruisati svet analizanda i posledično anticipirati neke zaključke koje sam subjekt donosi. Zauzimanjem interaktivnih pozicija dobijamo način odnosno alat kojim možemo da se "postavimo" na poziciju samog analizanda, tačnije da izvršimo transpoziciju na njegov modul zaključivanja. Prosto se inkorporiramo u ideju klijenta i tada možemo da ga pratimo. Takođe ga navodimo na indirektan način

putevima ispravnog logičkog zaključivanja, koji doprinosi jasnijoj strukturi diskursa, a samim tim i mišljenja. Na kraju nam ostaje da povežemo koherentno ponašanja i osećanja sa pojmovnim sadržajem, koji ima stabilnu strukturu. Time dobijamo jasan i temeljan diskurs i mišljenje koje je pravilno procesuirano, a time i samo ponašanje i osećanje subjekta postaje stabilnije, jasnije i funkcionalnije. Povezanost jezika, mišljenja i bivstvovanja je opšte poznata u filozofskoj tradiciji od Parmenida, preko Dekarta pa sve do savremenih rasprava u filozofiji jezika, filozofija uma i epistemologiji.

Ovakvim pristupom obogaćuje se na kvalitativnom nivou i sam rad sa analizandom. Tu se ogleda praktična razlika u odnosu na klasičnu psihoanalizu. Razrađivanjem samog procesa mišljenja u samom radu možemo bolje i preciznije postaviti "radne hipoteze" i ispitati probnim interpretacijama put do najboljeg rešenja za analizanda. Ali isto tako analizand oseća da ga jasno pratimo i razumemo, jer smo ispratili na adekvatan način njegov način zaključivanja. Tako dolazimo do dvostruke koristi.

Prvo, analizand samim tim stiče više poverenja u nas ujedno dolazeći do većeg benefita u radnom savezu odnosno, sam analizand se više "otvara" i dobijamo dodatni sadržaj za rad. Empatijska veza je pojačana dodatno što analizand oseća "atmosferu prihvatanja", a sa praktične strane razumevanjem logičkog sveta analizanda, dobijamo više mogućnosti za rešenje njegovog problema. U razgovoru sa analizandom razmatrajući logičke konstrukcije još bolje se obuhvata problem koji zajedno sa njim i rešavamo.

Prostor i vreme

Kada govorimo o a priori konceptu prostora i vremena sa analizandom tu se pozivamo na Kanta: „ Mi smo, dakle, hteli reći: da svaki naš opažaj nije ništa drugo do predstava o pojavi; da stvari koje opažamo nisu po sebi onakve kakve ih opažamo, niti su njihovi odnosi takvi kakvi su nama dati; i, ako uništimo naš subjekat, ili bar samo subjektivnu osobinu čula uopšte, da bi onda iščezla svaka osobina, svi odnosi objekata u prostori i vremenu, pa čak i sam prostor i vreme, ta da kao pojave oni ne mogu postojati po sebi, već samo u nama. "[2]

Da pojasnimo. Kada Kant kaže u nama, ne misli da to zavisi od svakog pojedinca ponaosob, već da to postoji u čoveku kao ljudskom biću, i u tom smislu je univerzalno. Prostor i vreme su opšte forme opažaja koje postoje u nama kao subjektima. One su uslov i mogućnost samih pojava i njihovih veza, a samim tim preko naše percepcije to predstavlja i uslov našeg mišljenja, osećanja i ponašanja, uslov našeg doživljaja nas samih i sveta. Misli bez sadržaja (bez

[2] Kant, E., *Kritika čistog uma*, str. 65.

prostornog i vremenskog okvira u kojem se pojavljuju pojave, a sam sadržaj je opažaj njihov) jesu prazni, a opažaji bez pojmova (prosto rečeno bez logičke uobličenosti i jasnog i preciznog diskursa) su slepi i haotični. I u ovom odnosu nastaju mnogi problemi na mentalnom planu i razna disfunkcionalna ponašanja. Zato, kako navodi profesor Milan Popov[3] naše posmatranje kod analizanda možemo usmeriti na odnos logosa subjekta sa njegovim okruženjem (dakle, odnos jezika i mišljenja sa okruženjem) koji su na a priori formama čulnosti izgrađeni i time omogućiti uvid stanja analizandu.

Interaktivni horizont događaja, pozitivan i negativan metod i dvostruka pojavnost

Ovakav pristup nam otvara u hermeneutičkom smislu jedan novi prostor za interpretaciju analizandovih izjava i to je druga korist. Taj novi prostor za tumačenje bih nazvao "interaktivni horizont događaja".

Sam pojam „horizont" u ovom konceptu aludira na hermeneutički momenat konteksta i transpozicije interpretatora na posmatrani fenomen. Koliko je to moguće? Upravo mogućnost analitičara da zauzme perspektivu analizanda i time razume logičku i epistemološku strukturu iz koje polazi subjekt je ključan za ostvarivanje uvida u specifičan način mišljenja analizanda. Sam pojam „horizont događaja" postoji već u astrofizici i označava prostorno-vremensku granicu oko crne rupe iza koje posmatrač ne može više da posmatra određenu pojavu. Ovo je služilo više kao asocijacija nego kao neka direktnija aluzija, više kao prostorno-vremenski koncept gde se odigravaju relevantne manifestacije koje problematizujemo u nekom radnom ambijentu. To nam značenje ukazuje na polje rada u kome prostorno-vremenska logika igra odlučujuću ulogu u radu sa analizandima. Posmatranje, kako navodi profesor Popov[4] „ovde i sada" verbalnih i neverbalnih manifestacija analizanda i njihovo usaglašavanje sa logičkim vezama koje postoje u tom okviru a priori, daje mogućnost da se i određena prisutna disfunkcionalnost lakše usaglasi sa jezikom i logikom, nečim što postoji ako ne objektivno, sasvim sigurno onda intersubjektivno. A svakako je u pitanju nešto što je opšte, na takav način sama logika egzistira. Time se otvaraju vrata da se analizand otvori prema „Svetu" prema upravo onom što ima pretenziju objektivnosti i karakter opštost.

Tim „otvaranjem" analizand je prinuđen sopstvenim kognitivnim kapacitetima da se usaglasi sa spoljašnjim svetom izvan njega i da funkcioniše unutar konteksta, ne konteksta koji je analitičar uspostavio, već onog koji je uspostavljen jasnim i razgovetnim pravilima logike. Samo zajednički rad

[3] Neformalni zapisi sa predavanja prof. Popova iz predmeta "Uvod u interaktivnu psihoanalizu".
[4] Ibid.

interaktivnog psihoterapeuta i analizanda na otkrivanju pravila, odnosno objašnjavanja koje je pravilo logično u konkretnoj situaciji i relevantno, kao i detektovanju grešaka (falsologika) daje najbolje rezultate. Upravo ovde, u samom interaktivnom horizontu događaja možemo videti *pozitivan i negativan interaktivni metod* . Prvi koji radi na pronalaženju, formulisanju i objašnjavanju logičkih pravila i drugi koji se sastoji u kritičkom targetiranju i korekciji samog procesa zaključivanja u okviru koga se fokusiramo na logičke greške, odnosno tu se odigrava ono „interaktivno" iz koncepta *interaktivni horizont događaja*. U zajedničkoj kognitivnoj aktivnosti, gde se povezuju misli, osećanja i ponašanja sa jasnim pravilima i vezama, ogleda se prednost interaktivnog pristupa. Na tom horizontu se odigrava *dvostruka pojavnost*, jedna je manifestacija intrapsihičkog sukoba i odnosa unutar ličnosti klijenta, dakle, neprestana „igra" super ega, ida i ega, koju posmatramo onoliko koliko je u to u datom momentu moguće. Usaglašavanje svih apsekata da bi dobili stabilniju ravnotežu na polju celokupne ličnosti odigrava se upravo u pravilnoj interakciji delova koje osvetljavamo i povezujemo sa jasnim kauzalnim i eficijentnim uzrocima. Sekundarna pojavnost se odigrava simultano i predstavlja odnos elemenata strukture ličnosti ne unutar sebe već u odnosu sa drugim, u ovom slučaju sa interaktivnim psihoanalitičarom.

Ispoljavanje svesnih i nesvesnih delova i njihova verbalna i neverbalna komunikacija u radnom ambijentu sa analitičarem upotpunjuju na pravi način sadržaj *horizonta događaja*, a polje psihoanalitičke interpretacije se obogaćuje dodatnim logičkim i filozofskim diskursom, hermeneutičkim kontekstom i analizom a priori funkcija.

Dakle, pored poverenja analizanda dobijamo i mogućnost da u svakom trenutku i u svakom konkretnom slučaju usmerimo na produktivniji način rada sa analizandom. Sve to prateći, dobijamo pravilno i vešto uvid, a primenjujući alate interaktivne psihoanalize preko *interaktivnog horizonta*, dobijamo jedno novo tumačenje koje sadržinski obogaćuje i proširuje klasični psihoanalitički diskurs. *Interaktivni horizont* predstavlja i „polje susreta" terapeuta i analizanda. U tom prostoru se odigrava logička i empatijska interakcija između dva subjekta. Oni u tom prostoru takođe zajednički u pojedinačnom slučaju postavljaju teme i određuju tempo proscesa. Sve ovo zavisi od kapaciteta i spremnosti analizanda ali takođe i od veštine i iskustva analitičara.

Jak radni savez kao osnov ovakve postavke daje mogućnost i da se transferni problemi svedu na minimum. Oni svakako postoje i deo su procesa i insistiranje na većem saučestvovanju analizanda, a u procesu rada dobijamo konstruktivan, pozitivan i umeren transfer koji predstavlja važnu razvojnu osnovu. U dobroj logičkoj analizi koja daje neutralnost analizandu indirektno šaljemo poruku da "igramo na istom polju" i tako analizand stiče poverenja u nas jer smo i mi podložni pravilima zaključivanja na koje se pozivamo, i koje

objektivno važe, a samim tim nas doživljava i bliže njemu jer smo u tom smislu ravnopravni, tačnije jednako podređeni logičkim pravilima zaključivanja koje važe ne zavisno od nas. Samim tim interaktivni psihoanalitičari moraju tokom obuke prilagoditi sopstveno gledište logičkim pravilima ako žele adaptaciju i razvitak sopstvene ličnosti.

Reformatorska uloga

Reformatorska uloga vezana je za kvalitativni aspekt u teorijskom smislu i ogleda se u novom pristupu prema nekim tradicionalnim psihoanalitičkim pojmovima, odnosno u novom hermeneutičkom okviru na tradicionalnu psihoanalitičku teoriju. Pojmovi transfera i otpora dobijaju nove pristupe, u smislu da se proširuju i tumače kroz razradu samog logičkog aparata filtrirajući se kroz koncept a priori te tako usklađeni postaju razumljiviji i samom analizandu. Dalja reformatorska uloga je i u praktičnom aspektu, ogleda se u tome da pored našeg aktivnog slušanja, refleksije i pojašnjavanja na osnovnim psihoanalitičkim načelima praktičnog rada, interaktivni psihoanalitičar dobija dodatnu dinamičku ulogo u samom radu. Ta aktivnost se ogleda u radu na logičkom aparatu samog analizanda i spoznaji njegovog jezika i mišljenja u punom obimu u konkretnoj situaciji. Dakle, ovde psihoanalitičar biva aktivniji u tom pravcu, ali opet preko naznaka i pitanja upućenih samom analizandu koji postepeno otkriva i sam postupak logičkih koraka i njihovu vezu, koji sagledavajući na pravi način povezujemo u jednu misaonu celinu dajući nam bogat materijal za rad na samim radionicama. Time smo dobili i jednu dodatnu prednost u sagledavanju celokupne ličnosti koja je pred nama. Nije li to na kraju krajeva i sam Frojdov cilj? Sagledavanje celokupne ličnosti koliko je to moguće u cilju dovođenja u ravnotežu same konstelacije unutarpsihičkog stanja, gde bi trebalo da ego zauzme dominantnu poziciju u "večnoj igri" sa idom i superegom.

Bibliografija:

Gadamer, H., Istina i metod - osnove filozofske hermenautike, Veselin Maslaš, Sarajevo, 1976.

Dekart, R., Metafizičke meditacije - o prvoj filozofiji, : Zavod za udžbenike, Beograd, 2012.

Frojd, S., Uvod u psihoanalizu, Matica Srpska, Novi Sad,1981.

Frojd, S., Nova predavanja, Matica Srpska, Novi Sad,1981.

Kant, I. ,Kritika čistog uma. Beograd, Beogradski izdavačko-grafički zavod BIGZ, 1976.

Regenbogen, A., Majer, Rečnik filozofskih pojmova, Beogradski izdavačko-grafički zavod BIGZ,Beograd, 2004.

RELATIONSHIP BETWEEN TRADITIONAL AND INTERACTIVE PSYCHOANALYSIS

Abstrakt: In this paper, we will deal with the theoretical and practical contents of interactive psychoanalysis, its relation to classical psychoanalysis through the horizontal and vertical plane, as well as the interactive horizon of events with positive and negative methods. At the same time, we also look at the double manifestation within the framework of the work with clients and the reformative role played by interactive psychoanalysis.

Keywords: interactive psychoanalysis, horizontal and vertical view, interactive event horizon, positive and negative method, dual manifestation, reformative role

Igor Grujičić[1]

Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 1 Haidegger M.
Orginalan naučni rad
Original Scijentific Paper

EGZISTENCIJALNA MISAO MARTINA HAJDEGERA KAO POSTULAT EGZISTENCIJALNE PSIHOTERAPIJE

Sažetak: Rad ima za cilj da ukaže na filozofske osnove pravca koji se danas naziva egzistencijalna psihoterapija. U razmatranju fokusiraćemo se na filozofske ideje Martina Hajdegera koje ukazuju da je egzistencijalna psihoterapija oblik filozofkse prakse. Na putu ka tome neophodno je opisati duhovno-povesnu situaciju u kojoj žive i stvaraju mislioci 19. i 20. veka. Ujedno autor će se osvrnuti i razjasniti odakle misliocima tog vremena potreba za egzistencijalizmom, kantovski rečeno koji su uslovi mogućnosti bili na delu da bi se uopšte i pojavila ideja filozofskog pravca – egzistencijalizma. U daljem nastavku rada autor će izložiti egzistencijalnu analitiku tu-bitka koja za Hajdegera predstavlja novi način mišljenja, odnosno novu perspektivu posmatranja čoveka i sveta. Razumevanjem autentične egzistencije rasvetljava se i momenat u kome psihoterapija kao oblik filozofkse prakse ukazuje na svoje filozofsko poreklo.

Ključne reči: autentično, bitak, egzistencija, Hajdeger, mišljenje, pitanje

Karakter novovekovne subjektivnosti

Opšte mesto je da se za početak novovekovne subjektivnosti uzima filozofija Rene Dekarta[2] (1596-1650.), a za njen kraj filozofija GWF Hegela (1770-1831.). Novovekovni subjektivizam njegov smisao i cilj je moguće izraziti i razvetliti kroz nekoliko momenata. Ako bismo posle srednjovekovne tmnine trebali u nešto da verujemo to je onda - vera u razum. Dekart kao začetnik novovekovnog subjektivizma smatra da je razum nešto čega svi ljudi misle da imaju dovoljno. Dakle, razuma ne manjka nikome i svi mogu da učestvuju u onome što se razumom može dokučiti. Kroz svoje čuvene *Meditacije o prvoj*

[1] e-mail adresa autora: centar.domduse@gmail.com

[2] Kažemo opšte mesto, ali nije sasvim razumljivo zašto subjektivizam počinje baš tad. Upravo Dekart u svojim *Meditacijama o prvoj filozofiji* izriče stav „mislim dakle jesam" i na koncu zaključuje „Ja jeste". Prvi put u istoriji ljudske misli subjekat je svesno stavljen u centar. Dekatrov put nastavlja Kant, a zatim i cela klasično nemačka misao – Hegel kao kruna nemačke filozoje dovršava subjekat u apsolut; pojam u ideju. Došlo se najdalje što se moglo putem koji je započeo Dekart. Nakon Hegela ljudsko mišljenje je tražilo neke druge puteve kojima će se kretati jedno od njih i jeste egzistencijalna misao.

filozofiji, Dekart kriterijum istine utemeljuje na nesumnjivosti samog mišljenja kao takvog. Svi ljudi poseduju razum, tj. mišeljenje i svi oni mogu u sebi naći temelj i kriterijum istinitosti, ako slede pravi put. To je filozofska pozicija razuma u novovekovnom subjektivizmu koju Hegel samo dovršava u svom konceptu apsolutnog idealizma - apsolutnog znanja.

Znanje utemeljeno na taj način za proizvod ima večne istine. Dakle, čovek kao takav ima kapacitet da spozna večne, nepromenljive, apsolutne istine naspram kojih treba i mora da upravi sebe kao pojedinca i svoju porodicu, na koncu i državu. Ovde se mora reći da ta potreba čoveka za večnim istinama vlada i pre novovekovnog subjektivizma, možemo slobodno reći tokom cele istorije filozofije. Večne istine su mišljene na različite načine, ali razlog za njih je taj da je čovek imao najintimniju potrebu[3] za njima.

Istine koje su mišljene kao večne, apsolutne, nepromenjive, same sebi dovoljne, sebe same stvarajuće – mišljene kao sistem - moraju biti mišljene kao savršene, a time i dovršene[4]. Ovde je bitno to da ako te ideje daju i omogućuju nit - vodilju naših života - duša i uopšte izgradnju našeg morala i politike postavlja se pitanje zašto onda naši životi, države u krajnjoj liniji celokupno čovečanstvo - istorija, ne funkcioniše u skladu sa tim idejama, tj. ne funkcioniše savršeno?

Upravo time što je Hegel u svom grandioznom sistemu filozofije sintetisao sve ove bitne momente novovekovnog subjektivizma, ali i celokupne istorije filozofije, stavljena je tačka na put kojim se do tada išlo. Dešava se situacija gde sa jedne strane u knjigama postoji savršeni sistem ljudskog duha tj. znanja, a sa druge strane stoje ljudi, porodice i države koje su sve samo nisu savršene.

Novovekovlje u celini, a ponajviše prosvetiteljstvo je razlog za dotadašnji neuspeh razuma uzimala crkvu kao instituciju koja je sputavala razum da dotakne nesagledive visine. Međutim, proces sekularizacije je izvršen i glavna prepreka uspehu razuma je bila srušena. S obzirom da se ideja razvijala oko 200 godina i da je sekularizacija odnela najvećeg protivnika, a uspeh se nije ni nadzirao čovek dolazi u tačku na kojoj je postala preka potreba[5] za novim putevima mišljenja.

---

[3] Videćemo kasnije da je upravo ta potreba za večnim istinama mesto neautentične egzistencije, tj. čovekovo poricanje sopstvene konačnosti.

[4] Nužnost da se misli ideja savršenosti kao dovršenosti na zanimljiv način profesor Kangrga izvodi u pokušaju da pokaže da je re-evolucija potrebna i da Hegelova misao zaista stiže do kraja puta kojim ide pojmovno mišljenje. Više o tome videti u Kangrga, M., *Klasični nemački idealizam predavanja*, FF press, Zagreb, 2008.

[5] Ako ćemo u istoriji filozofije tražiti jedan period koji ima slične karakteristike ovom našem to će biti helenističko-rimsko razdoblje. Nakon sloma antičkog Polisa antički čovek je ostao bez svoje običajnosti, nešto kao što je savremen čovek ostao bez vere u razum i savršeni svet. Neko se može usprotiviti i reći da razum nije izneverio, da je današnje moralno, pravno, ekonomsko i

Upravo ta tačka se smatra početkom savremene filozofije u kojoj smo mi i dan danas. Dakle, uslovno rečeno duh vremena 19., 20., pa i 21. veka se može izraziti terminima razočaranost, izgubljenost i potraga za novim osloncem.

Novi putevi mišljenja

Pored filozofije egzistencije - egzistencijalizma stoje i filozofija života, zatim i filozofija marksizma kao direktan odgovor na ovu post hegelovsku duhovno-povesnu situaciju. Potrebno je napraviti poređenje između filozofije egzistencije i filozofije života iz razloga što se čini da se lako mogu uplesti ta dva pravca i da na taj način postanu sinonimi - što uopšte nisu. Preko ovog razgraničenja ćemo na neki način omeđiti filozofiju egzistencije.

Prva razlika se uočava u pokušaju da se svet i čovek razumeju i spoznaju. I egzisencijalizam i filozofija života smatraju da je potrebno potpuno revidirati način mišeljena i pojmovnik u pokušaju objašnjena sveta i čoveka. Međutim filozofija života stoji na poziciji da ako se čoveku i svetu priđe sa jedim pojmovnikom i načinom mišljenja koji je bliži toj stvarnosti onda ćemo biti u mogućnosti da tu stvarnost i shvatimo. Vilhelm Diltaj (1833 – 1911) gradi svoju filozofiju na terminima *život* i *doživljaj*, Henri Bergson (1859 – 1941) na terminu *Élan vital* i donekle Fridrih Niče (1844 – 1900) sa terminom *volja za moć*. Svi ovi autori pokušavaju da sa novom terminologijom uhvate stvarnost u punom sjaju. Dakle, projekat novovekovnog subjektivizma je propao zato što je stvarnost mišeljena pojmovnim aparatom koji joj ne odgovara – nije stvarnost samo racionalna ona ima i svoje iracionalne momenta koje ovi filozofi pokušavaju razumeti i objasniti. Filozofija egzistencije sa druge strane ima isto potrebu za promenom termina kao što ćemo videti na primeru Hajdegerove filozofije gde se odbacuju kategorije i uvodie egzistencijali, ali njihova pozicija je mnogo skeptičnija ideji da se mogu naći putevi mišljenja koji će nam ispostaviti celokupno shvatanje čoveka i sveta. Na pitanje šta je egzistencija nema odgovora, mišljenje tu nužno mora da zataji[6].

Druga razlika je u tome kako se oba pravca odnose spram ideje napretka. U filozofiju života postoji život koji je u većoj, ili manjoj meri život. Život ima vitalnost, a ta vitalnost može da ima različit intenzitet. U filozofiji egzistencije nemamo stepene egzistencije čovek može živeti autentično, ili neautentično; njegova egzistencija može biti prava, ili neprava, ali čovek je nužno u egzistenciji.

političko uređenje odlično, a mi ga možemo samo usmeriti na Prvi, a pogotovo na Drugi svetski rat i na današnje osnovne karakteristine neokapitalizma i globalizma. Ti ratovi su deca prosvetiteljstva. Frojdovski rečeno čovek nije pao nisko time što su mu se desile „fabrike smrti", nego je samo do tad umišljao da stoji visoko.

[6] Za egzistencijaliste bilo eksplicite, ili inplicite sloboda je temelj njihovog mišljenja i delovanja, dakle ako bi davali odgovor šta je egzistencija onda bi negirali slobodu.

Prelaz se vrši skokom, a ne stupnjevito. Iz do sada rečenog možemo razumeti to da u egzistenciji nema napretka.

Prikazivajući specifične razlike između filozofije egzistencije i filozofije života moguće je ispostavi pozitivan uvid u smisao egzistencijalizma. Tlo iz kojeg izrasta ideja egzistencijalizma jeste tlo koje nema oslonca, čovek je razočaran neuspelim projektom prosvetiteljstva i kao u tami traga za novim načinima mišljenja. Zajedničke tačke svih filozofija koje se mogu svrstati pod egzistencijalizam su: konačnost, pojedinac i individualna istina.

Korak u novo mišljenje

Ovim do sada rečenim - upoznavanje duha vremena - ostvaren je uslov mogućnosti da se krene u rasvetljavanje ključnih momenata filozofije Marina Hajdegera. On je rođen 1889, a umro je 1976. Nemački filozof kojeg je teško svrstati u samo jedan pravac. Pripada i filozofiji egzistencije i fenomenologiji i filozofiji jezika. Njegova biografija je veoma kontraverzna. Obično su hajdegerovci skloni da taj momenat potpuno prećutkuju, a sa duge strane antihajdegerovci previše ističu i time dovode do toga da na osnovu filozfosko-spoljnih momenata diskredituju filozofsku misao - što opet nije na mestu, niti je filozofski legitimno[7]. Ta činjeca oko koje se ova rasprava vodi, i dan danas, jeste to da je Hajdeger bio rektor Frajburškog univerziteta od 1933. do 1934. za vreme nacističke Nemačke i ne samo to, on je bio nacistički rektor jer je bio član nacional-socijalističke partije u kojoj je ostao do kraja rata. Kao rektor drži govor o „*Povesnom pozivu Nemačke*".

Uvođenje u filozofiju bilo kog mislioca nikad nije lak zadatak jer se uvek već podrazumeva sa tim i uvođenje u filozofiju kao takvu.

Ovaj pokušaj uvođenja u misao Hajdegera otpočećemo preko njegovog dela *Bitak i vreme*[8]. Za početak šta nam govori sam naslov dela?

[7] Za cilj rada nije potrebno dalje razmatrati ovaj odnos koji je veoma važan u psihoanalitičkom smislu kroz ideju tkz. patografije, tj. psihianalitičko istraživanje i tumačenje u ovom slučaju Hajdegerove ličnosti i njegove filozofije u jednom kontekstu. Dakle, pozicija koja smatra da nije moguće do kraja razumeti delo jednog autora, ako ne razumevamo njegov lični život. Tu može da se lepo prikaže metoda hermeneutičkog kruga. Mi smo ovde bili skloni da tu metodu koristimo između dela i duha vremena u kome živi autor.

[8] Još neka od kapitalnih dela Martina Hajdegera su: *Šta je to metafizika* (1929), *Šumske staze* (1950), *Pismo o humanizmu*. Tokom ovog rada najviše pažnje će biti usmereno na delo *Bitak i vreme* (1927)koje je i najznačajnije, možda čak, i najcitiranije delo 20. veka.

Govori nam da sa jedne strane stoji bitak[9], a sa druge vreme. Hajdeger uopšte ima jednu tendenciju da zavodi čitaoce kao što je ovaj naslov gde se može pomisliti i naslutiti da delo potpuno pripada jednom tradicionalnom načinu mišljenja koje smo gore i opisivali. Možemo se zapitati šta je bitak - šta je vreme? Po Hajdegeru je upravo u načinu na koji smo mi postavili pitanje mi smo i odredili odogovor na to pitanje - tj. način na koji će biti odgovoreno na to pitanje. Hajdeger smatra da je taj način na koji pitamo o bilo čemu započinje još od Sokrata i da traje kroz celu tradiciju istorije filozofije sve do njegove filozofije koja prva uviđa taj momenat. Mogli bismo reći da je to grčki način pitanja „šta nešto jeste". To šta nešto jeste, jeste njegova suština. I sad ako se setimo svega gore rečenog, ta suština nečega je večna i nepromenjiva. Za Platona npr. su ideje večne i nepromeljive suštine prolaznih stvari koje čulima možemo da opazimo. Kod Dekarta su misleća i protežna supstanca večne[10] i nepromeljive stvari na kojima leži mišljenje i prioda. I sad kad pogledamo sam naslov biva veoma jasno zašto je on izrečen u duhu filozofske tradicije, jer ako sa jedne strane imamo bitak koji, ma kako mišljen tokom istorije, uvek je večan i nepromenljiv i imamo vreme koje, ma kako mišljeno u istoriji filozofije, mora se mislliliti sa tim „I" između – bitak I vreme. Dakle, ili je nešto večno, ili je u vremenu. I upravo je tu momenat koji treba da vidimo, sobzirom da je novovekovni subjektivizam kao projekat propao Hajdeger smatra da način na koji se pitalo, tj. šta nešto jeste, da je to povesno pitanje koje je sudbinski odredilo zapadno evropskog čoveka[11]. Dakle, najjednostavnije izraženo zapadno evropski čovek je pitao na način šta nešto jeste i to pitanje ga je odredilo vekovima. Kako odredilo? Tako što je odgovore koje dobija dobijao u vidu večnosti, nepromeljivosti itd., to konkretno znači da je čovek proterao vreme iz bitka i da je sebi ispunjavao jednu želju koju nije mogao da ostvari, a to je da ne bude konačan[12].

Delo *Bitak i vreme* ima za cilj da pokaže upravo suprotno kako je bitak zapravo vremenit. Zašto je to tako? Opet i uvek imajući u vidu duh vremena iz

---

[9] Potrebno je pojasniti sledeće terminološke parove. Terminološki par **bitak i biće** je isto što i bivstvovanje i bivstvujuće, to su sinonimi, dakle, bitak je isto što i bivstvovanje, a biće je isto što i bivstvujuće. U radu će se koristiti pojmovni par bitak i biće.

[10] Ne ulazeći u problematiku oko Božije supstancije i njenog kompleksnog odosa sa mišljenjem i protežnošću.

[11] Videti više u Hajdegger, M., *Uvod u Hajdeggera*, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, Zagreb, 1972.

[12] Ovde se može naslutiti frjojdovska misao u smislu potiskivanja konačnosti i smrtnosti i projektovanje večnih i neporменljivih istina kao onih koje će nam pružii utočište, beg i put. Upravo zato i Frojd smatra da čovek, u smislu čovečanstva nije nisko pao, nego je samo mislio da visoko stoji. Koncentracioni logori nisu pad čovečnosti, nego samo prikaz prave ljudske prirode koja je ignorisana vekovima, a time nije ni negovana na pravi način. Ako je nešto u tome palo to su ideali koji su građeni i u koje se verovalo.

kojeg Hajdeger misli sledi to da je po Hajdegeru cela istorija filzofije mislila bitak kao jedno od bića, tj. biće kao biće, a da je stvar u tome da se bitak misli na način bitka. Nije pravljena tzv. ontološka razlika između bitka i biće i zato se moglo misliti u vidu večnosti i savršenosti. Sledeći svoju zamisao Hajdeger pokušava da misli na drugačiji način, dakle više ne bi trebalo da način na koji se pitamo bude šta nešto jeste. Umesto pitati šta je čovek trebalo bi pitati kako čovek jeste -način na koji jeste. Hajdeger kaže: „Tubitak jest biće koje se u svojem bitku odnosi prema tom bitku razumjevajući.“[13] Hajdeger daje odgovor čovek je jedino biće kod koga bitak jeste tu – otud tu-bitak. To „tu“ označava i ovde i sad i prostornu i vremensku dimenziju, to je faktičnost - bitak je čoveku „tu“ tako što ga čovek razumeva, bitak stoji na raspolaganju čovekovom razumevajućem odnošenju prema njemu. Dakle, čovek je biće i stolica je biće i moral je biće, ali čovek je jedino biće koje ima mogućnost da se pita o bitku – o sebi, to ga čini da na drugačiji način jeste od bića koje nemaju mogućnost da se upitaju.

Egzistencijalna analitika tu-bitka je put kojim se ide, istražuju se strukture bića koje može da se pita o bitku. Te strukture Hajdeger naziva egzistencijalima. Tokom tradicije filozofija je baratala sa kategorijama one su odgovor na način pitanja „šta nešto jeste“ i time su uvek već u vidu večnosti. Hajdeger kaže *„<<Bit>> tubitka leži u negovoj egzistenciji.*“[14] Dakle suština bića koje može da se razumevajući odnosi spram bitka - te je bitak tu - leži u negovoj egzistenciji, a egzistencija je postojanje - faktičnost. Ovaj obrt je ključan jer se u tradiciji uvek mislilo da suština prethodi i određuje egzistenciju. Opet možemo da uzmemo Platona za primer jer kod njega su ideje suštine po kojima stvari egzistiraju. U antici imamo suštinu čoveka u tome da je on *političko biće* tako da ako čovek ostvari svoju suštinu time je on čovek u pravom smislu te reči, te on egzistira kao čovek. Sad ako Hajdeger kaže da je suština leži u egzistenciji to samo znači da čovek nema unapred dato određenje koje mora, ili treba, da ispuni. Čovek nema ideal, nema nekakve opštosti koju on treba da ispuni da bi bio čovek. Egzistencija je uvek konačna. Dakle njegova suštija je u tome da je konačan i upravo bežeći od svoje konačnosti čovek beži od svoje suštine. Tu-bitak[15] je bačenost, bačenost u egzisteniciju - u postojanje. Niko od nas nije imao mogućnost da bira da li hoće, ili neće da se rodi, niti gde da se rodi, niti kad da se rodi, ni ime koje imamo nije naš izbor. Čovek je oduvek pokušavao da izbegne suočavanje sa konačnošću, a ujedno i sa bačenošću stvarajući mitove, učenja, filozofije, umetnička dela, religije sve sa ciljem da bi dao neko racionalno, logično i uveravajuće objašnjenje kako nije on baš bačen i konačan, nego je to samo momenat jednog načina života među višim mogućnostima bivanja pre i posle

[13] Hajdegger, M., *Bitak i Vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985., str. 58.
[14] *Isto*, str. 46.
[15] Vidite crticu – to je pokušaj lomljenja tradicije mišljenja koja se ocrtava i u jeziku.

smrti. Mi smo bačeni u ovaj svet. Dakle, bačenost je jedan od egzistencijala tu-bitka. Ako sledimo Hajdegera postavlja se pitanje gde smo mi to bačeni? Bačeni smo u egzistanicju - postojanje, ali uz to da puko postojimo ide i to da egzistiramo uvek već u-svetu. Dakle, Hajdeger hoće da kaže da se čovek ne može misliti bez sveta. Zato tu-bitak je uvek i u-bitak. Namerno se egzistencijal terminološki izrašava kao u-bitak, a ne kao bitak-u. Jer se pokušava izraziti taj novi način mišljenja, a mišljenje se mora izraziti jezikom – govorom. Ako kažemo kao gore što smo da je egzistencija uvek u-svetu i da se ne može misliti bez sveta onda nam se, po prirodi govora, javlja ideja da postoji sa jedne strane čovek, a sa druge svet. Hajdeger pokušava taj jaz da slomi i pokaže da misliti čoveka je uvek već misliti čoveka u svetu kao jedan fenomen tj, kao tu-bitak. Iz tog razloga za Hajdegera tu-bitak nije sinonim za čoveka, jer pojam čovek je tradicionalan i zatrpan raznim određenjima, a ovde je stvar da se misli na nov i drugačiji način. „*U-bitak je, prema tome, formalni egzistencijalni izraz bitka tu-bitka koji ima bitno ustrojstvo bitka-u-svijetu.*“[16]

Veoma važno je da se rasvetli sledeći momenat. Kad se govori o egzistencijalu bačenosti i o egzistencijalu u-bitak i o svim narednim koji će se spominjati valja imati na umu to da su svi oni jednako izvorni i tu se vidi zašto Hajdegera smatraju i fenomenološkim misliocem, budi rečeno, on je sam sebe i smatrao fenomenologom, pa čak je i odbacivao ideju da se svrstava među egzistencijliste.

Hajdeger naziva svoju filozofiju fundamentalnom ontologijom koja jeste fenomenologija. Jer njegov pristup egzistencijalnoj problematici je fenomenološki. Hajdeger kaže: „Fenomenološka interpretacija mora samom tubitku dati mogućnost izvornog dokučivanja i pustiti ga da tako reći sam sebe izlaže. Ona u tom dokučivanju samo sudeluje, da bi fenomenski sadržaj Dokučenoga uzdigla do pojma.“[17] Šta to sad znači? Tlo i duh vremena iz kojeg izrasta njegova filozofija su čisto egzistencijalni, ali način na koji on izgrađuje razemavanje bitka, tj. metoda njegove filozofije je čisto fenomenološka. Imajući tu-bitak kao fenomen koji želimo da rasvetlimo, da ga razumemo mi puštamo da nam se on pojavi (kao fenomen), ali sobzirom da smo mi konačna bića, tj. Hajdeger je konačno biće i nema mogućnost da mu se ni jedan fenomen pojavi u trenutku potpuno u svojoj punoći. Ako posmatramo jednu ciglu npr., mi je moramo sagledati sa svih strana da bi je sagledali upotpunosti u njenom obliku, isto tako važi za sve fenomene. Sve i da ostavimo kao logičnu mogućnost da nam se neki fenomen pojavi potpuno iscrpno u nekakvom doživljaju mi ipak

[16] Hajdegger, M., *Bitak i Vrijeme*, str. 60.
[17] *Isto*, str. 159.

moramo da razumevanje tog fenomena izlažemo momenat po momenat - stranicu po stranicu, ili u govoru kroz izlaganje koje zahteva vreme.

Dakle suština tu-bitka je egzistencija, tu-bitak ima svoje egzistencijale koji ocrtavaju punoću fenomena tu-bitka i svi oni su podjednako nužni. Pitati koji je egzistencijal prvi, ili važniji isto je kao i pitati koja strana te cigle je prva i važnija.

Neautentična egzistencija

Nije za cilj niti bi to bilo moguće da doslovno sledimo izlaganje egzistencijala poput nekakve egzegeze[18], pa ćemo odrediti dalji tok izlaganja u smeru da se otkrije šta Hajdeger smatra pod autentičnom i neautentičnom egzistencijom. Kao što smo videli čovek je nužno bačen i da je u svetu, tako isto nalazimo egzistencijal su-tubitak. „Svijet tubitka jest *zajednički svijet*. U-bitak jest *su-bitak* s Drugima.“[19] Dakle, na isti način treba shvaititi ovaj egzistencijal u smislu ovaj svet nije prazan, nije moguće biti u njemu, a ne naići na nešto što nismo mi sami. Koji načini su dostupni, po Hajdegeru, čoveku u odnošenju ka drugima? Prvo tako što se ondosimo na način brige**.** Mi brigujemo, ali o čemu, pa o priručnom i predručnom. Najjednostanije rečeno priručno je ono što upotrebljavamo – praktični i pragmatični momenat. Predručno je nešto o čemu želimo da saznamo nešto. Recimo želimo da saznamo da li će neko uraditi nešto loše i onda brinemo o toj stvari tako reći pazimo na nju. Po Hajdegeru čovek je u početku nužno u neautentičnoj egzistenciji. Kako to razumeti? Tako što uslov mogućnosti da se uopšte može autentično egzistirati jeste da je čovek svestan konačnosti, tj. da smo bačeni, a to možemo biti tek tako što smo se upitali o sebi, a upitali smo se onda kada smo se suočili sa svojom smrtnošću i taj ugođaj se zove strepnja. Dakle, uslov je pitati se, a to je individualno kad će se i da li će se nekom dogoditi. Sad ćemo pokazati kako Hajdeger vidi i u čemu vidi neautentičnu egzistenciju. „Razmaknutost, prosječnost, niveliranje, kao načini bitka Se konsituiraju ono što poznajemo kao >> javnost <<.“[20] Dakle javnost[21] je tlo neautentičnosti. Razmaknutost bi bilo upravo ono što bismo rekli - čovek je čoveku tuđ. Jedan savremen, brutalan primer bi bio da se neko guši na ulici i većina ljudi mu neće konkretno pomoći, a biće mnogo njih koji će gledati kako

[18] Egzegeza je stara metoda čitanja i tumačenja svetih spisa gde bi se tekst tumačio rečenicu po rečenicu, reč po reč, ali uvek već u vizuri vere. Možemo slobodno reći da je egzegeza na neki način prethodnik hermeneutike.

[19] Hajdegger, M., *Bitak i Vrijeme*, str. 135.

[20] *Isto*, str. 145.

[21] Upravo suprotno od grčke agore i prosvetiteljske ideje javnositi kao pozorišta dijaloga i polemike u kojoj bi trebao da pobedi onaj koji ima najjače argumente, tj. ko je u skladu sa razumom.

da taj događaj snime telefonom. Blaži primer bi bio - što se može često primetiti – neke osobe su u zavadi; ne žele da išta imaju zajedničko, a ipak svu svoju pažnju usmeravaju jedno ka drugom i što je simptomatično žele iste stvari. Dakle, brinu jedni o drugima, ali na ne pravi autentičan način. Prosečnost i niveliranje su prilično jasni. Prosečnost je ono što ima najvišu vrednost, što čovek treba da bude i sve što štrči, što bode oči se nivelira, tj. normira. A norma je sve samo ne pacivističan termin. Sad to „Se" to je upravo spoj svega ovoga to „Se" je ono gde se čovek prvo nalazi – javnost. „Se" je u tome – tako se to radi, tako se uživa, tako se oblači, tako se voli, tako se živi, itd. „U toj neupadljivosti i neustanovljenosti razvija Se svoju pravu diktaturu."[22] Čovek nužno raste i odrasta u „Se", i ako se ne promeni, tj. odluči za drugačiji način egzistencije javnost će ga oblikovati na sledeći način. Brbljane ili naklapanje, znatiželja i dvosmislenost. To su modusi neautentične egzistencije.

Znatiželja na našem jeziku ima pozitivan prizvuk, ali ovde se pre svega misli na žudnju za novinom. Današnje vreme bolje nego ikad pruža dokaz ovom fenomenu. Hiperprodukcija novina koja ide uz dozirani globalni tehnološki rast. To je pozicija čoveka koji samo grabi za nečim novim samo zato što je novo. Novi telefon, nova jakna, nova knjiga itd. Hajdeger kaže: „Ona (znatiželja) traži novo samo zato, da bi od njega ponovo odskočila k Novome."[23] Čovek kome je interes samo novina po Hajdegeru samo brblja ili naklapa. To je pozicija koju možemo danas videti u tome da čoveka interesuju samo informacije. Puke informacije koje mu se nude gde god da je čovek nema vremena da se pri nekom fenomenu zadrži i zapita nego samo luta u jednoj rastresenosti bez potrebe za celinom i smislom. Čoveku je lakše da prihvati postojeća značenja koja su obično medijski krejirana, nego da pokušava sam nešto spozna i istraži neku mogućnost. Čovek samo raspričava i prepričava. Internet je upravo dokaz tome. Dvosmislenost je treći momenat koji hoće da pokaže da upravo brbljanja i znatiželje čine da i kada bi se zasta pojavilo umesto brbljanja pravi govor i umesto znatiželje istinsko čuđenje u sveri javnosti bi bili smatrani kao puka informacija i novina, tj. potrebno je da budu skinuti sa javne scene, da prođe neko vreme, da bi se u njima otrkilo da su zaista delovanje jedne autentične egzistencije. Vrhunac neautentične egzistencije i javnosti koja pokušava da se prikaže kao autentična je reklama u kojoj se neki proizvod plasira za globalno tržište pod naslovom „budi svoj". Isto tako fenomen neautentičnosti zatičemo kada čovek pokušava biti poseban, ali ne na jedan autentičan način, nego tako što se ističu trivijalnostiali. Upravo u takvom Se-bitku mi danas, prihvatili to ili ne, živimo.

[22] Hajdegger, M., *Bitak i Vrijeme*, str. 144.
[23] Isto, str. 196. Zagrada je naša.

Autentična egzistencija

U čemu se onda oslikava autentična egzistenicja. Prvo da bi neko mogao da egzistira autentično on mora da bude svestan svoje konačnosti, svoje smrtnosti i da ih prihvati kao nešto pozitivno, tj. da odbaci ideju večnosti. Možemo slobodno reći da je trijunf konačnosti mišljenje, jer biće koje ne bi bilo konačno ne bi moglo misliti. Mišljenje se odvija u vremenu. Samo biće koje je konačno može da misli. Ako se setimo da je suština tu-bitka u njegovoj egzistenciji. To znači da je čovek biće mogućnosti, a ne datosti. Čovek nema neku večnu suštinu koja ga određuje. Dakle biće koje je vremenito i u toj svojoj vremenitosti ispunjava neke mogućnosti. Za filozofiju egzistencije, pa i za Hajdegera nema recepta za autentično egzistiranje. Jer svaki recept bi odmah tu mogućnost pretvorio u neautentično. To je jako slično tome što ne možemo pitati šta je sloboda, jer bi odgovor na to pitanje bila neka definicija koja bi onda slobodu definisala, a definisanje je odrađivanje, tj. postavljanje granice i time sloboda ne bi bila slobodna, te bi nam izmakla. Međutim, Hajdeger ipak pokušava da da neki odgovor na to i to preko egzistencijala sudbina, baština i odlučnost. „Samo slobodnost *za* smrt daje tubitku cilj apsolutno i gura egzistenciju u njenu konačnost.(...) Njome (sudbinom) označujemo izvorno događanje tubitka u pravoj odlučnosti, u kojemu on, slobodan za smrt, *tradira* sebe samom sebi u jednoj nasleđenoj, pa ipak izabranoj mogućnosti.“[24] Kako razumeti to nasleđenoj, a ipak izabranoj mogućnosti. Nasleđena je upravo iz razloga što smo bačeni u neko vreme, na neko mesto, govorimo nekim jezikom itd. Moglo bi se reći živimo u tradiciji svoje porodice, naroda kulture, ali mi ipak iz te neautentične pozicije koja je otvoreni ka budućnosti možemo da se odlučimo za neku autentičnu mogućnost, možemo da biramo sopstvenu sudbinu. Tu autentičnu mogućnost nalazimo u baštini, ne u tradiciji jer tradicija je nešto što se obično slepo konzumira. A baština bi bila baštinjenje mogućnosti. Čovek se okreće baštini radi osvetljavanja svojih mogućnosti[25] tako što će ponavljati, ali ne puko kopirati, nego upravljati se spram budućnosti. Moglo bi se shvatiti poput inspiracije - recimo neka umetnička dela, ili spomenici, ili ljudi koji na nas - ovde i sada - deluju inspirativno za ostvarivanje naših mogućnosti. Ovde nije reč o saznanju tako što ću ja da se obratim prošlosti i da saznam šta je tu moj vodič, tj. naći ću svoj neki ideal i delovati po tome - to je neautentično. Odluka ne može biti spoznajnog karaktera već intuitivnog, ili inspirativnog. Prelaz između neautentične egzistencije i autentične ne dešava se stupnjevito, nego skokom.

[24] *Isto*, str. 436. Zagrada je naša.

[25] Upravo je to momenat koji se odigrava u svakoj uspešnoj psihoanalitičkoj seansi.

Umesto zaključka

Veoma važno je naglasiti da Hajdeger nikad ne kaže da čovek treba, ili mora, da autentično živi. Svi egzistencijali se odnose na sve ljude živeli oni, ili ne, autentično. Razlog tome je što čovekova vrednost nije u onome šta on jeste, nego u onome šta može da bude. Dakle, mogućnost je ispred aktuelnosti. To je najvažnije da se razume. Na isti način se unutar psihoanalitičke doktrine danas posmatra analizad koji se vidi kao biće mogućnosti. Psihoanalitičar stvara jednu situaciju u kojoj analizad treba da ostvari neku od mogućnosti koju on izabere, analitičar mu samo pomaže da pronađe u sebi svoje mogućnosti, da otrije baštinu i da u baštinjenju mogućnosti stvori smislenu egzistenciju. Verujemo da bi se i Froj složio sa tim da je upravo u tome smisao svake psihoterapeutske situacije. Čovek kome su date i nametnute istine i načini življenja teško da može da se nazove slobodnim. Dakle, uslov mogućnosti za slobodu je mogućnost pitanja o smislu. Čovek u svojoj borbi za slobodu na put predmeće pitanje o smislu koje postaje njegov najveći uspeh, ali i teret. Upravo time što smo ocrtali mogućnost za egzistenciju, time smo i dali odgovor zašto je tema smisla života i došla na svetsku pozornicu.

Literatura:

Dekart, R., „Meditacije o prvoj filozofiji“, u: Edmund Huserl*, Kartezijanke meditacije I*, Izvori i tokovi, Zagreb, 1975.

Frankl, V., *Psihoterapija i egzistencijalizam - smisao i društveno zdravlje*, Žarko Arbulj, Beograd, 2009.

Frojd, S., *Iz kulture i umetnosti*, Matica srpska, Novi Sad, 1979.

Hajdegger, M., *Bitak i Vrijeme*, Naprijed, Zagreb, 1985.

Hajdeger, M., *O stvari mišljenja*, Plato, Beograd, 1988.

Hajdegger, M., *Uvod u Hajdeggera*, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, Zagreb, 1972.

Hegel, GWF*, Istorija filozofije*, Kultura, Beograd, 1970.

Kangrga, M., *Klasični nemački idealizam predavanja*, FF press, Zagreb, 2008.

Prole, D., *Um i povest Hajdeger i Hegel*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2007.

Todorović, M., *Kratke studije*, Plato, Beograd, 2003.

Igor Grujičić
Institute of Philosophy and Interdisciplinary Studies, Novi Sad

THE EXISTENTIAL THOUGHT OF MARTIN HEIDEGER AS A POSTULATE OF EXISTENTIAL PSYCHOTHERAPY

Abstract: The aim of the paper is to point out the philosophical foundations of the direction that is now called existential psychotherapy. In the discussion, we will focus on the philosophical ideas of Martin Heidegger, which state that existential psychotherapy is a form of philosophical practice. On the way to that, it is necessary to describe the spiritual and historical situation in which the thinkers of the 19th and 20th centuries live and create. At the same time, the author will look back and clarify where the thinkers of that time had the need for existentialism, in Kantian terms, what conditions of possibility were at work for the idea of a philosophical direction - existentialism - to appear in the first place. In the further continuation of the work, the author will present the existential analysis of Dasein, which for Heidegger represents a new way of thinking, or a new perspective of observing man and the world. By understanding authentic existence, the moment in which psychotherapy as a form of philosophical practice points to its philosophical origin is illuminated.

Keywords: authentic, being, existence, Heidegger, thought, question

Marija Vukajlović
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 159.964.2:124.2
Stručni rad
Professional work

OSNOVNI POJMOVI LOGOTERAPIJE

Apstrakt: Rad nedvosmisleno ugazuje na suštinsku vezu između logoterapije i filozofije egzistencijalizma. Kroz analizu svih bitnih momenata Franklove ideje logoterapije koja je u suštini oblik filozofske prakse rasvetliće se ono što nazivamo „smisao života". Takođe, rad će se dotaći ideje vremena, kao i ideje slobodne volje i na koncu zaključiti jednu paradoksalnu situaciju u kojoj se čovek uvek već nalazi.

Ključne reči: filozofija, Frankl, smisao, logoterapija, volja, život

Filozofske osnove logoterapije

Viktor Frankl (1905-1997) je austrijski neurolog i psihijatar, sa naglašenom filozofskom osnovom i intencijom. Predavao je na mnogim svjetskim univerzitetima. Njegov rad predstavlja jednu od najznačajnijih koncepcija egzistencijalne psihoterapije– logoterapija, tj. terapije smislom, čije su tehnike i cilj koncentrisani na smisao egzistencije i traženje tog smisla. Najznačajniji spisi su *Zašto se niste ubili – traženje smisla života, Nečujni vapaj za smislom, Bog podsvesti, Volja za smislom, Psihoterapija i egzistencijalizam*. Najpoznatija knjiga Viktora Frankla *Zašto se niste ubili* opisuje njegova iskustva u koncentracionom logoru, gdje on govori o traženju smisla življenja i gdje nudi razlog za život uprkos teškim okolnostima.

Frankl je postao jedan od ključnih stručnjaka u egzistencijalnoj terapiji i izvor inspiracije humanističkim psiholozima. Viktor Frankl je smatrao da su psihoanaliza i individualna psihologija nedovoljno posvećene ljudskoj dimenziji, koja mora biti okosnica teorijskog i praktičnog rada svakog psihoterapijskog pravca. On je smatrao da se problemi ljudi koji se obraćaju za psihološku pomoć ne odnose toliko na seksualnost ili osećanje inferiornosti, već da je u njihovom korjenu ideja da se zadovolji potreba za smislom. Franklova psihologija se naziva „visinskom" jer on govori o vjeri u ljudsku humanost, i samo vjerovanje u više ljudske težnje može pomoći da se one pokrenu i razviju.

Logoterapija je jedina škola u okviru širokog polja egzistencijalne psihoterapije koja je uspjela da razvije psihoterapeutsku tehniku. Logoterapija prevazilazi i nadmašuje egzistencijalnu analizu u mjeri u kojoj je ona nešto više od analize egzistencije ili bića, i uključuje nešto više od puke analize svog

predmeta. Logoterapja se ne bavi samo bićem, nego i smislom. Drugim riječima, logoterapija nije samo analiza, nego i terapija, koja se zasniva na eksplicitno filozofskoj ideji čoveka.

Logoterapija je manje retrospektivna (manje istražuje prošlost pacijenta) i manje introspektivna odnosno manje ispituje njegovu savjest nego sto je psihoanaliza. U središtu logoterapije je budućnost, tj. zadaci i smisao koje pacijent treba da ispuni u svojoj budućnosti. Frankl objašnjava zašto je upotrebio naziv *logoterapija*. U osnovi pojma logoterapija leži grčka riječ logos što znači smisao. Logos je višeznačan izraz u klasičnom grčkom i ima oko 50 značenja. Najčešće se upotrebljava u sledećim značenjima: riječ, govor, jezik, misao, mišljenje, um, zakon, pravilo. Logos se nalazi u korijenu logičkog mišljenja kao osnovnog obilježja zapadne filozofije. U ovom kontekstu najrelevantnije značenje je smisleni govor. To je promišljeni govor, racionalno zasnovano i utemeljeno izlaganje. Logoterapija je terapija smislom, terapija koja se bazira na potrazi sa smislom. Smisao ima svoje porijeklo u mišljenju i promišljanju.

Vrijeme kao sjećanje

Frankl vrijeme posmatra u odnosu na tri modusa temporalnosti – prošlost, sadašnjost i budućnost. U metafori „pješčanog sata" Frankl kao primarni modus temporalnosti postavlja prošlost, koja lako može da se rotira u budućnost (pješčani sat). Frankl kritikuje filozofiju egzistencije smatrajući da je ona orijentisana na sadašnjost (usko grlo gdje smo zaglavljeni). Sjećanje je karakteristika temporalnosti. Kroz sjećanje se projektuje, gradi odnos prema budućnosti. Smisao života se određuje kroz kontekst sjećanja. Budućnost postoji kroz prošlost i sjećanje, vrijednost i značenja, mi pješčani sat okrećemo, mi ih crpimo kao smisao. To i jeste smisao, da prošlost uvijek osmišljava budućnost.

Smisao bića se otkriva kroz „pogled unazad", kroz rekapitulaciju života, promišljanjem dolazimo da značenja i vrijednosti prošlosti. Kroz prošlost se pokazuju sve mogućnosti koje možemo da realizujemo, jer ih prošlost čuva kao sjećanje. Po Franklu čovjekov zadatak je da dobro promisli mogućnosti, na osnovu prošlosti, i da ih ostvari u budućnosti. Smatra da je sadašnjost granica vječnosti, jer je ona mjesto na kojem se donosi odluka o tome sta ćemo biti. Tako postavljena sadašnjost više nije „usko grlo" temporalnost, nego kopča između prošlosti i budućnosti.

Postoje tri filozofske ideje na kojima se zasniva Franklova egzistencijalna psihoterapija: sloboda volje, volja za smisao i smisao zivota.

Sloboda volje, volja za smislom i smisao života

Čovjekova sloboda spada u neposredne datosti njegovog iskustva. Čovjek nije slobodan od uslova, bilo da su biološke, psihološke ili sociološke prirode, ali jeste slobodan da zauzme stav prema tim uslovima: uvijek zadržava slobodu da izabere kako pred njima da se postavi. Čovjek je slobodan da se uzdigne iznad ravni somatskih i psihičkih determinanti svoje egzistencije. Na takav način otvara se nova dimenzija. Čovjek ulazi u dimenziju noološkog (duhovno)[1]. Noološka dimenzija treba da se definiše kao dimenzija u kojoj su smješteni specifično ljudski fenomeni. U njoj su smještene samosvijest i savjest, ali i humor. On stiče sposobnost da zauzima stav ne samo prema svijetu, nego i prema sebi. Dva međusobno povezana, specifično ljudska fenomena, samosvijest i savjest su razumljivi ako čovjeka tumačimo u teminima sposobnosti odvajanja samoga sebe od sebe, napuštanja ravni biološkog i psihološkog, prelaženje u „prostor" noološkog.

"Čovjek nije slobodan od uslova, bilo da su biološke, psihološke, ili sociološke prirode. Ali jeste, i uvijek će biti, slobodan da zauzme stav prema tim uslovima: uvijek zadržava slobodu da izabere kako pred njima da se postavi.„[2]

Po Franklu čovjekova volja za smislom je primarni pokretač u njegovom životu. Taj smisao je jedinstven i specifičan za svakog čovjeka koji treba da ga ispuni da bi zadovoljio svoju volju za smislom. Smisao ne proizilazi iz same egzistencije pojedinca, već je nešto sa čime se njegova egzistencija suočava. Mi ne izmišljamo smisao svoje egzistencije, već ga naprotiv otkrivamo. Frankl smatra da je volja za smisao stavljena nasuprot principa zadovoljstva i nasuprot volji za moć. Volja za zadovoljstvo za efekat smatra da je cilj, dok volja za moć smatra da je sredstvo za neki cilj sam taj cilj.[3] Volja za smislom je primarna, ona vodi kroz život. Moć i zadovoljstvo su usputni efekti našeg bazičnog djelovanja - potrage za smislom. Frankl kaže:"Ja neumorno dokazujem da je volja za zadovoljstvom zapravo samoporažavajući princip, jer čovjek uživa u toliko manje zadovoljstva ukoliko više pokušava"[4]. To je poslijedica činjenice da je zadovoljstvo sporedan proizvod, ali koji se uništava ili kvari u mjeri u kojoj postaje cilj ili meta. Što čovjek više cilja prema zadovoljstvu, to više promašuje svoj cilj. Samoostvarenje je poslijedica, a ne svrha čovjekovog djelovanja, ono je rezultat ostvarenja smisla.

Za Frankla svako ljudsko biće je jedinstveno i neponovljivo pa se i životni smisao razlikuje od čovjeka do čovjeka, iz dana u dan, iz sata u sat. Zato

---

[1] Potiče od grčke riječi nous koja znači duh. Ovaj logoterapijski termin označava ono što se odnosi na duhovno jezgro čovjekove ličnosti.

[2] *Frankl, V., Nečujan vapaj za smislom, Beograd, 2014*

[3] *Sredstvo za postizanje cilja brka s pojmom cilja.*

[4] *Frankl, V., Psihoterapijai i egzistencijalizam, Beograd, 2019.*

i nije toliko važan opšti smisao života, koliko specifičan smisao života pojedinca, u datom trenutku. Svako mora da pronađe smisao sopstvene egzistencije, ne može mu je niko otkriti niti ostvariti. Zadatak logoterapije je da pomogne pacijentu da dodje do vrijednosti i značenja u kojima mu se otvara sopstveni smisao. Čovijek ima odgovornost da u svom životu traži smisao. Odgovornosti je prava suština čovjekove egzistencije. To naglašavanje odgovornosti izraženo je kategoričkim imperativom logoterapije: „Živi tako kao da sada živis po drugi put i kao da si prvi put pravio greške koje bi i sada mogao da napraviš“[5]. Ovo pravilo stimuliše čovjekov osjećaj odgovornosti koje ga navodi da zamisli da je sadašnjost već prošla, i da prošlost sada može da se izmjeni i popravi. To pravilo ga suočava ne samo sa ograničenošću života već i sa svrhom ostvarivanja sebe i svog života.

Smisao uvijek postoji, čak i u situacijama koje izgledaju besmislene (one nas pogotovo navode da pronađemo smisao). Frankl tvrdi da se život moze učiniti smislenim na tri načina: kroz naša stvaralačka dijela, preko naših dozivljaja vrijednosti i preko stavova koje zauzimamo u odnosu na nepromjenljive okolnosti.

Tragična trijada

Čovjek nije pošteđen suočavanja sa svojim ljudskim stanjem koje uključuje tragičnu trijadu ljudske egzistencije smatra Frankl. Tragičnu trijadu egzistencije čine: krivica, patnja i smrt. Čovjek mora da prihvati tri aspekta svoje konačnosti: mora da se suoči sa činjenicom da nije uspio, da pati i da će umrijeti. Kroz ove tri činjenice se otkriva smisao egzistencije. Frankl smatra da je jedan od najvećih strahova u savremenoj ljudskoj kulturi je strah od starenja i smrti. Čovjek je konačan, i konačnost je osnovna odredba ljudske egzistencije. Značaj konačnosti pokreće čovjeka u težnji za smislom. Čovjek ne postaje ono sto jeste rođenjem, nego tek smrću. Čovjek se ostvaruje u svojoj smrti. Šta čovjek zapravo jeste, saznaće tek u trenutku kada se njegov život privede kraju. Smrt predstavlja rekapitulaciju života, u kojoj se pokazuje smisao života. Čovjekovo sopstvo se realizuje tek kada svoj život može da sagleda sa pozicije cijeline.

“Da je čovjek besmrtan, svako odlaganje bi bilo opravdano, ništa ne bi moralo da se uradi odmah.”[6] Tek pred smrt čovjek se približava konačnom smislu. Tačka smrti je referenta tačka iz koje se promišlja sopstvena egzistencija i u kojoj se otkriva njen smisao. Smisao se otkriva u našem odnosu prema smrti ili prema krivici.

Frankl smatra da sama prolaznost ljudske egzstencije konstituiše čovjekovu odgovornost-suštinu egzistencije. Moći biti kriv, biti odgovoran za

[5] *Frankl, V., Zašto se niste ubili, Beograd, 2014.*

[6] Frankl, V., *Psihoterapija i egzistencijalizam*, Beograd, 2019.

svoje postupke, je osnovna odredba čovejkovog opstanka. Čovjek se suočava sa svojom ljudskom situacijom, koja nosi pogriješivost i smrtnost. Pogriješivost ne može biti alibi za nedjelovanje, već podsticaj na akciju. Ne leži problem u pogriješivosti i grešci, nego u svom stavu prema njoj, mi učimo na greškama. Kroz greške čovjek može da dopre do smisla svoje egzistencije. Ako se čovjek istinski kaje onda je transcendirao grešku, ali i svoju sopstvenu egzistenciju. U slučaju krivice, čovjek je i dalje odgovoran, ali više nije slobodan. Dok je proizvoljnost sloboda bez odgovornosti, krivica je odgovornost bez slobode – osim slobode da se izabere ispravan stav prema krivici, da se greška ispravi kroz kajanje. Čovjek koji je podbacio na djelu ne može da izmjeni ono sto se dogodilo, ali pomoću kajanja može da izmjeni sebe. „Ono što plaši čovjeka jesu njegova krivica iz prošlosti i njegova smrt u budućnosti. Obje su neizbježne, ali moraju da se prihvate.“[7]

Frankl smatra da umiranje i patnja nisu izumi logoterapije. Oni pripadaju ljudskom stanju. Patnja predstavlja jedan od načina otkrivanja smisla. Nesposobnost čovjeka da prihvati patnju, kao egzistencijalnu osobinu može da bude put u jos veću patnju. Stav prema patnji je najvažniji i odlučujući momenat u potrazi za smislom. Patnja može imati smisao samo ako nekog mijenja na bolje. Mijenjati sebe često znači uzdizati se iznad sebe, nadrasti sopstvene okvire. Pomoću ispravnog stava, patnja se pretvara u herojsko i pobjedničko dostignuće. Smisao se moze naći i u patnji i u smrti.

Egzistencijalna frustracija i egzistencijalni „vakum”

Čovjekova volja za smislom može biti frustrirana i tada se u logoterapiji govori o egzistencijaloj frustraciji. Najznačajniji izvor neurotskog ponašanja je *egzistencijalna frustracija*, stanje u kojem je svaki smisao osujećen, stanje besmisla.

Za taj tip neuroze logoterapija koristi izraz noogena neuroza, za razliku od psihogenih neuroza. Noogene neuroze ne potiču iz psihološke nego iz noološke (od grčke riječi noesis) sto označava mišljenje, saznanje ideja, umska sfera, duh. Taj logoterapijski termin označava ono što se odnosi na duhovno jezgro čovjekove ličnosti. Na području logoterapije duhovno nema prvenstveno religijsko značenje, već se odnosi na specifičnu ljudsku dimenziju. U slučajevima noogenih neuroza radi se o psihološkim oboljenjima koja nisu, kao psihogene neuroze, ukorijenjena u konfliktima između različitih nagona ili u sukobu psihičkih komponenti, kao što si id, ego i superego. Noogene neuroze su ukorijenjene u sukobu između različitih vrijednosti ili u čovjekovoj nezadovoljenoj žudnji i traženju najviše vijednosti u hijerahiji, konačnog smisla njegovog života. Radi se o frustraciji čovjekove borbe za smisao njegove egzistencije, o frustraciji njegove volje za smisao.

[7] Frankl, V., *Psihoterapija i egzistencijalizam*, Beograd, 2019.

Traženje smisla i vrijednosti kod čovjeka će probuditi unutrašnju napetost, i on neće ostvariti unutrašnju ravnotežu. Čovjeku nije potrebna homeostaza po svaku cijenu, već razuman nivo napetosti. Upravo takva napetost je potreban preduslov duševnog zdravlja. Za duševno zdravlje je potreban određeni stepen napetosti, napetosti između onoga što je već postignuto i onog što još mora da se uradi; odnosno između onoga što već jesmo i onog što tek treba da postanemo. Nedostatak tenzije koji izaziva gubitak smisla podjednako je opasan za mentalno zdravlje kao i suviše visoka tenzija. Frankl ovo naziva *egzistencijalna dinamika*. Ova dinamika ne gura, već privlači čovjeka; umjesto da bude određen smislom on odlučuje da li će kvalitet traženja smisla njegove egzistencije da strukturiše njegov život. Prema Franklu izbjegavanje tenzije vodi neurozi, kao i pretjerano izlaganje. „Patologiju ne stvara samo stres, već i oslobađanje od stresa koje stvara prazninu."[8]

Izvor egzistencijalne frustracije je ezistencijalna praznina, odnosno *egzistencijalni vakum*.

Egzistencijalni vakum obuhvata osjećanje potpune besmislenosti života, nepostojanje smisla koji bi davao osjećanje da vrijedi živjeti i osjećanje unutrašnje praznine. Egzistencijalni vakum izvire iz dva gubitka: gubitka sigurnosti bazirane na instiktima u životinjskom svijetu i kasnijeg gubitka tradicija koje su donedavno vladale čovjekovim životom. Instikt mu više ne govori šta mora da radi, niti mu tradicija govori šta treba da radi pa uskoro više neće znati šta zapravo hoće da uradi, i radiće ono što drugi žele, utopivši se tako u konformizam. Egzistencijalni vakum se doživljava kao stanje dosade.

Bibliografija:

Frankl, V., *Zašto se niste ubili*, Kontrast Izdavaštvo, Beograd, 2014.

Frankl, V., *Nečujni vapaj za smislom*, Žarko Arbulj, Beograd, 2014.

Frankl, V, *Psihoterapija i egzistencijalizam*, Žarko Arbulj, Beograd, 2019.

Krstić A., *Predavanja iz egzistencijalne psihoterapije*, Institut CERIP, Novi Sad, 2022.

https://edu02.ru/bs/ekzistencialnyi-podhod-v-konsultirovanii-ekzistencialnyi/

https://psihologika.rs–egzistencijalna-psihoterapija/

https://pulse.rs/sta-znaci-biti-egzistencijalista/

https://samoobrazovanje.rs/viktor-frankl-smisao-zivota-logoterapija/

[8] Frankl, V., *Psihoterapija i egzistencijalizam*, Beograd, 2019.

Marija Vukajlović
Institute of Philosophy and Interdisciplinary Studies, Novi Sad

BASIC TERMS OF LOGOTHERAPY

Abstract: The paper unequivocally establishes the essential connection between logotherapy and the philosophy of existentialism. Through the analysis of all important moments of Frankl's idea of logotherapy, which is essentially a form of philosophical practice, what we call the "meaning of life" will be shed light on. Also, the work will touch on the idea of time, as well as the idea of free will and finally conclude a paradoxical situation in which man always already finds himself.

Keywords: philosophy, Frankl, meaning, logotherapy, will, life

Ana Bošnjaković[1]
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 1 Foucault M.
Orginalan naučni rad
Original Scijentific Paper

Pojam ispovedničkog diskursa

Apstrakt: Ovaj rad je baziran na autorkinoj ideji da „ponovo osvesti ideju ispovedničkog diskursa" kroz već postavljen put koji nam nudi Fukoova filozofija. Jedna od intencija autorke je da spoji Fukoovu genealogiju i Gadamerovu hermeneutiku kroz ispitivanje odnosa između subjekta i istine. U radu se ideja ispovedničkog diskursa prati od antičkih pojmova brige o sebi i staranja o sebi preko forme dijaloga sve do jednog novog momenta u hrišćanstvu gde se koncept duhovnosti prenosi sa filozofije na religiju. Sama ispovest nudila je jednu vrstu katarzičnog oslobađanja, ali brzo je postala nezasita i na kraju pogubna navika u religiji upravo zbog moći. Samo istraživanje tiče se imperativa za ispovest i ispovedničkog odnosa istine i subjekta. Dalje, u radu može da se primeti da se ideja ispovedničkog diskursa definiše van okvira Fukoove misli, te autorka uviđa ozbiljan momenat u Avgustinovoj filozofiji koji je bitan za današnje razumevanje ove teme.

Ključne reči: dijalektika, ispovedanje, diskurs, genealogija, dijalektika subjekat, Platon, Avgustin, Fuko.

Odnos subjekta i istine

Fuko je u svom delu *Hermeneutika subjekta* kreće ispitivanjem antičkog sopstva. Naša analiza rukovodiće se pitanjem: „Može li se doći do istine, a da se pri tome u igru ne uvede samo biće subjekta koji do nje dolazi?" Struktura Fukoovih predavanja iz 1982. godine počinje analizom Platonove vizije „brige o sebi" koju možemo da primetimo čitajući Platonovog „Alkibijada", te ujedino na to da nadovežemo Sokratovu ideju dijalektike.

Fukoova središnja tačka je fokusiranje na koncept „brige o sebi" (*epimeleia heautou*) za razliku od pojma samospoznaje (*gnothi seauton*: „spoznaj sebe") što su ga mnogi drugi filozofi naglašavali u odnosu subjekta i istine. Njegov projekat podrazumevao je ideju koja bi trebalo da preokrene konvencionalno stanje odnosa između subjekta i istine, da oživi brigu o sebi kao centralnom problemu, te da taj problem oživi iz zastoja izazvanog kartezijanskim momentom koji je znanje o sebi učinio suštinskom osnovom istine. Preokrenuti

[1] E-mail adresa autora: anabs91@yahoo.com

sada već tradicionalnu hijerarhiju u tom procesu, razotkriti naš savremeni paradoks – naime „paradoks pravila brige o sebi koji za nas [danas] označava ili egoizam ili povlačenje, ali koji je vekovima bio prilično pozitivan princip koji je bio matrica za izuzetno stroge morale", podrazumeva ponovni povratak ovoj temi. Šta nam ovim Fuko govori? U različitim istorijskim etapama čovek tj. subjekt pristupao je istini iz istorijskog ugla, a sagledavanje te istine nije bilo od presudnog značaja. Subjekt kao takav nastoji da „spozna istinu" a sama spoznaja se reflektuje kroz istorijske ideje. Međutim tu Fuko vidi gde grešimo. Naime, jasan pristup ideji odnosa subjekta i istine više nije usmeren na finalno rešenje, na konačnu spoznaju istine nego je usmeren na diskurs sagledavanja istine. Subjekt više nije bitan, bitna je istina koja kao nedokučiva iskra ostaje otvorena za diskurzivnost.[2]

U svojim predavanjima iz 1982. Fuko osporava ono što doživljava kao našu aktuelnu pretpostavku da će nam samo znanje o sebi omogućiti pristup istini. On seže u antiku i prva dva veka nove ere, kako bi pokazao da su u neko drugo vreme postojale stvari koje je čovek morao sebi da uradi, uslovi što ih je morao nametnuti svom biću kao subjektu, rad na sebi i brigu o sebi što su bili od značaja za pristupanje istini. Kako je objasnio 3. februara 1982: „Trebalo bi zapamtiti da je barem od Kinika — postsokratovaca: Kinika, Epikurejaca, Stoika, itd. — filozofija sve više tražila svoju definiciju, svoje težište i fiksirala svoj cilj oko nečega što se zove *tekhnē tou biou*, što će reći, umetnosti, reflektivna metoda vođenja svog života, tehnika života."[3]

Fukoov argument u ovim predavanjima iz 1982. jeste, dakle, da se stoički i epikurejski pojam „brige o sebi" na značajan način razlikuje od ranijeg Platonovog ideala, kao i od kasnijih hrišćanskih tehnika o sebi (o čemu ćemo kasnije govoriti kada budemo analizirali Avgustinov ispovednički diskurs)[4]. Razlikuje se na sledeće načine:

Platonsko gledište — koje Fuko izdvaja iz dijaloga Alkibijad, gde locira „prvo pojavljivanje u filozofskom diskursu" pojma *epimeleia heautou*, uprkos ranijim grčkim praksama brige, pročišćavanja, ispitivanja itd. — je ono u kojem se mora brinuti o sebi tokom određenog perioda svog života (kada je mlad čovek koji sazreva u muškarca) da bi vodio svoj politički život i naučio upravljati drugima. U tom smislu, platonovski model brige o sebi ima konačnu vremensku dimenziju i izraženu političku orijentaciju. „Ja" o kome se mora voditi računa je duša, a „briga" je ono što će nam omogućiti pristup saznanju o sebi, spoznaji božanskog, i na kraju saznanju o pravdi: da se brinemo o sebi vodi brizi o pravdi.

---

[2] Odnos subjekta i istine se ne stavlja u prvi plan nego način na koji se treba govoriti o subjektu kao istini.

[3] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, str.178.

[4] Na osnovu Fukoove genealogije, odnos između subjekta i istine predočićemo u ispovedničkom diskursu.

Fuko sugeriše da se stoički i epikurejski model brige o sebi iz prva dva stoleća nove ere, naprotiv, razvija u nešto mnogo ekspanzivnije. Proteže se kroz celi život, čak i u starosti. Pokriva širi skup ambicija, ne samo političkih. Postaje „opšti i bezuslovni princip, zahtev upućen svima, celo vreme i bez ikakvih statusnih uveta" i to se radi „za sebe i sa sobom kao svojim ciljem". To postaje doživotno zanimanje, „opšti i bezuslovni princip"[5]. Taj postaje „koekstenzivan sa životom". Nasuprot tome, hrišćanski koncept asketske brige o sebi, na koji on samo aludira, ali ga zapravo ne istražuje u ovim predavanjima iz 1982. godine, jeste koncept samoodricanja i samoegzegeze. „U svakom slučaju čini mi se da su epikurejci postavili temelj čina priznanja koji nalazimo u hrišćanstvu. Ova prvobitna forma može da podseti na hrišćanski čin priznanja ali se tu moramo zaustaviti."[6] Pošto smo zaključili da je duša to sopstvo o kome se treba starati (u Avgustinovoj filozofiji), ostaje nam da objasnimo ideju sopstva u ispovedničkom diskursu. I upravo u ovom momentu mi se nadovezujemo na dalju analizu njegove ideje.

Naime, Fuko nam u svojim predavanjima predočiva da je stoičko-epikurejsko model asketskog rada na sebi činio temelj same konstrukcije sopstva. Kako Fuko objašnjava: „Kroz helenističko i rimsko razdoblje, između platonizma i hrišćanstva, konstituirala se umetnost samoga sebe, koja će za nas nesumnjivo biti samo jedan okidač koji će svoje usmerenje pronaći u psihoanalizi."[7] A naš zadatak je da tu ideju ponovo oživimo u ispovedničkom diskursu.

Dijalektika kao alat kojim se može pobuditi ideja sopstva

Ono što nas zanima iz Fukoovih predavanja jeste analiza Platonove vizije „brige o sebi" (*epimeleia heautou)* i stoga mi u ovoj analizi nastojimo da produbimo ideju imperativa „Upoznaj samog sebe" (*gnothi seauton*). Šta nam je ovde posebno važno? Naime, kako je jasno iz postavke ovog rada, ovde ćemo pokušati da objasnimo šta je to ideja ispovedničkog diskursa i gde se u toj priči nalazi ideja sopstva. Gde je danas taj diskurs i kakav je odnos istine i subjekta u toj sferi u 21. veku?

Kao prvo, u našoj analizi krenućemo od Fukoove središnje tačke a to je fokusiranje na koncept „brige o sebi za razliku od pojma samospoznaje su, prema njegovim rečima, mnogi drugi filozofi naglašavali, kako bi shvatili odnos subjektivnosti i istine. Sama parola *gnothi seauton* je prema rečima Fukoa formula kojom se artikuliše pitanja odnosa između subjekta i istine. U analizi apolonovskog kulta delfijska zapovest *Upoznaj samog sebe* može lako da se poveže

[5] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta,* Svetovi, Novi Sad, 2001, 247 str.
[6] Ibid, str. 488.
[7] Ibid, str. 270.

sa Sokratovom ličnošću. Ovom formulacijom Fuko daje naznaku da je još Epiktet nagovestio da je pravilo *gnothi seauton* zapravo pravo jednog čoveka koji je ujedino i član grčke zajednice. Ovaj pojam nije toliko imao filozofski smisao sve dok ga Platon nije u svojim dijalozima spominjao u vezi sa Sokratovom ličnošću. Sokratova uloga, bila je da u dijalogu *Alkibijad* upravo osvestiti tu ideju sopstva.

Drugim rečima, Fuko ovde jasno uviđa koliko je samo određenje imperativa *Upoznaj samog sebe* predstavljalo savet onima koji su hteli da se obrate bogovima da se prvo bave samima sobom. Sa Sokratom sam koncept *gnothi seauton* povezan je sa onim *epimeleia heautou* (*Staraj se o samom sebi*). Fukoova formulacija glasi: „Treba da se baviš samim sobom, ne treba da zanemariš samog sebe, treba da vodiš brigu o sebi. A unutar toga pojavljuje se i formuliše, kao na vrhu ove brige, pravilo „poznaj samog sebe“.“[8]

Sokratova dijalektika je u ovom procesu upoznavanja samog sebe bila kao alat koji je pokazao bitnost samog postavljanja pitanja. Za Gadamera, dijalektika koje karakteriše sokratovski dijalog opravdava, ali ne garantuje istinu; ovo je suštinski karakter otvorenosti u pogledu istinitog sadržaja filozofskog ili bilo kakvog istraživanja (ispitivanja). Prema njegovom mišljenju "*elenchtic ideal*" u većini ranih Platonovih dijaloga, naglašava nemački mislilac, ispoljava pojam privilegije procesa nad rezultatom u razgovoru. Budući da ovi dijalozi imaju tendenciju da se završavaju u aporiji, a posebno zato što malo govore o odnosu *arete* i dobrog, Gadamerov pokušaj da svoje razumevanje dijalektike, ono zasnovano na *elenchus-u*, poveže s normativnim idealom intersubjektivnog slaganja, kako je on tumači Ideju dobra, sigurno će naići na probleme.

Fuko, kao i Gadamer, potvrđuje analizu prema kojoj npr. da bismo mogli pitati, moramo hteti znati, a to znači: moramo znati da ne znamo. Platon priznaje Sokratovu prethodnost pitanja za svu spoznaju i za sav govor o stvari. „Govor koji treba da razjasni neku stvar neophodno je otvaranje stvari putem pitanja.“[9]. Posebna vrsta relativizma koju poseduje sofističko učenje „gura Sokrata“ prema samom diskursu - to jest, diskursu prema kome je razumevanje suštinski vredno. U ispitivanju, ispitivač takođe ispituje sebe; ovaj postupak može biti, u platonovskim terminima, drugačiji: uvek se nalazimo u dijalektičkoj napetosti s predrasudama koje nas uzimaju u sebe i paradiraju kao znanje, ali koje stvarno pogrešno smatraju posebnost i pristranost datog pogleda za celu istinu.

U Platonovoj filozofiji uvideli smo da je staranje o sebi jedna vrsta buđenja koja nastaje procesom upoznavanja nas samih („kroz dijalog sa Sokratom“). Ono što je predočeno kroz određenja oba pojma u Fukoovoj filozofiji jeste sam „događaj u mišljenju“. Posledica duhovnog prilaza istini je jedan vid subjektivnog pristupa istini. To upravo vidimo kod Avgustina. Za

[8] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, str. 16.

[9] Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, str. 397.

Avgustina istina pruža blaženstvo, ona obasjava subjekt i ona daje spokoj duši. To okretanje ka unutrašnjem dijalogu, tj. monologu koje imamo kod Avgustina predočeno je kroz ideju duhovnosti, kako navodi Fuko. To je ono premeštanje duhovnosti iz filozofije u religiju koja tako svoju svrhovitost pronalazi u veri. U tom okretanju vidimo neposredni trud (*epimeleia*) koji je prisutan u tom događaju unutrašnjeg mišljenja. U ovom okretanju neophodno je objasniti odnos subjekta i istine i ideju koja povlači „spasenje subjekta kroz istinu" a ova je predočena ispovedničkim diskursom. „Ako duhovnost definišemo kao formu praksi koje postuliraju da, takav kakav je, subjekt nije sposoban za istinu, ali da je istina, takva kakva jeste, u stanju da preobrazi i spase subjekt, reći ćemo da moderno doba odnosa između istine i subjekta počinje kada mi postuliramo da je takav kakav jeste subjekt sposoban za istinu, ali da takva kakva jeste, istina nije kadra da spase subjekt."[10]

Period između Sokratove dijalektike i Avgustinovog ispovedničkog diskursa

Iz naše analize posvećene ideji ispovedničkog diskursa zalazimo u ideju hermeneutike sopstva. Neophodno je bilo da analiziramo niz praksi koje su u klasičnoj i poznoj antici bile veoma važne. Kao što smo i naveli u radu, te prakse su povezane sa onim što se na grčkom naziva *epimeleia heautou*, a na latinskom *cura sui*. Ipak, mora se imati u vidu da je ideja o samospoznaji – koja govori kako bi valjalo spoznavati sebe samog – često bilo povezivana sa temom brige o sebi.

U *Odbrani Sokratovoj* videli smo kako se Sokrat predstavlja svojim sudijama kao učitelj brige o sebi. Sokrat je bio ta osoba koja je vodila brigu o tome da njegovi sugrađani počnu da „brinu o sebi". U neku ruku ta briga o sebi predočena je kao misija koju je njemu dodelilo božanstvo u Delfima, iako prihvatanjem tog nesebičnog poduhvata on ne dobija ništa zauzvrat. Njegova želja da se Atinjani brinu o sebi potiče iz čiste dobrodušnosti. No ipak ta briga o sebi nije sagledana od strane sudija na adekvatan način. Međutim šta se dešava sa „brigom o sebi" nakon Sokrata? Kako Fuko navodi, osam vekova kasnije, isti pojam *epimeleia heautou* pojavljuje se kod Grigorija Niskog. On upotrebljava ovaj izraz za podsticaj (*mouvement*) koji čoveka navodi da se odrekne braka, odvoji od tela, i kroz celibat srca i tela povrati besmrtnost koju je izgubio.

Termin *epimeleia* ne označava samo stanje svesti ili oblik pažnje koju bi čovek usredsredio na sebe, već označava regulisano bavljenje, rad sa sopstvenim metodama i ciljevima. Ksenofon, na primer, koristi reč *epimeleia* kako bi imenovao rad gospodara kuće koji upravlja obradom zemlje. Ta reč se takođe koristi da bi se označile ritualne počasti koje se odaju bogovima i mrtvima. Kada filozofi preporučuju brigu o sebi (*epimeleisthai heauto*), oni nas ne savetuju

[10] Mišel Fuko, *Hermeneutika Subjekta*, str. 34.

naprosto da pazimo na sebe, izbegavamo greške ili opasnosti, ili pak da se klonimo nevolja, već ukazuju na čitav domen složenih i regulisanih aktivnosti. Mogli bismo reći da se u čitavoj antičkoj filozofiji briga o sebi smatrala u isto vreme i kao dužnost i tehnika, osnovnom obavezom i nizom brižljivo razrađenih postupaka. Time je sama dijalektika ideju sopstva ovekovečila kao sastavni deo jedne vrste tehnike. Početna tačka za istraživanje koje se fokusira na brigu o sebi prirodno je Platonov dijalog *Alkibijad*. U njemu se pojavljuju tri pitanja koja se odnose na vezu brige o sebi sa politikom, pedagogijom i samospoznajom. Upoređivanje *Alkibijada* sa tekstovima iz I i II veka otkriva nekoliko bitnih promena.

Najpre, kritička funkcija. Praktikovanje sopstva treba da nam omogući da se otarasimo svih loših navika, pogrešnih mišljenja koje možemo da usvojimo od društva ili loših učitelja, ali i od roditelja i prijatelja. „Odučiti se" (*de-discere*) je jedan od važnih zadataka kulture sopstva. Kod Avgustina možemo da primetimo da se samo sopstvo ogleda u transcendentalnom obraćanju Bogu i dokučivanju istine o sebi kroz istinu o Bogu.

Možemo primetiti da je u Platonovim dijalozima uvek prisutna frustracija svesti kada je reč o „brizi o sebi", dok je kod Avgustina više frustracija savesti. Gledano iz današnjeg ugla, kada se govori o radu na sebi on je kao takav zamišljen kao lična borba. Opet, govorimo o nečemu ličnom, intimnom i individualnom. Međutim, povrh svega, ova kultura sopstva ima lekovitu i terapeutsku funkciju. Naravno, moramo imati u vidu određene činjenice koje su ustaljene u grčkoj kulturi: postojanje pojma *pathos-a*, koji u isto vreme označava i mentalnu strast i fizičku bolest.

Neophodno je prisetiti se načela koje je bilo blisko epikurejcima, kinicima i stoicima, prema kojem je uloga filozofi bila i lečenje bolesti duše. Uzmimo za primer Plutarha. Prema njegovom shvatanju filozofija i medicina sačinjavaju *mia chōra*, jednu te istu oblast, isti domen. Dok, na primer, Epiktet nije želeo da se njegova škola smatra samo mestom obrazovanja, već i „medicinskom klinikom"; želeo je da ona bude „dispanzer duše", da njegovi učenici dolaze sa svešću da su njegovi pacijenti: „Jedan sa iščašenim ramenom, drugi sa čirom, treći s glavoboljom".

U I i II veku smatra se da odnos prema sebi treba oslanjati na odnos sa učiteljem, upraviteljem, ili u svakom slučaju sa drugom osobom. Ipak, to je pretpostavljalo sve veću nezavisnost od ljubavnog odnosa. Načelo koje je bilo naširoko prihvaćeno glasilo je da nije moguće zanimati se sobom bez pomoći drugoga. Da li upravo to vidimo i kod Avgustina kroz ja-ti odnos? Koliko Avgustin nastoji da spozna Boga, toliko nastoji i da spozna sebe, da razume sebe, da spase sebe. Ta ideja spasenja je upravo poticala iz njegovog htenja i volje.

Možemo uzeti za primer i Seneku. Naime, on je govorio da čovek nije sam dovoljno jak kako bi se sam oslobodio stanja *stultitia*-e (gluposti, budalaštine) u kome se nalazi: „Potreban mu je neko da mu pruži ruku i izbavi ga.“[11] Kasnije ćemo objasniti Avgustinov put ispitivanja savesti kroz ispovesti i pokušati da ispovednički diskurs zaokružimo kroz ideju sopstva.

Bacimo sada pogled na privatne savetnike u starom Rimu. Pod okriljem neke ugledne ličnosti, među njenim štićenicima, oni su davali politička mišljenja, nadgledali obrazovanje mladih ljudi i pružali pomoć u važnim životnim prilikama. Na ovaj način se uspostavlja ono što bismo mogli nazvati „službom duše“, koja se obavlja kroz niz društvenih odnosa. Tradicionalni *eros* tu ima sporadičnu ulogu. To ne znači da afektivni odnosi nisu u to doba bili intenzivni; verovatno jesu. Naše moderne kategorije prijateljstva i ljubavi nisu adekvatne da bi mogli da ih protumače.

Ova kultura sopstva sastojala se od niza praksi obično označenih terminom *askēsis* (askeza). Bilo bi dobro prvo analizirati njene ciljeve. Filozofska askeza je vrlo nepoverljiva prema onim ličnostima koje ističu krasote svojih uzdržavanja, svog posta, predznanja o budućnosti. Kao pravi borci, moramo da naučimo isključivo ono što će nam omogućiti da podnesemo događaje koji se mogu desiti, moramo naučiti da nas oni ne tište i ne dozvolimo sebi da budemo preokupirani emocijama koje ti događaji mogu izazvati u nama.

Šta nam je dakle potrebno da bismo održali kontrolu nad događajima koji se mogu desiti? Potrebni su nam „diskursi“: *logoi*, shvaćeni kao istiniti i razumni diskursi. Lukrecije govori o *veridica dicta* što nam omogućuje da savladamo strahove i ne dozvolimo sebi da budemo obeshrabreni onim što smatramo nesrećom. Oprema koja nam treba da bismo se suočili sa budućnošću sastoji se od istinitog diskursa; to će nam omogućiti da se suočimo sa stvarnošću. Kod Avgustina upravo vidimo ispovednički diskurs koji mu omogućava da savlada samog sebe i dozvoli sebi da se kroz transcendentalnu imanenciju pomiri sa sobom kroz jezik.

Priroda ispovedničkog diskursa

Naime, neophodno je da objasnimo šta je to u Fukoovoom korpusu geneologije ispovedničkog diskursa fragmentarno. Kao što je Fuko pojasnio, svrha bilo koje geneologije nije da potvrdi ono što je poznato, nego da otvori pukotine unutar samog pitanja o sopstvu, kako bi se život mogao drugačije živeti. U tom smislu neophodno je napraviti izuzetak kod Avgustina koji na ispovesti gleda kao na izraz unutrašnjih ljudskih želja (strasti).

[11] Jasno nam je sada na koji način Avgustin pristupa Bogu (akcenat je na ideji spasenja).

U ovom radu bismo postavili par pitanja izvan okvira tradicionalnog Fuoovog učenja. Prvo pitanje tiče se spajanja Fukoove genealogije odnosa subjekta i istine s diskursom o ispovedanju šta je rezultat svojevrsne filozofske dekonstrukcije. U našem istraživanju pokušavamo da produbimo epistemološku složenost Fukoovog razmišljanja o ideji sopstva u srednjem veku, i time pažljivo pristupimo samim ispovestima (diskurzivni fenomen). Čitajući Frojda ili „Zapise iz podzemlja" od Dostojevskog možemo da na neki način osporimo Fukoovu procenu da čin priznanja može biti ugodan. Čini se da ispovesti nude „kartezijansko oslobađanje", ali nakon tog oslobađanja čovek ubrzo postaje nezasit i na kraju bitku dobija navika. O tome nam najbolje govore autobiografska dela. Uzećemo za primer francusku književnicu Ani Erno (Annie Ernaux). Naime, ona u svojim autobiografskim prikazima seksa, ljubavi, bola i pobačaja dobro ilustruje potrebu da se obrati pažnja na seksualne razlike (muškarac – žena) kada se analizira dinamika moći priznanja/ispovedanja. Ovu dinamiku, fokusirajući pažnju suprotno Fukoovim idejama –odnos ispovednik-ispovest samu ideja sopstva prebacuje u neko sasvim drugo polje. Ova analiza intersubjektivnih dimenzija priznanja može se posmatrati kao ekspanzija Fukoove etike i kao argument „protiv tendencije da se izvuku priznanja drugih i da se prizna drugima."[12]

Fukoova misao se često analizira na osnovu tri ose njegove filozofije: moći, znanja i subjektivnosti. U duhu same filozofije francuskog mislioca, mi smo u našoj analizi izostavili prakse ispitivanja koji se tiču odnosa nadzora i discipline. Da li bi bilo moguće pokazati da različiti oblici moći deluju u istom ispovedničkom prostoru? Moderne ispovesti seksualne prirode, na primer, oslanjaju se na hermeneutiku sopstva razvijenu u drevnim filozofskim školama i u manastirima, usađuju oblike discipline približne odnosu sa samim sobom i pripadaju onim mrežama u kojima se pojedinac smatra članom populacije sa „zakonom proseka". Pojašnjavanje izvora i strategija to može nam omogućiti da efikasnije ciljamo na diskurse, prakse i institucije koje olakšavaju prenošenje moći, i time ćemo moći da definišemo oblike otpora.

Dobar deo analize koji se tiče Avgustinovih ispovesti ogleda se u pokušajima modernih filozofa da pronađu alternativu za „potčinjeno ispovedanje". Moderni francuski mislioci Fukoova dela (koja se tiču hermeneutike subjekta) često tumače kao *hypomnēmata* ili vežbe pisanja i ponovnog pisanja sebe. Možda će *parrhēsia* (iskreni govor), kako se istražuje u Fukoovim poslednjim predavanjima, biti izvor za razmišljanje o promenjivim odnosima između moći i otpora unutar dijade istine i subjekta.

[12]Madeliene Schwartz, *A Memoirist Who Mistrusts Her Own Memories*, 2020, https://www.newyorker.com/magazine/2020/04/20/a-memoirist-who-mistrusts-her-own-memories

Ovaj modalitet „ispoljavanja istine“ se, kao što smo već naveli u radu, prvi put pojavio u Fukoovoj analizi karaktera odnosa istine i subjekta, kako u helenističkoj filozofiji tako i u hrišćanskoj praksi ispovedanja. U *Hermeneutici subjekta* on objašnjava kako je *parrhēsia* prešla od poželjne osobine filozofskog poznavaoca, odnosno sposobnosti da se nekome u nevolji da koristan savet, do obaveznog stanja otvorenosti pri čemu subjekt izricanja postaje referent diskursa. Fuko je smatrao da se ova tranzicija dogodila unutar epikurejskih zajednica, gde je ispravljanje grešaka bilo deo filozofske prakse. Tako Fuko piše: „Čini mi se da je to prvi put da nalazimo tu obavezu koju ćemo ponovo sresti u hrišćanstvu, naime: moram odgovoriti ... na reči istine koje me uče istini i shodno tome, pomoći mi u mom spasenju, govorenjem istine kojom otvaram istinu svoje duše ... drugima.”[13]

Pitanje koje se postavlja u ovom poglavlju tiče se načina na koji istiniti diskursi postoje u nama i u kom domenu je ispovednički diskurs danas prisutan. U Avgustinovom slučaju, ideja ispovedničkog diskursa izvedena je iz samosaznanja i znanja koje je usmereno na sopstvo. Šta to znači? U hrišćanstvu nismo pribegavali vežbama spoznavanja sebe radi čistog saznanja, nego više razumevanju i saznanju našeg sopstva koje se ticalo spoznaji naših mana i slabosti. Ukoliko primetimo naše mane i slabosti u mislima, moramo biti u mogućnosti da prizovemo relevantne istinite diskurse da bi prevazišli one prve; a sami diskursi se upravo kriju u stoičkoj nepoverljivosti prema sebi. Stoga se, prema Avgustinu, spasenje se nalazilo u ja-ti odnosu sa Bogom.

Ovde uočavamo sasvim drugačije kretanje odnosa istine i subjekta od onog što ga imamo kod Platona, koji Sokratovim rečima nagoveštava da se duša okreće samoj sebi. To je bio jedini način da spozna svoju pravu prirodu. Ono što Plutarh i Seneka umesto toga predlažu jeste usvajanje zadane istine učenjem, čitanjem ili savetom; nju usvajamo sve dok ne postane deo nas samih, postojani, uvek aktivni (na osnovu čega se reguliše unutrašnji princip delovanja). Složićemo se sa Fukoom se da istiniti diskursi u nama upravo zavise od genealogije samog sopstva. Pod tim podrazumevamo njeno premeštanje svrhovitosti u zavisnosti od uloge samog subjekta u društvu. „Briga o sebi dakle, prožeta je prisustvom drugog: drugog upravitelja egzistencije, drugog kao korespondenta kome pišemo, i pred kojim sa samim sobom odmeravamo snage, drugog kao predusretljivog prijatelja, dobronamernog rođaka.“[14]

Elementi koji karakterišu odnos subjekta prema istini sačinjeni su od refleksije, pisanja, pamćenja i slušanja. Kako bismo zaokružili razmatranje ispovedničkog diskursa, neophodno je da objasnimo genealogiju ispovesti. Današnje „ispovedničke prakse“ nisu jedinstvo ili homogenost, niti su nepromenljive. Svrha je ovde pružiti kratku genealogiju, istorijski prikaz linija

[13] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, str. 391.

[14] Ibid, 661.

porekla i nastanka ispovedničkih praksi, kako bi se time obezbedila moguća polazna tačka za analizu savremenog sagledavanja ispovedničkog diskursa. Fukoova široka istorijska analiza tehnologija sopstva imala je za cilj da to pokaže na osnovu analize različitih vidova *episteme*. Njegova analiza nije imala za cilj da konstruiše istoriju ideja kao bitan faktor u diskurzivnosti nego da istoriju predstavi kao progresiju. Fuko je objasnio da tehnike ispovedanja, koje se posebno fokusiraju na „verbalizaciju" sebe, pojavljuju u praksama humanističkih nauka.[15] Njegovo stanovište odnosilo se isključivo na premeštanje ispovesti u naučnu sferu gde je tehnika ispovedanja predstavljena kroz interpretaciju terapijskih odnosa.

Verbalizacija je postala povezana sa naukom, duhovnost je prebačena u *techne*, gde je akcenat na življenju boljeg života. Ovo premeštanje ispovedničkog diskursa u naučnoj sferi odnosilo se na razliku između privatnog i javnog domena, u kome se zahteva da „onaj drugi kome se ispoveda bio on realni ili virtuelni" nosi teret istinitog saznanja. Ipak, kako Fuko primećuje, „subjekt brige o sebi u osnovi je subjekt ispravnog delanja, a ne subjekt istinitih saznanja." [16]

U svojoj genealogiji Fuko je pratio priznanje nazad do starih Grka i odnosa između grčke prakse „brige o sebi", Delfskog natpisa „Spoznaj sebe"[17]. Tokom grčko-rimskog perioda, (znajući sebe) kao posledica prethodnog (briga o sebi) dovodi nas do koncepta poznavanja sebe koji je zamenjen „brigom o sebi". Samoodricanje u hrišćanstvu postalo je uslov za spasenje. Naime, da bismo upoznali sebe moramo da se odreknemo sebe. Fuko je objasnio kako se odnos između brige o sebi i znanja o sebi pojavio i promenio tokom grčko-rimskog perioda, za razliku od praksi na koje je taj odnos uticao pojavom hrišćanstva, koje su proizvele različite oblike prepoznatljivih sfera u smislu „snage odnosa". Tokom grčko-rimskog perioda sopstvo je bilo opšti filozofski princip. Ta briga za sebe značila je da život postaje umetnost objekata – „*techne*". Briga o sebi je bila ona o postojanju. Briga o duši je bila umetnost, ali samo u onoj meri u kojoj je to uključivalo brigu o aktivnosti duše, a ne duše kao supstancije. Cilj je bio razviti dobre vrednosti u životu (za razliku od vrednosti usmerenih na život nakon smrti, kao što se kasnije dogodilo u hrišćanstvu). Pisanje[18] je postalo važna tehnika u ovom poduhvatu. Zapisivanje beležaka o sebi i dnevnim aktivnostima, pregledavanje i vođenje beležnica, bio je način „da

[15] Poseban akcenat na razlikovanju istorije ideja od arheologije znanja imamo u njegovom delu *Reči i stvari* gde kroz njegovu analizu psihoanalitičke prakse možemo da razumemo ovakvo razmišljanje.
[16] Ibid, 651.

[18] U ovom periodu kultivisalo se ono što bi se moglo nazvati „ličnim pisanjem": pravljenje beleški tokom čitanja, razgovora i razmišljanja, vođenje svojevrsnih dnevnika o važnim temama (koje su Grci nazivali *hypomnēmata*), koji se moraju iščitavati s vremena na vreme da bi reaktualizovali ono što sadrže. Ovakav pristup nalazimo kod Avgustina i Seneke.

se izvrši samorefleksija kroz pisanje". Tu je subjekt je postao objekt pisanja. Pisanje nije značilo znanje sebe i traganje za istinom o sebi kao što će to kasnije biti slučaj u hrišćanstvu. Umesto toga, pisanje je bilo o ispoljavanju istine pojedinca na osnovu čega su se razvile dobre vrednosti i zaokret život u umetnost postojanja. Ispitivanje savesti pojavilo se unutar ove „pisane aktivnosti" kao tehnika grčko-rimskog perioda. Za stoike ovo je uključivalo samoispitivanje dešavanja tokom dana. Međutim, pisac nije tražio loše namere. Fokus je bio na sećanju istine ili na vraćanju istine koja je bila zaboravljena, kako bi bio uspešan u svojim namerama i razvijao dobre vrednosti u životu. Subjekt nije zaboravio sebe, ali je zaboravio pravila ponašanja i šta je trebalo učiniti.[19]

„Tako imamo čitav niz tehnika čija je svrha da poveže istinu i subjekt. Ali ovo pri tome ne bi trebalo pogrešno shvatiti: nije reč o tome da se otkrije istina u subjektu ili da se duša učini mestom gde se istina nalazi pomoću suštinskog srodstva ili prvobitnog zakona; niti da se duša učini objektom istinitog diskursa. Mi smo još uvek veoma daleko od onoga što bi bila hermeneutika subjekta. Cilj je pre u tome da se subjekt naoruža istinom koju nije znao i koja se ne nalazi u njemu; ono što se želi postići je da se od te naučene, memorisane istine, postepeno praktikovane, stvori kvazi-subjekt koji vlada najuzvišenijim u nama."[20]

Prema Fukou, ispovest i obrazovanje putem prisećanja počinjenih grešaka izdvaja raskorak između onoga što je urađeno i onoga što je trebalo učiniti: „Subjekat predstavlja presek između radnji koje moraju biti regulisane i pravila za ono što bi trebalo biti učinjeno".[21] Tako je samorefleksija postala važna u umetnosti življenja, gde je fokus bio na aktivnostima i delima osobe, a ne na njenoj misli. Briga o ja kroz aktivnost pisanja i umetnost sopstva takođe je konstruisala znanje o sebi u odnosu na ova pravila ponašanja. Drugim rečima, ovaj fokus se razlikuje od hrišćanskih ideja gde je fokus bio na mislima, verbalizaciji, čineći grehe vidljivim. Još jedna stoička tehnika koju Fuko stiče u svojim predavanjima je bila *askesis*. *Askesis* je uključen u izvlačenje istine iz sećanja, „ ne [u] otkrivanje tajnog sopstva, već pamćenja." Takođe, *askesis* je uključivao sećanje na istinu, kao skup pravila za oblikovanje svakodnevne brige o sebi. Stoici su brigu o sebi tumačili kao aktivnost koja je zahtevala slušanje i pamćenje pravila. Ove aktivnosti su bile metode pripreme za život kao umetnost

[19] Važnost redovne samorefleksije je bila bitna, ali u smislu vežbi memorisanja onoga što je čovek naučio. To je precizno i tehničko značenje izraza *anachorēsis eis heauton*, na način na koji ga Marko Aurelije koristi: da bismo se vratili u sebe i istražili „bogatstva" koja smo tamo nagomilali, moramo napisati sebi neku vrstu knjige koju iščitavamo s vremena na vreme. Ovo se slaže sa praksom o umeću pamćenja koju je proučavala Frensis Jejts (Frances Yates).

[20] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, str. 640. Na osnovu toga možemo da zaključimo da je zapadni čovek, odn. subjekt izgubio svoju svrhovitost zato što je sam postao objekt mišljenja. Njegovo sopstvo se izgubilo u Drugom (virtuelnom/realnom).

[21] Ibid, str. 159.

i način ovladavanja sobom. Tehnike pisanja, samoispitivanja i askeze bile su integralne metode zbrinjavanja sebe, kroz koje su se pojedinci obučavali za život. „Dobro nam je poznato da će igra univerzalnog načela koje mogu čuti samo neki, i retko spasenje iz kojeg ipak niko nije a priori isključen, biti u samoj žiži većine teoloških, duhovnih, društvenih, političkih problema hrišćanstva. Pojam spasenja apsolutno je središnji u svemu tome."[22]

Estetika se više nije bavila postojanjem, već je postala povezana sa čistoćom. Cilj brige o sebi bio je održavanje čistoće. Fizički integritet, a ne samo regulacija, postao je važan. „Ja" više nije bilo nešto što se stvara, (nego nešto čega se treba odreći i dešifrirati. Briga o sebi zamenjena je zahtevom za poznavanjem sebe u smislu lične grešnosti. U hrišćanstvu je pisanje postalo epilog koji „iznosi na videlo pokrete misli, raspršuje unutrašnju senku gde su spletene neprijateljske spletke"[23]. Sa druge strane, u hrišćanstvu se pisanje koristilo da pomogne pojedincima da pronađu istinu o sebi kao način pristupa svetlosti, čineći svoje unutrašnje misli vidljivim sebi (otkrivajući sebe). Da bi se „odrekli sebe", trebalo je spoznati sebe, a ta istina je dešifrovana pisanjem. Spoznaja sebe, samoodricanje i oslobađanje od ličnih grehova kroz pisanje kao vid pročišćenja, postalo je put do istine.

Tokom ranih hrišćanskih vremena, sopstvo je otkriveno kroz ritual *exomologesis*-a: „ritual prepoznavanja sebe kao grešnika i pokajnika". To nije zahtevalo verbalizaciju, jer je biskup pojedincu nametnuo status pokajnika. Kroz ovaj ritual status grešnika je javno objavljen i potvrđen. Dakle, *exomologesis* je bio status, a ne čin. Tokom četvrtog veka, Fuko je identifikovao praksu „*exagoreusis*", koja se pojavila u monaškim redovima kao prepoznatljiva verbalna praksa za otkrivanje sopstva, koja zahteva čistotu misli. *Exagoreusis* je bio oblik samoispitivanja koji se odnosio na dva principa hrišćanske duhovnosti: poslušnost i kontemplaciju. Poslušnost za monaha podrazumevala je potpunu poslušnost pravilima i gospodaru, dok se kontemplacija odnosila na obavezu monaha da neprestano okreće misli Bogu i da obezbedi da je srce dovoljno čisto da vidi Boga.

Čak i ako ne odgovori, „činjenica da je misao izražena imaće efekat diskriminacije". Dakle, ovo je bilo priznanje koje uključuje žrtvu sebe kroz stalnu kontemplaciju Boga.

Postoji velika razlika između *exomologesis*-a i *exagoreusis*-a. Njihov zajednički element uključuje činjenicu da osoba ne može saznati nešto bez odricanja. U *exomologesis*-u „grešnik se mora ‚uništiti' kroz asketsku maturaciju ... otkrivanje

[22] Ibid, str. 158. Avgustin je smatrao da je greh svojstven ljudskoj prirodi i da je uvek povezan sa izopačenošću, prestupom i smrću: izopačenost slobodne volje vodi čoveka ka prestupu, a prestup je taj koji donosi smrt u svet. Međutim, zlo nije sama po sebi sila ili entitet, niti je deo prirode; zlo treba shvatiti kao oskudicu, nedostatak dobra.

[23] Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, str.121

sopstva je odricanje od vlastitog ja"[24]. U *exagoreusis*-u sopstvo se neprestano verbalizira i pokorava se gospodaru, odričući se sebe i sopstvene volje do te mere da ona nema izraza. Fuko je opisao *exomologesis* kao „ontološko iskušenje hrišćanina", a *exagoreusis* kao „epistemološko iskušenje hrišćanina". Dok su oni koji su praktikovali *exomologesis* pozicionirali ontološko biće kao grešnika, oni koji su praktikovali *exagoreusis* pozicionirali su čoveka u stalnu potragu za samospoznajom. Tako je Fuko smatrao da je odnos između otkrivajućeg sopstva i drame verbalnog samoodricanja bio važan za hrišćanstvo.

Sa pojavom humanističkih nauka u XVII i XVIII veku, ispovedanje je ponovo preoblikovano. Fokus je prebačen na znanje o sebi i verbalizaciju tog znanja bez samoodricanja. Sada je cilj bio da se izgradi novo i poboljšano ja. Time se pojavio drugačiji tip racionalnosti upravljanja, koji je imao za cilj da oblikuje i podstiče subjekt, istovremeno upravljajući sopstvenim i ponašanjem drugih.

Ispovedničke prakse danas se pojavljuju kao nova usklađenost u primeni produktivne sile za koju se kaže da je neophodna za održavanje i produktivnost obrazovanja, učenja i društva. Ove prakse deluju kao tehnologija koja ima moć na poseban način najdublje misli čoveka dostupnim za ispravljanje i mogućnost njihove internalizacije kao specifičnog oblika prakse samokontrole, dovede u korelaciju sa moći. Diskurzivni režim kao aparat obrazovanja i učenja može biti fragmentiran. On deluju kroz radnje koje povezuju jednu osobu s „drugom"; jedan koji se ispoveda i jedan koji prima to priznanje u pokušajima oblikovanja sebe i drugog dobija „onu moć koju ne želi". Ove tehnike podržavaju nove načine upravljanja ljudima, između ostalog kroz naučna znanja o obrazovanju i učenju koja su se pojavila da ih informišu i podrže.

Ispovest se može povezati sa Fukoovim pojmovima alternativnog oblika kritike kao načina života i načina postojanja kroz prakse određenja sopstva. Ovakva analiza omogućava postavljanje pitanja produktivnih i ograničavajućih efekata procesa vladanja i vršenja vlasti kroz praksu i znanje koje obrazovanje i učenje podrazumevaju. Kada krenemo s pretpostavkom da smo uhvaćeni u takve procese, postavljaju se pitanja o politici vladanja.

Genealogija ispovedničkog diskursa

U članku „*Niče, genealogija i istorija*" iz dela *Spisi i razgovori*, Fuko suprotstavlja genealogiju onim istoričarima koji su „pretpostavljali da su reči zadržale svoje značenje, da su želje i dalje bile usmerene u jednom pravcu i da su ideje zadržale svoju logiku."[25] Prema rečima francuskog mislioca, rad istoričara

---

[24] *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Foucault* 1954–1984. New York: The New Press. 2003, str. 167.

[25] Mišel Fuko, *Spisi i razgovori*, Fedon, Beograd, 2011, str. 68

uglavnom je funkcionisao konzervativno, tako što se sadašnjost nastojala upisati u prošlost, kao i da se u istoriji nađe afirmacija za ono što se dogodilo u određenoj pojavi. „Oni ne mogu da podnesu – i donekle ih razumemo – ne mogu da čuju kako se govori: diskurs nije život; njegovo vreme nije i vaše; u njemu vi se ne mirite sa smrću; moguće je da ste ubili Boga težinom svega onoga što ste rekli; ali ne mislite da ćete stvoriti, onim što kažete, čoveka koji će živeti više od njega.“[26] Ucrtavajući kontinuiranu istoriju koja liči na sadašnjost, istoričari nastoje da sadašnjost predstave univerzalnom, a zatim nastoje da izvedu zaključak da je ona urođena. Praćenje istorije, propitivanje i preispitivanje sadašnjosti i nas samih značilo bi da se uzaludno borimo protiv suštine ili ljudske prirode. Prema Fukou, istoričari su ispunili svoju želju za stabilnošću i koherentnošću pronalaženjem „priznanja u prošlosti“. Prošlost se traži da bismo „ponovno otkrili“ sadašnjost i sebe (pogledajmo samo našu analizu Avgustinovih ispovesti). Kao što Fuko piše: „Želimo da istoričari potvrde naše uverenje da sadašnjost počiva na dubokim namerama i nepromenjivim potrebama.“[27] Konkretno, pretpostavljamo i očekujemo da će istorija potvrditi primat i nepromenjivost ne samo naših vrednosti, već i posebnost naših osećaja, želja, instinkata i tela.

Kada pogledamo sa druge strane genealogiju, ili ono što Niče naziva „*wirkliche Historie*“ – ona je u više navrata okarakterisana kao „duh", odnosno „istorijski smisao“[28]. Genealogija „ometa ono što se ranije smatralo nepokretnim; fragmentira ono što se smatralo ujedinjenim; i pokazuje heterogenost onoga što je zamišljeno u skladu sa samim sobom. Kod genealogije ne postoje konstante – čak ni tela, instinkti ili želje, a svakako ni moral: „čak ni njegovo telo - nije dovoljno čvrsto da bi se razumeli drugi ljudi i da bismo se prepoznali u njima.“[29]

Ono što genealogija ima da ponudi je vlastiti koherentan narativ i njena suština nije da opovrgne esenciju istorije koja nameće autentičnost sadašnjosti raznolikosti prošlosti. Ona kao takva manje teži tome da nam da novu priču i ponudi nam utehu same istorije. Dok genealogija kao *wirkliche Historie* otežava svrhovitost istorije; ona ne ometa genealogiju kao takvu jer je ona sama po sebi već jedan moguć način opisivanja istorije. Takva genealogija obuhvata disparitet i nema ambiciju da bude konačna reč.

Iz datoga možemo i izvesti razlog našeg interesa za genealogiju ispovedničkog diskrusa. Naime, Avgustinovo delo *Ispovesti* je jednim delom istorijski spis koji svojim autobiografskim duhom oslikava nečiji život i misli. Kao takav, naš interes za genealogiju istorije je zapravo iz ove teme okrenut

[26] Ibid, str. 58.
[27] Ibid, str. 77
[28] Vidi ibid, str. 73
[29] Ibid, str. 75

genealogiji ispovedničkog diskursa. Šta time želimo da kažemo? Ono što je bitno zaključiti jeste da se u ovoj analizi naš pristup okreće ka geneološkoj ideji diskurzivnosti. Naša tema je okrenuta analizi genealogije ispovedanja iz istorijske perspektive pa ćemo zato naš uvod okrenuti na uvodnu analizu između istorije i genealogije.

Dok će istorije tvrditi da otkrivaju filozofske istine i objektivno znanje o ljudskoj prirodi i na taj način održavaju i „inspirišu sadašnjost", genealogija će tražiti prošlost kao „protivotrov" za sadašnjost i kao takva okrenuće se ideji povesti. Francuski mislilac dalje nam objašnjava da istorija „ima važniji zadatak od toga da bude sluškinja filozofiji, da prepričava neophodno rođenje istine i vrednosti"[30]. Ako smo na ovaj način objasnili genealogiju istorije, da liće ove iste odrebe važiti i za genealogiju ispovesti?

Genealogija je skrojena od totalizirajućih istorija. U slučaju priznanja, ove totalizirajuće istorije su one koje pretpostavljaju da postoji transistorijska ljudska potreba ili „psihološka prisila da se prizna". Takve istorije su oblikovale psihologije koje potiču iz jednog vida terapije pisanjem, memoara. „U Platonovim spisima dijalog je ustupio mesto književnom pseudo-dijalogu. Do helenističkog doba, međutim, pisanje je prevladalo, a prava dijalektika je prešla u prepisku. Briga o sebi postala je vezana za stalnu aktivnost pisanja. Ja je nešto o čemu se piše, tema ili predmet aktivnosti pisanja. To nije moderna osobina rođena iz reformacije ili romantizma; to je jedna od najstarijih zapadnih tradicija. Bila je dobro utemeljena i duboko ukorenjena kada je Avgustin započeo svoje ‚Ispovesti'. Nova briga o sebi uključivala je novo iskustvo o sebi. Novi oblik doživljaja sopstva može se videti u prvom i drugom veku, kada introspekcija postaje sve detaljnija. Razvio se odnos između pisanja i budnosti."[31]

Sa druge strane, pisanje u kojem imamo elemente ispovedanja nam govori o jednoj vrsti psihološke potrebe za priznanjem (krivice), koja se može pratiti kontinuirano od Avgustina (ili čak ranije), srednjovjekovnog razvoja hrišćanske ideje ispovesti, do Rusoa i odatle do savremenih psihoanalitičkih i autobiografskih praksi. Oni istoričari planiraju da čitaju Avgustina prepoznaće povesničara vlastitog iskustva i želje, i razumeće način na koji potvrđuje svoja sadašnja osećanja i težnje. Sa druge strane, filozof koji pokušava da razume genealogiju ispovesti, nasuprot tome, takođe će, čitajući Avgustinove *Ispovesti*, pokušati da shvati na koji način taj spis „menja tok univerzalnosti" same tvrdnje o ispovedanju.

Shodno tome, genealogija ispovesti će, kao i sve istorije, biti epizodična i nepotpuna, ali njene epizode neće biti odabrane zbog njihove sličnosti sa sadašnjošću, već zbog načina na koji vrše pritisak na pretpostavke o ispovesti u svetu. Šta to znači? U Avgustinovom slučaju *Ispovesti* kao jedan vid

[30] Ibid, str. 78.

[31] Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*,The New Press, New York, 1997, str. 232.

autobiografskog prisećanja svog života, koji je kroz pisanu praksu i unutrašnji dijalog završio u hrišćanskoj duhovnosti, okarakterisaće genealogiju ispovesti u najboljem svetlu kroz ideju povesti. Da ponovimo, prihvatajući Fukoovu analizu koja navodi da genealogija ispovesti, kao i druge istorije ispovesti, koje se oslanjaju na činjenice iz „zamršenih i zbrkanih pergamenata" prošlosti, neće nam ponuditi utehu da „razumemo" prošlost a time i sadašnjost. Umesto toga, genealogija koristi istoriju kako bi otvorila sadašnjost kako bi stvorila prostor u kojem se transformacija može dogoditi. Time je genealogija otvorila put hermeneutičkom ispitivanju same subjektivnosti počevši od antičkog shvatanja sopstva. To sopstvo u genealogiji ispovesti je premešteno u sferu religijske duhovnosti, gde je ideja sopstva „zarobljena u spasenju". [32]

Iz ovoga je sasvim jasno da genealogija ispovesti poseduje u sebi istorijski instinkt i želju – da razume kako sebe tako i svoje sopstvo. Međutim, koliko god Niče ističe da genealogija „čoveka" na početku neće pokazati čoveka, već majmuna, destabilizujući tako sve pokušaje da se ispriča univerzalna istorija „čoveka", genealogija ispovesti će pokazati da se želja za priznanjem ne nalazi u izvoru. Umesto toga, pokazalo se da su se instinkt, prisila i želja za priznanjem u istorijskom domenu razvijali paralelno. Naša sadašnjost, u kojoj se ispovest čini neizbežnim ishodom ne samo našeg psihičkog stanja i naših društvenih (porodičnih, erotskih, kaznenih) veza, već i našeg sistema vrednovanja ili morala, ostaje u smernicama genealogije istorije. „Ova kritika će biti genealoška u smislu da neće iz forme onoga što jesmo zaključiti ono što nam je nemoguće učiniti i znati; ali će odvojiti, od slučajnosti koja nas je učinila onim što jesmo, mogućnost da više ne budemo, ne radimo ili ne mislimo ono što jesmo, radimo ili mislimo."[33]

U delu *Subjektivnost i istina* Fuko definiše ispovedanje kao jedan vid govora naglas kako bi se razumela istina o sebi. Takav vid ispovedanja povlači za sobom prisustvo drugog (čovek se ispoveda svešteniku, čovek se ispoveda psihologu). Ispovedanje je predstavljeno kao samoreflektujući iskaz koji zahteva odnos s drugim, definišući priznanje kao ritual diskursa u kojem subjekt koji govori korespondira sa subjektom iskaza; to je i ritual koji se odvija u odnosu moći, jer se ne priznaje bez (barem virtuelnog) prisustva partnera koji nije samo sagovornik, već učesnik koji to priznanje zahteva ili hoće da sasluša.[34]

---

[32] „Spasenje je dakle aktivnost, neprekidna aktivnost subjekta na samom sebi koja svoju nagradu nalazi u određenom odnosu subjekta prema sebi samom, kada postane nedostupan spoljašnjim smetnjama i kada u samom sebi pronalazi zadovoljenje kojem nije potrebno ništa drugo do on sam." Mišel Fuko,*Hermenutika subjekta*, str. 239.

[33] Mišel Fuko, *Arheologija znanja,* Plato, Beograd, 1998. str. 116.

[34] Slučaj „virtuelnog" drugog za Fukoa nalazi se u praksi autobiografskih spisa gde navodi jedno od književnih dela Dostojevskog „Zapisi iz podzemlja" . Tekst je napisan „naglas" utoliko što ga neko drugome prenosi u svojoj mašti.

Na primer, Fuko će Senekino ispitivanje njegovih dnevnih misli predstaviti u duhu „samopreispitivanja“ pre nego u onom „priznanja ili ispovedanja“, jer Seneka ne zahteva i ne zamišlja drugog slušaoca osim sebe, za razliku od Avgustina, koji u autobiografskom duhu prepričava svoj život potkrepljeno dijalogom sa drugim. Kao što smo naveli, prema Avgustinovom iskustvu ovog ličnog Boga „treba tražiti kao večnog prauzroka svake personalnosti u nepromašivoj uzvišenosti sa one strane svega što se u ovom svetu može nazvati ‚ličnost‘“.[35]

U delu *Istorija seksualnosti* Fuko nastavlja da definiše ispovedanje na dva načina. Prvo, to je „ritual u kojem je istina potvrđena preprekama i otporima koje je morala podići da bi bila formulisana“, ili ritual koji se uvek govori s mukom i stidom. Konačno, „ritual interveniše da sudi, kazni, pomiluje, uteši, pomiri. U suštini to je ritual gde sama artikulacija, nezavisno od svojih spoljašnjih posledica, proizvodi, u osobi koja je artikuliše, unutrašnje modifikacije: čini ga nevinim, iskupljuje ga, pročišćava, obećava mu spasenje.“[36] Istina o subjektu i pojam istine koji smo analizirali u samom radu ticali su se kako ispovedničke istine tako i njenog smisla nakon čitanja.

Sledeći ovu analizu, priznanje i ispovedanje ne treba usko definirati kao one govorne radnje kojima se priznaju neka pogrešna dela. Umesto toga, priznanje kako se ovde razume može biti i izjava kojom se tvrdi da biće subjekta govora, koje je instrospektivno, i na osnovu kojeg se menjaju maniri subjekta, nešto potvrđuje. Čak i izjava nekoga da mu je učinjena nepravda, na primer da je zlostavljan od strane člana porodice, ili da je zaljubljen, može se nazvati priznanjem ukoliko je subjektu to teško da kaže, a on želi da to kaže, čime se menja se onim što je iskazano.[37]

U predavanju održanom 1980. godine, uvidevši „bludnju fenomenologije subjekta“, Fuko je pokušao da na osnovu tri data rešenja odabere put na kojem se subjekt smešta u „istorijski domen delanja i procesa u kojima nije prestao da se preobraća“.[38]

Francuski mislilac napominje da se u većini svojih radova bavio time kako se subjekt formira kao objekt znanja i dominacije, kroz proučavanje subjekata u institucijama kao što su azil i zatvor. U svojim završnim radovima, s

---

[35] Branko Pavlović, *Avgustinov temeljni problem i njegovo rešenje Avgustinovski racionalizam*. str.52.

[36] „Ispovest je dakle, obred diskursa u kom je subjekt (sujet) koji govori takođe i predmet (sujet) iskaza: to je, takođe i obred koji se odigrava unutar odnosa moći, jer ne priznaje se bez prisustva, makar mogućeg, partnera koji nije naprosto sagovornik već instanca koja zahteva priznanje, nameće ga, procenjuje i interveniše da bi presudila, kaznila, oprostila, utešila, izmirila obred u kome se suština potvrđuje na osnovu prepreka i otpora koje je morala da slomi da bi se iskazala.“ Mišel *Fuko, Volja za znanjem – Istorija seksualnosti,* Katrpos, 1978, str. 72 – 73.

[37] Ovo ima velikog udela u psihoterapijskom lečenju, gde je govor izgovorena reč koju subjekt, odn. analizand čuje značajnija od pisane reči.

[38] Svi njegovi kasniji spisi smatrali su se prilozima „genealogiji subjekta“.

druge strane, on se bavi i time „kako sopstvo poznaje i stvara sebe“, a analiza toga kako je stvoreno i kako njime dominiraju društvene snage gotovo nestaje. U oba slučaja – u studijama tehnika dominacije kao i u studijama tehnika sopstva — „govorenje istine o sebi je privilegovani oblik formiranja subjekta“. Samorefleksivni diskurs je stoga ključna tehnika i dominacije i brige o sebi, delovanja na sebe i kao takav je značajna tema i u genealoškim spisima. Iako je Fuko uglavnom raspravljao o načinima na koje subjekt deluje, on tvrditi da su tehnike dominacije i tehnike sopstva uvek isprepletene (kao briga o sebi i zapovest „Upoznaj samog sebe“). Ova dva procesa će se uvek „preklapati“ i zajedno činiti „upravljanje“, piše on, svestranu ravnotežu, sa komplementarnošću i sukobima između tehnika koje nameću prinudu i proces kroz koje se „ja konstruiše ili modifikuje od samog sebe. Nažalost, Fuko retko kad ističe ova preklapanja i komplementarnost u svojim spisima: nakon što je prvo istakao disciplinu u svojim studijama modernog doba, on to dopunjava isključivom analizom autonomije i samoformiranja u svojim istraživanjima antike.

On se nadao da će ovim istraživanjem istorijskih oblika koje je ispovedanje preuzelo od antike do modernih ideja dublje rasvetliti odnos istine i subjekta. Takva genealogija ispovedanja je važna za ono što Fuko naziva „političkom dimenzijom“. Kako on elaborira: „Pod ovom frazom ‚politička dimenzija‘ mislim na analizu koja se odnosi na ono što smo spremni prihvatiti u našem svetu, prihvatiti, da odbijemo i da se promenimo, kako u sebi tako i u našim okolnostima.“[39]

Zaključak

Genealogija ispovesti današnje društvene prakse ostaje otvorena za dalje istraživanje. Svrha ovog rada bila je da se pruži kratak uvid u genealogiju ispovesti, te da se pojasni smisao ispovedničkog diskursa. Kako bi se pružila jedna moguća polazna tačka za analizu ovako intrigantne teme bilo nam je neophodno Fukoovo usmerenje kroz istorijsku analizu sopstva i hermeneutike subjekta. Kao i Fuko, objasnili smo da su se tehnike ispovedanja, koje se posebno fokusiraju na "verbalizaciju" sopstva, pojavile kao prakse ljudskih potreba (a kasnije to može da se primeti i u sferi društvenih nauka). U današnje vreme, ispovest je postala „sociološki neprimentna“ kroz kliničke prakse i razvoj čitavog niza terapijskih tehnika. Komunikacija i dijalog se povezuju s naukom te je sfera kvalitetnog dijaloškog odnosa prešla u intimnu sferu. Ovaj striktno naučni okvir ispovedanja stavlja nas u međuprostor između javnih i privatnih domena, gde se uvek zahteva "drugi", bilo stvarna osoba ili virtuelni sagovornik, kome ćemo da se ispovedamo.

[39] Frederik Gro, Mesto predavanja, u: Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, Svetovi, Novi Sad, 2003, str. 666.

U ovom radu smo istorijski prikaz obrađivane teme ispratili od Sokrata kroz odnos između starogrčke prakse "brige o sebi" i delfske zapovesti "Spoznaj sebe" te završili naš krug sa Fukoom. Samoodricanje u hrišćanstvu postalo je uslov za spasenje. Da biste se odrekli sebe, morali ste upoznati sebe. Ovu ideju smo tumačili kao i Fuko, i detaljnije objasnili kako se odnos između brige o sebi i znanja o sebi pojavio i promenio tokom grčko-rimskog perioda, za razliku od praksi na koje je uticala pojava hršćanstva. Tokom grčko-rimskog perioda briga o sebi bila je opšti filozofski princip. Brinuti se o sebi značilo je učiniti od života *téchne*. Brinuti se o sebi značilo je postojati. Briga o duši bila je umetnost, ali samo u onoj meri u kojoj je uključivala brigu o delatnosti duše, a ne o duši kao supstanciji. Cilj je bio razviti dobre vrednosti u životu, a pisanje je postalo važna tehnika u ovom poduhvatu. Beleške o sebi i ličnim aktivnostima dale su nam uvid u ponovo vraćanje istini kroz prisećanje. Kroz ovo pisanje subjekt je postao objekt pismene aktivnosti. Pisanje nije značilo spoznati sebe i tragati za istinom o sebi kao što će to kasnije biti slučaj u hršćanstvu, nego se umesto toga pisanje odnosilo na pronalaženje istina potrebnih pojedincu kako bi dostigao dobre vrednosti i pretvorio život u umetnost postojanja (najbolji vid samorefleksije imamo kod Seneke i Marka Aurelija). Ispitivanje savesti pojavilo se u okviru ove pismene aktivnosti kao tehnika grčko-rimskog perioda. Za stoike, ovo je uključivalo samoispitivanje tadašnjih dela. Međutim, pisac nije tražio loše namere. Fokus je bio na sećanju na istinu ili na vraćanju istine koja je bila zaboravljena, kako bi bili uspešni u svojim namerama i dostigli dobre vrednosti u životu. Subjekt nije zaboravio sebe, ali je zaboravio pravila ponašanja i šta je trebalo učiniti; podsećajući na učinjene greške, subjekt se pojavio u jazu između onoga što je učinjeno i pravila za ono što je trebalo da se uradi. Tako je samoregulacija postala važna u umetnosti življenja, gde je fokus bio na aktivnostima i delima osobe, a ne na mislima. Briga o sebi kao aktivnost pisanja i umetnost o sebi takođe je predstavljala znanje o sebi u odnosu na ova pravila ponašanja.

Pojavom hrišćanstva u III i IV veku, odnos između brige o sebi i znanja o sebi je izmenjen. Estetika se više nije bavila postojanjem, već je postala povezana sa čistotom. Cilj brige o sebi bio je održavanje čistote. Fizički integritet je postao važan, a ne samoregulacija. Ja više nije bilo nešto što se stvara (umetnost življenja), nego nešto čega se treba odreći i odbaciti. Briga o sebi zamenjena je zahtevom za poznavanjem sebe kroz lični greh. U hrišćanstvu je pisanje postalo test koji iznosi na videlo pokrete misli, raspršuje unutrašnju senku u kojoj se prave neprijateljske spletke. Takođe se pisanje koristilo da pomogne pojedincima da pronađu istinu o sebi kao način pristupa svetlosti, čineći svoje unutrašnje misli vidljivim za sebe (otkrivajući sebe). Da bi se odrekao sebe, onaj ko se ispoveda trebalo je spoznati sebe, a ta istina je dešifrovana pisanjem. Spoznaja sebe, odricanje od sebe i svojih greha kroz pisanje kao vid pročišćenja,

postalo je put do istine. Avgustin ne dovodi u pitanje pozitivna dostignuća ove promene perspektive ličnog upoznavanja sebe, u kojoj se filozofija uspešno koristila verskim pitanjima. On je uveren da je filozofija bila superiornija od popularne religije kao vodič za javni moral i da je njen trijumf ostavio pozitivno nasleđe.

Opisujući ispovest kao momenat formiranja subjekta, Fuko je nastojao da shvatimo kako smo postali ono što jesmo, ali i, što je još važnije, da prepoznamo kontingentnost svog bića i drugačijeg načina formiranja subjekta i riznice istorijskih alternativa koje se mogu pronaći, te da time možemo učiniti sebe drugačijim od onoga što jesmo. Ovo postajanje drugačijim od onoga što jesmo, što nam i sam Sokrat „savetuje", danas se ogleda u načinima na koje subjekti mogu da uspostave ravnotežu na osnovu brige o sebi. „Prema Fukou istina se ne pojavljuje u mirnom elementu diskursa kao daleki pravi odjek stvarnog. Ona je u bukvalnom smislu reči razlog življenja logosa koji je aktuelizovan u egzistenciji, i koji je pokreće, iskušava i verifikuje."[40] No ipak ta ravnoteža u XXI veku povlači za sobom problem identifikacije subjekta i konstantnog pronalaženja sebe. A ono najbolje što možemo da učinimo jeste da krenemo od dijaloga.

Literatura:

Annemaré Kotzé, *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Brill Lieden , Boston, 2004.

Arhe, br. 13, *Platonova filozofija*, Novi Sad, 2010.

Aurelije Avgustin*, O božijoj državi*, Krćanska sadašnjost, Zagreb, 1982.

Aurelije Avgustin, *De vera religione*, Westminor press, Philadephia, 2005.

Aurelije Avgustin, *Ispovesti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2017

Branimir Donat, *Filozofski riječnik*, Naknadni zavod matice Hrvatske, Zagreb, 1989.

Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije I*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983.

Georg Vilhelm Fridrih Hegel, *Istorija filozofije II*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, 1983.

Epikur, *Osnovne misli i poslanica Menekeju*, Dereta, Beograd, 2005.

Istočnik: časopis za religiju i kulturu. Zemun, Sremski Karlovci: Književno duštvo Pismo, 1992.

[40] Ibid, str. 652.

Ernest Becker, *Poricanje smrti*, Naprijed, Zagreb, 1987.

Irena Deretić, *Iz Platonove filozofije*, Plato, Beograd, 2010.

Irena Deretić, *Platonova filozofska mitologija*, Zavod za udžbenike, 2014.

Irina Deretić, *U odbranu Sokrata: sokratovi argumenti protiv Trasimahovog shvatanja pravednosti*, u: THEORIA 3.

Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Novi Sad, Futura publikacije, 2007.

Hana Arent, *Filozofija duha*, Službeni glasnik, Beograd, 2009.

Hans-Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Fedon, Beograd, 2011.

Milan Vujaklija, *Leksikon stranih reči i izraza*, Prosveta, Beograd, 1975.

Michel Foucault, *Ethics, Subjectivity and truth,* The New York Press, New York, 1997.

Mišel Fuko, *Hermeneutika subjekta*, Svetovi, Novi Sad, 2003.

Mišel Fuko, *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971.

Mišel Fuko, *Spisi i razgovori*, Fedon, 2011.

Paula Fredriksen, *Augustine and His Analysts: The Possibility of the Psychohistory, Soundings,* An Interdisciplinary Journal.

Platon, *Ijon, Gozba, Fedar* , Bigz, Beograd, 1985.

Platon, *Menon*, Misao, Novi Sad, 2007.

Platon, *Država*, Dereta, Beograd, 2013.

Platon, *Odbrana Sokrata*, Dereta, Beograd, 2020.

Robert J. Oconnell, *St. Augustine's Early Theory of Man*, A.D. 386-391, The Beknap Press, Harvard University Press, Cambridge, 1968.

Seren Kjerkegor, *O pojmu ironije*, Beograd, Dereta, 2020.

The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Foucault 1954–1984, New York: The New Press.
The Works of Saint Augustine, Press Hyde Park, Augustinian Heritage Institute, New York, 2005.

Vilhelm Vindelband, *Istorija filozofije*, Book & Marso, Beograd, 2011.

URL: https://www.newyorker.com/magazine/2020/04/20/a-memoirist-who-mistrusts-her-own-memories.

Ana Bošnjaković
Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies, Novi Sad

THE CONCEPT OF CONFESSIONAL DISCOURSE

Abstract: This paper is based on the author's idea to "reawaken the idea of confessional discourse" through the already established path offered by Foucault's philosophy. One of the author's intentions is to combine Foucault's genealogy and Gadamer's hermeneutics by examining the relationship between the subject and the truth. The paper traces the idea of confessional discourse from the ancient concepts of self-care and care of self through the form of dialogue to a new moment in Christianity where the concept of spirituality is transferred from philosophy to religion. Confession itself offered a kind of cathartic release, but it quickly became an insatiable and ultimately destructive habit in religion precisely because of power. The research itself concerns the imperative for confession and the confessional relationship between truth and the subject. Furthermore, it can be noted in the paper that the idea of confessional discourse is defined outside the framework of Foucault's thought, and the author sees a serious moment in Augustine's philosophy that is important for today's understanding of this topic.

Key words: discourse, Foucault, dialectics, subject, truth, Plato, Christianity.

Nada Trifković
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Agrafa III, 4/2022
Udk: 1 Popper K.
Stručni rad
Professional work

POPEROVA KRITIKA INDUKTIVNE METODE

Apstrakt: U razvoju dijalektičkog kretanja naučne misli predstavnici logičkog empirizma preporučuju induktivnu metodu zasnovanu na opažanju i ličnom iskustvu (proverene naučne teorije), uz uzdržavanje uplitanja razuma u ovakav proces saznanja. Indukcija prostim nabrajanjem je naišla na oštre kritike logičko – pozitivističkih shvatanja, u kome značajno mesto pripada Poperu i njegovoj kritici indukcije. Krenuvši od kriterijuma potkrepljivosti, Poper smatra da naučne teorije moraju proći i test proverljivosti, gde ističe da, ukoliko nauka treba da se nastavi, a ne da opada njena racionalnost, potrebni su nam, ne samo uspešna pobijanja, već i pozitivni (neopovrgljivi) uspesi. Dva koraka na kojima insistira Poper, predstavljaju ključ za razvoj naučne misli, iako u sebi sadrže protivurečnost: nova teorija, da bi bila revolucionarna, mora bar nekim rezultatima da opovrgne prethodnu, a istovremeno bi morala uvek da bude u stanju, da u potpunosti objasni uspeh teorije koja joj je prethodila. Osnovna karakteristika empirijskih iskaza prema Poperu, jeste njihova podložnost reviziji (pa time i kritici), pri čemu odbacuje induktivnu metodu u nauci, raspravljajući o nepremostivim teškoćama prilikom određivanja logičkog statusa samog principa indukcije. Poperova misao predstavlja neobično i oštro suprotstavljanje logičkog pozitivizma (Bečki krug) i zasnivanje jedne originalne kritičko – racionalističke i realističke koncepcije naučnog znanja, što svakako predstavlja napredak u pristupu razvoja naučnog znanja. Kritikujući kumulativnu indukciju, Poper otvara mogućnost da se na putu naučnog znanja zaustavimo, osvrnemo i proveravamo, da bismo pravili sigurne korake napred.

Ključne reči: indukcija, nauka, saznanje, proverljivost, istinolikost, kritika.

Savremeno induktivističko gledište

Do novih značajnih teorija o napretku u nauci, koje su unele nova viđenja, dolazi tek tokom novijeg razvoja metodološke misli, nastankom ozbiljnih teorija revolucije u nauci. Obzirom da su neka shvatanja revolucije uključivala stanovište po kojem su nove i stare teorije nesamerljive, postavilo se pitanje: „Ima li uopšte napretka u nauci"?

Prateći dijalektičko kretanje misli o napredovanju naučnog saznanja u savremenoj filozofiji nauke, predstavnici logičkog empirizma (sa svojom induktivističkom orijentacijom) pošli su od čisto kumulativističke pozicije. Reč je o doktrini po kojoj, da bismo saznali nešto o svetu, pa prema tome i da bismo došli do onoga što nazivamo naučnim saznanjem, moramo poći od opažanja, od naših ličnih iskustava.

Polazeći sa te osnove, putem indukcije dolazimo do prvih uskih i sasvim ograničenih generalizacija, da bismo lagano napredovali prema krajnjem cilju koji predstavlja sveobuhvatna istinita teorija. Empiristi preporučuju uzdržavanje od uplitanja razuma u ovakav proces uvećanja znanja.

Istinsko znanje je, po njima, čisto znanje koje potiče od naših opažanja i koje nije opterećeno nikakvim našim predrasudama i predubeđenjima koja dovode do grešaka. Još je Kant kritikovao ovakvo striktno-empirističko stanovište, poričući mogućnost postojanja čistih opažanja, tvrdeći da je naše iskustvo kombinovani proizvod ličnih opažanja i našeg razuma.

Savremeni kritičari u osnovi samo proširuju Kantovu argumentaciju, ukazujući na to da u nauci odlučujuću ulogu nema opažanje već posmatranje, a to je proces u kojem subjekat igra bitno aktivnu ulogu, s obzirom da mu uvek prethodi neki poseban interes, pitanje ili problem – ukratko neko racionalno-teorijsko stanovište. To je razlog zašto su posmatranja uvek selektivna. Pod uticajem kritike, shvatanja logičkih pozitivista su se razvijala tako da je, recimo Rajhenbah, ostajući na induktivističkim pozicijama, zastupao gledište slično Persovom, da je indukcija prostim nabrajanjem samokorektivna metoda.

Poperov anti-induktivistički shvaćen napredak

Anti- induktivistički orijentisani kritičari logičko-pozitivističkih shvatanja, krenuli su sasvim drugačijim putem, u pokušajima objašnjavanja u kom smislu je moguće govoriti o progresivnom kretanju naučnog saznanja. Poper stoji na stanovištu da je neprekidni rast suštinski vezan, kako za empirijski, tako i za racionalni karakter naučnog saznanja. Da bismo ga bolje shvatili i objasnili, treba da pre svega ispitamo način na koji naučnici prave razliku između teorija koje im stoje na raspolaganju, birajući onu koja je bolja, odnosno da ispitamo uslove koje treba da ispunjava zadovoljavajuća teorija.

U periodu svoga razvoja, kada se ustezao da govori o istinitosti naučnih iskaza, uslov koji treba da ispunjava nova zadovoljavajuća teorija koja zamenjuje staru opovrgnutu teoriju, pa prema uslovu naprednosti, za Popera se svodio na kriterijume potkrepljenosti. Progresivnije bi bile, znači, one teorije koje su izdržalestrožijeprovere (pri čemu je strogost provera zavisna od stepena proverljivosti). Što je strože provere izdržala neka teorija, to bi ona morala imati veći empirijski sadržaj koji je ostao neopovrgnut, što predstavlja napredak. „Jer, ja ne zahtevam da svaki naučni iskaz mora stvarno da bude proverenpre nego što ga prihvatimo, ja samo tražim da svaki takav iskaz mora da bude podložan proveri: ili drugačije rečeno, ja odbijam da prihvatim gledište da u nauci ima takvih iskaza koje moramo, mireći se sa sudbinom, da prihvatamo kao istinite samo zato što iz logičkih razloga ne izgleda mogućno da ih proverimo…“(Poper, 1973 Nolit, Beograd- str. 81). Poper je prihvatao objektivni pojam istine

dovodeći u vezu pojam napredovanja u nauci sa svojim pojmom istinolikosti ili bliskosti istini (verisimilitude), a preko njega opet sa empirijskim sadržajem teorije, pa je njegova teorija bila bliska umerenomkumulativizmu.

„Bez obzira na to što kod Popera imamo posla sa revolucionarnim zamenjivanjem teorija, i što Poper empirijski sadržaj neke hipoteze (za razliku od njenog logičkog sadržaja) definiše kao klasu svih osnovnih iskaza koji su potencijalni pobijači te hipoteze, mislim da pozivanje na širinu empirijskih sadržaja, na veću informativnost, teza da bolja teorija više kaže o svom svetu – sve to ukazuje na to da i kod Popera u krajnjoj liniji, možemo govoriti o zbiranju osnovnih činjeničkih iskaza, pa se slobodno može kazati da je tu, u stvari,reč o takvoj poziciji koja bi se mogla nazvati umerenokumulativističkom…“ (Staniša Novaković; 1984; Hipoteze i saznanja; Nolit, Beograd – str. 268)

Ako rast saznanja znači da imamo posla sa teorijama koje imaju sve veći sadržaj, onda za Popera to istovremeno znači da imamo posla sa teorijama sve manje verovatnoće (u smislu računa verovatnoće). Shvatanje da je ovdereč o umerenokumulativističkoj poziciji ne slaže se sa nekim standardnim tumačenjima Poperovog gledišta, koja se pozivaju isključivo na Poperovu zamisao opovrgavanja, koja podrazumeva potpuno pobijanje i odbacivanje starih teorija. U istom smislu te reči se tumači i njegovo gledište da je nauka zapravo možda jedina ljudska aktivnost u kojoj se greške sistematski kritikuju i veoma često se vremenom ispravljaju, što nam daje pravo da jasno i smisaono govorimo o napredovanju. U tom smislu Poper ističe da, ukoliko nauka treba da se nastavi, a da ne opadne njena racionalnost, potrebni su nam, ne samo uspešna pobijanja, nego i pozitivni uspesi. Svoje stanovište o ovoj problematici Poper rezimira 1975. godine tako što smatra da su dve tačke najbitnije:

1. Da bi nova teorija predstavljala korak napred, ona bi trebalo da bude u sukobu sa onom teorijom koja joj prethodi, što znači da bi trebalo da vodi bar nekim rezultatima koji protivreče toj prethodnoj teoriji; u tom smislu, svaki upadljivi napredak u nauci vezan je za revolucionarni preokret.
2. Mada je napredak u nauci više revolucionarne, nego kumulativne prirode, on je u izvesnom smislu uvek konzervativni: nova teorija, ma koliko bila revolucionarna, morala bi uvek da bude u stanju da u potpunosti objasni uspeh teorije koja joj je prethodila.

U svim ovim slučajevima u kojima je prethodna teorija bila uspešna, nova teorija se mora voditi isto toliko dobrim rezultatima, ako ne i boljim. U takvim slučajevima, prethodna teorija mora izgledati kao dobro približavanje novoj teoriji, pri čemu je često slučaj da ova teorija vodi drugačijim i boljim rezultatima u odnosu na staru. Ova merila, kako primećujePoper, omogućuju nam da govorimo o potencijalnom napretku neke teorije, pre njenog proveravanja, predstavljaju korak napred u naučnom saznanju. Tu leži i

objašnjenje činjenice da su za naučnike zanimljive samo one teorije koje donose napredak.

Međutim, Poper napominje da sve to ne znači da je naučno saznanje izuzeto od grešaka, da se ne događa da učini i korak unazad. U vezi sa Poperovim shvatanjima postavlja se opravdano pitanje: „nije li moguće da naučni napredak naiđe na neku prepreku koja će ga zaustaviti; ili: ne postoji li opasnost da se napredovanje naučnog saznanja zaustavi iz prostog razloga što će nauka izvršiti svoj zadatak do kraja"? Na ovakva pitanja Poper daje optimističan odgovor, tvrdeći da se, zahvaljujući konačnosti našeg saznanja teško može desiti tako nešto. Među realne opasnosti po napredak nauke, po Poperu, ne spada verovatnost da bi naučno znanje moglo biti kompletirano, već takve stvari kao što su nedostatak mašte (kao posledica nedostatka realne zainteresovanosti); ili pogrešno postavljena vera u formalizaciju i preciznost; ili autaritarnost u ovom ili onom od svojih mnogih oblika. Poper smatra da nauka nije nešto suštinski suprotno u odnosu na mit, poetsku viziju ili filozofsku spekulaciju. Naučno saznanje je slobodna kreacija i, mada se naše traganje za saznanjem rukovodi našom biološkom pretpostavkom da u svetu očekujemo determinisanu pravilnost, postojanje znanja koje je nastalo pomoću serije nepredvidljivih novina najjači je razlog da se odbaci svaki opšti metafizički determinizam. Ali, pred logikom čovekovog saznanja nalazi se zadatak postavljanja užeg pojma empirijske nauke. U konačnom broju logički mogućih svetova, sistem koji bi se nazvao empirijskom naukom treba da predstavlja samo jedan realni svet – svetnašeg iskustva.

Po ovom gledištu iskustvo se javlja kao karakteristična metoda kojom se jedan teorijski sistem može razlikovati od drugih. Tako izgleda da se empirijska nauka ne odlikuje samo svojom logičkom formom, nego i svojom metodom. Osnovna karakteristika empirijskih iskaza prema Poperu, jeste njihova podložnost reviziji i mogućnost da budu kritikovani. U svojoj teoriji induktivne logike Poper naglašava da se raznim hipotezama pridajenaučni značaj samo do one mere do koje mogu biti opravdane iskustvom. Poper odbacuje induktivnu metodu u nauci, raspravljajući o nepremostivim teškoćama prilikom određivanja logičkog statusa samog principa indukcije. Fundamentalna doktrina koja leži u osnovi svih teorija indukcije, prema Poperu, jeste doktrina primarnosti ponavljanja. On razlikuje dve osnovne varijante ove doktrine:

1. Jaku, ili doktrinu logičke primarnosti ponavljanja (koju je Hjum kritikovao), po kojoj nam ponovljeni slučajevi daju neku vrstu opravdanja za prihvatanje nekog univerzalnog zakona (ideja ponavljanja je ovde po pravilu vezana za ideju verovatnoće):
2. Slabu, ili doktrinu privremene (psihološke) primarnosti ponavljanja (koju je Hjum zastupao), po kojoj ponovljeni slučajevi, iako neće uspeti da nam pruže

neku vrstu opravdanja za univerzalne zakone i verovanja koji otuda proizlaze, ipak pobeđuju i dovode u nama do očekivanja i verovanja.
Ove dve doktrine, smatra Poper, ne mogu se braniti iz dva razloga:
1. Sva ponavljanja koja možemo da isključimo samo su aproksimativna ponavljanja; uvek je reč samo o manjoj ili većoj sličnostiu izvesnim vidovima:
2. Ima zakona i teorija koje su sasvim drugačijeg karaktera od onog „svi labudovi su beli", iako se mogu formulisati na sličan način. Na primer, stara atomistička teorija „sva materijalna tela sastavljena su od atoma". Kod ovog zakona (kao kod svih strukturalnih teorija) relativno je nevažeća njihova forma opštosti, jer ono što se tvrdi teško je pokazati i na jednom jedinom fizičkom telu. Međutim, za razliku od većine savremenih filozofa, Poper odbacuje indukciju i u smislu procedure opravdavanja. On smatra, da ta procedura, kada se dobro pogledaju stvari, ne sadrži nikakve elemente indukcije. Poper smatra da prosto gomilanje povoljnih (pozitivnih) primera, odnosno prikupljanje slučajeva koji govore u prilog neke hipoteze, u stvari ne može da bude ozbiljan razlog za prihvatanje takve hipoteze ili teorije. Za svaku, pa i sasvim nenaučnu hipotezu moguće je prikupiti dosta induktivnog materijala koji govori u prilog te hipoteze. Prema tome, mi bismo morali da budemo zainteresovani za traženje kontraprimera, za izvlačenje neočekivanih posledica i njihovo proveravanje, za stavljanje date hipoteze na najteže probe, a to nema nikakve veze sa indukcijom. Odbacujući induktivnu proceduru, ne kao proceduru koju niko nikad ne praktikuje, već kao proceduru koja u nauci ne samo da nije neophodna, nego nas vodi nedoslednostima.

Poper je skrenuo u sasvim drugom pravcu – u pravcu širokog polja istraživanja logike otkrića i teorijskog procenjivanja prihvatljivosti naučnih teorija. To, naravno ne znači da je Poper dao jasan odgovor na svaki problem indukcije, to jest, problem epistemološke vrednosti svoje logike otkrića.

Kritika Popera

Kritičke primedbe na račun pojedinih Poperovih teza i shvatanja bile su raznovrsne i u velikom broju. Kako to najčešće biva, najjača i najumesnija kritika došla je iznutra, od samih njegovih učenika i sledbenika. Tako na primer, ImreLakatoš ističe da je Poperovo metodološko pravilo o tome da naučnik treba unapred da specifikuje pod kakvim je eksperimentalnim uslovima spreman da napusti osnovne pretpostavke neke svoje teorije – na mestu kao preporuka, ali ne i kao obavezan zahtev. Naime, Lakatoš primećuje da je Poper ostavio još nerešen problem jednog značajnog kontinuiteta koji karakteriše nauka; jer naučnici isto tako pokazuju težnju da ignorišu kontraprimere i da, uprkos njima dalje razrađuju i primenjuju svoje teorije. Naučne teorije često pokazuju izvanrednu postojanost. Prema tome, Poperova šema pretpostavki i pobijanja,

tačnije šema pokušavanja sa nekom hipotezom, iza čega sledi pokazivanje pogreške pomoću eksperimenata gubi onaj značaj koji joj Poper pridaje.
Jedna teorija, po mišljenju Lakatoša, može se eliminisati samo drugom, boljom teorijom, onom teorijom koja u odnosu na prethodnu ima veći empirijski sadržaj (od kojeg je nešto i potvrđeno). To znači da nikakav eksperiment nije krucijalan u vreme kada se obavlja (osim, možda psihološki), već tek naknadno, sa pogledom unazad. Poperova zamisao o teorijskom procenjivanju naučnih teorija, a pre svega onaj deo koji se odnosi na jednostavnost i apriornu verovatnoću kritikovali su Harsanji i Post.

Umesto zaključka

Radi boljeg razumevanja osnovne usmerenosti Poperove misli u njegovoj Logici naučnog otkrića treba imati u vidu da je ta knjiga nastala u Beču, u vreme potpune dominacije ideja Bečkog kruga u koji se Poper nikada nije uključio. Uzimajući problem naučnog saznanja sveta, kao osnovni problem svoje filozofije, Poperova misao predstavlja istovremeno jedno neobično i neočekivano oštro suprotstavljanje glavnim idejama Bečkog kruga i logičkog pozitivizma uopšte, kao i zasnivanje jedne originalne kritičko – racionalističke i realističke koncepcije naučnog znanja. U prvoj glavi svog dela, Logika naučnog otkrića (Poper, 1973. Nolit, Beograd - str. 61.) autor navodi: „Naučnik, bilo teoretičar ili eksperimentator, iznosi iskaze, ili sisteme iskaza koje onda proverava korak po korak. Na polju empirijskih nauka posebno, naučnik konstruiše hipoteze, ili sisteme teorija, koje proverava u odnosu na iskustvo posmatranja i eksperimenta. Predlažem da zadatak logike otkrića, ili logike saznanja bude taj da pruži logičku analizu te procedure, to jest da analizira metode empirijskih nauka. Ali koje su to, metode empirijskih nauka? I šta mi nazivamo „empirijskom naukom?“

Mogli bismo da zaključimo da Poperova Logika naučnog otkrića i danas predstavlja jedno jako važno i kontraverzno delo, svakako jedno od najznačajnijih dela u oblasti filozofije nauke dvadesetog veka. Poperova kritika indukcije bila je odgovor na logički pozitivizam. Poper je izazvao i otvorio nov način pristupa problemu rasta i održivosti naučnog saznanja. Između racionalnog i iracionalnog u argumentaciji naučnog napretka Poperov stav je veoma ubedljiv i daje prioritet proverljivosti. „Na ovaj način, pretpostavka da je cilj nauke pronalaženje zadovoljavajućih objašnjenja vodi nas dalje do ideje da se stupanj prihvatljivosti objašnjenja povećava putem povećavanja njihovog stupnja provjerljivosti, to će reći, prelaženjem na bolje provjeljive teorije, ; a to znači prelaženjem na teorije sve bogatijeg sadržaja, višeg stupnja univerzalnosti i višeg stupnja preciznosti. To je, nema sumnje, potpuno u skladu sa stvarnom praksom teorijskih nauka.“ (Sesardić, 1979. Nolit, Beograd– str. 255.) Bez obzira

na nedostatke i kritike njegovog gledišta, Poperova zasluga da se problemu naučnog znanja pristupi sa ove pozicije je napredak u odnosu na dotadašnje induktivne spekulacije.

Literatura:

Poper, K., *Logika naučnog otkrića*, Nolit, Beograd, 1973.

Sesardić, N., *Filozofija nauke,* Nolit, Beograd, 1979.

Novaković, S., *Hipoteze i saznanja*, Nolit, Beograd, 1984.

POPPER'S CRITICISM OF THE INDUCTIVE METHOD

Abstract: In the development of the dialectical movement of scientific thought, the representatives of logical empiricism recommend an inductive method based on perception and personal experience (proven scientific theories), while refraining from the interference of reason in this process of knowledge. Induction by simple enumeration has encountered sharp criticisms of logical-positivist understandings, in which Popper and his critique of induction have a significant place. Starting from the criterion of substantiation, Popper believes that scientific theories must also pass the test of verifiability, where he points out that if science is to continue and not decline in its rationality, we need not only successful refutations, but also positive (irrefutable) successes. The two steps that Popper insists on are the key to the development of scientific thought, although they contain a contradiction: a new theory, in order to be revolutionary, must refute the previous one with at least some results, and at the same time it must always be able to fully explain the success of the theory that preceded it. According to Popper, the basic characteristic of empirical statements is their susceptibility to revision (and thus criticism), whereby he rejects the inductive method in science, discussing the insurmountable difficulties in determining the logical status of the principle of induction itself. Popper's thought represents an unusual and sharp opposition to logical positivism (Vienna Circle) and the establishment of an original critical-rationalist and realistic conception of scientific knowledge, which certainly represents progress in the approach to the development of scientific knowledge. Criticizing cumulative induction, Popper opens up the possibility to stop, look back and check on the path of scientific knowledge, in order to take safe steps forward.

Key words: induction, science, knowledge, verifiability, truthfulness, criticism.

Anja Cmiljanović[1]

Agrafa III, 4/2022
Udk: 111.1(497.11)
Osvrt
Review

Logičke, ontološke i prirodoslovne kategorije srpske filozofije

Mirko Aćimović, *Ogledi o srpskoj filozofiji* I i II, Akademska knjiga, Novi Sad 2015.

U okviru istraživačkog projekta Istorija srpske filozofije pri Ministarstvu prosvete i nauke Republike Srbije, u Novom Sadu 2015. godine, u izdanju Akademske knjige, objavljene su knjige prof. dr Mirka Aćimovića, *Ogledi o srpskoj filozofiji I i II*. Aćimović se pri stvaranju ovih ogleda vodio interesom da prikaže razvoj srpske filozofske misli u domenu metafizike, logike i filozofije prirode, razmatrajući osnovne metafizičke, logičke i prirodoslovne kategorije kroz istoriju srpske filozofije, počevši od vizantijskog doba. Pozivajući se u predgovoru prvog toma na Branislava Petronijevića i njegovu primedbu da je velika nepravda kada se veliki mislilac rodi u malom narodu, i time ostane marginalizovan u odnosu na mislioce i filozofe velikih naroda, Aćimović je nastojao da u prvoj knjizi *Ogleda,* prikaže, istorijskim redom, naučni sistem prirodne filozofije Ruđera Boškovića, sistem naučne metafizike Branislava Petronijevića i dijalogiku kritičke filozofije Mihaila Markovića i time obuhvati najveće sisteme filozofije prirode, logike i metafizike u okvirima srpske filozofske misli. Druga knjiga posvećena je istraživanju srpske filozofske misli novokantovske provenijencije, te se posebna pažnja posvećuje transcendentalnom sintetizmu Konstantina Brankovića, sintetičkom kriticizmu Mihaila Hristofora Ristića i kritičkom ontologizmu Svetomira Ristića. Njima Aćimović pretpostavlja istraživanje o počecima srpske filozofije, preko ispitivanja izvornih filozofskih kategorija *искон, бити* i *слово,* od *писмненех* i *оглаголанија* do *шестоднева.*

U prvom tomu, Aćimović, na samom početku, označava Ruđera Boškovića kao začetnika istorije novovekovne srpske filozofije, sjedinjavajući celokupan domen njegovog delanja u jedan jedinstven naučni sistem prirodne filozofije, kako govori i sam naslov poglavlja o Boškoviću. Okosnica razmatranja

[1] anja.cff@gmail.com

jeste, kako je autor u knjizi naglasio, pozivajući se na Ernsta Kasirera, *remek-delo prirodne filozofije onog vremena*, Boškovićeva knjiga *Teorija prirodne filozofije svedena na jedan jedini zakon sila koje postoje u prirodi,* u čijem se središtu nalazi teorija dinamičkog atomizma. Ističući Boškovićevu nameru da se bez svake predrasude pošavši od sigurnih i opšte prihvaćenih principa, posluži logičkim umovanjem, pa sam neprekinutom povezanošću zaključaka dođe do jednog jedinog jedinstvenog i neprekinutog zakona sila koji postoji u prirodi, Aćimović u prvom poglavlju, naslovljenom Logika umovanja, prikazuje opšti horizont te nove teorije prirodne filozofije na određenim ontološkim, logičkim i saznajnim osnovama. Teorijsko ishodište Boškoviće filozofije, Aćimović vidi u njegovoj recepciji Njutnove eksperimentalne filozofije, iz čega proizilazi Boškovićeva teorija prirodne filozofije sa svrhom da se priroda objasni jednim jedinim zakonom sila na osnovama relativističke recepcije dinamičkog atomizma. Navodeći Boškovićevo shvatanje atoma kao prvih elemenata materije prirode, Aćimović Boškovića smešta između Njutna i Lajbnica, tvrdeći da je Boškovićeva filozofija prvi nacrt teorije kojom se Njutnova fizika povezuje sa Lajbnicovom filozofijom monade.

Kada su u pitanju metodološke osnove Boškovićeve teorije, ideja jeste da se u osnovi nalazi jedan jedinstven metod sačinjen od indukcije, analogije, opažanja, dedukcije i refleksije. Sa obzirom da su ideje o postojanju atoma i njihovih međusobnih odnosa, misaone konstrukcije, na osnovu kojih je nemoguće doći do opštih prirodnih zakona, indukcija ne može biti izostavljena, a izvedeno do kraja, indukcijom se i dolazi do zakona kontinuiteta, iako se tek refleksijom može shvatiti sam unutrašnji razlog zakona kontinutiteta i njegova primena na sveukupnu stvarnost. Izlažući Boškovićev metod sa osvrtom na Njutna i na stanje nauke u to doba, Aćimović zaključuje da je Bošković svoj sistem dinamičke atomističke teorije prirodne filozofije izveo dedukcijom iz zakona prirode koji su induktivnim putem dobijeni. Dedukcijom se proverava i potvrđuje indukcija, dakle, osnovni zakoni prirode kojima je u osnovi jedan jedinstveni zakon atraktivno-repulzivnih sila između tačaka materije, izvode se indukcijom, a zatim se *logičkim sledom umovanja* dolazi do opšteg važenja tih svojstava. Taj jedan jedini princip i jeste izveden logičkim umovanjem, racionalnom dedukcijom, koja i jeste jedinstvo indukcije i refleksije, ne postoje nikakve izmišljene hipoteze. Shodno tome, Aćimović kod Boškovića i razlikuje logički put samog naučnog istraživanja, od načina izlaganja teorije pri njenom dokazivanju.

Gnoseološke osnove Boškovićeve filozofije, Aćimović vidi u jedinstvu empirizma i racionalizma. Dodir, još u majčinoj utrobi, jeste početak ljudske spoznaje, i njime se otkriva zakon kontinuiteta, dok se o elementima materije ne može znati nikako drugačije osim refleksijom, gde onda izvan čula, razum i refleksije, nije moguća nikakva spoznaja. Iznosi Aćimović i Boškovićevo

stanovište po kom se sveukupnost sveta ne može spoznati, i time je i saznanje o relativnom svetu relativno. Po Boškoviću, mi ne sagledavamo unutrašnju suštinu stvari, već samo spoljašnja svojstva, tako da ne možemo nikada spoznati sve savršenosti, a spoznaje se samo ono što kretanjem u prirodi izaziva kretanje u našim nervima. Kao i za Ajnštajna, i za Boškovića je princip relativnosti univerzalni princip prirode, ali, kako iznosi Aćimović, sa tom razlikom što je kod Boškovića ovaj princip pre svega intuitivni spoznajni postulat. Ovakvom teorijom saznanja, Aćimović Boškovića stavlja na među Lokovog empirizma i Lajbnicovog racionalizma. Ovde se radi, po rečima autora, o iskustvu razuma i razumnom iskustvu u procesu stvaranja sistema naučnih teorija prirode.

Teorija prirodne filozofije sastoji se iz prvog dela u kome je prikazana teorija, tj. sam sistem prirodne filozofije, drugi i treći deo posvećeni su njenoj primeni na mehaniku i fiziku, a u dodatku nalaze se metazifički dodaci o duši i bogu, gde se bog vidi kao tvorac i kreator prirode. Shodno tome, Aćimović prati u svojoj knjizi ovakav Boškovićev sistem, pa su tako naredna tri poglavlja Dinamički atomizam i zakon sile, Prostor, vreme i kretanje i Duša i bog.

Poglavlje Dinamički atomizam i zakon sila svojim sadržajem obuhvata prvenstveno Boškovićevu raspravu o zakonu kontinuiteta, onako kako ju je on izneo u disertaciji *O zakonu kontinuiteta,* koji i jeste centralna tačka Boškovićeve teorije sile, izložene u *Teoriji prirodne filozofije.* Zakon kontinuiteta Bošković interpretira na sledeći način: kadgod su dva promenljiva kvaniteta međusobom povezana, onda se određenom veličinom jednog može odrediti veličina drugog, prolazeći usput kroz sve međuveličine. Na osnovu ovako shvaćenog zakona, sa primetnim otklonom od Lajbnica, što Aćimović posebno ističe, Bošković zaključuje da nužno postoje atraktivna i repulzivna sila. U nastavku, Aćimović zapravo pokazuje kako Bošković izvodi zakon sila iz zakona kontinuiteta koji je jedan jedini zakon koji postoji u prirodi, na osnovu čega, zaključuje Aćimović, *Rasprava o zakonu kontinuiteta* jeste jedna rasprava o ontološkim osnovama teorije prirodne filozofije u čijem su središtu fundamentalni ontološki pojmovi prostora, vremena, kretanja i materije, kao i svih njenih stanja, procesa, svojstava i odnosa. Ovakav naučni sistem prirodne filozofije je zapravo sistem matematičke prirodne filozofije, čime se Boškovićevo delo stavlja kao odgovor Njutnovim matematičkim principima prirodne filozofije, iako se i kod i jednog i kod drugog, kako naglašava Aćimović radi, ne o filozofskim, već o teorijskim ili matematičkim principima.

U poglavlju Prostor, vreme i kretanje, detaljno se prikazuje Boškovićevo filozofsko i fizičko razrešenje tih fundamentalnih ontoloških pojmova. Boškovićeva koncepcija prostora i vremena, po Aćimovićevom sudu, nalazi se između Njutnove i Lajbnicove koncepcije, a kada je u pitanju kretanje, Bošković je na poziciji postojanja apsolutng i relativnog kretanja, što proističe iz njegovog shvatanja prostora i vremena. Sa obzirom na Boškovićev stav da je sve relativno

u samoj prirodi, Aćimović zaključuje da se ovde radi o dijalektičkom jedinstvu, kontinuitetu, homogenosti prirode sveta kao celovitosti materije, sile, kretanja, prostora i vremena, te da je slika novog sveta, zapravo stari svet, shvaćen novim načinom mišljenja, i prikazan geometrijskom slikom jednog jedinog zakona sila dinamičkog atomizma.

Koncepcije duše i boga, prikazane su kao metafizički dodaci *Teoriji prirodne filozofije*, gde se razlika duha i tela sprovodi još na samom početku, materija ima inerciju, neprobojnost, opažljivost i nesposobnost mišljenja, a duh ima nesposobnost delovanja na naša čula neprobojnošću i sposobnost mišljenja i htenja. Ovakav Boškovićev stav, Aćimović stavlja u sklad sa tadašnjim novovekovnim dualističkom koncepcijama shvatanja duše i tela. Kada je u pitanju bog, Bošković ga vidi kao sazdatelja, začetnika svetske zgrade prirode, tvorca, a ovakvi ontološki zahtevi za postojanjem boga, Aćimoviću nisu od presudnog značaja, te on kod Boškovića vidi anticipiranu jednu od, po njegovim rečima, najdubljih ideja u istoriji nauke o prirodi, ideju o teoriji velikog ujedinjenja kao dovršenoj i savršenoj teoriji elementarnih čestica, polja sila i svih temeljnih zakona prirode.

U poslednjem poglavlju posvećenom Ruđeru Boškoviću, Aćimović prikazuje recepciju Boškovićevih naučnih i filozofskih dostignuća u krugovima srpske filozofske misli. Od značajnijih autora koji su se osvrtali na Boškovićev rad, Aćimović navodi Kostu Stojanovića, po čijem mišljenju je Bošković poznat kao osnivač moderne atomistike i u tom polju je ostavio najtrajniji spomen u naučnom svetu, iako na kraju svog istraživačkog rada, kako navodi Aćimović, Stojanović ostaje uzdržan po pitanju domašaja Boškovićeve filozofije. Pored Stojanovića, prikazuje se i odnos Branislava Petronijevića prema Boškoviću, a posebna pažnja posvećuje se Petronijevićevom razlikovanju u shvatanju geometrije između njih dvojice. Naime, kod Petronijevića prostor je realan, diskretan, uzastopan i konačan, dok je kod Boškovića realan, diskretan, neuzastopan i beskonačan. U nastavku se izlažu i mišljenja Dušana Nedeljkovića, koji je Boškovićev sistem izučavao preko teorije o prostoru i vremenu i teorije o atomima ili materiji. Pored njih, pominje se i Vladimir Varićak, koji se posvetio izučavanju Boškovićevog matematičkog rada, zatim Andrija Stojković, Ksenija Atanasijević, kao i druga značajnija imena srpske filozofije.

Sledeći u nizu razvoja srpske filozofske misli u okvirima filozofije prirode, logike i metafizike, po Aćimovićevom mišljenju, jeste Branislav Petronijević. Ogled nosi naslov Sistem naučne metafizike, a na samom početku, Aćimović naglašava kako je Petronijević sebe nazvao rođenim metafizičarem, koji je morao postati naučnik, da bi i dalje mogao biti metafizičar. U prvom poglavlju, pod nazivom Sinteza znanja, ono što se ističe kao Petronijevićev cilj, jeste empirijska dopuna njegove metafizike, da bi se moglo dospeti do jednog jedinstvenog celokupnog sistema naučne metafizike. Kao mislioce u srpskoj

filozofiji koji su imali velikog uticaja na Petronijevića, Aćimović izdvaja Boškovića i njegovo dostignuće u oblasti diskretne geometrije, a osnovne postavke njegovog sistema, Aćimović smešta između Eduarda Hartmana i Hermana Locea, mada se može naći i dodir sa Hegelom. Sistem metafizike shvaćen je kao sinteza Spinoze i Lajbnica, a u gnoseologiji, najvećeg uticaja imali su za Petronijevića Berkli i Hjum.

Petronijevićev sistem predstavljen je kao pokušaj sinteze celokupnog ljudskog znanja, gde on razlikuje čistu filozofiju, naučnu filozofiju i nauke, koje zapravo odgovaraju metafzičkoj, prelaznoj i empirijskoj sferi stvarnosti, a po Aćimoviću, kod Petronijevića, stvarnost je svedena na njen spoznajni problem. Teorija saznanja je i shvaćena kao prolegomena za svaku buduću metafiziku naučne filozofije. Shodno tome, u poglavlju pod naslovom Prolegomene, Aćimović naznačava kako su teorija saznanja, logika i psihologija prolegomene za apsolutnu metafiziku i hipermetafiziku u Petronijevićevom sistemu. Razlika se sprovodi u odnosima spram sadržaja mišljenja, ukoliko su u pitanju opšta načela realnosti, reč je o metafizici, ako je u pitanju odnos mišljenja prema biću, stvar je teorije saznanja, a ukoliko je reč o odnošenju na čisto formalnu stranu mišljenja, onda je u pitanju logika; ovim se povlači i ontološki dokaz za misaonu nužnost apsolutnog bića. Time, po Aćimoviću, Petronijević postavlja osnov za emiproracinalizam, pravac u teoriji saznanja, po kom je poreklo saznanja u iskustvu, ali sa apodikičkom izvesnošću i obimu koji premašuju iskustvo. Osnovni problem u Petronijevićevoj filozofiji, posebno metafizici, Aćimović vidi u odnosu mišljenja i bića, kao fundamentalni pojam Petronijevićeve filozofije on postavlja pojam bivstvujućeg, te u skladu sa tim, on prikazuje misaoni napor Petronijevića da logički otpočne metafizički sistem filozofije prema unapred postavljenoj sintezi znanja.

Imajući u vidu da metafizika za svoj predmet treba da ima sveukupnu stvarnost, i da ona kao takva treba da bude sve saznanje uopšte, u poglavlju Nauka metafizike, izlaže se osnovni sistem metafizike, onako kako ga je predstavio Petronijević u *Principima metafizike*. Aćimović primećuje da Petronijević ne odstupa mnogo od tradicije lajbnic-volfovske metafizike, tako da u skladu sa tim, ontologija se deli na čistu i primenjenu, čista obuhvata opštu i specijalne ontologije, gde se razmatraju pitanja same unutrašnje strukture postojanja bivstvujućeg, sa jedne strane, i strukture bivstvujućeg u formalnim kvantitativnim i realnim kvalitativnim kategorijama, što je predmet specijalnih ontologija, sa druge strane. Petronijević je *Principe metafizike* podelio na dve sveske, od kojih prva obuhvata opštu ontologiju, formalne kategorije, realne kategorije i poslednja načela, a drugu nikada nije završio, tako da se Aćimović u nastavku bavi problematikom postojanja, povezanosti i promene bića, problemom strukture prostora i vremena, kao i strukturom materije, duše i

svetske supstancije, čime i jeste teorijski obuhvaćena prva sveska *Principa metafizike*.

U poglavlju Metafizika nauke, Aćimović ističe da kao što je hteo naučno da utemelji metafiziku, Petronijevićev cilj bio je i da metafizički utemelji nauku, što je u skladu sa njegovom idejom o celokupnoj sintezi sveg znanja. U tom kontekstu Aćimović razmatra Petronijevićeva dostignuća u oblasti matematike, prvenstveno diskretne geometrije, u razlici spram Ruđera Boškovića, nadalje, razmatra se Petronijevićevo delo *Univerzalna evolucija*, prvenstveno neorganska i organska evolucija; takođe, pominju se i značajna otkrića u oblasti biologije, istorije fizike, a nisu izostavljeni ni spisi sa područja praktičke filozofije, prvenstveno iz oblasti morala, prava i religije.

Kao u ogledu o naučnom sistemu prirodne filozofije Ruđera Boškovića, ni ovde nije izostao osvrt na recepciju Petronijevićevog sistema u srpskoj filozofskoj misli. Od Petronijevićevih nastavljača, Aćimović navodi Kseniju Atanasijević i Nikolu Popovića, dok su se na Petronijevićev rad kritički osvrtali Vladimir Vujić, Svetomir Ristić koji je isticao neoriginalnost njegove *Istorije novije filozofije,* zatim, Mihailo Đurić, Dušan Nedeljković, Slobodan Žunjić. Kao osnovni prigovor koji su upućivali Petronijeviću, Aćimović ističe anahronost njegovog sistema, kao i to da je taj sistem samo misaona konstrukcija koja nema nikakvog dodira sa realnošću.

Kao poslednjeg u istorijskom razvoju srpske filozofske misli, Aćimović stavlja Mihaila Markovića, u ogled pod naslovom Dijalogika kritičke filozofije. Mihaila Markovića Aćimović ističe kao glavnog predstavnika dijalektičke filozofske kritike i osnivača kritičke društvene nauke, a izvor njegovog mišljenja, postavljen je u otklonu spram sovjetske recepcije marksističke filozofije. Osnovni Markovićev misaoni cilj Aćimović vidi u zasnivanju dijalogičkog sistema kritičke filozofije, a posebno se ističe pojam prakse, te je zapravo taj dijalogički sistem jedan oblik filozofije prakse. Filozofija se razmatra kao znanje celine, a elementi koji čine strukturu te celine jesu priroda, društvo i ljudsko mišljenje. Kao glavni problem Markovićeve filozofije izdvaja se pitanje o čovekovom odnosu prema svetu, i tu se razmatraju tri osnovne grupe pitanja, a to su ontološka, gnoseološka i aksiološka grupa pitanja.

Poglavlje Dijalektika logike otpočinje opštom odredbom logike kao ispitivanje mišljenja i sveta. Središnju tačku Markovićevog zasnivanja logike, Aćimović vidi u otklonu od tadašnje staljinističko marksističke logičke paradigme i vraćanju tada odbačenoj formalnoj logici, ali u interpretaciji dijalektičkog materijalizma, za šta u tom momentu nije postojao gotov obrazac kojim bi se moglo poslužiti. Tako shvaćena logika jeste nauka o zakonima mišljenja i procesu saznanja istine o objektivnoj stvarnosti. Aćimović ovo određenje logike navodi po prvom izdanju Markovićeve *Logike* i ona sadržinski obuhvata predmet i značaj logike, dakle u pitanju su formalna i dijalektička

logika, zatim učenje o pojmu, sudu i zaključku, dok su na kraju dati opšti postupci naučnog istraživanja, a sadržinska pretpostavka logike jeste teorija saznanja, jer logika i jeste jedan oblik saznanja. Detaljnu analizu Markovićeve logike, Aćimović daje prvenstveno iz Markovićevog shvatanja odnosa dijalektičke i formalne logike, gde se dijalektička logika postavlja kao suprotna formalnoj, kao i u razlici spram tada prevladavajućih logičkih sistema Gaje Petrovića, Bogdana Šešića i Andrije Stojkovića. Posebna pažnja posvećuje se i Markovićevom doprinosu u formalizaciji mišljenja u savremenoj simboličkoj logici, zatim njegovoj doktorskoj tezi o formalizmu, dijalektičkoj teoriji značenja, kao i njegovom protivstavu spram tadašnjih pozitivista poput Rasla, Karnapa, Popera, Kvajna itd. Po Aćimovićevom sudu, nužno je za Markovića bilo da se upušta u takve izazove, jer je to bio jedini način da sprovede svoju ideju kritičke filozofije, onako kako ju je shvatio u teorijskim i praktičkim granicama filozofije dijalektičkog humanizma.

Osnovni zadatak koji je sebi postavio Marković, sačinjavanje kritičke koncepcije filozofije nauke izlaže se u poglavlju pod naslovom Kritička filozofija nauke. Cilj nauke nije njeno postojanje samo po sebi, već njen značaj i uloga u praksi ljudskog društvenog života. Aćimović prikazuje temeljene Markovićeve stavove iznete u studiji *Filozofski osnovi nauke*, gde se ispituju odnosi nauke i istine, predmet i metod nauke, odnos nauke i filozofije, zatim svojevrsna ontologija marksističke filozofije, rasprava o marksitičkom humanizmu, problemi marksističke etike i teorije otuđenja, a ključnu ulogu igra rasprava o dijalektičkom metodu. Završetak rasprave posvećen je angažovanosti nauke u procesu humanizacije sveta, a nakon toga, Aćimović prelazi na izlaganje Markovićevog nacrta kritičke društvene teorije, gde se razmatraju osnovna ontološka, epistemološka i aksiološka načela koja zapravo čine jednu celinu, a u osnovi svega toga nalazi se, po Aćimovićevom sudu, Markovićevo shvatanje filozofije kao celovite, racionalne i kritičke svesti čoveka o svetu u kome živi i osnovom smislu njegove delatnosti.

Shodno ovakvom određenju filozofije, njenog zadatka i svrhe, Aćimović u poglavlju Humanizam prirode, naznačava da za Markovića priroda izvan čoveka nije ništa, njega ona ne interesuje sama po sebi, a s obzirom na to, filozofija prirode nije i ne može biti uvrštena u područje filozofskih znanja kod Markovića. Ipak, Aćimović naglašava da je moguće rekonstruisati određenu kritičku filozofiju prirode, koja je provedena humanističkom dijalektikom kritičkog mišljenja, mada se, kako tvrdi u nastavku, kod Markovića nije video interes za utemeljenje jedne takve nauke. Marković, naime, dijalektiku prirode vidi moguću jedino kao proces humanizacije prirode, sto bi u krajnjem značilo proces praktičkog prisvajanja prirode od strane čoveka.

Kada je u pitanju recepcija Markovićeve misli u srpskim filozofskim krugovima, Aćimović ističe između ostalog da se u udžbenicima logike Krona,

Novakovića i Lazarevića, ne sledi Markovićev koncept logike, što takođe ne čini ni Bogdan Šešić. Marković se, po Aćimovićevim rečima, svrstavao u marksističku filozofiju u socijalističkoj Jugoslaviji, a daje se još jedan osvrt na recepciju Markovićeve filozofije od strane Gaje Petrovića i Miloja Petrovića, koji je tematizovao Markovićevu filozofiju sa gnoseološkog stanovišta, kao i u pogledu istine i prakse. Pored njih, pominju se još i Mirko Zurovac, Ljubomir Tadić, Slobodan Žunjić.

Ogledom o Mihailu Markoviću, Aćimović privodi kraju *Oglede o srpskoj filozofiji I*. Ovom knjigom obuhvaćene su uporišne tačke razvoja srpske filozofske misli u okviru filozofije prirode, logike i metafizike. Naučni sistem prirodne filozofije Ruđera Boškovića, Sistem naučne metafizike Branislava Petronijevića i Dijalogiku kritičke filozofije Mihaila Markovića, Aćimović je istorijskim redom, prikazao u genezi njihovog nastajanja, kako u jedinstvu, tako i u razlici spram vodećih filozofskih sistema u tadašnjem dobnom mišljenju. Kroz svaki od ogleda, Aćimović izvodi način mišljenja koji stoji u osnovi sistema i prikazuje razvoj fundamentalnih pojmova, naznačavajući time sadržinu, ali i granicu mišljenja svakog od njih.

Drugi tom *Ogleda,* koji je posvećen novokantovstvu u Srbiji, Aćimović otvara uvodom *Iskon, biti i slovo*, sa idejom da se u uvodnoj raspravi provede ispitivanje glavnih metafizičkih, logičkih i prirodoslovnih kategorija u samom izvoru srpske filozofije, koji je pod vizantijskim uticajem, kao teorijskog ishodišta filozofije koja stupa nakon srednjevekovnog perioda, a među kojima je i srpska filozofska misao novokantovske orijentacije, koja i jeste glavna tema ovih *Ogleda*.

Početak srpske filozofije tu je postavljen u događanje stare srpske književnosti, a istorijski začetak teorijskog duhovog života slovena jeste u moravskim delima Ćirila i Metodija. U razmatranje se uzimaju različiti pokušaji periodizacije stare srpske književnosti, sprovedene kod Jovana Skerlića, Vatroslava Jagića, Stojana Novakovića i drugih, gde se kao jedno od glavnih pitanja pri periodizaciji stavlja pitanje jezika stare srpske književnosti, koji je u bitnoj razlici spram srpskog jezika u narodnom govoru. Ovakva razmatranja Aćimović vidi kao preduslov za određivanje početka i razdeobe srpske filozofije, ukoliko ona svoje ishodište ima u staroj srpskoj književnosti.

U poglavlju pod naslovom *Razdoblja srpske filozofije*, Aćimović izlaže neke od osnovnih istorijskih podela srpske filozofije, pa se tako onda razlikuju podele kroz problemska pitanja koja su zaokupljala srpsku filozofsku misao, zatim kroz uticaj evropske filozofske misli na formiranje filozofije kod Srba, najpre vizantijski, ruski i nemački uticaj, uz primese francuske i engleske misli, a negde se javljaju i istorijske podele na osnovnu različitih ekonomskih i socijalnih prilika određenih epoha, te u skladu sa tim postoji podela na feudalni, kapitalistički i socijalistički period srpske filozofije. Isto tako, postoje i opšte periodizacije

istorije srpske filozofije zasnovane na karakteristikama određenih istorijskih perioda, na primer filozofija u srednjevekovnoj Srbiji, filozofija u razdoblju tuđinske vlasti, itd... Ono što se po Aćimoviću izdvaja kao karakteristično za podele srpske filozofije, jeste ideja o dva početka, srednjevekovni početak, i onaj koji datira sa pojavom Dositeja Obradovića u XVIII veku, kada počinje da se govori o novom dobu srpske filozofske misli. Ipak, Aćimović smatra da je opravdanije govoriti o srednjevekovnoj, novovekovnoj i savremenoj istoriji srpske filozofije, u okviru kojih se razlikuju pravci, smerovi i škole mišljenja. Srednjevekovno doba srpske filozofije obeleženo je uticajem vizantijske kulture, slovenske recepcije prvoslavnog hiršćanstva i bogoslovne književnosti, a počinje oko IX veka i traje sve do XVIII veka, nakon čega se sa pojavom Dositeja Obradovića i Ruđera Boškovića, javlja talas novovekovnog srpskog prosvetiteljstva koji je pod znatnim uticajem istočne i zapadne evropske filozofije. Akademskom filozofijom, početkom XX veka, na novoosnovanom Beogradskom univerzitetu i stupanjem Branislava Petronijevića na srpsku i evropsku filozofsku scenu, po Aćimoviću, otpočinje savremeno doba srpske filozofije koje traje i dan danas, a u okviru koje stoje racionalizam i iracionalizam, materijalizam i idealizam, pozitivizam, moralizam, marksizam, fenomenologija, kao i niz drugih pravaca i škola mišljenja, te je tako moguće govoriti o o logici, teoriji saznanja, ontologiji, filozofiji prirode u srpskoj filozofiji.

Gledištem da su ishodište srpske filozofije zapravo prevodne redakcije grčkih izvornih filozofskih tekstova, te prerade i komentari pod vizantijskim misaonim uticajem, kao i slovenske recepcije bogoslovne književnosti i pravoslavnog hrišćanstva, Aćimović u poglavlju o pismenyhx, teorijski početak slovenske i srpske filozofije vidi u stvaranju prvog slovenskog književnog jezika i njegove azbuke, u delu Solunske braće Konstantina i Metodija. Zahvaljujući njima slovenski jezik tada staje naporedo sa svetim jezicima, grčkim i latinskim u bogosluženjima i književnosti. U *Žitiju Ćirilovom*, nepoznatog autora, Aćimović vidi osnovna shvatanja filozofije kod Konstantina, kao jedinstva teorijskog i praktičkog smisla života. Filozofija je idejom o stvorenosti sveta logosom i premudrošću, preko ideje o spoznaji Boga i time, o spoznaji sveta, a na temelju vlastite premudrosti i premudrošću Boga, zapravo jedinstvo pojmova stvaranje, logos i kosmos, dakle, zaključuje Aćimović, jedinstvo ontologije, logike i kosmologije. Na to se nadovezuje i *Žitije Metodijevo,* koje filozofskim pojmovima govor, razum i slobodna volja takođe postulira jedinstvo teorijske i praktičke filozofije.

Pored *Pohvale Ćirilu,* verovatno Klimenta Ohridskog, i *Pohvalnog slova Ćirilu i Metodiju* , Aćimović navodi i prigovore koji su upućivani, tako se na primer tvrdilo da slovenska slova ne potiču izvorno od Boga, kao jevrejska, grčka i rimska, te se postavlja pitanje čemu slovenska slova. Črnorizac Hrabri, najverovatnije jedan od učenika Solunske braće, piše odbranu slovenskog jezika

pod nazivom *Сказание о писменех* u kojem prikazuje tok stvaranja slovenskog jezika, koji ima trideset osam pismena, od toga dvadeset četiri su grčka pismena, a četrnaest je po slovenskom jeziku. Slično njemu, Aćimović pominje i Konstantina Kostenečkog, autora *Сказаниа о писменех* kao i *Žitija despota Stefana Lazarevića,* koji je blisko Črnoriscu, sređivao i normirao pravila srpskog jezika, govora i pisanja.

Prikazavši okvir u kojem se dogodio nastanak slovenskog jezika, Aćimović u narednom poglavlju, pod naslovom iskoni by slovo, prikazuje proces formiranja slovenskih filozofskih pojmova, najpre prevođenjem Svetih spisa, počevši od prve rečenice Jovanovih blagovesti, koja na slovenskom jeziku jeste iskoni by slovo. Po Aćimoviću, tu već stoje tri temeljna pojma filozofije *iskon, biti* i *slovo,* te njihovim daljim razlaganjem i izvođenjem, gde je znanje o *iskonu,* filozofija prirode, metafizika i ontologija, znanje o *biti* je znanje o logičkom i ontološkom jeste, a logos kao *slovo* jeste ono što se ima znati znanjem mudrosti, te dakle Aćimović pokazuje jedinstvo ontologije, logike i filozofije prirode, u samom teorijskom početku srpske filozofije.

U nastavku, Aćimović tematizuje same metode kojima su se služili Ćirilo i Metodije u prevodima filozofskih pojmova grčkog jezika. Oni su imali težak zadatak, zato sto nije bilo jednostavno doslovno izvesti na videlo misaoni koncept grčkih filozofskih pojmova. Pokazujući proces stvaranja slovenskih filozofskih pojmova, Aćimović govori o pozajmljivanju, terminologizaciji, nerazlikovnosti, kalkiranju, osmišljavanju, te na kraju o razjašnjenju ili eksplikaciji, kao krajnjoj tački prevodnog procesa i stvaranja filozofskih pojmova.

Konstantinovom odredbom filozofije, koja je i najstarije određenje filozofije na slovenskom jeziku, kao *znanja božanskih i čovekovih stvari, koliko se čovek može približiti Bogu*, početak srpskog interesa za filozofiju stavlja se u okvire istočno hrišćanskog mišljenja helenske filozofije, gde je filozofija mišljena prevashodno kao bogoslovija. U blizinu Konstantinovog određenja filozofije, Aćimović stavlja i određenje dato u *Izborniku* iz 1073. godine, čiji su autori Vasilije Veliki, Justin Filozof, Jovan Zlatousti, Jovan Damaskin, gde je filozofija shvaćena kao mudrost, a mudrost je znanje božanskih i ljudskih stvari i njihovih uzroka. Ovde se u raspravi sa osnovnim grčkim fiozofskim pojmovima, postavljaju osnovni filozofski pojmovi staroslovenskog književnog jezika, posebno na području ontologije, logike i matematike, tako se onda govori o pojmovima bivstvo, bivstvujuće, biće, jeste, jestanje, suština, suštatstvo, podmet, telo, vaseljena, ali i o Aristotelovih deset kategorija.

U poglavlju pod naslovom *Pojmovnik logike*, Aćimović nastavlja posebno razmatranje o logičkom interesu u stvaranju filozofskih pojmova starosprskog književnog jezika. Recepcija helenske filozofije u tom periodu vrši se preko rukopisa i prevoda stvaranih u manastirskim bibliotekama srednjevekovne

Srbije, pa su tako od posebnog značaja prevodi *Dijalektike* Jovana Damaskina iz druge polovine četrnaestog veka, i *Priprema* Teodora Raituskog, koja je prevedena u desetom veku na crkvenoslovenski jezik. Ova dva spisa smatraju se najstarijim logičkim spisima u duhovnoj kulturi Slovena uopšte. Kod Raituskog radi se postavljanju osnova skupinama kategorijalnih pojmova filozofije prirode, ontologije i logike, ali tek je Damaskinova *Dijalektika* celovito i sistematsko izlaganje ontoloških i logičkih pojmova filozofije. Damaskin govori o biću, suštini, prirodi, kao ontološkim pojmovima, te o rodu, vrsti, razlici, subjektu, priroku, kategorijama, kao logičkim pojmovima, i na kraju o šest određenja filozofija, a sve to nisu originalna Damaskinova određenja, kako i sam navodi, već idu od recepcije Aristotela, preko Profirijevih *Isagoga*, kao i Platona i stoika. Aćimović u nastavku pokazuje Damaskinova određenja takvih logičikih pojmova, posebno šest određenja filozofije, najpre u odnosu spram Aristotela, pa tako govori o kategorijama, silogizmu, definiciji, glasu, itd... Uloga Damaskinove *Dijalektike*, kao jednog uvoda u filozofiju uopšte, filozofska refleksija o metafizici i ontologiji, kao i uloga spisa i prevoda sa pozicije platonističke metafizike, ostala je na kraju, ipak marginalizovana u odnosu na monaške i asketske rukopise i prevode sa područja bogoslovne filozofije prirode, onako kako su oni najpre provedeni u šestodnevima.

Teorijski interes srednjevekovne Srbije za filozofiju prirode, ili bliže određeno, jestastvoslovlja, prirodoslovlja, Aćimović vidi u šestodnevima, kao najvišim srednjevekovnim patrističkim književnim oblicima kazivanja prirodoslovnog znanja. Šestodnevi su prevashodno tumačenja biblijske *Knjige postanja*, ali se vidi uticaj i osvrt na pre svega, jonske fizičare, kao i Platona i njegovog *Timaja*, a sve to preko Filona, Klimenta Aleksandrijskog i Origena, kod kojih je biblijsko kosmološko učenje stavljeno uz helensku filozofiju prirode. Tako se onda pominje *Šestodnev* Jovana Egzarha, gde se primećuje uticaj Demokrita, Parmenida, Platona i Aristotela, ali samo u kontekstu tumačenja, razjašnjenja i opravdanja biblijske *Knjige postanja.* Od presudnog značaja za srpski srednjevekovni interes o prirodi, po Aćimoviću, jeste *Šestodnev* Vasilija Velikog, u kojem se nalaze besede sa područja filozofije, fizik, geografije, gde se govori o stvaranju, zemlji, o svodu, vodi, a sve to sa stanovišta *Biblije,* filozofije i nauke starih Grka. Aćimović u nastavku izlaže sadržaj i strukturu *Šestodneva*, dakle opšta pitanja znanja o prirodi, problem stvaranja božijeg dela, ali i pitanja o elementima svih stvorenih stvari, praveći posebne osvrte na sličnosti i razilaženja sa predplatonskom filozofijom prirode.

Ipak, nisu samo šestodnevi posvećeni tumačenju biblijske knjige o stvaranju sveta, pa tako Aćimović govori i o drugim oblicima bogoslovne književnosti, na primer o *Mističnom bogoslovlju* Dionizija Aeropagite, prevedeno u četrnaestom veku, na Svetoj gori, kao i o *Tačnom izloženju pravoslavne vere* iz *Istočnika znanja* Jovana Damaskina, gde se govori o kosmološkim problemima

hrišćanske filozofije prirode. Aćimović detaljno prikazuje kategorijalne pojmove sa kosmološkog područja bogoslovne filozofije prirode, zatim se govori o pojmu Boga, o stvaranju, vremenu, nebu, svetlosti, čoveku. Odatle se zapaža uticaj koji su imali kapadokijski sveti oci, Vaslije Veliki, Grigorije Niski, Dionizije Areopagit, a pored njih, osetan je i Aristotelov uticaj, iako se, kako sudi Aćimović, Damaskin retko poziva na njega.

Kao dela od velike važnosti za srednjevekovnu srpsku filozofiju prirode razmatraju se još i *Odlomci srednjevekovne kosmografije i geografije,* prevod *Fisiologa*, *Lucidar, Srednjevekovni medicinski spisi, Nomokanon* Svetog Save, koji prikazuju osnovne i opšte, međusobno nesvodive stavove o srednjevekovnoj kosmologiji i kosmografiji, na osnovu kojih Aćimović zaključuje da kapadokijsko promišljanje grčkih filozofa stoji u središtu starosrpske recepcije bogoslovne filozofije prirode i uopšte filozofije u vizantijsko doba mišljenja.

Latinskim prevodima, komentarima i preradama vizantijske filozofske baštine, po Aćimoviću postavljeni su temelji filozofije zapadnih Srba, čija se misao formirala pod uticajem katoličkog hrišćanstva, počevši od prevoda Damaskinove *Dijalektike* na latinski u XIII veku, pa sve do neokantovskih, neohegelovskih i pozitivističkih uticaja krajem XVIII veka. U centru razmatranja su latinske recepcije metafizike, filozofije prirode i posebno logike, gde naposletku Aćimović razlikuje dva pravca uticaja na razvoj filozofije i logike kod Srba krajem XVIII veka, a to su kantovski u karlovačkoj gimnaziji i handlerovski u novosadskoj gimnaziji, gde prevagu odnosi kantovska škola logike, kojoj pripadaju Konstantin Branković i Mihail Hristofor Ristić.

Završavajući prikazivanje razvoja osnovnih kategorijalnih pojmova logike, metafizike i filozofije prirode, tj. Prirodoslovlja u nastajanju filozofije kod Srba u srednjem veku, recepcijom helenskih filozofskih pojmova pod uticajem pravoslavnog hrišćanstva, Aćimović prelazi na razmatranje sprske filozofske misli sa kraja XVIII i početka XIX veka, koje je pod znatnim uticajem novokantovstva, te su tako od najvećeg značaja filozofski sistemi transcendentalnog sintetizma Konstantina Brankovića, sintetičkog kriticizma Mihaila Hristofora Ristića, te naposletku kritičkog ontologizma Svetomira Ristića, dok je srpsko prosvetiteljstvo preduslov za stvaranje srpskog filozofskog interesa, koji stoji po uticajem nemačke klasične filozofije.

Kao teorijske pretpostavke recepcije kantovog sistema transcendentalne filozofije kod Srba, Aćimović vidi sintetizam i kantovski kriticizam Kantovog nastavljača Vilhelma Traugota Kruga, koji je predavanjima na lajpciškom univerzitetu svratio pažnju tadašnjih srpskih intelektualaca, mada se kada je reč o njihovim sistemima, ne može baš, po Aćimovićevom sudu govoriti o čistim oblicima tih pravaca, već su u pitanju različite varijante eklekticizma.

Prvi koji je u Srbiji na Liceju i Velikoj Školi držao predavanja filozofskih nauka sa stanovišta Krugove transcendentalne sintetičke interpretacije Kantove

filozofije, jeste Konstantin Branković, pa tako on govori o logici, osnovnom mudroslovlju, etici, psihologiji. Brankovićeva predavanja iz filozofije, posebno logike, Aćimović vidi kao pokušaj izmirenja materijalizma i idealzima, provodeći Krugov transcendentalni sintetizam. Najviši cilj filozofiranja po Krugu jeste apsolutna harmonija Ja, tj. opšte slaganje vlastite delatnosti, pa je tako glavni zadatak, kako Kruga, tako i Brankovića, da se dokaže mogućnost metafizike jedino kao fundamentalne filozofije transcendentalnog sintetizma, kao temelja i teorijske i praktičke filozofije uopšte.

U poglavlju *Mudroslovlje*, Aćimović prikazuje Brankovićevo *posrbljivanje najprirodnijih i najrazgovetnijih* delova Krugovog *Osnovnog mudroslovlja*, koje Branković predaje prvim slušaocima mudroslovlja na Liceumu. U skladu sa tim, Branković polazi od osnovnog stava supstancijalnog razlučivanja dvojakog poretka svih stvari, čoveka i sveta, sto je zapravo razlučivanje pojmovnih parova metafizičke nauke, po Aćimoviću, dakle, unutrašnje i spoljašnje, duh, duša i telo, i njihove delatnosti. Ta dvostrukost svih stvari vodi zapravo vrhovnim načelima mudroslovnog poznanja, a to je iskustveno skopčavanje bića i znanja u nama, što za posledicu ima ideju da realizam i idealizam zajedno vode ka transcendentalnom sinteticizmu.

U nastavku se pokazuje kako je u transcendentalnom sinteticizmu shvaćen najpre čovek, a naznačava se i podela mudroslovlja, kao pranauke, prve nauke, sistema znanja o tačnim razlozima stvari, na osnovno i izvedeno mudroslovlje, gde se pod osnovnim mudroslovljem misli prvo oruđe svekolikog mudroslovlja, dakle arhelogija, protologija, elementarna filozofija, transcendentalna filozofija, dok je izvedeno mudroslovlje sastavljeno od logike kao nauke mišljenja i nauke saznanja ili metafizike.

Misloslovlje, kao naredno poglavlje, daje prikaz dveju Brankovićevih logika, *Misloslov ili Logika za mladež* iz 1849. i nešto kasnije izdate knjige logike za *prvogodišnje slušatellje mudroslovlja na Liceumu*. Između ove dve Brankovićeve logike postoje izvesne, ali ne ključne razlike u mišljenju, pa se tako u maloj logici, ona određuje kao nauka koja uči kako bi trebalo misliti da se ne bismo prevarili u istraživanju istine. Slično tome je i određenje logike iz druge, nešto obimnije Brankovićeve studije o logici, koja je zapravo kompilatorsko delo posrbljivanja dveju krugovskih logika. U nastavku, Aćimović ispituje podele logike, tj. misloslovlja na čisto i primenjeno, te se ispituje sam pojam mišljenja, njegovi osnovni principi i zakoni, kao opšti kriterijumi istine našeg saznanja, postanak pojmova, kao i moći suđenja i zaključivanja. Primetno je, ističe Aćimović, da se ovde radi o shvatanju logike primarno kao formalne logike, dok je transcendentalna logika krtike čistog uma uglavnom zanemarena. Ovakva krugovska logika u Brankovićevoj interpretaciji je teorijski osnov za eklekticizam logike kod Mihaila Hristofora Ristića i Milana Kujundžića Aberdara, dok Alimpije Vasilljević prigovara da je to ona ista formalna logika iz sholastičkog

perioda, te da ne odgovara stanju nauke. Aćimović, međutim, Brankovićev značaj vidi njegovom rečniku logike, nastao posrbljivanjem grčkih, latinskih i nemačih reči logike, te je time dao značajan doprinos nastajanju sprskog rečnika filozofije.

Sledeći u nizu novokantovske recepcije u srpskoj filozofskoj misli jeste Mihail Hristofor Ristić, karlovački gimnazijski profesor filozofske propedeutike. Aćimović njegovu knjigu *Sistem celokupne filozofije* vidi kao prvi provedeni filozofski sistem kod nas, iako je kod Ristića na delu filozofski eklekticizam. Teorijsko ishodište Ristićevog sistema nije samo Krug, već su tu primetni Bek, Lihtenberg, Verner, Kizeveter, Šedijus, Kant, Jakobi itd...Sistem teorijski obuhvata enciklopediju i metodologiju filozofije, osnovnu filozofiju, empirijsku psihologiju, logiku, metafiziku, estetiku, moralnu filozofiju kao i nauke o pravdi i religiji. Shodno tome, Aćimović u nastavku polazi od određenja filozofske enciklopedije kao sistema spojenog znanja prema nekom načelu filozofije, ali i prema metodi filozofije, jer metod jeste neki određeni način po kome se spajaju nužna znanja u filozofiji, time filozofska enciklopedija i jeste istinska filozofska nauka koja stoji u osnovu sveg znanja, propedeutička filozofska nauka, te ispituje i dalje izlaže Ristićev sistem, kroz poglavlja *Osnovna filozofija, Nauka o duši, Misloslov, Metafizika, Znanje o dopadanju.*

Poglavlje *Osnovna filozofija* pokazuje glavna slaganja, ali i razilaženja Ristićevog sistema sa Brankovićevim sistemom, ali i sa Krugovom interpretacijom Kantove filozofije, prvenstveno u pogledu izvora transcendentalnog saznanja, kako prigovara Ristić. *Osnovnom filozofijom*, po Aćimoviću, Ristić postavlja ishodni i završni osnov sistema celokupne filozofije i jedan kategorijalni sistem fundamentalnih pojmova krugovskog kantovstva kriticističkog sintetizma, ispitivanjem izvora i početka filozofiranja, zatim moći saznanja, pojmova svesti i duha, te je kao konačan ishod postavljena sinteza znanja i bića apriori.

U tom svetlu ispituje se i duša, tj. duševne moći čoveka, u poglavlju *Nauka o duši,* gde osnov Ristićevog učenja jeste Kizeveterova emipirijska psihologija. Shodno tome, duša ima moć mišljenja i moć osećanja, a u empirijsku psihologiju po Ristiću spada i patologija duše čovekove, gde je duša zdrava ukoliko su njene moći u harmoničnom odnosu.

Poglavljem *Misloslov* Aćimović naznačava Ristićevu recepciju novokantovske logike peštanskog kantovca Josifa Vernera, te ispituje Ristićevo određenje logike kao nauke koja mora da prethodi svim filozofskim naukama, jer se prvo zakoni mišljenja moraju znati, pre zakona saznanja i lepog, gde se logika onda posmatra kao formalna logika, koja ispituje samo formu mišljenja, pa se u skladu sa tim i deli na čistu i upotrebljenu. Logika je, dakle, nauka o elementima i principima mišljenja, filozofsko znanje o pojmu, sudu i zaključku, čime Ristić, po Aćimovićevom sudu pripada anahronističkom konceptu u logici,

naspram modernijeg izraza logike koji su postavili Vasiljević i Kujundžić, gde je upitanju milovska interpretacija induktivne logike. Privodeći kraju ogled o Mihailu Hristoforu Ristiću, Aćimović razmatra Ristićevo shvatanje metafizike utemeljeno na novokantovskoj interpretaciji kantovog kriticizma kao kritičkog sinteticizma, prvenstveno misleći na Kruga, a pored toga, Aćimović se osvrće i na Ristićevo shvatanje estetike, u poglavlju pod naslovom *Znanje o dopadanju,* gde Aćimović zaključuje da je Ristić estetiku zasnovao na sopstvenoj interpretaciji krugovske recepcije Kantove estetike, te tako došao estetike nemačkog idealizma klasične filozofije. U skladu sa tim, estetika je podeljena na čistu i primenjenu, kao i sve filozofske nauke, a kriterijum podele je način odnošenja prema predmetu estetskog. Na obzirom na dominantnu struju hegelizma u tadašnjoj srpskoj filozofskoj kulturi, Ristićeva estetika se sa pravom smatra anahronom, te je estetički anahronizam još jedna bitna odrednica eklekticizma Ristićevog sistema celokupne sintetičke filozofije, zaključuje Aćimović.

Poslednji u nizu razmatranja jeste Svetomir Ristić i njegov kritički ontologizam, sa kojim po Aćimoviću i počinje izvorno čitanje Kanta i značajnijih neokantovaca Natorpa, Kasirera, Koena u Srbiji, čime se srpska misao okreće bliže marburškom interpretiranju transcendentalne filozofije. Teorijsko pozicioniranje Ristićevog stanovišta Aćimović sprovodi u njegovom otklonu spram Branislava Petronijevića i Nikole Popovića, te tako postulira Ristićevu poziciju kritičkog ontologizma.

U poglavlju pod naslovom *Ontologija filozofije*, Aćimović izlaže nacrt ontoloških osnova Ristićeve filozofije, onako kako one stoje u njegovom delu *Celina, delovi i stvarnost*. Glavna okosnica razmatranja je Ristićev *opšti zakon stvari*, gde se principom identičnosti pretpostavlja jedinstvo u samim stvarima. Celina je stvarnost, a neprekidnost je oznaka apsolutne stvarnosti, delovi nisu bitni za shvatanje celine, jer celina ide pre delova. Aćimović posebno obraća pažnju na odnos filozofije i nauke kod Ristića, iz kojeg mogu da se uvide Ristićevi ontološki stavovi, te detaljnim izlaganjem pokazuje Ristićev opšti filozofski stav da postoji razlika između stvari i pojmova, a i da postoji poklapanje između zakona stvari i zakona mišljenja. Tako je, po Aćimoviću, Ristićev stav da je kontinuitet svojstvo apsolutne stvarnosti, zapravo stav proširenog, ontološkog kriticizma neokantovske provenijencije.

Ristićev kritički odnos prema Kantu, Aćimović prikazuje u poglavlju *O dokazu transcendentalnog idealizma,* gde se pokazuje Ristićeva kritika Kantovih indirektnih dokaza transcendenatalnog idealizma, kojih ima dva, jedan proizilazi iz transcendentalne apercepije, a drugi iz prve matematičke antinomije, dok je njihova svrha da dokažu idealitet prostora i vremena. Izvornim čitanjem Kanta i kritičkim odnosom spram njega, Ristić je zasnovao svoju filozofsku poziciju kritičkog ontologizma.

Na samom završetku *Ogleda*, poslednjim poglavljem *Kriticizam logike*, Aćimović prikazuje kako Ristić sa stanovišta ontološkog principa kontinuiteta kao fundamenta logičkog principa indentiteta, pokazuje moguću konstrukciju ontološke logike, zapravo tematizovanje odnosa logike i ontologije.

Kratkim osvrtom na jednu struju učenika Branislava Petronijevića koji su započeli svoj filozofski rad novokantovskom orijentacijom, Aćimović završava drugi tom *Ogleda o srpskoj filozofiji*. U dva toma ovih *Ogleda,* Aćimović je obuhvatio razvoj srpske filozofske misli od njenog izvora, prevođenjem grčkih filozofskih pojmova na staroslovenski jezik, pod vizantijskim uticajem, preko razvijanja logičkih, ontoloških i prirodoslovnih kategorija u srednjevekovnoj srpskoj filozofskoj misli, zatim razmatranjem naučnog sistema prirodne filozofije Ruđera Boškovića, dalje preko novokantovskih recepcija Brankovića, Mihaila Hristofora Ristića i Svetomira Ristića, do pojave sistema naučne metafizike Branislava Petronijevića i dijalogike kritičke filozofije Mihaila Markovića, sa kojima i zatvara krug razmatranja srpske filozofske misli u okviru sistema filozofije prirode, logike i metafizike.

Senka Nenadov

Slika mladih o sebi u protestantskim porodicama

Zorica Kuburić, *The Self-Image of Adolescents in the Protestant family*, Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press 2015.

Knjiga o kojoj je reč predstavlja vrhunac višegodišnjih istraživanja Zorice Kuburić. Cilj istraživanja tiče se pitanja o ulozi religije u životu mladih, njihovih porodica, a posebno pitanje uticaja protestantske religioznosti na sliku koju mladi stvaraju o sebi. Kao model protestantske religiozne porodice uzeta je adventistička porodica koja je upoređena sa opštom populacijom sastavljenom od pravoslavnih, ateističkih i religijski mešovitih porodica. U teorijskom delu rada prikazana su teorijska i empirijska istraživanja koja obuhvataju teme relevantne za ovaj rad. Slika koju adolescenti imaju o sebi, razložena je kroz pet aspekata. Reč je o psihološkom, porodičnom, socijalnom, seksualnom i adaptacioniom selfu. Religijski self je posmatran kroz četiri dimenzije: stav prema Bogu, način spasenja, stil života, privrženost crkvi. Testiranja su obavljena kako u adventističkim crkvama, gde su dobijeni odgovori od adventista (propovednika, vernika, roditelja i adolescenata), tako i u osnovnim i srednjim školama i fakultetima, gde su dobijeni odgovori od pripadnika opšte populacije. U istraživanju je učestvovalo 1000 ljudi, od čega polovinu čine adventisti, a polovinu pripadnici opšte populacije. Istraživanjem su obuhvaćene samo kompletne, monogamne porodice. Rezultati su pokazali veliku angažovanost adventističke porodice na polju transmisije religijskog uverenja na mlade, kao i to da postoji jaz između religijskog uverenja mladih adventista i zahteva savremenog sekularnog društva.

Zorica Kuburić obrađuje u ovoj knjizi i pitanje odnosa vere i dela, kako u teologiji, tako i u praktičnom životu vernika. Pitanje je usko povezano i sa pitanjem vaspitanja dece i mladih u protestantskim porodicama. Ovde je uočljiv raskorak između „bitka i trebanja". Sa jedne strane, tu su strogi religijski ideali i zahtevi roditelja prema svojoj deci, a sa druge opšte-ljudska nesavršenost i nemogućnost ispunjavanja tih ideala. Autorka mudro uočava da je religijski legalizam neuspeo pokušaj prevazilaženja ove aporije.

Autorka se osvrće i na položaj i ulogu žene u adventizmu. Budući da je adventistička porodica patrijarhalna, uloga žene je prvenstveno u rađanju i vaspitavanju dece. Žena je podređena muškarcu i u većini slučajeva nije profesionalno ostvarena, što autorka vidi kao problem koji ne samo što produbljuje jaz između vernika adventističke crkve i opšte populacije, već utiče i na zdravstveno stanje žena, koje su frustrirane svojim položajem. Zorica Kuburić uočava potrebu za reformama crkve i promenom odnosa prema ženi.

Autorka potvrđuje i Veberovu tezu o pozitivnoj povezanosti protestantske etike i razvoja kapitalizma, jer, za razliku od katolika, protestanti imaju pozitivan odnos prema radu. To je posebno vidljivo kod adventista koji se mahom bave privatnim biznisom, kako pokazuju rezultati istraživanja. Ipak, zbog religioznog uverenja, protestanti odbacuju materijalizam i hedonizam. Kada razmatra određenje čoveka u smislu samopercepcije, autorka fihteanski primećuje da je svako određenje čoveka istovremeno i njegova negacija jer se ono Ja ne može svesti ni na šta određeno.

Zanimljivo je da autorka potvrdu mnogih psiholoških činjenica nalazi u Bibliji, te da je ne diskvalifikuje kao izvor relevantnih informacija. „We can conclude that it is much more important to know "who I am" than to know the rules of behavior. Just how important "the face of a friend" is for one's view of himself was known 3,000 years ago by Solomon who said, "As in water face answereth to face, so the heart of man to man... Iron sharpeneth iron; so a man sharpeneth the countenance of his friend"".

Zorica Kuburić dubinski poznaje prednosti i nedostatke verske zajednice o kojoj piše i koju dosta objektivno posmatra, prikazujući i pozitivne i negativne strane fenomena koji istražuje. Ona daje vrlo detaljan opis istraživačkih metoda koje će kasnije vrlo dosledno primeniti u eksperimentalnom delu istraživanja. Upoređuje rezultate svog istraživanja sa rezultatima sličnih istraživanja u svetu, što čitaocu daje širu sliku o temi koja se obrađuje. Autorka veoma realno sagledava prednosti i nedostatke adventističke porodice, kao i uopšteno religijski i nacionalno homogenih i heterogenih porodica. Ističući pozitivne i negativne efekte religioznosti na sliku o sebi adolescenata i njihovo psihičko zdravlje, ona blago zastupa stav o pozitivnom efektu religioznosti na psihičko zdravlje.

Rezultati istraživanja pokazuju da kada je u pitanju slika o sebi, mladi protestanti se od opšte populacije razlikuju u tri aspekta : u doživljaju sopstvenog tela, moralnim shvatanjima i stavu prema seksualnosti.

Kada je u pitanju doživljaj sopstvenog tela, mladi protestanti imaju lošiju sliku o svom telu, što je uslovljeno najpre konzervativnim religijskim shvatanjima roditelja, a potom i mahom religiozne sredine u kojoj se kreću. Budući da im je telo prikazano kao grešno i loše, kao nešto što treba sputavati i obuzdavati, oni imaju veoma lošu sliku o njemu. Ovo je veoma razumljivo ako imamo u vidu hrišćansko učenje o telu. Na sreću, protestantizam je odbacio samomučenje kao način odnošenja prema grešnom telu, ali adolescenti još uvek imaju izražen osećaj krivice zbog svog tela koje se unekoliko shvata kao „prozor za greh". Verovanje u spasenje verom pozitivno utiče na sliku o telu. Interesantno je primetiti moguću povezanost zabrane modernog odevanja i nošenja nakita sa lošom slikom tela adventističkih tinejdžera.

Kada je u pitanju moral, tu su razlike između mladih adventista i pripadnika opšte populacije veoma uočljive. Mladi adventisti, u odnosu na opštu

populaciju imaju razvijeniju savest i moralne zahteve koje postavljaju sebi i drugima.Zorica Kuburić veoma dobro uočava pozitivnu povezanost morala sa religioznošću, ali i psihičkim zdravljem. Ovo istraživanje još jednom je potvrdilo značaj porodične atmosfere za razvoj moralnosti pojedinca. Uprkos uvreženom mišljenju, Kuburić zaključuje da stil vaspitanja ne doprinosi moralnosti pojedinca već utiče na varijablu psihičko zdravlje. Ovo otkriće može biti veoma korisno roditeljima, kako bi prilagodili način vaspitanja željenim ciljevima. Kuburić iznosi značajnu primedbu da verovanje u spasenje verom ne doprinosi manjoj moralnosti već boljem psihičkom zdravlju.

Kada je u pitanju stav prema seksualnosti, adventisti su konzervativniji i zatvoreniji od pripadnika opšte populacije, što je posledica religioznosti. Ipak, to ne utiče značajno na sliku o sebi mladih, jer se oni mnogo češće upoređuju i imaju uzore u sopstvenoj verskoj zajednici, nego u sekularnom društvu koje propagira drugačije vrednosti.

Posebnu zanimljivost radu daju kratki osvrti na istorijski razvoj pojedinih pojmova i pojava koje se proučavaju ili su značajne za glavnu temu rada. Tako Kuburić iznosi mnoštvo zanimljivih detalja iz različitih izvora i oblasti povezanih sa glavnom temom istraživanja.

Interesantno je takođe da se Kuburić kritički odnosi prema legalizmu, posebno prema farisejskom držanju zakona, bez ljubavi. Kada se bavi pitanjem odnosa vere i dobrih dela, autorka zastupa antilegalistički stav, te blago naginje stavu o opravdalju verom. Ona iznosi brojne argumente protiv legalizma.”“The righteous” and false saints, Pharisees of Christ’s time and modern legalists will never find peace with themselves, because they live a double life.” Autorka zaključuje da dobra dela treba činiti iz čiste ljubavi prema bližnjem, a ne zbog želje za nagradom ili da bi se zaslužilo spasenje.

U svom knjizi Zorica Kuburić vrlo jasno i otvoreno, ali nenamtljivo prenosi poruku jevanđelja, o Božjoj ljubavi prema čoveku. Iako zastupa teističko stanovište, autorka smatra da čovek ne treba prekomerno da sputava svoje telesne potrebe, jer takav stav potiče iz pogrešnog razumevalja suštine hrišćanstva. Ona smatra da je prenaglašen osećaj kriviće zbog telesnih želja štetan, jer negativno utiče na telesno i psihičko zdravlje pojedinca, kao i na međuljudske odnose. Knjiga je veoma zanimljiva, sa mnoštvom podataka iz oblasti psihologije, sociologije religije i teologije. Pri obradi ove teme, autorka je koristila širok opseg literature, kako domaće, tako i strane, kako verske, tako i sekularne. Knjiga je namenjena kako stručnjacima iz ovih oblasti, tako i široj zainteresovanoj publici. Može biti posebno korisna roditeljima adolescenata, veroučiteljima i drugim omladinskim vođama u protestantskim crkvama, jer je ovim istraživanjem još jednom ukazano na probleme mladih u malim verskim zajednicama na našim prostorima.

Zorica Kuburić se u ovom istraživanju bavi ulogom religije i ponašanja roditelja u procesu odrastanja i socijalizacije mladih. Došla je do zaključka da sve zavisi od toga kako čovek doživljava Boga. U hrišćanstvu, Bog je čoveku predstavljen na dva suprotna načina. S jedne strane, to je Bog pravde, koji ne trpi nepravdu, koji uništava zlo i u ljudima izaziva osećanje strahopoštovanja. druge strane, to je Bog ljubavi koji toliko voli čoveka da sebe samog žrtvuje u liku čoveka Isusa Hrista, kako bi se približio ljudima. Budući da mu je Bog prikazan aporetično, autorka postavlja pitanje od čega zavisi čovekov doživljaj Boga. „I started with an assumption of family transfer – family atmosphere and parenting style contribute to religious differentiation, i.e. to image of God through the figure of parents. The feeling of being accepted by parents results in trusting God. Fear of parents and the feeling of rejection lead to fear of God. Inception of faith can be perceived during the first year of life in developing basic trust." Zorica Kuburić zaključuje da čovekov doživljaj Boga u velikoj meri zavisi od porodične atmosfere u kojoj individua odrasta, ali i obrnuto, porodična atmosfera zavisi od individualne religioznosti. Religija može osloboditi ili sputati čoveka, u zavisnosti od njegovog ličnog doživljaja. Na kraju, autorka zaključuje da je suština dobrih međuljudskih odnosa, dobre slike o sebi, kao i suština hrišćanstva, u ljubavi i prihvatanju čoveka onakvog kakav jeste, jer se samo tada on može promeniti na bolje.

Danko Stojić

Patološka ljubomora na filmu

O zavisti i ljubomori dosta je pisano u stručnoj i popularnoj literaturi. Ranijih decenija nije se pravila razlika između zavisti i ljubomore, pa su psihijatri govorili o tzv. "profesionalnoj ljubomori" kad su mislili na zavist između dvoje umetnika ili naučnika. Zavist je svest izvesne ličnosti da druga osoba, poznata recimo toj ličnosti, poseduje nešto što prva ličnost nema (prestižnu nagradu, ugled ili novac) i da je stoga ta prva ličnost neopravdano zakinuta.

Prema tome, u zavist može biti uključeno i svega dve osobe, dok ih je u ljubomori potrebno tri ili više. Naime, ljubomora je vezana za ljubav i ona, ljubomora, predstavlja osećanje bola i nemoći zato što ljubomorna osoba smatra da joj je treća osoba otela nečiju ljubav. Ljubomora je očigledna već u prvim danima detinjstva, kad malo biće stekne brata ili sestru. I životinje mogu biti ljubomorne na prijatelja njihovog gospodara. Smatra se da niko nije imun na zavist i ljubomoru, da je svako te osobine prema nekome ispoljavao ili bio objekat tuđe zavisti, odnosno ljubomore.

Ovde bismo se pozabavili ljubomorom u odnosima među polovima, gde je ona uvek i stalno prisutna, ponekad se ispoljavajući na patološki način. Umetnici su to uočili još veoma davno i njihova dela, bezvredna ili velika, dosta se bave ljubomorom, naročito onom patološkom. Zato bismo se na ovom mestu naročito pozabavili meksičkim filmom "On" (1952), delom reditelja Luisa Bunjuela (1900 - 1983), koji se danas smatra klasičnom vrednošću istorije filma.

Na početku filma "On" postoji scena ritualnog pranja nogu od strane sveštenika u katoličkoj crkvi, što kod Bunjuela nije puka registracija nego ima svojevrsnu simboliku. Gledanje u ženske noge odvlači Franciska, pedesetogodišnjeg glavnog junaka ovog filma, u gledanje ženskih nogu obuvenih u cipelice, što se smatra fetišizmom. Na taj način Francisko je u crkvi uočio tridesetogodišnju privlačnu i senzualnu Gloriju, u koju se istog trenutka strasno zaljubio. Toga je svojim rečitim pogledima bila svesna i ova mlada žena. Tada se još nisu poznavali. Kad je devojka pri završetku rituala videla ovog čoveka i njegov pohotni pogled, počela je da se krsti. Sredovečni bogataš je odlučio da lepotica mora postati njegova. Štaviše, ignorisao je svoje prijatelje-sveštenike da bi pristupio Gloriji.



Luis Bunjuel, *On* (1953)

U svojoj autobiografskoj knjizi "Moja labudova pesma" Bunjuel s pravom kaže da je napravio film o paranoiku. Tokom celog trajanja ovog filma Francisko ispoljava bes, očajanje i nemoć, što je reditelj postupno razrađivao, služeći se gradacijom. Recimo, već na početku filma glavni akter ispoljava osionost prema svom advokatu, koga isteruje iz kuće. Požuda prema lepoj Gloriji se nastavlja i reditelj je delikatno razrađuje. Francisko svesno odlazi u istu crkvu i tamo zatiče ovu devojku, čije lice je pod velom; veo takođe može da se smatra kao starinski erotski fetiš. Tada njih dvoje prvi put razgovaraju, ali lepotica se udaljava. Međutim, njih dvoje su se zbližili kad ju je mladi inženjer Raul, čija je ona bila verenica, doveo kod Franciska na prijem. Više su nego rečite razmene pogleda između Glorije i Franciska, naročito devojčini pogledi i obaranje pogleda njenih divnih očiju.

Nije nam jasno kako su njih dvoje pored Raula uspeli da se osame. Devojci je prezreli bogataš očigledno veoma imponovao, naročito s obzirom na materijalno izobilje, što uvek "pali" kod žena, naročito kod onih koje nameravaju da se udaju. Međutim, tokom medenog meseca njih dvoje ništa lepo nisu doživeli, a vredi razmisliti i o tome da li je taj brak uopšte konzumiran. Francisko doživljava napade besa i ljubomore, kaje se i traži od mlade da mu oprosti. Do prve dramatične eskalacije muževljeve patološke ljubomore dolazi kad oni na putovanju zateknu nekakvog Rikarda, koji se s Glorijom lično poznavao. Francisko u lokalu smatra da mu se Rikardo smeje za drugim stolom i sa Glorijom napusti lokal hotela, ali ispostavi se da je Rikardo u sobi do njih, zbog čega dolazi do fizičkog nasrtaja na tobožnjeg rivala, jer Francisko smatra da je Rikardo tu namerno. Muž kaže svojoj supruzi: "Ti si kriva. Nikada ti neću oprostiti." Ljubomora naročito dolazi do izražaja na balu u Franciskovoj velelepnoj kući, kad jedan drugi, mlađi advokat prilikom plesa stiska Gloriju. Bunjuel je takođe ponavljao Franciskovu fetišističku strast prema ženinim cipelicama. Glorija je prinuđena da ode kod sveštenika na razgovor, na šta sveštenik brani Franciska i kaže joj da njen muž pre toga navodno nikada nije upoznao žensko telo.



Luis Bunjuel, *On* (1953)

Ima nečeg mazohističkog u Glorijinom ponašanju prema mužu, jer on čini sve dramatičnije ekscese, na primer puca u nju ćorcima. Dalje, on na zvoniku crkve pokušava da je udavi i baci u ambis. Uveren je u to da ga je supruga prevarila. On očajava. To nije kraj njegovim još mahnitijim ispadima patološke ljubomore, da bi ga Glorija napustila. Njegova paranoidna ljubomora uvodi ga u halucinacije, što je Bunjuel virtuozno pokazao služeći se sredstvima filmske montaže. Naime, Francisko uobražava da mu se u crkvi svi smeju i da svi navodno znaju da ga je Glorija prevarila, što ne predstavlja istinu nego tok svesti paranoika. On nasrće na sveštenika, za koga je paranoikova bolesna mašta umislila da mu se ruga, i dolazi do javnog skandala, posle čega je Francisko lečen; nakon toga se zakaluđerio i tu je kraj filma.

Ovaj film je dosta karakterističan za Bunjuelov morbidni i crnohumorni, satirični pogled prema okolini, odnosu među polovima, seksualnoj pohoti i njenom naličju, kao i prema katoličkoj crkvi, jer crkva je važan ambijent filma "On", a sveštenici su takođe junaci.

Danas ovo klasično delo štaviše može da se prihvati kao univerzitetska ilustracija za primer patološke, paranoidne ljubomore. Žak Lakan je film prikazivao svojim kolegama i studentima. Zadivljuje Bunjuelova postupnost i sistem u narastanju bolesti i ekscesima jadnog Franciska, čija Glorija je sve to dosta pasivno trpela, ali i znala da mu se odupre. "On" je umetničko a ne naučno delo, ali književna, filmska i druga umetnička dela često su bila od koristi nauci. Bunjuel se dosta distancira od psihologa i psihijatra ali, s druge strane, priznaje da su mu čitanje Frojda i otkriće nesvesnog mnogo doneli u mladosti. Film "On" se u španskom originalu piše "El", pa preporučujemo onima koji ovo čitaju da "El" pronađu i nađu istinsko uživanje u klasičnom delu, kome vreme ne može ništa da naudi nego doprinosi da ovaj film na izražajnom planu bude i danas savremen.

Aleksandar Mrđen
Institut za filozofiju i interdisciplinarne studije, Novi Sad

Ogledalo Andreja Tarkovskog – pokretne slike preispitivanja

„Ogledalo vidi čoveka kao lepog, ogledalo voli čoveka; drugo ogledalo vidi čoveka kao strašnog i mrzi ga; i uvek je to isto biće koje proizvodi ove utiske."

D.A.F. de Sad, Justina, moto iz *Aleksandrijski kvarteta*, L. Darela, uz posvetu: „Mojoj majci ovi zapisi o nezaboravljenom gradu".

Film *Ogledalo* Andreja Tarkovskog povod je ovog kritičkog osvrta. Gledajući delo, možemo razumeti samo delimično namere autora, prevashodno ga tumačeći iz sveta sopstvenih doživljaja. Tarkovski se ogledao u svom *Ogledalu*, a mi se u njemu ogledamo svakako, on nas i jeste pozvao da se zagledamo u sopstveno „ogledalo", učinivši svoj lični film ličnim i za gledaoca. Ako opserviramo delo umetnika, postavlja se i pitanje samog autora, njegove ličnosti i biografskog konteksta, da li i kako ono utiče na delo? Takav, patografski pristup, kakav je recimo Jaspers primenio nad Strindbergom i Van Gogom, ovde nema adekvatan osnov, ali upravo za ovaj film Tarkovskog možemo navesti određene okolnosti koje bi možda mogle produbiti tumačenje i interpretaciju doživljaja dela. Podsetimo na Frojdov stav da se ne može ulaziti u psihoanalizu samog procesa stvaranja.

Kao mlad adolescent, Tarkovski je na letovanju na Jalti izgleda imao susret i dijalog sa matematičkim genijem Lavom Davidovičem Landauom. Kako biografi navode, mladi budući veliki reditelj pita Landaua: „Da li mislite da Bog postoji?" Nakon nekoliko minuta ćutanja Landau odgovara: Ne „može se poreći – mislim da je neumitno Njegovo postojanje." U jednoj njegovoj biografiji navodi se druga anegdota. Tarkovski kao mladi student režije, prilikom jedne sedeljke sa kolegama u jednom momentu izjavljuje: „Ako budem u prilici da snimam filmove – zadiviću svet!" Potom je odmah dodao: „Šalio sam se." Njegov otac, pesnik Arsenije Tarkovski, govorio je o tome kako se Andrej Tarkovski dosta dugo tražio, da bi konačno počeo i završio studije režije. Njegovi roditelji su bili rastavljeni od njegovog ranog detinjstva.

Ovi anegdotsko-biografski fragmenti iz života Andreja Tarkovskog neka budu predložak za dalje tumačenje filma *Ogledalo*. U vreme snimanja ovog filma (koji je sa pripremama i realizacijom potrajao čitavu deceniju) autor je osoba koja se nalazi u srednjoj životnoj dobi, za koju je svojstveno „životno preispitivanje". Do tada, autor je uspeo da se proslavi svojim umetničkim radom i da se ostvari

porodično kao suprug (u vreme snimanja ženi se drugom suprugom) kao i u ulozi roditelja – što s jedne strane znači da ovaj film ne može biti kompenzacija za neostvarenost. Uprkos tome, autor ima potrebu da kroz slike i pokrete preispita detinjstvo, da zaleči život melemom razumevanja.



Scene iz filma „Ogledalo" (1975)

Prizori i tumačenja

Andrej Tarkovski nije filmski mađioničar – on je čarobnjak! Već je pomenuto da je on kao mladi student režije, prilikom jedne sedeljke sa kolegama u jednom momentu izjavljuje: „Ako budem u prilici da snimam filmove – zadiviću svet!" Andreju Arsenjeviču, Vi ste još tokom svog života, ostvarujući Vaš opus, zadivili svet. Svakako ste zadivili jedanaestogodišnjeg dečaka, koji sada piše ove redove, kada je jedne večeri u roditeljskom domu, bez jasnog povoda uključio televizor baš u momentu kada je počinjao film *Stalker*. Taj dečak, sticajem okolnosti tada nije odgledao film do kraja, već tek dve decenije kasnije. Teško je uporediti osećaj dečaka i čoveka na kraju mladosti, prilikom gledanja istog tog filma. Fascinantno je sa kolikom iznenađujućom radoznalošću me je obuzeo tada taj film. Ima li razlike između dečaka i istog tog odraslog čoveka, kada se susretne sa umetničkim remekdelom (a i sam život je najmonumentalnije remek delo). To preispitivanje je u priličnoj meri, osnova autobiografski krucijalnog filma *Ogledalo*. Koliko je poznato, Tarkovski se najviše mučio upravo u snimanju i montaži ovog filma, iako su i *Melanholija* i *Žrtvovanje* takođe bili autobiografski filmovi. *Ogledalo* je iz dvadest i prvog montiranja tek bilo završeno. To ne čudi, najteže je zagledati se u najintimnije samopreispitivanje.

Ni sam naziv tog filma nije odmah bio definisan, prvo je nazvan *Beli, beli, dan*, a on još kolokvijalni, *Film anketa*, zatim *Ispovest*, a bilo je još drugih predloga za naslov. I taj proces dolaženja do naslova filma je značajan. Osnovna ideja mu je bila da snimi film o svojoj majci, praveći razgovore sa njom, ponekad bez njenog znanja i da tu još postavi pitanje razlike između generacija, detinjstva, seksualnosti, svega onoga što formira i okružuje čoveka. I konstrukcija filma, koji je radnja bez klasično strukturirane radnje, upravo je ono što je neophodno da bi se postigla poželjna atmosfera. *Ogledalo* moćno zadire prema suštinskim zapitanostima, ubedljivom rekonstrukcijom detinjstva, onog primarnog odnosa čija se atmosfera impregnirala u naše biće.

Prve asocijacije na film *Ogledalo* Andreja Tarkovskog: Detinjstvo – suptilna prorada edipalnosti, preispitivanje kroz refleksivne osvrte života. ogledalo – duša – sloboda – preispitivanje seksualnosti – promena – sagledavanje majke/sebe – ispitivanje i iznalaženje egzistencijalno-duševnog ključa. Zatim govor – vraćanje i čuvanje oniričnih atmosfera detinjstva –odsustvo forme kao realnost. Fragmentarni utisci i dubleti i njihove asocijativnosti: Vetar po livadi na početku i kraju filma, požar, lajtmotivska narativna poezija i referiranja na književnike. Mleko – prosipajuće, kapajuće dok se ogleda u ogledalu i mleko koje se talasa u velikoj staklenoj tegli kao kod dečaka u snu, simbol mleka: detinjstvo koje neumitno prolazi a koje bi da se sačuva). Zavese u snu i potom na „javi" filma – prolaženje kroz uvide ka realnosti, ilustracije Leonardovih portreta i autoportreta u sobi i posle na otvorenom. Ženske (majčine?) šake uz granu koja gori. Isti kadar u dva dela filma – uz kontekst dva razgovora majke i prikaza žene koja je kao majka ali to ipak nije, i uz koju se pojavljuje nepoznati muškarac čiji se lik ne vidi kao i prikaz oca kao mladog, jednom u kadru posle klanja petla, kada svojom rukom, gledajući prema nama, dotiče ruku svoje žene koja je usnulo-levitirajuća!

Simbolička naznaka: Na početku, manji dečak uključuje televizor koji radi ali bez slike i tona, tj. šušti „sneg" na ekranu. Potom kadar prelazi da tinejdžera koji muca (nalik televizoru sve je tu ali ipak „šušti" nešto jer se ne govori već se muca – nešto iz detinjstva je uzrokovalo problematičnost? Doktorka u mantilu (što bi se moglo prepoznati kao mogući alter-ego majke) metodom između bioenergije i hipnoze, konačno daje instrukcije tinejdžeru – da mu je tenziju sa grla prenela na ruke, a potom mu sugeriše da glasno i jasno izgovori: „Ja mogu da govorim" i on to uspeva. Taj uvodni deo filma je kroki dijagnoze i terapije na osnovnom planu. Ako je sećanje i osećaj krivice u vezi sa govorom (što u filmu pominje lekar) onda iskrivljeno ogledalo sećanja i doživljaja izražava mucanje, a tečan govor (koji se postiže i u filmu) znači da se ponovo uspostavlja ispravno sećanje i sagledavanje, čime su zalečene uspomene detinjstva. Potom sledi preostali, veći deo filma, koji završava najavom problema mucanja, ali sam završni deo je opet kao i na početku glavnog dela - magnetična

šumsko-livadska pastorala, koja stvara atmosferu izvesne univerzalnosti. Na početku je majka sama na ogradi, na rubu između livade i šumarka u kojoj je kuća, dok su deca iza nje. Značajna sličnost uz značajne razlike vide se u završnom kadru – majka ponovo sedi i puši, ali je to sada starica (koja je na fotografiji tokom filma prikazana zajedno sa majkom kao mladom a koja drži tu fotografiju). Njoj međutim prilaze deca i ona uzima za ruku devojčicu dok dečak ide za njima (na početku filma su pak dva dečaka) i dok kružno šetaju po livadi (i u pozadini se na livadi nazire lik mlade majke) dečak kao završnu reč filma uzvikuje – „Eeheejjj:" Da li je u pitanju poruka autora o transformaciji? I naravno ogledala. Ima ih više tokom filma, prvo se ogleda majka kao stara, koja desnom rukom sa njega skida prašinu, pa ogledalo koje je napuklo a koje prenosi žena preko ulice u dokumentarno-filmskom fragmentu za vreme španskog građanskog rata i ogledalo u kući u kome se dečak, u momentu kada je sam i dok čeka majku u kućnoj poseti (ogleda se i u jednom momentu levom rukom podešava kosu – momenti buđenja samosvesti). Ima tokom filma i odraza u prozorima (majka kao mlada), kao i bačeno prašnjavo ogledalo u pepelu uz žar i vatru (i to je hronološki poslednji prikaz nekog ogledala u filmu – treba na kraju krajeva ostaviti ogledalo koje je reklo šta je reklo i ostaviti ga da se ognjeno pročisti ili pretopi ka transformaciji. Naslov filma nije odmah dobio upravo naziv *Ogledalo* ali taj konačni naziv dosta govori o značenju i prepoznavanju značaja tog simbola i time autor takođe želi nešto da poruči.

Pretpostavimo kao sopstveno tumačenje njegove poruke u *Ogledalu*, koja je zapravo naša opšta, Tarkovski kao da upućuje upitnu konstataciju - žudnjom za nežnošću roditelja, željom za očuvanjem topline uspomena iz detinjstva, atmosferom spokoja i sigurnosti, izražavamo spoznajnu težnju da nam je to najbitnije, pokušavajući da razumemo i pomirimo radi toga - roditelja s njim samim, jer i oni su ostali nedovršena deca, i nas sa sopstvenim detetom u nama, pitajući se sa nadom – čemu odvajanje od pogleda na prizor ljubavi?



Scene iz filma „Ogledalo"

Frojd je smatrao da „čovek nikad do kraja ne prevaziđe neke probleme iz detinjstva." Valter Georg Grodek podvlačeći sukobljavajuće stresove u psihi, i zastupa mišljenje „da muški i ženski nagoni u ljudskom biću ne pokazuju jednostavnu težnju da se kristališu kao neposredno pretežni u ovom ili onom smislu u mladosti, već nastavljaju da se dele i zbunjuju pojedinačnu ličnost i dalje tokom života." Robert Džonson na osnovu mita o Erosu i Psihi, te mita o Parsifalu i potrazi za Granom u ključu Jungovog tumačenja – ispituje principe ženskosti i muževnosti, što opet i Maja Štorh, po istom uzoru – ispituje u delu „Čežnja jake žene za jakim muškarcem"; Tema polnosti je bitna u „Ogledalu" (pred kraj filma, domaćica, pokazujući svog malog sina napominje da je njen suprug želeo ćerku, na šta je gošća nezainteresovana a potom joj biva loše, dok u jednom od sledećih kadrova – ona se priseća kako je njen muž pita da li želi dečaka ili devočicu, na šta ona ne odgovara ništa). Iz dostupne literature o Lakanovoj fazi ogledala može se naći i ovakav tekstualni „komprimat", pa ga iznosimo u celosti u „citatnom ramu" kao- po nazivu i sadržaju, prigodnom prilogu temi o kojoj je ovde reč: „Prvi zvanični doprinos Lakana psihoanalizi je koncept ogledalo-faze, koje je opisao kao „formatiranje funkcije Ja, prepoznate u psihoanalitičkom iskustvu." Do ranih 1950-ih, on je počeo da posmatra ogledalo-fazu kao nešto više od trenutka u životu deteta, već kao formiranje dela stalne strukture subjektivnosti. U „imaginarnom poretku," vlastita slika trajno hvata i pleni subjekat. Lakan objašnjava, „faza ogledala predstavlja fenomen kojem sam dodelio dvostruku vrednost. Na prvom mestu, ona ima istorijsku vrednost, jer obeležava odlučujuću prekretnicu u mentalnom razvoju deteta, a na drugom mestu, ona simbolizuje suštinski libidinalni odnos sa predstavom tela. Kako je ovaj koncept razvijan dalje, akcenat je prešao sa njegove istorijske vrednosti na njegovu strukturalnu vrednost. U svom četvrtom seminaru, „La relation d'objet," Lakan kaže da je „faza ogledala daleko od pukog fenomena koji se javlja u razvoju deteta. Ona ilustruje konfliktnu prirodu dvojnog odnosa." Faza ogledala opisuje formiranje Ega putem procesa objektivizacije, jer je Ego rezultat sukoba između nečijeg doživljenog vizuelnog izgleda i nečijeg emotivnog iskustva. Ova identifikacija je ono što je Lakan nazvao otuđenjem. Sa šest meseci, beba još uvek nema fizičku koordinaciju. Dete je u stanju da prepoznaje sebe u ogledalu pre ostvarivanja kontrole nad svojim telesnim pokretima. Dete vidi svoju sliku u celini i sinteza ove slike proizvodi osećaj koji je u kontrastu sa nedostatkom koordinacije tela, koji se doživljava kao fragmentirano telo. Dete doživljava ovaj kontrast u početku kao rivalstvo sa svojom slikom, jer celovitost slike preti detetovoj fragmentiranosti-čime faza ogledala dovodi do agresivne napetost između subjekta i slike. Da bi se rešila ova agresivna napetost, dete se identifikuje sa slikom: ova primarna identifikacija formira Ego. Lakan shvata ovaj trenutak identifikacije kao trenutak slavlja, jer to

dovodi do imaginarnog osećaja gospodarenja, ovladvanja, kada dete poredi svoje nesigurne osećaje ovladavanja sa omnipotencijom majke, depresivna reakcija može pratiti inicijalnu razdraganost. Lakan naziva spekularnu sliku „ortopedskom", jer to vodi dete ka anticipaciji prevazilaženja svog „specifičnog preranog rođenja. „Vizija tela kao integrisane celine u protivstavu sa detetovim stvarnim iskustvom motorne nesposobnosti i doživljaja tela kao fragmentiranog, izaziva kretanje od „insuficijencije ka iščekivanju-anticipiranju." Drugim rečima, slika u ogledalu inicira i onda potpomaže, poput štaka, proces formiranja integrisanog osećaja sopstva. U fazi ogledala „nesporazum" (méconnaissance) predstavlja Ego (moi). Ja postaje otuđeno od sebe kroz uvođenje imaginarne dimenzije subjekta. Faza ogledala takođe ima značajnu simboličku dimenziju, zbog prisustva lika, figure odraslog koji nosi bebu. Pošto dete preuzima reflektovanu sliku kao vlastitu, ono potom okreće glavu ka odrasloj osobi, koja predstavlja veliko Drugo, prizivajući odraslog da ratifikuje ovu sliku."

Naznačene teme i kadrovi o detinjstvu, uspomenama i posmatranju u „Ogledalu" neka dozvole i nekoliko, nadamo se prikladnih literarnih povezivanja. Lorens Darel tvrdi da je „sofizam zamišljati kako postoji bilo kakva čista podvojenost između sveta jave i sveta snova," dodajući „ja sam, na primer, zbunjen utiskom kako više istovremenih života nosim u sebi i osećam da smo samo beočuzi koji vremenu i prostoru služe za ravnanje." Na ovo dodajmo još jedno Darelovo zapažanje: „Kada sam posmatrač, u tim trenucima individualnost jednog čoveka postaje svesnija sebe, i to jasnije svesnija; čovek gleda na zbivanja među ljudima sa jedne nove visine, učestvuje u životu sa bogatijim, iako posrednim razumevanjem – sve to iako je istovremeno u potpunosti van tih događaja." Robert Muzil o problematizaciji generacijskih sukoba i iskonskih nastojanja da pojedinac zadobije i dođe do slobode da živi sebe kaže: „Dete je stvaralac, jer je ono samo po sebi rast te samo sebe stvara i usavršava. Dete je kraljevskog roda, jer nameće svetu svoje predstave, osećaje i fantazije. Ono neće ništa da zna o gotovom svetu, nego izgrađuje svoj vlastiti svet ideala. Ono ima svoju vlastitu seksualnost. Odrasli čine varvarski greh uništavajući stvaralački duh deteta kada mu ugrabe njegov svet te ga ugušuju pod teretom mrtve, posvuda popabirčene materije znanja te ga usmeravaju na precizno određene, njemu strane ciljeve; dete je besciljno, njegovo je stvaranje igra i nežno rastenje; usvaja, ako ga silom ne ometamo, samo ono što uistinu prima u se; svaki predmet kojega se dotakne – živi; dete je život, kosmos; vidi ono Poslednje, Apsolutno, iako to ne može iskazati; ali ljudi ubijaju dete tuveći mu u glavu nekakve ciljeve i vezujući ga na vulgarno ponavljanje što ga lažno nazivaju stvarnošću!"

Ogledalnost

Za potrebe ovog ogleda napomenimo i istaknimo dva biološka procesa koja predodređuju, čini nam se bitne aspekte koje i sam autor filma ističe : vid

(kao dominantni predstavnik čula koja primaju informacije od spolja ka unutrašnjosti tela) – ogledala i ogledanje kroz više kadrova u filmu i govor (kao odašiljanje informacija od unutra prema spolja tela) – kojim se bavi drugi kadar prvog dela filma, a u drugom, većem delu filma na dva mesta: razgovor autora sa majkom „nisam govorio nekoliko dana..nije to loše, jer reči su inertne u odnosu na osećanja" i predzadnji kadar kada lekar ispred paravana o tome da mucanje ima veze sa sećanjem i osećanjem krivice, dok iza paravana sedi majka štrikajući,kao i sam autor koji leži uzimajući desnom šakom ptičicu koja deluje obamrlo, a da potom živne u njegovoj šaci i posle drugog provirivanja njene glavice, autor je zamahom ruke pušta i ona poleti). Gledanje i govor su dakle dva vida komunikacije čoveka i okoline.

Ogledalo je kao simbol svesti koja stalno i nepristrasno prikazuje ono što se na njoj odražava. Ako se odražavaju misli, znači da svest nisu misli. Ko posmatra misli? Svest – Posmatrač – ogledalo. Ko posmatra Posmatrača? To su meditativne zapitanosti bez misli.

Uistinu, ako gledamo kako nas neko ko je zlonameran i tendenciozan, ili pak neko ko je pristrasno i navijački raspoložen prema nama – drži spram naše aksiomatske ponašajne realne zadate pojavnosti, mi, ukoliko se prepustimo našoj preteranoj sugestivnosti, neminovno ćemo se kretati s jednog na drugi kraj klatna, tek za trenutak obitavajući u smirenoj slici o sebi samom. I jedni i drugi pomenuti, predstavljaju spram nas aberirane interpretacije nas samih, ovako ili onako iskrivljena ogledala i nije opravdano u njima se ogledati. Biće da treba da pored tih ogledala prođemo i da se i pre i posle toga pogotovo, ogledamo u našem sopstvenom ogledalu o kome treba da se staramo, čuvajući ga da se ne razbije i brišući povremeno prašinu sa njega – takvo naše ogledalo možemo nazvati ogledalo vrlinske sebičnosti radi dostojne zrelosti.

Žudnjom za nežnošću roditelja, željom za očuvanjem topline uspomena iz detinjstva, atmosferom spokoja i sigurnosti, izražavamo spoznajnu težnju da nam je to najbitnije, pokušavajući da razumemo i pomirimo radi toga - roditelja s njim samim, jer i oni su ostali nedovršena deca, i nas sa sopstvenim detetom u nama, pitajući se sa nadom – čemu odvajanje od pogleda na prizor ljubavi?

AUTORI

Ariane Bazanand je doktor biologije (Univerzitet u Gentu, Belgija) i psihologije (Univerzitet u Lionu, Francuska). Profesor je kliničke psihologije na Universite Libre de Brukelles (ULB, Brisel, Belgija). Ona je praktična psihoanalitičarka i autorka knjige Des fantomes dans la voik. Une hipothese neuropsichanalitikue sur la structure de l'inconscient («Fantomi u glasu. Neuropsihoanalitička hipoteza o strukturi nesvesnog», Ed. Liber, Montreal, 2007). Dobitnica je Clifford Iorke nagrade za neuropsihoanalizu 2008. i glavna urednica specijalnosti „Granice u psihoanalizi i neuropsihoanalizi" (odeljak „Granice u psihologiji").

Milan Popov (1968) je doktorand na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu na odseku interdisciplinarnih studija. Jednogodišnji specijalistički kurs psihoanalize završio je na Sofijskom Univerzitetu, gde je ujedno završio i specijalistički kurs – Filozofija psihoanalize. Osnivač je časopisa za filozofiju psihoanalize "Agrafa" i tvorac je pravca "Interaktivna psihoanaliza", novog oblika filozofske prakse. Redovan je član najstarije akademske institucije na Balkanu – Srpskog Filozofskog društva kao i član Neuropsihoanalitičkog društva u Londonu.

Izabela Huber, klinički psiholog, diplomirala i magistrirala na Odseku za psihologiju beogradskog Filozofskog fakuteta a doktorirala na Univerzitetu u Novom Sadu (interdisciplinarne studije iz psihologije i filozofije). Predavala na novosadskom Filozofskom fakultetu, i radila u oblasti psihologije učenja, kognitivne psihologije i psihologije umetnosti. Viši je stručni savetnik na Institutu za Filozofju i interdisciplinarne studije Filozofskog centara za psihoanalizu.

Aleksandar Risteski rođen je u Rumi 1990. godine. Doktorske studije filozofije završio je u Novom Sadu na Filozofskom fakultetu. Njegovo polje interesovanja obuhvata oblasti pragmatizma, filozofije duha, antičke i novovekovne filozofije. Trenutno radi kao asistent na Katedri za filozofiju, na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Prištini sa privremenim sedištem u Kosovskoj Mitrovici (FiFaKM).

Milan Vukadinović je istraživač i doktorand na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, gde je takođe završio osnovne i master studije filozofije. Teme interesovanja se kreću od hermeneutike i kritičke teorije društva, pa do više pragmatički orijentisanih pristupa neurofilozofije i teorije kompleksnosti.

Nikola Ačanski rođen je 1993. u Novom Sadu. Master studije filozofije završio je na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Njegova polja istraživanja i interesovanja uključuju: filozofiju egzistencije, filozofiju svesti, psihoanalizu, teorije ideologije. Dobitnik je nekoliko priznanja i nagrada za pisanje. Za esej „Simulacija stvarnosti" dobio je nagradu „Prof. dr Lazar Vrkatić". Za svoj master rad iz oblasti filozofije duha, "Ništavilo svesti", dobio je nagradu "Dr Zoran Đinđić" koju dodeljuje Univerzitet u Novom Sadu za najbolji master rad u Srbiji iz filozofskih ili sociooloških nauka.

Lazar Bogunović diplomirao je na Pravnom fakultetu u Beogradu, a trenutno pohađa apsolventsku godinu Filozofskog fakulteta u Beogradu. Takođe je na drugoj godini specijalističkih obuke interaktivne psihoanalize u Novom Sadu. Najviše proučava odnos filozofije i psihoanalize kao i teme iz oblasti filozofske prakse i psihoterapije. Živi i radi u Beogradu.

Igor Grujičić, (1988) diplomirao filozofiju na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu i saradnik je na Institutu za filozofiju i interdisciplinarne studije u Novom Sadu.

Marija Vukajlović (1982), specijalista stukovni inzenjer menadzmenta - smer ljudski resursi. Zavrsila je dvogodisnju obuku interaktivne psihoanalize na Institutu za filozofiju i interdisciplinarne studije u Novom Sadu, gde je i stručni saradnik.

Ana Bošnjaković rođena u Loznici (1991), magistarske studije filozofije završila je u Novom Sadu na Filozofskom fakultetu. Njen rad tokom studija odražavao je njeno interesovanje za filozofiju nauke i psihoanalizu. Trenutno radi kao stručni saradnik na Institutu za filozofiju i interdisciplinarne studije u Novom Sadu.

Nada Trifković je Filozofski fakultet završila u Sarajevu, a specijalizaciju je završila na Filozofskom fakultetu i FON u Beogradu. Doktorirala je na Učiteljskom fakultetu u Beogradu metodičke nauke. Radila je u vojno-školskom sistemu i bila direktor med.škole u 4 mandata. Trenutno radi kao profesor u Visokoj sportskoj i zdravstvenoj školi Beograd.

Anja Cmiljanović Dankuc, rođena je u Novom Sadu 1993 godine. Završila je osnovne studije filozofije na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Student je doktorskih studija filozofije, na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu, Od 2019. godine do 2022. godine bila je zaposlena na Filozofskom fakuletu u Novom Sadu, u zvanju istraživača pripravnika. Dobitnik je nagrade za studenta generacije odseka za filozofiju, na Filozofskom fakultetu, као i nagrade Matice srpske najboljim studentima Filozofskog fakulteta, i od tada je redovni član Matice srpske. Trenutno je demonstrator na odseku Filozofije, Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, gde drži vežbe iz predmeta Logika i Uvod u logiku i teoriju arugmentacije.

Senka Nenadov rođena u Novom Sadu (1990), apsolventkinja na Odseku za Filozofiju i Odseku za Francuski jezik i književnost sa drugim romanskim jezikom i kulturom. Njen rad tokom studija odražava njeno interesovanje za filozofiju nauke, filozofiju religije i filozofiju jezika.

Danko Stojić, (1958) filmski i TV reditelj i pisac. Magistrirao je filmske studije. Napisao je scenarije i režirao više polusatnih dokumentarnih i kratkih filmova i TV emisija, poput Nemi jezik (1992 - 1993), snimljenih za RTS. Godine 2013. snimio je svoj prvi dugometražni film Psiho-seansa. Napisao je i niz knjiga beletristike, sabranih u antologijama pod naslovima Selena (2010) i Privatni čas (2011). Piše knjige o teoriji filma i kritički osvrt na književna dela. Kao saradnik, prisutan je u blizu pedeset časopisa za književnost i kulturu.

Aleksandar Mrđen magistar je medicinskih nauka. Medicinski fakultet završio je na Univerzitetu u Novom Sadu. Specijalista je pneumoftiziologije i specijalista kliničke farmakologije. Završio je i MBA postdiplomske studije. Bavi se nastavno-prosvetnim radom i predaje nekoliko medicinskih predmeta među kojima i neurologiju. Viši stručni savetnik je na Institutu za filozofiju i interdisciplinarne studije gde vodi predmet Anatomija i fiziologija čoveka.

AUTHORS

Ariane Bazanand is PhD in Biology (University of Ghent, Belgium) and in Psychology (University of Lyon, France). She is a professor of clinical psychology at the Université Libre de Bruxelles (ULB, Brussels, Belgium). She is a practicing psychoanalyst and author of the book Des fantômes dans la voix. Une hypothèse neuropsychanalytique sur la structure de l'inconscient (« Phantoms in the voice. A neuropsychoanalytic hypothesis on the structure of the unconscious », Ed. Liber, Montréal, 2007). She is recipient of the Clifford Yorke prize for neuropsychoanalysis 2008 and specialty-field-editor-in-chief of "Frontiers in psychoanalysis and neuropsychoanalysis" (a section of "Frontiers in psychology").

Milan Popov (1968) is a doctoral student at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, Department of Interdisciplinary Studies. He completed a one-year specialist course in psychoanalysis at Sofia University, where he also completed a specialist course - Philosophy of Psychoanalysis. He is the founder of the magazine for the philosophy of psychoanalysis "Agrafa" and the creator of the direction "Interactive psychoanalysis", a new form of philosophical practice. He is a regular member of the oldest academic institution in the Balkans - the Serbian Philosophical Society, as well as a member of the Neuropsychoanalytic Society in London.

Izabela Huber, clinical psychologist, graduated from the Department of Psychology of the Faculty of Philosophy in Belgrade and received her doctorate from the University of Novi Sad (interdisciplinary studies in psychology and philosophy). Taught at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, and worked in the field of psychology of learning, cognitive psychology and psychology of art. He is a senior expert advisor at the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies of the Philosophical Center for Psychoanalysis.

Aleksandar Risteski was born in Ruma in 1990. He completed his doctoral studies in philosophy in Novi Sad at the Faculty of Philosophy. His field of interest includes areas of pragmatism, philosophy of spirit, ancient and modern philosophy. He currently works as an assistant at the Department of Philosophy, at the Faculty of Philosophy of the University of Prishtina with temporary headquarters in Kosovska Mitrovica (FiFaKM).

Milan Vukadinović is a researcher and PhD student at Faculty of Philosophy in Novi Sad, where he completed both bachelor's and master's degree in philosophy. His topics of interests varies from hermeneutics and critical theory of society, to more pragmatically oriented approaches of neurophilosophy and complexity theory.

Nikola Ačanski born in 1993 in Novi Sad. He completed his master's degree in philosophy at the Faculty of Philosophy in Novi Sad. His fields of research and interests include: philosophy of existence, philosophy of consciousness, psychoanalysis, theories of ideology. He is the recipient of several awards for his writing. For the essay "Simulation of reality" he received the award "Prof. Dr. Lazar Vrkatić". For his master's thesis in the field of philosophy of spirit, "The Nothingness of Consciousness", he received the "Dr. Zoran Đinđić" prize awarded by the University of Novi Sad for the best master's thesis in Serbia in philosophical or sociological sciences.

Lazar Bogunovic, graduated from the Faculty of Law in Belgrade, and is currently attending his senior year at the Faculty of Philosophy in Belgrade. He is also in his second year of specialist studies in interactive psychoanalysis in Novi Sad. He mostly studies the relationship between philosophy and psychoanalysis as well as topics in the field of philosophical practice and psychotherapy. He lives and works in Belgrade.

Igor Grujičić (1988), graduate philosopher at the Faculty of Philosophy in Novi Sad and associate at the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies in Novi Sad.

Marija Vukajlović (1982), specialist in technical management engineer - majoring in human resources. She completed a two-year training in interactive psychoanalysis at the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies in Novi Sad, where she is also an expert associate.

Ana Bošnjaković born in Loznica (1991), has finished her philosophy master's studies in Novi Sad at the Faculty of Philosophy. Her work during her studies reflected her interest in the philosophy of science and psychoanalysis. She currently consults as a professional associate at the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies in Novi Sad.

Nada Trifković graduated from Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. Nada completed her specialization at Faculty of Philosophy and Faculty of Organizational Sciences, University of Belgrade. Nada obtained Ph dwith

Teacher Education Faculty, University of Belgrade, module: didacticand methodical principles. Nada had worked in military education system and worked as head master of Belgrade Medical Highschoolf or full 4 terms. Currently, Nada is working as professor at College of Sports and Health in Belgrade.

Anja Cmiljanović Dankuc was born in Novi Sad in 1993. She completed her basic studies in philosophy at the Faculty of Philosophy in Novi Sad. She is a student of doctoral studies in philosophy at the Faculty of Philosophy in Novi Sad. From 2019 to 2022, she was employed at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, as an intern researcher. He is the winner of the award for the student of the generation of the philosophy department, at the Faculty of Philosophy, as well as the award of Matica Srpska for the best students of the Faculty of Philosophy, and since then he has been a regular member of Matica Srpska. He is currently a demonstrator at the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy in Novi Sad, where he teaches exercises in the subjects Logic and Introduction to Logic and Theory of Argumentation.

Senka Nenadov, born in Novi Sad (1990), graduate student at the Department of Philosophy and the Department of French Language and Literature with Other Romance Languages and Cultures. Her work during her studies reflects her interest in philosophy of science, philosophy of language and philosophy of religion.

Danko Stojic MA (1958), a film and TV director and a writer. He holds a master's degree in film studies. He has written screenplays and directed a number of half-hour documentaries and short films and TV shows, such as *Silent Language* (1992 - 1993), made for RTS. In 2013 he made his first feature-length film *Psycho-seance*. He has also written a number of books of fiction, collected in the anthologies entitled *Selena* (2010) and *The Private Lesson* (2011). He writes books about film theory and critical reviews of literary works. As an associate, he is present in nearly fifty journals of literature and culture.

Aleksandar Mrđen, Master of Medical Sciences. He graduated from the Faculty of Medicine at the University of Novi Sad. He is a specialist in pneumophthisiology and a specialist in clinical pharmacology. He also completed MBA postgraduate studies. He is engaged in teaching and educational work and teaches several medical subjects, including neurology. He is a senior expert advisor at the Institute for Philosophy and Interdisciplinary Studies, where he teaches the course Human Anatomy and Physiology.

Tema sledećeg broja Agrafe je

FILOZOFIJA PSIHOTERAPIJE

Tekstove, pitanja i komentare slati na elektronsku adresu
agrafa@filozofija.edu.rs
Rok za prijem tekstova je 1. oktobar 2023. Godine

UPUTSTVO AUTORIMA

OPŠTE NAPOMENE

U časopisu za filozofiju psihoanalize Agrafa, objavljuju se isključivo neobjavljeni tekstovi. Tom osnovnom uslovu podležu radovi koji se recenziraju, kao i radovi koji se ne recenziraju. Recenzirani članci prihvataju se za objavljivanje na osnovu dve pozitivne recenzije. Recenzenti ostaju anonomni za javnost i autore. Recenzirani tekstovi razvrstavaju se u sledeće kategorije:

-originalni naučni rad (rad u kome se iznose prethodno neobjavljeni rezultati sopstvenih istraživanja naučnim metodom);

-pregledni članak (rad koji sadrži originalan, detaljan i kritički prikaz istraživačkog problema ili područja u kome je autor ostvario određeni doprinos, vidljiv na osnovu autocitata);

-kratko ili prethodno saopštenje (originalni naučni rad punog formata, ali manjeg obima ili preliminarnog karaktera);

-naučna kritika, odnosno polemika (rasprava na određenu naučnu temu zasnovana isključivo na naučnoj argumentaciji);

-stručni rad (rad sadrži korisne priloge iz područja čija problematika nije vezana za izvorna istraživanja. Materija ne mora da predstavlja novost u svetskim okvirima);

Časopis objavljuje i nekategorizovane radove, odnosno prikaze i recenzije relevantnih izdanja objavljenih u poslednje dve godine u zemlji i inostranstvu, kao i prevode i izveštaje. Radove objavljene u Agrafi autori mogu objaviti u drugim publikacijama uz odgovarajuću napomenu da je tekst prvi put objavljen u Agrafi.

Dostavljanjem teksta uredništvu autori daju časopisu pravo prvog objavljivanja rada u štampanom i elektronskom obliku.

OPREMA I SLANJE RUKOPISA

Poželjni obim tekstova:

-originalni naučni rad – od 30 do 50 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

-pregledni rad – od 20 do 40 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

-kratko ili prethodno saopštenje - od 10 do 20 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

-naučna kritika, odnosno polemika - od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

-stručni rad - od 10 do 15 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

-prikazi, recenzije i ostali nekategorizovani radovi - od 6 do 8 hiljada karaktera (sa praznim slovnim mestima, uključujući fusnote);

Oprema rukopisa podrazumeva sledeće elemente:- ime i prezime autora,- naziv i adresu matične institucije autora,- e-mail adresu autora,- pun naslov (i podnaslov) članka,- sažetak članka na srpskom (od 100 do 250 reči) i engleskom jeziku (sažetak na engleskom jeziku može se dati u proširenom obliku, ali ne može iznositi više od 1/10 dužine članka),- ključne reči (ne više od 10),- listu referenci (literaturu).

Tekstovi se pišu fontom Garamond, veličina slova 12, prored 1,0, justify poravnanje. Članci se dostavljaju poštom attachment na e-mail adresu: agrafa@filozofija.edu.rs u word document formatu.

Uredništvo ne vraća primljene rukopise.

NAČIN CITIRANJA I FORMAT ISPISA REFERENCI

Preporučeni način pozivanja na izvore u okviru članka je putem fusnota, i to na sledeći način:

-za knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, Naslov dela, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2004., str. 35.);

-za tekst iz knjige: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta" u Naslov knjige, Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Hajdeger, M., „Ničeove reči `Bog je mrtav`" u *Šumski putevi*, Plato, Beograd 2000., str. 166.);

-za članak iz zbornika: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta" u Naslov zbornika (priredio Ime i prezime), Izdavač, Mesto i godina, broj stranice (npr. Riker, P., „Hajdeger i pitanje o subjektu" u Rani Hajdeger (priredili D. Basta i D. Stojanović), Kultura, Beograd, 1979., str. 150.);

-za literaturu u elektronskom obliku: Prezime autora, Prvo slovo imena autora, „Naslov teksta“, pun URL i datum (npr. Kangrga, M., „Zbilja i utopija“, http://praxis.anarhija.org/index.php/Praxis: Praxis 1972 1-2: Zbilja i utopija – Milan Kangrga, 15.6.2010.);

U drugom i narednim navođenjima istog dela izostavljaju se izdavač, mesto i godina (npr. Kant, I., Zasnivanje metafizike morala, str. 40.), dok pri uzastopnom citiranju istog dela u fusnoti treba da stoji oznaka isto ili ibid. i broj strane.

Literatura se navodi nakon članka, a pre rezimea na stranom jeziku. Format ispisa referenci isti je kao i kod citiranja, samo bez broja stranice. Reference se navode abecednim redosledom, prema prezimenima autora, i to prvo štampane, a potom elektronske. Reference se ne prevode na jezik rada, već se navode u izvornom obliku

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека матице српске, Нови Сад
159.964

AGRAFA: Časopis za filozofiju psihoanalize / glavni i odgovorni urednik Milan Popov. III 4/2022 - Novi Sad : Filozofski centar za psihoanalizu 2022-. – 23 cm
Godišnje.- Sažeci na srp. i engl. jeziku.
ISSN 2334 – 7805
COBISS.SR – ID 278655239

ISSN 2334-7805

