

Lacanovska psihoanaliza i nove materijalističke teorije subjektivnosti

Grgić, Jurica

Doctoral thesis / Disertacija

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

<https://doi.org/10.17234/diss.2024.7841>

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:985365>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-12**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)





Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Jurica Grgić

**LACANOVSKA PSIHOANALIZA I NOVE
MATERIJALISTIČKE TEORIJE
SUBJEKTIVNOSTI**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2024.



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Jurica Grgić

**LACANOVSKA PSIHOANALIZA I NOVE
MATERIJALISTIČKE TEORIJE
SUBJEKTIVNOSTI**

DOKTORSKI RAD

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Luka Bekavac

Zagreb, 2024.



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Jurica Grgić

**LACANIAN PSYCHOANALYSIS AND
NEW MATERIALIST THEORIES OF
SUBJECTIVITY**

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

assoc. prof. Luka Bekavac, PhD

Zagreb, 2024

INFORMACIJE O MENTORU

Luka Bekavac (1976.) je izvanredni profesor na Odsjeku za komparativnu književnost Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Na istom je fakultetu diplomirao komparativnu književnost i filozofiju (2002.) te doktorirao teoriju i povijest književnosti (*Derrida i problem književnog teksta*, 2012.). Zaposlen je na Odsjeku za komparativnu književnost od 2006. U istraživačkom i nastavnom radu bavi se teorijom poslije strukturalizma te postmodernizmom kao književnopovijesnim i kulturnim problemom. Izbor iz recentne bibliografije: „Space and Sequence: A Topography of *Here*“, u: *Umjetnost riječi* br. 2 (2022); „Becoming-Signiconic: Emergence and Territory in *The Familiar*“, u: *Orbit: A Journal of American Literature* Volume 10, Issue 2 (2022); „Matrix Pavoris: Material Dislocation in *House of Leaves*“, u: Matt Rosen (ur.), *Diseases of the Head: Essays on the Horrors of Speculative Philosophy* (Santa Barbara: Punctum Books, 2020.); „Readability Thresholds: Xenography and Speculative Fiction“, u: *Cross-Cultural Studies Review* Vol. 1, No. 1/2 (2019); „Teorijske fikcije: Ligotti, Negarestani i spekulativni realizam“, u: *Anafora* III, 1 (2016); *Prema singularnosti. Derrida i književni tekst*. Zagreb: Disput, 2015.

ZAHVALE

Hvala mom mentoru, Luki Bekavcu, na pomoći, strpljenju, prijateljstvu i podršci bez koje ovaj rad ne bi bio moguć.

Hvala mojim roditeljima što su vjerovali u mene.

SAŽETAK

Ovaj rad kreće od situiranja materijalističke filozofske tradicije s obzirom na pitanje subjektivnosti i problem odnosa između uma i tijela. Rasprava se zatim okreće „transcendentalnom materijalizmu“ Adriana Johnstona i njegovom nastojanju da poveže suvremene prirodne znanosti s određenim dijalektičkim materijalizmom. Tekst nastoji situirati Johnstonovu transcendentalno-materijalističku ontologiju i teoriju subjektivnosti unutar materijalističke i naturalističke tradicije te pokazati na koji način polja poput epigenetike, neuroznanosti, kognitivne znanosti i neurobiologije mogu pridonijeti formulaciji nereduktivne materijalističke ontologije i teorije subjektivnosti. Fokus je također stavljen na Catherine Malabou koja u svom radu pokušava postaviti temelje nove materijalističke teorije subjektivnosti koja bi se temeljila na kognitivnoj znanosti. Malabou u središte svog rada stavlja koncept „plastičnosti“ i poziva na „novi materijalizam“, materijalizam koji je osjetljiv na otkrića i uvide prirodnih znanosti – na koje se Malabou oslanja da bi, između ostalog, ukazala na netočnost duboko uvriježenih ideja o genetskom determinizmu. Johnston i Malabou smatraju da je nereduktivna, znanstveno utemeljena materijalistička teorija psihoanalitičke subjektivnosti na presjeku filozofije, psihoanalize i prirodnih znanosti danas moguća zahvaljujući empirijskim, eksperimentalnim istragama u neuralne sisteme i evolucijsko-genetsku dinamiku.

Tekst zatim prelazi na detaljnije smještanje Johnstonovog transcendentalnog materijalizma unutar filozofske tradicije njemačkog idealizma, s posebnim fokusom na koncept subjektivnosti kao radikalne negativnosti. Povezivanjem njemačko-idealističkog koncepta subjektivnosti s lacanovskom psihoanalizom proširuje se ranije postavljena teza o heterogenosti, fragmentiranosti, konfliktnosti i antagonizmu unutar samih materijalnih temelja ljudskog bića i prirode kao takve – što kulminira formulacijom ontologije „slabe prirode“ (koja je uvelike oblikovana Hegelovom *Naturphilosophie*).

U ovoj točki, tekst se okreće Johnstonovoj naturalističkoj rekonceptualizaciji instinkta, freudovskog nagona (smrti) i žudnje, pri čemu se Johnston oslanja na uvide evolucijske teorije, neurobiologije, neuroznanosti i psihoanalize. Središnji dio rada obuhvaća problematiku vezanu uz formuliranje uvjeta za antireduktivan naturalistički materijalizam tj. Johnstonovu ontologiju prirode koja je potrebna za materijalističku teoriju subjektivnosti koja ne reducira subjekte na fizičku, kemijsku ili biološku materiju.

Sljedeće poglavlje služi kao prolegomena buduće lacanovske neuropsihoanalize, pri čemu je naglasak stavljen na Johnstonovu kritiku rada francuskog psihoanalitičara François

Ansermeta i neuroznanstvenika Pierrea Magistrettija i njihovu teoriju subjektivne slobode na presjeku freudovsko-lacanovske psihoanalize i suvremene neurobiologije.

Nakon ovog u tekstu se razlaže povezivanje Johnstonovog transcendentalnog materijalizma s radom analitičkog filozofa Johna McDowella i filozofkinje znanosti Nancy Cartwright. Dok Lacan premošćuje analitičko-kontinentalni jaz s kontinentalne strane, McDowell ga premošćuje s analitičke strane, a kao svoje središnje referentne točke uzima Kanta i Hegela. Tekst se fokusira na specifičnu vrstu naturalizma tj. ono što McDowell u svom radu naziva „naturalizam druge prirode“ a što Johnston povezuje s elementima njemačkog idealizma, psihoanalize i neurobiologije. U kontekstu problema naturalizma, oslanjajući se na McDowella i na njegovu koncepciju druge prirode, Johnston kroz imanentnu kritiku McDowella nastoji ponuditi radikalnu rekonceptualizaciju prirode kao materijalnog temelja bitka te pružiti nekoliko preliminarnih uvida u to kako bi mogla izgledati moguća ontologizirana verzija hibridnog lacanovsko-mcdowellijanskog kvazinaturalizma.

Osim na McDowella, Johnston se također oslanja na rad Nancy Cartwright i njezine doprinose filozofiji znanosti. Cartwrightin svjetonazor „rašćlanjenog“ svijeta u potpunosti ruši razne dogme u vezi znanstvenog i naturalističkog te njihovog odnosa. U svom „empirističkom lokalnom realizmu“, Cartwright uzima disciplinu koja se čini najotpornijom slici *slabe prirode* ili *rašćlanjenog svijeta* te pokazuje da ni u samoj fizici zapravo ne nalazimo neku vrstu determinističkog, uravnoteženog, samointegriranog, jedinstvenog polja kojim upravljaju univerzalno važeći kauzalni zakoni, drugim riječima, da nam sama fizika zapravo nije nikada uspjela dati sliku ujedinjenog kozmosa ili fizičkog univerzuma koji je bešavno integriran i kojim upravlja jedinstveni skup svevladajućih univerzalnih kauzalnih zakona. Dakle, Cartwrightin rad demonstrira da čak i na razini fizike ne nalazimo kauzalno uređenu cjelovitost i integriranost kakvu obično povezujemo s prirodom. Upravo je to za Johnstona važan korak u smislu daljnjeg utemeljenja ovog naturalizma *slabe prirode*.

U ovoj točki teksta, Johnstonov pristup može se definirati kao „egzistencijalni transcendentalni materijalizam slabe prirode“, a Hegel, Marx, Engels i Lacan navode se kao neki od preteča ovog pristupa. Zahvaljujući dostignućima suvremenih znanosti, Johnston smatra da nam njegov dijalektički pristup ovim problemima pruža konkretan realistički uvid u pitanje „pozicioniranja umova u svijetu“.

Posljednji dio rada posvećen je problemima vezanim uz spekulativni realizam i nove materijalizme i realizme. Razmatra se uloga subjekta u novim materijalizmima i realizmima koji subjekt decentriraju iz njegovog privilegiranog, središnjeg ili temeljnog mjesta unutar filozofije i ontologije. Transcendentalni materijalizam, s druge strane, želi očuvati koncept

subjektivnosti kao središnji filozofski koncept. Tekst također objašnjava odnos Johnstonovog transcendentalnog materijalizma i novih materijalizama i realizama, a posebno je izdvojena lacanovsko-hegelijanska kritika novo-materijalističkog/realističkog shvaćanja subjektivnosti.

U zaključnom poglavlju sažimaju se nalazi prethodnih poglavlja te se nasuprot klasičnom (i danas nedvojbeno zastarjelom) konceptualiziranju materijalizma, prirode kao takve, i problema subjektivnosti, zagovara rekonceptualizacija ovih termina u skladu s resursima brojnih grana ujedno kontinentalne i analitičke filozofije, freudovsko-lacanovske psihoanalize te višestrukih domena životnih i prirodnih znanosti, s posebnim naglaskom na znanosti o mozgu. Ovakav ogroman interdisciplinarni poduhvat rezultirao bi novom materijalističkom ontologijom i komplementarnom teorijom subjektivnosti koje imaju potencijal iz temelja promijeniti smjer današnjih debata o odnosu između tijela i psihe.

Ključne riječi: transcendentelni materijalizam, dijalektički materijalizam, novi materijalizam, naturalizam, realizam, monizam, dualizam, problem odnosa uma i tijela, problem slobode i determinizma, subjektivnost, ontologija, njemački idealizam, lacanovska psihoanaliza, neuropsihoanaliza, neuroznanost, neurobiologija, kognitivna znanost, epigenetika.

SUMMARY

This thesis starts from situating the materialist philosophical tradition in regard to the question of subjectivity and the problem of the relationship between mind and body. The discussion then turns to Adrian Johnston's "transcendental materialism" and his attempt to connect contemporary natural sciences with a certain dialectical materialism. Johnston primarily relies on three main intellectual traditions/orientations: German idealism, Marxism, and Freudian and Lacanian psychoanalysis. Through the formulation of a unique materialist ontology, which also includes a non-reductive theory of subjectivity, Johnston connects these three European intellectual traditions with contemporary natural sciences (with a particular focus on neuroscience and neurobiology). Under the title "transcendental materialism", Johnston offers a new theoretical approach to the old problem of the relationship between mind and body. Johnston's goal is the formulation of a theory of subjectivity that is both materialist and naturalist, and which at the same time describes human beings as irreducible exclusively to natural matter, but is also resolutely opposed to any form of idealism, dualism, and spiritualism.

As a fully secularized materialism, Johnston's transcendental materialism is inextricably linked to the idea of nature as a fragmented, disjointed, conflict-ridden heterogeneous materiality. In order to remain faithful to the materialist ontological axiom of the primacy of matter as the only and basic foundation of being, transcendental materialism must describe the genesis of subjectivity from materiality, and explain how material substance itself must be configured so that subjectivity could arise from it. Johnston's transcendental materialistic (quasi-)naturalism wants to retain the denaturalized strangeness of subjects - in contrast to the usual types of naturalism that treat every version of more-than-natural subjectivity as partially or completely illusory and try to unilaterally reduce or eliminate it. While many contemporary theoretical trends - from structuralism/poststructuralism, antihumanism, deconstruction to new materialism and speculative realism - decentralize, diminish or eliminate the role of the subject, the subject remains a central philosophical concept behind transcendental materialism. In the context of the reawakening of interest in materialism and realism in contemporary continental philosophical circles, Johnston believes that today's materialism is internally divided into those who seek to abandon the figure of the subject (neo-Spinozists) and those who seek to preserve the figure of the subject (neo-Hegelians).

The text tries to situate Johnston's transcendental-materialist ontology and theory of subjectivity within the materialist and naturalist tradition and show how fields such as epigenetics, neuroscience, cognitive science and neurobiology can contribute to the formulation

of a non-reductive materialist ontology and theory of subjectivity. The focus is also placed on Catherine Malabou, who in her work tries to set the foundations of a new materialist theory of subjectivity based on cognitive science. Malabou places the concept of "plasticity" at the center of her work and calls for a "new materialism", a materialism that is responsive to the discoveries and insights of the natural sciences – on which Malabou relies to, among other things, point out the inaccuracy of deep-rooted ideas about genetic determinism.

Malabou shows how the genetic paradigm today is slowly becoming the story of the past, as is the concept of "program". The increasing importance of epigenetics indicates that we are currently witnessing the establishment of the epigenetic paradigm that is in the process of its constitution. In addition to implying a revolution within biology itself, this new paradigm also functions as an invaluable resource for the humanities. Therefore, continental philosophy must include the resources of today's cellular biology, molecular biology and neurobiology. Such significant discoveries in the field of natural sciences also suggest that the introduction of biology to the materialistic theory of subjectivity does not inevitably lead to reductive materialism of the mechanistic and/or eliminative kind. Important findings of today's natural sciences can help us formulate a new philosophical concept of nature as the foundation for a non-reductive materialist ontology and theory of subjectivity, but also to stimulate new interest in the psychoanalytic community regarding the future development of psychoanalysis and scientific foundation of psychoanalytic metapsychology. Taking into account the knowledge of contemporary natural sciences will allow us to avoid falling into the trap of dualistic idealism, mysticism and spiritualist ideology, in order to remain faithful to the project of the formulation of an intellectually responsible philosophical materialism. Johnston and Malabou also believe that a non-reductive, scientifically based materialist theory of psychoanalytic subjectivity at the intersection of philosophy, psychoanalysis and natural sciences is possible today thanks to empirical, experimental investigations into neural systems and evolutionary-genetic dynamics.

The text then moves on to a more detailed placement of Johnston's transcendental materialism within the philosophical tradition of German idealism, with a special focus on the concept of subjectivity as radical negativity. By connecting the German-idealist concept of subjectivity with Lacanian psychoanalysis, the earlier thesis about heterogeneity, fragmentation, conflict and antagonism within the very material foundations of human beings and nature as such is expanded - which culminates in the formulation of the ontology of "weak nature" (which is largely shaped by Hegel's *Naturphilosophie*). According to Johnston, German idealism, psychoanalysis and modern neuroscience show that the material Real of nature (especially human nature) is fragmented, disunited, riddled with antagonisms and

discontinuities, instead of being seamlessly integrated and free from internal conflicts. This Freudian-Lacanian conceptualization of (human) nature as weak, impotent, incomplete, imbued with and troubled by biomaterial negativities (embodied in the fragmented human body), a nature that lacks monistic integration and cohesion, must be recognized as a register that is complementary to Lacan's barred big Other or Symbolic order which is detotalized, permeated with contradictions, dead ends, discontinuities, etc. In other words, Johnston postulates that not only the Symbolic order is barred, but the very substance of the being itself is inconsistent and divided, i.e. the Lacanian Real is also barred.

At this point, the text turns to Johnston's naturalistic reconceptualization of instinct, the Freudian (death) drive, and desire, drawing on insights from evolutionary theory, neurobiology, neuroscience, and psychoanalysis. The central part of the text includes issues related to the formulation of conditions for anti-reductive naturalistic materialism, i.e. Johnston's ontology of nature, which is necessary for a materialist theory of subjectivity which does not reduce the subject to physical, chemical or biological matter. Johnston explores how biology can bridge the gap between natural substances and denaturalized subjects, reconceptualizing the classic Freudian-Lacanian interpretation of drive and desire in the context of evolutionary history and natural history. Johnston's unconventional presentation of the similarities and differences between instinct and desire relies on the resources of modern biology and neurobiology, which provide him with a rigorously materialist and scientifically responsible explanation of the ontogeny of desire. Johnston also offers a reconceptualization of the theory of drive and connects this theory with the ontology of weak nature. This allows him to formulate an empirically responsible, radically atheistic, post-critical basis for a dialectical-speculative orientation that connects the scientific-empirical (in the sense of the natural sciences) and the philosophical-theoretical (in the sense of philosophy and psychoanalysis).

The following chapter serves as a prolegomena to any future Lacanian neuropsychanalysis, with an emphasis on Johnston's critique of the work of French psychoanalyst François Ansermet and the neuroscientist Pierre Magistretti and their theory of subjective freedom at the intersection of Freudian-Lacanian psychoanalysis and contemporary neurobiology. Johnston starts from the basic observations of modern neurobiology and neuroscience, which lead to a paradigm shift in how we perceive the human brain. Modern experimental research in the field of neuroscience shows that the brain is not an internally coordinated, balanced, optimized system that normally communicates with its various parts and with the rest of the organism. For Ansermet and Magistretti, the irreducible specificity of the individual's brain represents the embodiment of autonomy. Thanks to epigenetic factors and the

unpredictability of contingency, plasticity results in a singular brain/psyche, i.e. autonomy. In other words, Ansermet and Magistretti believe that the very fact of neuroplasticity necessarily implies individualization, while individualization implies freedom. They also point out that the "biology of freedom" is in itself the result of the refutation of vulgar scientific determinism. Therefore, in contrast to what is usually understood by various biological determinisms (such as genetic or neuronal determinism, but also psychological determinism), plasticity includes heterogeneity and idiosyncrasy, i.e. plasticity is what enables the subject to actively participate in the process of its own becoming. While Ansermet and Magistretti believe that their formulation of the "biology of freedom" can offer a theory of autonomous subjectivity that finds its foundations in neurobiology and Freudian-Lacanian psychoanalysis, Johnston, on the other hand, in his criticism of Ansermet and Magistretti, posits that contingency, specificity, idiosyncrasy, unpredictability, etc. are not a guarantee of true autonomy.

After this, the text analyzes the merging of Johnston's transcendental materialism with the work of analytic philosopher John McDowell and philosopher of science Nancy Cartwright. While Lacan bridges the analytic-continental divide from the continental side, McDowell bridges it from the analytic side, taking Kant and Hegel as his central points of reference. The text focuses on a specific type of naturalism, i.e. what McDowell calls "naturalism of second nature" and which Johnston connects with elements of German idealism, psychoanalysis and neurobiology. In the context of the problem of naturalism, relying on McDowell and his concept of second nature, Johnston - through an immanent critique of McDowell - tries to offer a radical reconceptualization of nature as the material foundation of being and to provide some preliminary insights into what a possible ontologized version of the hybrid Lacanian-McDowellian quasi-naturalism might look like. In addition to McDowell, Johnston also draws on the work of Nancy Cartwright and her contributions to the philosophy of science. Cartwright's worldview of the "dappled" world completely overturns various dogmas regarding the scientific and the naturalistic and their relationship.

In her "empiricist local realism", Cartwright takes a discipline that seems most resistant to the image of *weak nature* or *dappled world* and shows that even in physics itself we do not actually find some kind of deterministic, balanced, self-integrated, unified field governed by universally valid causal laws, in other words, that physics itself has never really been able to give us a picture of a unified cosmos or a physical universe that is seamlessly integrated and governed by a single set of universal causal laws. Thus, Cartwright's work demonstrates that even at the level of physics we do not find the causally ordered wholeness and integration that we usually associate with nature. According to Johnston, this is an important step in terms of

further establishing this naturalism of a weak nature.

At this point in the text, Johnston's approach can be defined as "existential transcendental materialism of a weak nature", while Hegel, Marx, Engels and Lacan are cited as some of the forerunners of this approach. Thanks to the achievements of modern science, Johnston believes that his dialectical approach to these problems provides concrete realist insight into the question of "situating minds in the world". The last part of the text deals with the problems related to speculative realism and new materialisms and realisms. The role of the subject in new materialisms and realisms (which decenter the subject from its privileged, central or fundamental place within philosophy and ontology) is considered. Transcendental materialism, on the other hand, seeks to preserve the concept of subjectivity as a central philosophical concept. The text also explains the relationship between Johnston's transcendental materialism and new materialisms and realisms, while special focus is placed on a Lacanian-Hegelian critique of the new materialist/realist understanding of subjectivity.

The concluding chapter summarizes the findings of the previous chapters, and, in contrast to the standard conceptualizations of materialism, nature, and the problem of subjectivity, advocates for the reconceptualization of these terms in accordance with the resources of numerous branches of both continental and analytical philosophy, Freudian-Lacanian psychoanalysis, and the multiple domains of life sciences and natural sciences. Such a vast interdisciplinary endeavor would result in a new materialist ontology and a complementary theory of subjectivity, which have the potential to fundamentally change the direction of today's debates about the relationship between the body and the psyche.

Keywords: transcendental materialism, dialectical materialism, new materialism, naturalism, realism, monism, dualism, the mind-body problem, the problem of freedom and determinism, subjectivity, ontology, German idealism, Lacanian psychoanalysis, neuropsychology, neuroscience, neurobiology, cognitive science, epigenetics.

SADRŽAJ

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. UVOD | 1 |
| 2. PROLEGOMENA ZA SVAKI BUDUĆI MATERIJALIZAM | 9 |
| 2.1. Materijalizam u doba suvremene biologije i „epigenetskog obrata“..... | 9 |
| 2.2. Neuroznanost, neuralna plastičnost i nereduktivni materijalizam..... | 27 |
| 3. ONTOLOGIJA „ZAPRIJEČENOG“ REALNOG | 41 |
| 3.1. Ontologija konflikta..... | 41 |
| 3.2. Hegelova <i>ontologizacija</i> Kanta: materijalizam sa subjektom..... | 49 |
| 3.3 Od zapriječenog velikog Drugog do zapriječenog Realnog ljudske prirode..... | 51 |
| 3.4. Od prirodne supstance do kulturološke subjektifikacije..... | 58 |
| 3.5. Predodređenost ljudske prirode za denaturalizaciju..... | 60 |
| 3.6. Ne-epifenomenalni status transcendentalne subjektivnosti..... | 64 |
| 4. (KVAZI)NATURALISTIČKA REKONCEPTUALIZACIJA INSTINKTA, NAGONA (SMRTI) I ŽUDNJE | 70 |
| 5. ANTIREDUKTIVAN NATURALISTIČKI MATERIJALIZAM | 97 |
| 5.1. „Dijalektički naturalizam“ i rekonceptualizacija Prirode kao takve..... | 97 |
| 5.2. Hegelova „slaba“ priroda: kontingencija i plastičnost prirode..... | 99 |
| 6. POSTAVLJANJE TEMELJA ZA MOGUĆU LACANOVSKU NEUROPSIHOANALIZU | 108 |
| 7. MISTICIZAM NEGATIVNOSTI I ANTIZNANSTVENO „PONOVRNO ZAČARAVANJE“ SVIJETA | 136 |
| 8. McDOWELLOVA „DRUGA PRIRODA“ | 146 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 9. ONTOLOGIZIRANJE MCDOWELLIJANSKOG NATURALIZMA DRUGE PRIRODE..... | 159 |
| 10. CARTWRIGHTIN „RAŠČLANJENI SVIJET“ EMPIRISTIČKOG LOKALNOG REALIZMA..... | 169 |
| 11. „SPEKULATIVNI OBRAT“, DECENTRIRANJE SUBJEKTA I POVRATAK MATERIJI..... | 184 |
| 12. STATUS SUBJEKTIVNOSTI U NOVIM MATERIJALIZMIMA I REALIZMIMA..... | 201 |
| 13. KRITIKA I OBRANA TRANSCENDENTALNOG MATERIJALIZMA..... | 214 |
| 14. ZAKLJUČAK..... | 225 |
| 15. BIBLIOGRAFIJA..... | 236 |

1. UVOD

U suvremenom filozofskom pejzažu u posljednje je vrijeme došlo do pojave niza materijalističkih ontologija koje se na razne i često međusobno potpuno nekompatibilne načine nose s brojnim filozofskim i političkim pitanjima. Međutim, današnji filozofski materijalizam još uvijek nije uspio objasniti ljudske subjekte kao u potpunosti imanentne fizičkom univerzumu materijalne prirode. Istovremeno se, s pojavom problema odnosa između uma i tijela, pojavljuju i nedijalektički materijalizmi koji problemu subjektivnosti pristupaju tako što pribjegavaju (pseudo)rješenjima reduktivne vrste tj. bezrezervno reduciraju subjektivnost na tjelesnu materiju u mehaničkom kretanju. Suvremeni materijalizam koji želi očuvati stvarnost subjekta mora ostati vjeran antireduktivizmu dijalektičke tradicije te istovremeno izbjeći povratak idealizmu, dualizmu ili spiritualizmu. S obzirom na to da materijalistička ontologija kreće od same materije i ničeg više, svaki filozofski odgovoran materijalizam mora odbaciti postojanje bilo kakve „pretpostavljene egzistencije neke vrste izvantjelesne, nematerijalne dimenzije transcendentnog bitka“ tj. postojanje entiteta koji su odvojeni od imanencije utjelovljenih bića (Johnston, 2013: 13).

Ono što bi se u osnovi moglo nazvati inherentno reduktivnom orijentacijom suvremenih materijalizama koji su rezultat određenih filozofskih interpretacija neuroznanosti jest naglašavanje *naturalizacije duha* koja je rezultat kolapsa svake stroge dihotomije prirode i duha (te se obično pripisuje angloameričkoj filozofskoj tradiciji). Jednostavno govoreći, ono što ova naturalizacija duha zapravo podrazumijeva za one analitičke filozofe koji mentalno utemeljuju u neuronalnom i za materijalizme koje oni podupiru jest preklapanje uma u materiju ili postojanje uma materijalnim. Drugim riječima, u kontekstu diskusija o materijalizmu i problemu odnosa između uma i tijela u analitičkoj filozofiji, um je izjednačen s mozgom i počinje se predstavljati kao samo još jedan dio fizičkog svijeta koji je u skladu s prirodnim znanostima i njihovim zakonima. Dakle, ono što je reduktivno u ovoj pretpostavci da se um može na ovaj način svesti na materiju jest to da „tumačenje uma kao imanentnog materiji zahtijeva de-mentaliziranje uma da bismo ga materijalizirali u skladu sa slikom materije (i općenito materijalnog univerzuma) kao integrirane mreže međusobno konzistentnih mehanizama kojima upravlja kauzalna učinkovitost“ (Johnston, 2014a: 114).

Međutim, nameće se sljedeće pitanje: ako kritički destabiliziramo ove zastarjele, rigidne binarne opreke između prirode i duha ili uma i tijela, što to znači za standardne

protokonceptualne slike materijalnog bitka? Mogu li (i trebaju li) one u tom slučaju ostati nepromijenjene (pogotovo s obzirom na to da prešutno oblikuju teorijske refleksije o ovim stvarima)? Dok je naturalizacija duha za analitičku filozofiju općeprihvaćen rezultat destabilizacije ovih binarnih opreka, filozofi poput Slavoj Žižeka i Adriana Johnstona uzimaju u obzir mogućnost da preklapanje uma u materiju također dovodi do (djelomične) spiritualizacije prirode. Pitanje koje motivira Žižekovu i Johnstonovu materijalističku ontologiju je sljedeće: ako subjekt i njegove strukture tumačimo kao u potpunosti imanentne materijalnom bitku, na koji način tada, sukladno tome, moramo preoblikovati naše osnovne protofilozofijske slike materijalnosti? Za Žižeka, priroda ne može ostati netaknuta i nepromijenjena ako uključimo nematerijalni subjekt (tj. um ili duh) u materijalnu supstancu (tj. materiju ili tijelo); drugim riječima, denaturalizacija prirode je neizbježan rezultat ovakvog naturaliziranja ljudskih bića (ibid.).

S obzirom na kontinuirane sporove između raznih inačica materijalizma i idealizma koji očito nisu probavili i u svoje sustave mišljenja uključili recentna značajna otkrića na području prirodnih znanosti i njihove implikacije, može se reći da današnje teorijske i filozofske struje ostaju prikovane uz reprezentacije materije koje prethode 20. stoljeću. Međutim, unutar određenih aspekata suvremene znanosti možemo govoriti o „desupstancijalizaciji“ supstancije (Žižek daje primjer teorije struna u fizici) koja omogućuje rekonceptualizaciju materijalnosti kao nečega što je otvoreno i kontingentno, a ne zatvoreno i nužno opipljivo kao u naivnim koncepcijama materije kao jednostavne fizičke stvari kakve pronalazimo kod tradicionalnih materijalizama prošlosti (ibid. 121). Žižekov nereduktivni materijalizam može poslužiti kao početna točka u kontekstu ove rekonceptualizacije materije. Za Žižeka, ono što karakterizira materijalni bitak jest odsutnost kozmičko-organske cjelovitosti koja kroz proces imanentnog samorazdvajanja iz sebe proizvodi transontološke, *više-nego-materijalne* oblike subjektivnosti. Tako nastale subjektivne strukture – koje čine okosnicu raznih vrsta kontinentalne filozofije i psihoanalize – „stječu vlastiti bitak u obliku određenog tipa utjelovljene egzistencije“. Neobična *materijalnost* označitelja o kojima govori Lacan jedan je primjer ove posebne vrste dematerijalizirane materije koja je integralna za konstituciju subjektivnosti (ibid. 122).

Ovaj će rad, između ostaloga, pokušati naglasiti značaj i ulogu materijalizma koji je temeljan za psihoanalitičku (i neuropsihoanalitičku) subjektivnost a kojeg psihoanaliza prečesto poriče u svojim teoretizacijama, te koji je inkorporiran u nesubjektivne procese materijalne organizacije. U radu će se prvenstveno staviti fokus na elaboraciju potpuno materijalističke ontologije i paralelne joj (kvazinaturalističke, a ipak antireduktivne) teorije subjektivnosti na presjeku filozofije, psihoanalize i životnih znanosti; postaviti će se temelji za formulaciju

ontologije prirode koja je potrebna za takvu teoriju te pojasniti koji to uvjeti moraju unaprijed biti zadovoljeni da bi subjektivnost kao takva mogla proizaći iz materijalnosti. S obzirom na to da humanističke i društvene znanosti općenito ignoriraju ontologije koje integriraju prirodne znanosti, u tekstu će se staviti naglasak na prijeko potrebno prepoznavanje činjenice da suvremena neurobiološka i neuroznanstvena istraživanja ljudskih bića uključuju mnoštvo implikacija za cijeli niz disciplina. U tom kontekstu, tekst također upozorava da je, suprotno uvriježenom mišljenju, suvremena neuroznanost zapravo daleko od vulgarnog mehanicističkog materijalizma koji reducira odgoj/kulturu na prirodu tj. ono više-nego-biološko na čistu biologiju. Štoviše, može se reći da današnje neuroznanosti same proizvode određenu vrstu (nereduktivnog) spontanog dijalektičkog materijalizma. Na tom tragu, u pogledu duboko ukorijenjene averzije kontinentalne filozofije i teorije prema „tvrđim znanostima“, istaknut će se važnost te neodgodiva potreba preispitivanja statusa i implikacija prirodnih znanosti u odnosu na humanističke znanosti. Uz to, skrenut će se pozornost na nužnost povezivanja filozofskog materijalizma s empirijskim, eksperimentalnim znanostima – pogotovo biologijom i njezinim granama kao neizostavnima za formulaciju doista održivog materijalizma koji je jedinstveno sposoban objasniti strukture i fenomene subjektivnosti.

Također će se nastojati ponuditi odgovori na pitanja poput: da li se mentalno (um, misao), unatoč tome što je proizašlo iz neuronalnog (mozak, tijelo), ipak oslobađa od toga da bude determinirano elektrokemijskom materijalnošću središnjeg živčanog sustava i evolucijsko-genetskim faktorima koji oblikuju ljudsko tijelo u cjelini? Drugim riječima, postižu li mentalni fenomeni djelomično odvojenu egzistenciju koja je odijeljena od njihovog ontološkog temelja tj. materijalne korporealnosti? Tekst također ukazuje na unutarznanstvenu delegitimizaciju bioloških/genetskih determinizama te na sve veću ulogu epigenetike i neuralne plastičnosti u biološkim tumačenjima ljudskih bića koja ističu nesvodljivost ljudske prirode i subjektivnosti na standardne znanstvene pristupe i objašnjenja. Osim toga, u tekstu se, iz metapsihološkog, neurobiološkog i neuroanatomskog aspekta propituje, destabilizira i rekonceptualizira standardna distinkcija između instinkta i nagona, te odnos *nagona smrti* i *principa ugone*. Također se problematiziraju pitanja kontingencije, slobode i autonomije s obzirom na problem odnosa uma i tijela te distinkcije priroda/odgoj, te se nastoji ukazati na relevantnost ovih pitanja za formulaciju lacanovskog neuropsihoanalitičkog subjekta. Jedan od ciljeva ovog rada je pokazati da je zaista materijalistička i empirijski osuvremenjena psihoanaliza danas ne samo nužna nego i moguća. Kroz nereduktivno povezivanje analitičkog i biološkog – omogućeno odgovarajućim filozofskim okvirom – materijalistički utemeljena freudovsko-lacanovska analiza mogla bi asimilirati otkrića recentnih znanstvenih istraživanja

mozga, pogotovo uvide i rezultate najnovijih istraživanja na području afektivne neuroznanosti (posebno rad Antonia Damasia, ali i drugih istraživača poput Josepha LeDoux, Jaaka Pankseppa, Marka Solmsa itd). U pogledu filozofskog promišljanja odnosa između psihoanalize i neuroznanosti također treba uzeti u obzir činjenicu da ono što se u angloameričkom kliničkom svijetu naziva „neuropsihoanaliza“ uglavnom crpi inspiraciju iz nasljeđa moderne filozofije koja počinje s Descartesom, dok u potpunosti ignorira Lacanove ideje i filozofsku sofisticiranost lacanovske analize. Stoga bismo kroz „lacaniziranje“ (nelacanovske) neuropsihoanalize mogli dobiti uvid u to kako bi mogla izgledati suvremena lacanovska neuropsihoanaliza. Takav projekt bi nam, između ostalog, omogućio znanstveno utemeljeno materijalističko objašnjenje pojave više-nego-materijalnih subjektivnih struktura koje izmiču eksplanatornim jurisdikcijama isključivo prirodnih znanosti.

Ako krenemo od pretpostavke da je mozak, u najmanju ruku, nužan uvjet za um, te da je um barem djelomično učinak mozga, koja je tada ontološka priroda i status uzroka (materije) koji je sposoban prouzročiti takav efekt (subjektivnost/um) što nakon svog nastanka otvara nesvodljivi, nepremostivi jaz između sebe i svog prethodnog uzroka tj. svojih izvornih materijalnih temelja? Drugim riječima, kakva vrsta materije može proizvesti ovaj tip „ontološke eksplozije“ koja karakterizira genezu mentalnog iz neuronalnog? Za Žižeka odgovor na ovo pitanje leži u povezivanju rasprave o konceptima tijela i sebstva sa problematikom odnosa između neuronalnog i mentalnog. Prema Žižeku, na razini „stvarnosti“ tj. na razini puke biomaterijalne egzistencije, „postoje samo tijela u interakciji; dok se 'život kao takav' pojavljuje na minimalno 'idealnoj' razini, kao nematerijalni događaj koji osigurava oblik jedinstvenosti živog tijela kao 'istog' u neprekidnom mijenjanju njegovih materijalnih sastavnica“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2014a: 123). Stoga je „idealitet ovih nematerijalnih događaja nešto što nije ni fizičko ni nefizičko, dakle neka više-nego-materijalna dimenzija koja ima odgovarajući ontološki status, uključujući sposobnost da proizvodi 'učinke u Realnom' i da utječe na sama materijalna bića koja proizvode ove dematerijalizirane dimenzije“ (ibid. 124).

U nastavku teksta će se razraditi ovaj kontekst odnosa između realnosti materijalnih tijela i idealiteta više-nego-materijalnih struktura i fenomena. Lacanovskom terminologijom govoreći, razjasnit će se na koji se način iz Realnog (tj. supstancijalnosti materijalnog bitka) pojavljuje ili proizvodi Idealno (tj. „Imaginaro-Simbolička dimenzija koja uključuje ujedno subjekt i procese subjektifikacije“, ibid. 125). Nadalje, obrazložiti će se kako ove dimenzije više-nego-materijalnog idealiteta postaju autonomne tj. stječu samo-odnosni „za-sebe“ modus egzistencije. Da bismo odgovorili na posljednje pitanje moramo razumjeti na koji način pojavnost može imati vlastitu uzročnost, ali i uzeti u obzir kako „riječ 'pojavnost' inače

podrazumijeva ideju površinske manifestacije koja je za svoj bitak posve ovisna o odgovarajućem onom-koje-se-pojavljuje (npr. ako se mentalno smatra pojavnošću neuronalnog, to može podrazumijevati reduktivni materijalizam prema kojem je um epifenomenalan s obzirom na mozak)“ (ibid.). Međutim, u kontekstu nereduktivnog dijalektičkog materijalizma, nakon što su proizašle iz ontološkog temelja (tjelesne) materijalnosti – koju u lacanovskom registru možemo nazvati (korpo)Realnim – i uspostavile međusobnu interakciju koja se odvija u registrima Imaginarnog i Simboličkog (u skladu s logikom koja je interna ovim registrima), ove naoko epifenomenalne pojavnosti prestaju biti epifenomenalne.

Ovdje dakle nailazimo na snažan argument protiv epifenomenalizma u kontekstu problema odnosa između uma i tijela. Drugim riječima, um se (uključujući dimenzije subjekta) ne može degradirati na status pukog epifenomena, kao što je slučaj u reduktivnom mehaničkom materijalizmu. Čak i ako krenemo od tvrdnje o iluzornom statusu dematerijalizirane subjektivnosti, ova iluzija, ova fikcija, bez obzira na to, zaista upravlja kognicijom i ponašanjem, te djelomično preoblikuje stvarnost na vlastitu sliku (uz pomoć drugih faktora poput neuralne plastičnosti). Prema tome, „stvarna' realnost materijalnog bitka (kao supstance) prelazi u 'lažne' iluzije više-nego-materijalnog bitka (kao subjekta)“ (ibid. 128). Međutim, „kroz proces recipročne dijalektičke modifikacije, ove iluzije zatim prelaze natrag u svoje odgovarajuće stvarnosti, postajući integralni dio te stvarnosti, te se u ovom stadiju više ne mogu nazivati iluzijama u svakodnevnom smislu riječi (tj. više ih ne možemo nazivati lažnim, fikcionalnim epifenomenima)“ (ibid.). Ovaj proces dijalektičke modifikacije nikada ne uspijeva zatvoriti jaz koji je otvoren unutar materijalnog Realnog inicijacijom procesa subjektifikacije i pojavom (dematerijalizirane) subjektivnosti (koja je, između ostaloga, nastala intervencijom označitelja simboličkog sustava) (ibid. 129).

U kontekstu konstitucije ljudskog subjekta, ovaj (iz aspekta suvremene neuroznanosti neosporan) proces dijalektičke modifikacije između uma i tijela objedinjuje dva temeljna i nerazdvojivo povezana aspekta/teme kojima će se ovaj rad poglavito baviti – materijalizam i subjektivnost. Kroz fokusiranje ne samo na klasično simboličko i lingvističko-strukturalističko tumačenje psihosimboličke geneze, već i na njenu često zanemarenu materijalno-biološku bazu (na koju se i sam Lacan osvrće u svojim pisanjima o bespomoćnosti ljudskog dojenčeta i njegovoj anatomskoj, fiziološkoj i neurološkoj nezrelosti), pokazat će se da psihogeneza subjekta isprepliće simbolički registar i biologiju, ili *prvu prirodu* i *drugu prirodu*, ono prirodno i ono više-nego-prirodno (kao denaturalizirano/ne-prirodno tj. kulturološko, društveno, historijsko, lingvističko itd.).

Iako je tijelo u klasičnim interpretacijama lacanovske teorije zanemareno i tretirano kao pasivni repozitorij ili površina na koju Imaginarno-Simbolička stvarnost upisuje slike i označitelje, bi li ovi procesi uopće bili mogući da ljudska tjelesnost nije već otvorena alteritetu inskripcija koje su izvana utisnute na ovo tijelo? Dakle, tijelo pojedinca je u sklopu ontogenetskih¹ procesa subjektifikacije (koja se temporalno odvija unutar registara Imaginarnog i Simboličkog) obilježeno oznakama i značajkama koje potječu izvan tog tijela tj. izvantjelesnim instancijacijama velikog Drugog. Drugim riječima, u kontekstu ljudske korporealnosti, endogeno je receptivno s obzirom na egzogeno. Ovdje se automatski nameće pitanje: što Realna tijela čini receptivnima na to da budu preispisana svojstvima Imaginarno-Simboličkih stvarnosti? Što u vezi tijela omogućuje da ovo tijelo bude preispisano od strane označitelja koji dolaze od velikih i malih Drugih? (ibid. 126) Drugim riječima, što naginje ljudsku prirodu u smjeru njene vlastite denaturalizacije ili brisanja?

To nas vraća važnosti definiranja materijalno-ontoloških uvjeta mogućnosti za pojavu subjektivnosti tj. nužnosti teoretskog skiciranja – u potpunosti racionalne, sekularne i materijalističke – geneze subjekta iz supstancije. Dok idealizam u ovoj točki postavlja idealni Događaj koji tretira kao čudesnu transsupstancijaciju inertne materijalnosti individualnog tijela koja ne može biti objašnjena u kontekstu svojih materijalnih (pred)uvjeta, (dijalektički) materijalizam, s druge strane, „istražuje na koji način Događaj proizlazi (*eksplođira*) iz ruptуре u poretku Bitka“ (ibid. 129) (tj. kako strukture autonomne, samoodređujuće subjektivnosti imanentno proizlaze iz asubjektivne supstance kao svog heteronomnog materijalnog temelja). Samo kroz beskompromisnu odanost materijalističkoj tradiciji možemo izbjeći povratak na iracionalnost idealizama prošlosti te izbjeći opskurantističke ideologije koje se pozivaju na Boga, Prirodu ili bilo koji avatar velikog Drugog.

U kontekstu odnosa između materijalnosti i subjektivnosti također je nezaobilazan fenomen neuroplastičnosti ljudskog mozga koji u današnje vrijeme ima status dobro utemeljene i neosporive znanstvene činjenice, a istovremeno uključuje cijeli niz još uvijek neistraženih filozofsko-teoretskih posljedica, ali i brojne ključne implikacije za svaku ontologiju koja nastoji artikulirati doista materijalističko tumačenje subjektivnosti. Neuroplastičnost „podrazumijeva genetski diktiranu otvorenost mozga prema epigenetskim ili negenetskim diktatima“, što – u lacanovskom smislu – omogućava „simboličkim redovima da konstituiraju jedan od

¹ U kontekstu filozofije biologije, organizmi prolaze kroz „*ontogenetski* razvoj koji je rezultat iznimno složenih interakcija između genetskog sastava organizma i njegovih sukcesivnih okolina. Na svakom koraku, tijekom kojim se organizam kreće određen je interakcijom između njegove genetske strukture, njegovog trenutnog stanja razvoja i okoline s kojom je suočen. Složenost ovih interakcija proizvodi problem odnosa prirode i kulture“ (Audi, 2015: 784).

najznačajnijih izvora (a možda i najznačajniji) više-nego-genetskih čimbenika koji utječu na promjenjivosti ontogenetske formacije subjekta“ (Johnston i Malabou, 2013: 199). Drugim riječima, „zahvaljujući endogenoj epigenetskoj plastičnosti mozga, [mozak] je izložen tome da bude oblikovan i preoblikovan na sinaptičkoj razini egzogenim utjecajima koji proizlaze iz denaturaliziranih i denaturalizirajućih fenomena i struktura iskustvenih polja kao što su Imaginarno-Simboličke stvarnosti onako kako ih konceptualizira Lacan“ (Johnston, 2019: 231). Za Daniela Dennetta i Josepha LeDoux, u pogledu ove plastičnosti mozga može se reći da su ljudska bića „od strane prirode dizajnirana na takav način da posjeduju prirodu koju je moguće redizajnirati“ (Johnston, 2014a: 131). Drugim riječima, ljudska bića su biološki determinirana na takav način da budu nedeterminirana tj. da budu slobodna, u smislu koji nadilazi samu biologiju.

Prema tome, može se reći da Žižekov ontološki koncept materijalnog bitka kao heterogene, necjelovite, permeabilne otvorenosti, pronalazi svoje paradigmatično utjelovljenje u plastičnosti ljudskog mozga. Stoga je, prema Žižeku, jedini način na koji možemo objasniti status (samo)svijesti inzistiranje na tome da je sama „stvarnost“ ontološki nepotpuna: „'stvarnost' postoji samo ukoliko postoji ontološki jaz, pukotina, u njenom samom središtu“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2014a: 131). Ova je „esencijalna odsutnost esencije“ ili „beztemeljni temelj ljudske prirode“ ono na što u ovom kontekstu ukazuje neuroplastičnost (ibid.). Johnston od Žižeka preuzima hipotezu o ontološkoj nepotpunosti/nedovršenosti stvarnosti (koju Žižek formulira na temelju uvida kvantne fizike i smatra osnovnim aksiomom današnjeg materijalizma), te je transponira u registar (neuro)biologije s obzirom na fenomen neuroplastičnosti kojeg Johnston vidi kao potvrdu ovog materijalizma nedovršenosti. Johnston također preuzima od Žižeka freudovski motiv konflikta kojeg Žižek situira u samo središte bitka i unutar libidno-materijalnog temelja ljudske egzistencije – čime otvara ontologiju i stvara prostor za subjekte. Dakle, u temelju dijalektičko materijalističke ontologije kakvom će se ovaj tekst baviti leži ontologija konflikta te motivi necjelovitosti, fragmentiranosti, neujedinjenosti, nekonzistentnosti itd., dok fenomen neuroplastičnosti ovdje stoji kao utjelovljeni primjer ove nove slike materije kao otvorene, nedovršene itd. Ovaj je tip ontološke otvorenosti i nedovršenosti materijalnog bitka – bilo kao ljudske neuroplastičnosti ili općenito kao manjka homogene organske cjelovitosti bitka kao prožetog pukotinama, prazninama i procjepima – nužan preduvjet za pojavu procesa subjektifikacije i genezu subjektivnosti tj. za mogućnost geneze subjekta iz supstancije (ibid. 132).

Materijalistička ontologija i paralelna teorija subjektivnosti kakvom se bavi ovaj rad otvaraju niz zanimljivih pitanja koja su relevantna za budućnost materijalizma u suvremenoj

teoriji, poput: koja je poveznica između filozofskog koncepta ontološki primarne materije i koncepta prirode koji potječu iz raznih verzija naturalizma? Kako pozicionirati filozofski materijalizam s obzirom na naturalizam koji je oblikovan biologijom? Kako urediti odnose između materijalističke filozofije i empirijskih, eksperimentalnih prirodnih znanosti ako doista postoji veza između ontološki primarne materije i onoga na što se obično referiramo pod terminom „priroda“? Drugim riječima, kada je riječ o konceptualnim sadržajima i metodološkim procedurama, trebaju li filozofski i znanstveni materijalizmi utjecati jedni na druge? Je li teoretski materijalizam ograničen znanostima i obratno? Koje su neke od obaveza koje oni stavljaju jedan drugome? Kakvu odgovornost materijalistička filozofija ima prema prirodnim znanostima? Na koji su način povezani materijalistički opisi subjekta i prirodne znanosti (pogotovo evolucijske i neurobiološke studije ljudskih bića)? Kako bi europska filozofija i freudovsko-lacanovska psihoanaliza izgledale kada bi probavile brojne implikacije koje najsvremenija neuroznanstvena istraživanja imaju u pogledu tumačenja ljudskog uma?

2. PROLEGOMENA ZA SVAKI BUDUĆI MATERIJALIZAM

2.1. Materijalizam u doba suvremene biologije i „epigenetskog obrata“

Adrian Johnston je filozof i psihoanalitičar lacanovske orijentacije, koji se bavi implikacijama reinterpetiranja Lacanovog korpusa u kontekstu problema koji se tiču naturalizma, materijalizma, realizma i pozicije analize s obzirom na današnje znanosti o životu. Johnstonov projekt također uključuje preispitivanje filozofije i psihoanalize u kontekstu prirodnih znanosti te oživljavanje tradicije dijalektičkog materijalizma². Kao svoju početnu referentnu točku Johnston uzima rad Slavoj Žižeka, s kojim dijeli tri glavne intelektualne tradicije/orijentacije koje su ključne ujedno za Žižeka i Johnstona: 1) njemački idealizam (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), 2) marksizam (tj. marksistička tradicija od Marxa i Engelsa naovamo), 3) freudovska i lacanovska psihoanaliza. Žižek i Johnston u svom radu nastoje formulirati sistematičan filozofski okvir koji je utemeljen u ontologiji te oblikovan ovim tradicijama. Kroz formulaciju materijalističke ontologije, koja također uključuje i nereduktivnu teoriju subjektivnosti, Johnston povezuje ove tri europske intelektualne tradicije sa suvremenim prirodnim znanostima (pogotovo neurobiologijom), dok se Žižek oslanja prvenstveno na kvantnu fiziku. Pod nazivom „transcendentalni materijalizam“ Johnston nudi novi teorijski pristup starom problemu odnosa između uma i tijela. Johnstonov cilj je formulacija teorije subjektivnosti koja je ujedno materijalistička i naturalistička³, a koja istovremeno ljudska bića opisuje kao nesvodljiva isključivo na prirodnu materiju, ali se odlučno protivi bilo kakvom

² Dijalektički materijalizam je kombinacija Marxovog i Engelsovog historijskog materijalizma te Hegelove dijalektike. Historijski materijalizam odbacuje Hegelov idealizam, ali inkorporira njegovu dijalektičku filozofiju u svoju historijsko materijalističku teoriju o načinu na koji se društva mijenjaju. Za Marxa i Engelsa, materijalizam, sam po sebi, nije dovoljan da bi razumjeli ljudska društva. „Dok historijski materijalizam uzima u obzir da sve ljudske intelektualne aktivnosti i postignuća u konačnici imaju materijalnu bazu te da se povijest ne odvija prema nekoj nepoznatoj i misterioznoj spiritualnoj sili ili predodređenom planu, dijalektika dopunjuje ovaj materijalistički uvid i naglašava unutarnje kontradikcije svih materijalnih sustava koje su u konačnici potrebne da bi se povijest uopće dogodila. Drugim riječima, iako mogu postojati opća pravila i prirodni zakoni koji oblikuju ujedno ljudsku povijest i povijest drugih dijelova prirodnog svijeta, inherentne kontradikcije u svim materijalnim sustavima proizvode historijske kontingencije. [...] Dijalektički materijalizam je stoga bio pokušaj spajanja i kombiniranja dvaju filozofija različitih izvora. Razlog koji su Marx i Engels dali za integraciju ovih dviju tradicija jest taj da dijalektika bez materijalizma riskira da postane naivni idealizam, dok materijalizam bez dijalektike riskira da postane naivni redukcionizam“ (Svensson, 2021).

³ Pod terminom „naturalizam“ Johnston podrazumijeva sve one filozofske perspektive prema kojima je „priroda“ ključna, temeljna dimenzija filozofije i njezinih različitih objašnjenja relevantnih struktura i fenomena (Johnston, 2014a: 165).

obliku idealizma, dualizma i spiritualizma.

Žižek i Johnston se u formulaciji materijalističke ontologije i teorije subjektivnosti pogotovo oslanjaju na njemački idealizam u njegovoj kasnijoj fazi – kao što je predstavljen u radu Schellinga i Hegela, tj. u njihovom zajedničkom otporu prema Kantovoj i Fichteovoj filozofiji. Schelling i Hegel su zainteresirani su za formuliranje nečega na tragu Spinozine radikalno monističke ontologije (koja se može shvatiti kao bliska određenim verzijama materijalizma ili naturalizma). Međutim, Schelling i Hegel žele pronaći način na koji mogu ostati predani ontologiji koja je radikalno monistička (u stilu Spinozine metafizike), ali da ta ontologija istovremeno ne rezultira (kao kod Spinoze) nekom vrstom strogog determinizma⁴ i reduktivizma koji guši svaku mogućnost pojave subjekta i prema kojem jedino što zaista postoji je trans-individualna, impersonalna, anonimna supstanca (kod Spinoze Bog ili Priroda), dok je ljudska subjektivnost (kao nešto što uključuje umnost, individualizirano djelovanje, sposobnost promišljanja, samoodređenje itd.) puka iluzija. Drugim riječima, ono što Schelling i Hegel žele izbjeći u kontekstu ovakve spinozističko-monističke ontologije je zaključak da kada probijemo kroz veo pojavnosti, sve što pronalazimo iza ove fasade je jedna jedina supstanca koja upravlja svime, tj. mi nismo individualni agenti koji mislimo da jesmo. Na tragu Kanta i Fichtea, Schelling i Hegel žele pronaći način da afirmiraju model autonomne subjektivnosti, koji je središnji za Kantovu i Fichteovu filozofiju, ali na način koji bi bio kompatibilan s nečim što Kant i Fichte odbacuju tj. nekom vrstom ontološkog monizma *à la* Spinoza, koji bi doista bio kompatibilan sa materijalističkim i naturalističkim težnjama. Dakle, Schelling i Hegel oboje traže ovu vrstu kompatibilizma tj. povezivanje materijalne supstance i ljudske subjektivnosti. Ovaj cilj također dijele Žižek i Johnston u svojim individualnim projektima, pri čemu obojica uzimaju u obzir i određene razvoje događaja nakon njemačkog idealizma, poput marksizma i psihoanalize. Hegel možda najbolje formulira ovaj projekt u obliku slogana koji se pojavljuje u predgovoru njegove *Fenomenologije duha* (1807), gdje nas Hegel primorava da nastojimo *misliti supstancu također kao subjekt* – upravo je to dobra formulacija onoga što Johnston i Žižek također traže, drugim riječima, oni žele materijalizam sa subjektom.

Unutar ovakve „ontologije slobode“ koju Hegel najavljuje, subjektivnost je rekonceptualizirana kao dio supstancijalnosti, međutim, supstancijalnost je također time rekonceptualizirana kao ono što u sebi sadrži autonomnu subjektivnost – ovaj dodatan potez rekonceptualizacije supstancijalnosti obavezuje bilo koju materijalističku teoriju subjekta nakon Hegela da sprovede transformaciju standardnih slika i ideja prirode zajedno sa

⁴ Spinoza u svojoj *Etici* tvrdi da „u svemiru ne postoji ništa kontingentno, sve stvari su određene nužnošću božanske prirode da postoje i djeluju na određen način“ (Spinoza, 1993: 25).

tumačenjem subjekta kao imanentnog prirodnoj materijalnosti (Johnston, 2014a: 312). Stoga, u nastojanju da poveže monističku materijalnu supstancu i transcendentalnu ljudsku subjektivnost na jedinstven sustavan način, Johnston osporava ne/anti-znanstvene pokušaje *ponovnog začaravanja* materijalnog bitka fizičke realnosti (ibid. 24), dok, s druge strane, smatra da se transcendentalni subjekt (kakvog pronalazimo kod Kanta i Fichtea) mora tumačiti kao u potpunosti imanentan meta-transcendentalnoj, asubjektivnoj supstanci materijalne prirode iz koje transcendentalni subjekt proizlazi. Međutim, za razliku od raznih idealističkih pristupa koji se okreću teleološkom jeziku, Johnston nije čuo da je geneza subjekata iz supstance na neki način neizbježan, teleološki predodređen proces. Za Johnstona je ova geneza kontingentna, pogotovo s obzirom na posljedice Darwinove teorije evolucije (ibid. 24).

Temeljni materijalni uvjet mogućnosti za pojavu transmaterijalne autonomne subjektivnosti za Johnstona je (hegelijansko-lacanovskom terminologijom) *zapriječenje* svih oblika velikog Drugog, ponajprije *Natur* i *Geist*. Drugim riječima, „mi smo slobodni zbog toga što postoji manjak u Drugom, zbog toga što je supstanca iz koje smo nastali i na koju se oslanjamo nekonzistentna, zapriječena, neuspjela, označena nemogućnošću“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2014a: 15). Prema Žižeku, aksiom istinskog materijalizma je upravo nedovršenost materijalne supstance bitka, tj. nedovršenost stvarnosti (ibid. 15). *Geist*⁵ – kao umna „spiritualna“ subjektivnost – proizlazi iz *zapriječenosti* prirodne supstance kao desupstancijalizirana negativnost koja je usprkos tome imanentna samoj supstancijalnoj prirodi („duh je dio prirode“) (ibid. 15). Može se reći da supstanca zapravo nije toliko solidno supstancijalna tj. sama činjenica da subjekti postoje govori u prilog dijalektičkom samorazdvajajućem i autodestruktivnom karakteru supstance. Dakle, ako mislimo supstancu i subjekt zajedno, tj. ako naturaliziramo subjektivnost, tada nužno moramo i denaturalizirati samu prirodu (ibid. 15).

Johnstonov transcendentalno materijalistički (kvazi-)naturalizam želi zadržati denaturaliziranu neobičnost subjekata – za razliku od uobičajenih vrsta naturalizama koji svaku verziju više-nego-prirodne⁶ subjektivnosti tretiraju kao djelomično ili u potpunosti iluzornu te

⁵ Hegelijanski *Duh* „nije supstancijalna stvar nalik imenici slična kartezijanskom *res cogitans* kao pozitiviziranom biću, entitetu, ili objektu. Umjesto toga, *Geist* je kinetički proces nalik glagolu. Štoviše, ovaj nesupstancijalni dinamizam negativnosti, kao kretanje denaturalizacije koje proizvodi složena subjektna bića čija složenost izmiče i narušava kontrolu zakona i mehanizama prirodnih materijalnosti, jest posve imanentan samoj prirodi – koja je u Hegelovoj filozofiji koncipirana kao unutarnje samorazdvajajuća supstanca“ (Johnston, 2014a: 154).

⁶ Johnston koristi sintagme „više-nego-prirodno“ ili „više-nego-materijalno“ (koje upotrebljava gotovo naizmjenično) da bi označio varijable koje su specifične isključivo za ljudska bića, poput fenomenološke i strukturalne višestrukosti svjesnog i nesvjesnog razmišljanja tj. psihičke subjektivnosti ili izvanbioloških „drugih priroda“. Drugim riječima, Johnston se tim putem referira na strukture i fenomene koji proizlaze kroz proces (auto-)denaturalizacije prirodne supstance i zatim postižu neovisnost naspram svojih materijalnih temelja. U širem

je nastoje jednostrano reducirati ili u potpunosti eliminirati (ibid. 16). Dok mnogi suvremeni teorijski trendovi – od strukturalizma/poststrukturalizma, antihumanizma, dekonstrukcionizma do novih materijalizama i spekulativnog realizma – decentraliziraju, umanjuju ili eliminiraju ulogu subjekta, za transcendentni materijalizam subjekt ostaje središnji filozofski koncept. U kontekstu ponovnog buđenja interesa za materijalizam i realizam u suvremenim kontinentalnim filozofskim krugovima, Johnston smatra da je današnji materijalizam iznutra podijeljen na one koji nastoje napustiti figuru subjekta (neospinozisti) i na one koji nastoje sačuvati figuru subjekta (neohegelijanci) (ibid. 20).

Iako proizlazi iz hegelijansko-marksističkog dijalektičkog materijalizma, Johnstonov transcendentni materijalizam se kao filozofska pozicija od njega razlikuje u jednom konkretnom smislu: dok dijalektički materijalizam tretira jazove i nepremostive podjele – npr. između uma i tijela, prirodnog i više-nego-prirodnog, asubjektivnosti i subjektivnosti – stavljanjem naglaska na sinteze koje bi ujedinile ovakve podjele, za transcendentni materijalizam ove podjele nisu epifenomeni,⁷ već su stvarne i djelotvorne tj. posjeduju određenu ontološku težinu. Johnstonov filozofski program vođen je sljedećim osnovnim pitanjem: koja vrsta ontologije *prve prirode* (tj. temeljne materijalne supstance bitka) omogućuje genezu *druge prirode* (tj. mislećih autonomnih subjekata) koja iako imanentno proizlazi iz prve prirode, ipak ostaje ontološki nesvodljiva na nju i epistemološki neobjašnjiva isključivo diskursom prirodnih znanosti? Na koji način možemo konceptualizirati ovu *drugu prirodu*, a da pritom izbjegnemo diskurse reduktivnih/eliminativnih monizama te idealističkih/spiritualističkih dualizama? Transcendentni materijalizam nam omogućava da odredimo koji su to nužni (iako ne i dovoljni) uvjeti mogućnosti koji moraju biti zadovoljeni da bi nešto poput dematerijalizirane subjektivnosti moglo proizaći iz materijalne supstance bitka (Johnston, 2013: 179-180).

Transcendentni materijalizam je „transcendentan“ zbog toga što potvrđuje da subjekt proizlazi iz materijalne supstance bitka, ali ostaje nesvodljiv na nju. Dakle, naspram domene samog fizičkog bitka tj. prirodne materijalnosti, subjekt je *transcendentan-iako-imanentan*. Istovremeno, transcendentni materijalizam je „transcendentalan“ tj. ostaje u tradiciji kantovskog transcendentalizma, drugim riječima, ostaje vjeran kantovskim uvjetima

kontekstu, više-nego-prirodno/materijalno za Johnstona označava dihotomiju između prirodne supstancijalnosti tj. konkretnog materijalnog bitka (prirode) i onog što nadilazi puku prirodu tj. što je „denaturalizirano“, „izvanbiološko“ ili „ne-prirodno“, drugim riječima: kulturološko, društveno, historijsko, socio-simboličko itd.

⁷ Prema *epifenomenizmu*, interakcija između uma i mozga je jednosmjerna: mozak utječe na um, ali um nema utjecaja na mozak. Drugim riječima, fizički mozak može uzrokovati mentalne događaje u umu, ali um ne može komunicirati s mozgom. Dakle, prema epifenomenizmu, mentalne pojave su jednostavno nuspojava moždanih procesa (Johnston, 2014a: 125).

moćnosti naše spoznaje (Johnston, 2013: 178). S druge strane, Johnstonov transcendentelni materijalizam je „materijalistički“ ukoliko uključuje ujedno filogenetsku⁸ i ontogenetsku⁹ razinu povezanu sa psihoanalizom i znanostima, te sadrži komponentne metatranscendentalnog objašnjenja transcendentalne subjektivnosti. Ono po čemu Johnstonov postdarvinistički materijalizam najviše odudara od Kantovog transcendentalnog idealizma, ali i od Lacanovih odbijanja da uzme u obzir evolucijsku teoriju i filogenetske analize, je Johnstonovo inzistiranje na tome da je misao dužna misliti materijalne uvjete mogućnosti (tj. metatranscendentalno realno kao supstancu) za subjektivnost kao matricu dematerijaliziranih uvjeta mogućnosti (tj. transcendentalni ideal kao subjekt). Dok Lacan oklijeva po pitanju kvazinaturalističkih, znanstveno potkrijepljenih istraživanja geneze subjektivnosti te odbacuje kao nelegitimne one vrste filogenetskih istraga kakve su nužne za postdarvinistički materijalizam, Johnston, s druge strane, naglašava da su upravo ove vrste istraživanja najvažnije (ibid. 178). Empirijske, eksperimentalne znanosti (pogotovo biologija i prirodne znanosti) su za Johnstona apsolutno neophodne da bi formulirali materijalizam koji može skicirati i objasniti strukture i fenomene subjektivnosti, te istovremeno izbjegli dualistička i/ili metafizička objašnjenja koja pribjegavaju regresivnim spiritualističkim ili idealističkim ontologijama (ibid. xiii). Drugim riječima, povezivanje filozofije i psihoanalize sa empirijskim znanostima je nužan i nezaobilazan (dvosmjerni) proces, koji bi rezultirao temeljnim promjenama na obje strane, i pomogao nam da izbjegnemo zamke scijentizma i opskurantizma (ibid. 179).

Materijalizam u posljednje vrijeme doživljava svojevrsan preporod, što također podrazumijeva otpor prema svim oblicima idealizma. Gotovo sve materijalističke orijentacije slažu se oko toga da nepomirljivi raskol između idealističkih i materijalističkih filozofija predstavlja glavnu liniju rasjeda koji iznutra dijeli filozofiju i njezinu povijest. Materijalizam se suprotstavlja svim oblicima spiritualizma kao karakteristike svakog sustava mišljenja koji afirmira postojanje nematerijalne stvarnosti koja ostaje neprimjetna osjetilima. Dakle, primarni prirodni neprijatelj antiidealističkog materijalizma je religioznost – ukoliko stvarnost utemeljuje u nečemu osim fizičke materijalnosti (Johnston, 2013: 148). Za razliku od pred-/ne-dijalektičkih materijalizama (poput kontemplativnog, determinističkog, mehaničkog, reduktivnog, eliminativnog, itd.), Johnston želi uspostaviti dijalektički materijalizam koji se

⁸ Termin „filogeneza“ označava evolucijski razvoj vrste ili taksonomske skupine organizama. Proučavanje filogeneze omogućuje uvid u podrijetlo i kontinuitet vrsta i ostalih skupina organizama. Pojam nije ograničen samo na evoluciju životinjskih stabala nego uključuje i razvoj pojedinih taksa na svim razinama sistematike. Koristi ga se i za karakteriziranje evolucije pojedinih osobina kroz razvojnu povijest (Mai, Owl i Kersting, 2005: 411).

⁹ Termin „ontogeneza“ označava povijest procesa razvoja i rasta u ranom životu organizma. Ontogeneza obuhvaća sve promjene oblika i funkcija kroz koje organizam prolazi od zametka do pune zrelosti (Mai, Owl i Kersting, 2005: 380).

odupire regresiji u dualizam i idealizam, te uzima u obzir kontingentnu, ali vrlo stvarnu autonomiju subjekata (ibid. 175). Stoga, postlacanovska materijalistička teorija subjektivnosti je inherentno ateistička te odbacuje spiritualističku iracionalnost i opskurantizam idealističkih filozofskih orijentacija ili ideologija koje se pozivaju na bilo koji oblik velikog Drugog (bio to Bog, Priroda, ili nešto treće) (ibid. 176).

Usprkos svom antinaturalizmu i povremenom koketiranju s katolicizmom, Lacan ostaje odan dijalektici, materijalizmu i ateizmu kao zapriječanju svih velikih Drugih. Za Lacana, analiza bi se trebala kretati u smjeru ateizma tj. *proći kroz fantazmu* o bogolikom velikom Drugom i eliminirati ovog svemogućeg i sveznajućeg Drugog – bio on analitičar, Bog, Priroda ili nešto drugo (ibid. 22). Dakle, pozicija *subjekta-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna*, je dovedena u pitanje *istinskim ateizmom*. Zadržavanje vjere u ovog velikog Drugog kao onoga koji jamči konzistenciju smisla pojedinčeve egzistencije podrazumijeva uhvaćenost u idealizam i teologiju (ibid. 22). Za Lacana, kraj analize podrazumijeva prihvaćanje gubitka pozicije *subjekta-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna* (bio to analitičar ili bilo koji veliki Drugi), prema tome, ateistički gubitak vjere u bilo koju vrstu velikog Drugog je odgovarajući kraj analize (ibid. 23).

Međutim, osim ateističke usmjerenosti analitičko-kliničke prakse, može li se reći da je psihoanaliza ateistička disciplina na razini teorije? Drugim riječima, može li nam psihoanalitička teorija pomoći u formulaciji znanstveno informiranog materijalizma koji se ne oslanja na razne idealističke instancijacije velikog Drugog? Ako Lacanovu izjavu o nepostojanju velikog Drugog uzmemo kao slogan ateističkog materijalizma, to svejedno, samo po sebi, ne garantira u potpunosti sekularni materijalizam ili ateističku ontologiju. Dakle, „iako odsutnost velikog Drugog isključuje hijerarhijsku konceptualizaciju uređivanja stvarnosti odozgo, to svejedno ne isključuje mogućnost povratka idealističkih pretenzija o homogenom materijalnom svemiru, tj. ujedinjenom prirodnom svijetu, kroz odozdo-prema-gore dinamiku i procese“ (ibid. 23). Drugim riječima, evolucionizam ponekad postavlja kontinuitet odozdo koji kauzalno povezuje široke mreže organizama i okoliša, dakle „Bog živi, iako ne u tradicionalnom, odozdo-prema dolje utjelovljenju“ (ibid. 23).

U kontekstu odnosa između materijalizma i ateizma, materijalizam je nužan, ali ne i dovoljan uvjet za ateizam. Ako pogledamo povijest materijalističke misli na primjeru francuskih materijalista 18. st. koji su bili uključeni u prosvjetiteljsku borbu protiv klerikalnih vlasti (figure poput d'Holbacha, La Mettrieja, Diderota) tada možemo vidjeti da za njih ateizam uključuje inzistiranje na tome da je priroda (a ne Bog) odgovorna za čitavu stvarnost. Dakle, ovdje dolazi do preuzimanja atributa monoteističkog Boga i pripisivanja tih atributa prirodi.

Iako je to, prema Johnstonu, prvi korak u smjeru ateizma, to je ipak nedovoljno upravo zbog toga što je Priroda sada samo alternativna verzija teološkog Boga. Johnston ističe da oni koji sebe nazivaju tvrdokornim, znanstvenim materijalistima, naturalistima itd. obično gaje viziju prirode koja sama po sebi nije strogo znanstvena ili eksperimentalno potvrđena hipoteza već neka vrsta metafizičke vizije prirode. Drugim riječima, radi se o minimalno prilagođenoj sublimaciji ili permutaciji nečega što je zapravo religiozno, te specifičnije, monoteističko. Zagovornici ovakvih oblika materijalizma/naturalizma zapravo samo prenose attribute koji se tradicionalno pripisuju monoteističkom božanstvu na ono što oni nazivaju „Priroda“. Tim putem dobivamo Prirodu koja je svemoćna, koja upravlja svime, koja obuhvaća sve itd. Dakle, kada ateistički materijalisti pričaju o prirodi, ono što se ističe jest u kojoj mjeri je ta priroda zapravo samo preimenovana verzija tradicionalnog monoteističkog Boga, te unatoč tome što sebe nazivaju sekularnim ateistima, oni zapravo ostaju u okvirima monoteizma i njegove teologije.

Johnston smatra da moramo poduzeti dodatan korak koji uključuje odmicanje od onoga što on naziva „snažna priroda“ (tj. vizija Prirode sa velikim „P“ kao supstituta za monoteističkog Boga) te pokazati da priroda sama po sebi nije neki ujedineni totalitet, neka uravnotežena cjelina, neki centralni autoritet koji upravlja svime i garantira dosljednost, red i pravilnost. Uz odbacivanje ove slike prirode kao „snažne“ tj. kao neke svemoćne, homogene kozmičke supstance, dodatan korak deteologiziranja prirode uključuje usvajanje slike prirode kao fragmentiranog mnoštva, ne-ujedinjenog polja nejednakih, neskladnih entiteta i događaja. Johnston ovo uspoređuje sa hegelijanskom negacijom negacije – prvo imamo preimenovanje Boga u Prirodu, zatim imamo provođenje druge negacije u sklopu koje se rješavamo atributa monoteističkog Boga koji su prokrijumčareni u staru verziju prirode. Upravo je ovaj drugi korak (negacija negacije) ono što Johnston u svom radu pokušava provesti.

Dakle, ako želimo zaista ateistički materijalizam tada izjavu „veliki Drugi ne postoji“ moramo dopuniti tezom prema kojoj „ništa ne može jamčiti konzistentnost ontoloških temelja onoga što preostaje nakon odsustva svake verzije velikog Drugog.“ Prema tome, vrhovni vladajući princip je upravo konflikt/razdor (potencijalan ili stvarni) kao negativnost koja prožima slojeve materijalnog bitka. Stoga, može se reći da je psihoanalitička metapsihologija u svojoj srži zaista ateistička zbog toga što u samo središte materijalnog bitka smješta konflikte, antagonizme i opozicije kao primarne i sveprisutne, dok prirodu prikazuje kao podijeljenu konfliktima, fragmentiranu, ne-homogenu itd. (Johnston, 2013: 23-24). Oslanjajući se na prirodne znanosti te na sveprisutnost motiva konflikta u Freudovom opusu, Johnston nastoji formulirati „ontologiju konflikta“ tj. ontologiju heterogenog, konfliktom prožetog fizičkog

svemira, kao teoriju prema kojoj je monistička supstanca bitka *zapriječena* tj. neskladna, heterogena, nekonzistentna. Drugim riječima, materijalni temelji ljudskog bića su prožeti negativnostima u obliku antagonističkih praznina i procjepa koji rezultiraju nepomirljivim razdorom i sukobima. Iz Freudove (problematične) naturalizacije konflikata u obliku rata između *Erosa* i *Todestriebe*, Johnston izvlači „neprocjenjivu“ ontološku lekciju koju ne smijemo odbaciti kao puki primjer Freudovog scijentističkog biološkog redukcionizma (ibid. 25).

U sličnom kontekstu, Alenka Zupančič govori o konstitutivnom unutarnjem antagonizmu prirode. Oslanjajući se na Žižekovo stajalište o nepotpunosti ili nedovršenosti stvarnosti, prema kojem stvarnost kao takva u sebi sadrži rupturu i temeljnu nepodudarnost, Zupančič smatra da je devijacija izvorna ne samo u slučaju ljudskih bića, već i u slučaju stvarnosti kao takve (Reshe, 2021: 167). Prirodna norma (npr. biološki zakon) je sekundarna nepotpunoj ontološkoj konstituciji prirode; ona je jedan od njezinih oblika. U skladu sa Žižekovom ontološki nepotpunom konstitucijom stvarnosti, Zupančič tvrdi da priroda ima zakone (u znanstvenom smislu), ali njezina zakonitost (pozitivan poredak prirode) „nije ništa više nego sama strukturacija (i rješenje) njezinog vlastitog unutarnjeg antagonizma ('kaosa') [...] sam oblik ovog 'kaosa'“ (Zupančič, citirano prema: Reshe, 2021: 168). Reshe dakle ističe konstitutivnu ulogu unutarnjeg razdora, raskoljenosti i manjka ravnoteže unutar same prirode. Činjenica da mi prirodu doživljavamo u obliku skladnog i koherentnog narativa je proizvod naše mašte, ali i nusproizvod unutarnje kaotičnosti same prirode. Naša biologija (baš kao i biologija ostalih organizama) nije posljedica sve veće adaptiranosti u sklopu nekog linearnog evolucijskog procesa koji rezultira efikasnijim i za preživljavanje korisnijim obrascima ponašanja, već je rezultat kontinuiranih mutacija koje na kontingentan način strukturiraju samu prirodu. Drugim riječima, sama priroda predstavlja devijaciju od same sebe, od bilo kakve ravnoteže ili sklada, a njezine formacije su „devijacije ovih devijacija“, te nemaju nikakav „pozitivan (dijalektibilni) ishod u zdravlje i sklad“ (Reshe, 2021: 168).

Kao u potpunosti sekularizirani materijalizam, Johnstonov transcendentalni materijalizam je nerazdvojno povezan s idejom prirode kao fragmentarne, razjedinjene, konfliktom prožete heterogene materijalnosti. Da bi ostao vjeran materijalističkom ontološkom aksiomu o prvenstvu materije kao jedinom i osnovnom temelju, transcendentalni materijalizam mora opisati genezu subjektivnosti iz materijalnosti, te objasniti kako sama materijalna supstanca mora biti konfigurirana da bi subjektivnost mogla proizaći iz nje. Prema tome,

transcendentalni materijalizam se bitno razlikuje od mehaničkih¹⁰ ili eliminativnih¹¹ materijalizama koji reduciraju ili u potpunosti likvidiraju subjektivnost kao takvu. Da bi iz pozicije ontologije koja je u potpunosti materijalistička formulirali teoriju subjektivnosti koja bi bila kompatibilna s freudovsko-lacanovskom metapsihologijom i dinamikom dijalektičkog materijalizma, moramo zadovoljiti dva osnovna uvjeta: 1) opisati materijalne temelje ljudskog bića kao fragmentirane, heterogene, nekonzistentne, prožete konfliktom i razdorom, 2) razjasniti međuodnos endogenih uzroka ovih konflikata koji su svojstveni materijalnoj supstanci ljudskih bića i egzogenih kauzalnih utjecaja (koji kao čiste vanjske varijable ne mogu biti dovoljni sami po sebi). Ova vanjska aktivacija potencijala koji su inherentni unutarnjem sastavu ljudskih bića je upravo ono što omogućava dinamiku dijalektičkog materijalizma (Johnston, 2013: 27-28).

Ovim istim pitanjima bavi se francuska filozofkinja Catherine Malabou koja u svom radu povezuje dijalektički materijalizam i kognitivne neuroznanosti. Malabou je također zainteresirana za problem odnosa između konkretne materijalnosti (biološko-fiziološko-kemijskog mozga) i ljudske svijesti (uma, razmišljanja). U knjizi *What Should We Do with Our Brain?* (2008), Malabou se vraća tradicionalnom filozofskom „problemumu uma i tijela“ tj. paradoksalnoj razlici između našeg empirijskog mozga i našeg uma ili svijesti. Malabou zadržava ovu razliku, ali je ona sada premještena na empirijsku ili materijalističku razinu refleksije. U svom filozofskom materijalizmu Malabou pokušava postaviti temelje nove teorije subjektivnosti koja bi se temeljila na kognitivnoj znanosti. U polemici sa freudovsko-lacanovskom psihoanalizom, Malabou suprotstavlja freudovsko libidno nesvjesno, koje je

¹⁰ Mehanički materijalizam je monistički materijalizam koji nastoji sve zakonitosti prirode i društva svesti na mehaničke zakone. Mehanički materijalizam „poziva na eliminaciju kulturoloških i subjektivnih domena kroz redukciju ovih fenomena na zbroj njihovih tobožnjih fizičkih dijelova u smislu materijalnih jedinica čiju međusobnu interakciju diktira puka kauzalna učinkovitost mehaničkih zakona.“ Johnstonovu antipatiju prema mehaničkom materijalizmu također dijele William E. Connolly i Jane Bennett koja smatra da „Mehanički model prirode, sa svojom slikom inertne materije, više nije čak ni znanstven“ (Bennett, citirano prema: Johnston, 2014a: 300).

¹¹ Eliminativni materijalizam (ili eliminativizam) „poriče da su određena samorazumljiva svojstva uma stvarna ili istinita, tj. da neka ili sva mentalna stanja pretpostavljena zdravim razumom zapravo ne postoje i nemaju nikakvu ulogu u znanosti o umu. Prema eliminativizmu, intencionalnost, *kvalija*, uvjerenja i druga mentalna svojstva su iluzorna. Dakle, uvjerenja ne postoje i nikad nisu postojala, zbog toga što ih materijalizam nema gdje situirati. Ako je sadržaj uvjerenja napušten, onda bilo kakve tvrdnje o istinosnoj vrijednosti također odlaze s njim. Takvi koncepti ('uvjerenja', 'istina' i sami 'koncepti') konstituiraju zdravorazumski način razmišljanja o našim umovima. Eliminativisti ovo nazivaju 'pučkom psihologijom' i odbacuju je kao neuspjelu teoriju uma. Prema eliminativizmu, elementi pučke psihologije bit će eliminirani (a ne samo reducirani) s razvojem neuroznanosti koja će nam reći što se točno događa u mozgu kada mislimo da razmišljamo“ (Slagle, 2020: 199). Dakle, eliminativisti postavljaju koncepte koji će naslijediti i zamijeniti elemente pučke psihologije sa neurofiziološkim opisima i procesima – drugim riječima, oni nastoje opisati što se zaista događa kada kažemo „uvjerenje“ ili „vjerovanje“. Jedan od načina na koji možemo reći da je eliminativizam samoporažavajući jest taj da eliminativizam od nas traži da vjerujemo u to da ne postoji nešto poput uvjerenja (Slagle, 2020: 200).

uvijek već diskurzivno posredovano, i ono što Malabou naziva „cerebralno nesvjesno“¹², tj. neku vrstu autoafekcije¹³ mozga, koja bi predstavljala pravo materijalističko nesvjesno. Stoga, Malabouin prigovor Freudu je da za njega nema prave traume, tj. da svaka trauma da bi bila trauma, da bi bila doživljena kao traumatična, mora se dotaknuti određene subjektivne predispozicije ili manjka u strukturi; tj. postoji neka diskurzivna pred-egzistencija koja je apsolutno potrebna da bi se nešto doimalo kao traumatično. Što je istinito; za Freuda ništa nije traumatično samo po sebi, kod njega uvijek nailazimo na neku vrstu temporalne petlje retroaktivnosti u kojoj nešto što bi moglo biti doživljeno kao samo normalan običan događaj, retroaktivno postaje ultimativan traumatični događaj. Prema tome, Malabou želi proizvesti teoriju traume koja je čista ozljeda, da bi na neki način izbjegla ovaj subjektivni ili diskurzivno posredovani dio.

Malabouin materijalizam kreće se u smjeru „naturalizacije diskurzivnog“, tj. on predstavlja pokušaj smanjenja jaza između organskog i subjekta u smislu lociranja organskih uzroka subjekta. Malabou govori o čistoj materijalnoj traumi kao nultom stupnju subjektivnosti. Međutim, to ostavlja otvorenim pitanje koje je već postavio Žižek; naime da bi cijena ove vrste materijalizma mogla biti neka vrsta respiritualizacije materije tj. da je subjekt ili duh, na neki način već prisutan u samoj materiji. Dakle, Malabou u svom filozofskom radu pokušava odgovoriti na pitanje „postiže li neurobiološki pristup afektima materijalnu i radikalnu dekonstrukciju subjektivnosti“ tj. „postiže li neuroznanost materijalniju i radikalniju dekonstrukciju subjektivnosti od one koju je predvodila sama dekonstrukcija?“ (Malabou, 2022: 243).

Koncept plastičnosti, kao središnji koncept i osnovna preokupacija Malabouine filozofije biologije ili neuroznanosti, je ono što nam omogućava da posredujemo konflikt

¹² Freudovskom seksualnom nesvjesnom Malabou suprotstavlja „cerebralno nesvjesno“, tj. auto-reprezentativnu aktivnost mozga koji neprestano izgrađuje kartografiju svojih vlastitih stanja i stoga utječe na samoga sebe. Ovu cerebralnu autoafekciju Malabou također suprotstavlja autoafekciji koja je samosvijest subjekta i koja u filozofskoj tradiciji obično označava sam osjećaj postojanja odnosno vrstu dodirivanja samog sebe putem kojeg subjekt osjeća svoju jedinstvenu prisutnost, a koju je Derrida već detaljno dekonstruirao (Malabou, 2009: 114).

¹³ Ono u čemu se psihoanaliza i neurologija slažu jest to da ne povezuju autoafekciju sa svjesnim „ja“ koje osjeća samog sebe. Npr. emocionalna elementarna autoafekcija o kojoj Damasio govori nikada ne može postati svjesna, već ona konstituira nesvjesni dio subjektivnosti. Kada govori o *sebstvu*, Damasio ne misli na samosvijest. Ako postoji nešto poput izvorne autoafekcije, ona se ne može svesti na svjesno samo-dodirivanje neuralnog sebstva. Neuralna autoafekcija doima se nekom vrstom *heteroafekcije* do te mjere da je nije moguće iskusiti i da ostaje strana osjećaju sebstva. Nitko ne može biti svjestan svog mozga ili pričati o radu svog vlastitog mozga. Subjektivizacija neuralnih procesa autoafekcije nije moguća. Postoji samo jedan način na koji je subjektivno iskustvo autoafekcije vlastitog mozga moguće: u obliku patnje nastale oštećenjem mozga. Također je važno naglasiti da postoji jaz između homeostatskih emocija i svjesnih osjećaja, a on se kao takav manifestira upravo u raznim oblicima oštećenja mozga, što sugerira da je mogućnost dislokacije subjekta izvorno upisana u neuralni sistem (Malabou, 2009: 114).

između kognitivizma i humanističkih znanosti. Malabou govori o osnovnoj plastičnosti koja djeluje na razini samog života i u svim oblicima života. Prema Malabou, suvremena neurobiologija istražuje odsutnost *sebstva* samome sebi, drugim riječima, organska neuralna organizacija je radikalno dekonstruktivna, tj. dekonstrukcija subjektivnosti je na djelu u našim neuronima. Treba napomenuti da Malabou nipošto ne brani neku vrstu biološkog redukcionizma naspram filozofskog razmišljanja. Malabou smatra da je zadatak filozofije da opiše odsutnost subjektivnosti ili biološku automatsku dekonstrukciju subjektivnosti (Malabou, 2009: 120-121). Međutim, Malabou ističe da to nije samo zadatak za filozofiju, već i za psihoanalizu, koja mora iznova promisliti koncept subjekta i u njega uključiti „nove ranjenike“¹⁴ koji utjelovljuju nultu razinu subjektivnosti i koje psihoanaliza do sada nije mogla objasniti niti izliječiti. U svom radu, Malabou u prvi plan stavlja slučajeve neurodegenerativnih bolesti koje svojom destruktivnom moći potkopavaju psihoanalitički model uzročnosti i (dis)kontinuiteta. Malabou stoga predlaže promjenu paradigme koja uzor pronalazi u suvremenoj neuroznanosti i biologiji emocionalnog mozga, na čijim temeljima Malabou želi formulirati materijalističku teoriju subjektivnosti: „jedini filozofski problem danas jest elaboracija novog materijalizma koji upravo odbija razmatrati bilo kakvu, čak i najmanju separaciju, ne samo između mozga i misli, već i između mozga i nesvjesnog također“ (Malabou, 2012: 211-212). Iako bi to (s obzirom na širinu i originalnost njezinog rada) u ovom kontekstu moglo imati negativan, reduktivan prizvuk, Malabouin rad se u neku ruku može okarakterizirati kao varijanta „novog materijalizma“ koji je proteklih godina kao dio „materijalnog obrata“ postao jedan od najpopularnijih trendova u humanističkim i društvenim znanostima. Malabouin cilj (kojeg dijeli s Johnstonom) je formuliranje nove kontinentalne filozofske pozicije koja bi povezala humanističke i empirijske znanosti mozga ili uma.

Poput Johnstona, Malabou također inzistira na tome da je unutarnja „plastična“ struktura materijalne supstance bitka (kao nekonzistentnog i prožetog konfliktima) ono što omogućuje

¹⁴ Malabou „novim ranjenicima“ naziva one koji pate od psihičkih rana koje tradicionalna psihoanaliza ne može razumjeti i uključiti pod svoju jurisdikciju. „Novi ranjenici“ uključuju žrtve raznih cerebralnih lezija i napada, ozljeda glave, tumora, encefalitis. Pacijenti s degenerativnim bolestima mozga, poput Parkinsonove ili Alzheimerove bolesti, također spadaju u ovu kategoriju. Uz to, Malabou spominje i pacijente koje je psihoanaliza pokušala izliječiti bez uspjeha: shizofreničare, autiste, epileptičare, žrtve Touretteova sindroma, žrtve opsesivno-kompulzivnih poremećaja te poremećaja hiperaktivnosti (Malabou, 2012: 9-10). „Novi ranjenici“ nisu samo oni s moždanim lezijama već i „svi oni koji su u stanju šoka, te koji su, bez da su pretrpjeli moždane lezije, svejedno doživjeli promjenu svoje neuralne organizacije i psihičke ravnoteže zbog neke traume. Takvi pacijenti također pate od emocionalnog deficita“ (ibid. 10). Ono što svi novi ranjenici dijele jest radikalna ruptura koju trauma uvodi u psihu. Tu rupturu možemo uočiti u obliku afektivnog reza koji traumatizirane subjekte ostavlja emocionalno i društveno nijemima, te u obliku vremenskog reza, koji prekida odnos subjekta i njegove prošlosti, odvajajući ga od bilo kakvog sociohistorijskog konteksta. Malabouine nove ranjenike karakterizira iznimna ravnodušnost te novi i neprepoznatljivi identitet stvoren *ex nihilo* u čijem središtu stoji potpuna odsutnost.

da ova materijalnost bude otvorena alteritetu tj. egzogenim utjecajima. Drugim riječima, ova zapriječena supstancijalnost je „nedijalektički ontološki izvor dijalektike“ – pri čemu možemo vidjeti kako granice između ontologije i biologije postaju sve nejasnije (Malabou, citirano prema: Johnston, 2013: 28-29). Prema Malabou, ako želimo utemeljiti materijalističku ontologiju usklađenu s tradicijom dijalektičkog materijalizma, oslonac možemo pronaći u prirodnim znanostima i njihovim resursima. U svojoj knjizi *What Should We Do with Our Brain?* (2008), Malabou interpretira današnje kognitivne neuroznanosti „kao nešto što spontano stvara i potvrđuje dijalektičko materijalističku ontologiju (bez obzira shvaćaju li one to ili ne)“ (Johnston, 2013: 29).

U kontekstu uvjeta koji su nužni za posve sekularizirani materijalizam koji bi bio otvoren za otkrića i uvide prirodnih znanosti, Malabou ističe ustaljenu, ali netočnu ideju o genetskom determinizmu prema kojoj geni u potpunosti određuju kako će neki organizam ispasti (ibid. 29). U sličnom kontekstu, Johnston također smatra da unutar samih prirodnih znanosti pronalazimo primjere intra-znanstvene kritike genetske paradigme, ili Hegelovim riječima, da je genetika *preslaba (ohnmächtig)* „da bi mogla željeznom rukom diktirati tijek života pojedinaca“ (Johnston, 2014a: 155). Neuroznanosti su same proizvele novu materijalističku koncepciju koju ne možemo svesti na mehanički/fizikalistički ili eliminativistički materijalizam. Drugim riječima, „ljudski subjekti su živi dokaz da ovaj zamišljeni svemoćni veliki Drugi, ovaj idol, zastarjelog, ispraznog i znanstveno falsificiranog scijentizma, zapravo stoji na staklenim nogama“ (ibid. 155). Dakle, današnje prirodne znanosti jasno pokazuju da ljudska bića nisu u potpunosti određena genima, ova „genetska neodređenost“ u kombinaciji sa „neuralnom plastičnošću“ (koja je s njome nerazdvojivo povezana) ukazuje na to da determinizam (bio on evolucijski, genetski, ili okolišni) ne može biti glavni čimbenik ili faktor koji oblikuje naše živote i identitete. Prema tome, možemo govoriti o određenoj nepredvidljivoj otvorenosti ili slobodi od svakog unaprijed utvrđenog programa koju osigurava kombinacija genetske neodređenosti i neuralne plastičnosti (Johnston, 2013: 29).

Ova nova paradigma je posljedica rezultata sekvenciranja ljudskog genoma. Kao jedan od najambicioznijih i najvažnijih znanstvenih pothvata u ljudskoj povijesti, Projekt ljudskog genoma (The Human Genome Project) provodio se od 1990. do 2003. s ciljem određivanja slijeda nukleotida i položaja gena cjelokupnoga ljudskog genoma. Gotovo potpuni slijed cijelog ljudskog genoma objavljen je 15.2.2001. u američkom znanstvenom časopisu *Nature*. Jedno od najvećih iznenađenja bio je broj gena kod ljudi koji je bio daleko ispod prethodnih predviđanja: ljudski genom se sastoji od pukih 30 000 gena (što je samo 13 000 više nego *Drosophila*

melanogaster tj. vinska mušica). Uz to, izgleda da geni čine samo 5% genoma. Drugim riječima, ljudska bića imaju vrlo malo kodirajućih gena. Samo 5% svih ovih gena su geni za kodiranje. Svi geni su „grupirani u skupine ili klastere koji su odvojeni golemim prostranstvima ili tzv. 'genskim pustinjama' a sastoje se od tzv. 'otpadne' DNK ili 'repetitivne' tj. ne-kodirajuće DNK. Prema istraživanjima, ova 'ne-kodirajuća' DNK sačinjava četvrtinu ili trećinu ukupnog genoma. To znači da unutar kromosoma postoje dugačke DNK sekvence koje se, prema sadašnjem shvaćanju, ne podudaraju s genima i ne može im se pridati nikakva određena funkcija. Stoga, sekvenciranje ljudskog genoma nije ponudilo očekivana otkrića. Niti je sekvenciranje genoma pokazalo svemoćan učinak genetskog determinizma; već je ukazalo na njegovo slabljenje“ (Malabou, 2022: 162-163). Prema tome, danas svjedočimo nestajanju genetske paradigme u korist nove epigenetske paradigme.

Epigenetika je znanost koja je u posljednje vrijeme dramatično transformirala sve prethodne koncepcije determinizma i nasljedstva. Kao grana molekularne biologije, epigenetika proučava odnose između gena općenito te individualnih osobina koje oni proizvode, drugim riječima, odnos između općeg genoma (tj. genotipa) i individualnog fenotipa (svatko od nas je fenotip). Epigenetski mehanizmi tiču se ekspresije, transkripcije ili translacije genetskog koda u fenotip, tj. biološki jedinstvenu konstituciju i fizički izgled individue. Ovi epigenetski mehanizmi u osnovi djeluju kroz aktivaciju ili utišavanje određenih gena, tj. kroz niz modifikacija. Ove promjene u ekspresiji gena, koje ne uključuju promjene osnovne DNK sekvence, su ujedno kemijske (na internoj razini), ali također i okolišne zbog toga što na ove mehanizme može utjecati nekoliko faktora uključujući dob, okolinu, životni stil, obrazovanje itd. (Malabou, 2022: 191). Stoga, da iskoristimo vrlo pojednostavljenu metaforu, ako je DNK poput knjige, ili glazbene partiture, epigenetski mehanizmi su poput čitanja ili interpretacije knjige ili partiture.

Dakle, mehanizmi za ekspresiju i transkripciju genetskog koda uvelike određuju aktivaciju ili inhibiciju gena u procesu konstituiranja fenotipa. Kao primjer, Malabou uzima proces stanične diferencijacije. U sklopu svog govora tijekom prihvaćanja Nobelove nagrade, američki genetičar i embriolog Thomas Morgan postavio je sljedeće pitanje: „Ako su osobine pojedinca determinirane genima, zašto tada sve stanice tijela nisu potpuno iste?“ (Morgan, citirano prema: Malabou, 2022: 158) S obzirom na to da sve stanice pojedinačnog organizma dijele identično genetsko nasljeđe, tj. da kreću od iste početne točke, kako objasniti razliku između npr. neurona i jetrene stanice? (Malabou, 2022: 158). Prema tome, „diferencirani stanični razvoj ovisi o selektivnoj uporabi određenih gena kroz aktivaciju i utišavanje. Epigenetski mehanizmi strukturiraju samo-diferencijaciju živog bića“ (ibid. 158-159).

U svojoj knjizi *La Fin du "tout génétique"? Vers de nouveaux paradigmes en biologie* (1999.), francuski biofizičar i filozof Henri Atlan ističe da je ideja o genetskom determinizmu ozbiljno izgubila na snazi. Atlan smatra da je „tijekom posljednjih četrdeset ili pedeset godina, klasični ideal koji nastoji objasniti vrlo složene opservacije reducirajući ih na zakone ili jednostavne mehanizme, čini se, u biologiji postignut zahvaljujući otkriću genetskog koda i njegovoj univerzalnosti. To je bilo zaista nevjerojatno otkriće koje je trebalo dovesti do nepromjenjivog zakona koji leži u osnovi svih bioloških procesa. Kao takav, na vidiku se pojavio genetski redukcionizam okrunjen uspjehom i pretpostavljalo se da će postignuće sekvenciranja ljudskog genoma biti u skladu sa ovim očekivanjima. Zapravo, dovršenje ovog projekta pokazalo je da nije sve zapisano u DNK sekvencama, čak ni na molekularnoj i staničnoj razini” (Atlan, citirano prema: Malabou, 2022: 163).

Nakon toga je utemeljen novi model koji je probudio interes za molekule koje prenose informacije koje se ne mogu svesti na informacije sadržane u samim DNK strukturama. Atlan je kasnije napisao: „Ideja da je totalitet ili da su esencijalni aspekti razvoja i funkcioniranja živih organizama determinirani genetskim programom biva postepeno zamijenjena složenijim modelom koji se temelji na idejama interakcije, recipročnih efekata između genetskog, čija središnja uloga nije osporena, i epigenetskog, čiju važnost postepeno otkrivamo“ (Atlan, citirano prema: Malabou: 2022: 163). Drugim riječima, ušli smo u biološko „post-genomsko” doba interdisciplinarnog pristupa koji proširuje polje molekularne biologije. Mikrobiolog i genetičar te dobitnik Nobelove nagrade François Jacob je već anticipirao ovo kada je napisao: „Genetski program nije strogo propisan. Vrlo često on samo postavlja granice djelovanja u kontekstu okoliša, ili jednostavno organizmu daje sposobnost reagiranja, moć stjecanja nekih dodatnih informacija koje nisu urođene. Fenomeni poput regeneracije ili modifikacija proizvedenih u pojedincu od strane okoliša bez sumnje ukazuju na određeni stupanj fleksibilnosti u ekspresiji programa” (Jacob, citirano prema: Malabou, 2016: 81). Malabou ističe kako je „ova 'fleksibilnost' upravo predmet istraživanja epigenetike danas“ (Malabou, 2016: 81).

Evolucijska teoretičarka i genetičarka Eva Jablonka i njezina suradnica Marion Lamb, pionirka u polju evolucijske epigenetike, čak govore o „epigenetskom obratu“ našeg doba te „naglašavaju činjenicu da genetski prijenos nije jedini način nasljednog prijenosa: 'Ideja da je DNK sama odgovorna za sve nasljedne razlike među pojedincima danas je tako čvrsto ukorijenjena u glavama ljudi da je se teško osloboditi'; ideja da je 'informacija prosljeđena kroz negenetske sustave nasljeđivanja od stvarne važnosti za razumijevanje nasljednosti i evolucije' još nije prihvaćena“ (Jablonka i Lamb, citirano prema: Malabou, 2022: 231-232). Specifičnost

epigenetskih modifikacija je u njihovoj nasljednosti s jedne generacije stanica na drugu. Međutim, ova nasljednost je reverzibilna, što je bitno razlikuje od genetske nasljednosti, te ideji evolucije pridaje višestruke dimenzije i čini je mnogo složenijom. Epigenetske modifikacije ovise ne samo o unutarnjim i strukturalnim uzrocima (tj. fizičkim i kemijskim mehanizmima) već i o okolišnim uzrocima (dakle epigenetika također genetskom materijalu osigurava način reagiranja na evoluciju okolišnih uvjeta). Npr. unatoč tome što biljke nemaju živčani sustav ni mozak, njihove stanice imaju sposobnost pamćenja sezonskih promjena. Reakcije na okolišne uvjete su još veće kod životinja: laboratorijska istraživanja na gravidnim miševima pokazuju da promjena u prehrani izravno utječe na boju krzna kod potomstva. Drugim riječima, „postoji prenosivo pamćenje promjena povezanih s okolišem.“ Dakle, epigenetsko nasljeđe danas je neosporna činjenica zbog koje mnogi genetičari smatraju da životna iskustva mogu modificirati ponašanje gena (Malabou, 2016: 81-82).

Nakon završetka projekta ljudskog genoma, koncept „programa“ koji je prevladavao genetikom polako izlazi iz upotrebe. Drugim riječima, sa prepoznavanjem značaja epigenetskih mehanizama dovedena je u pitanje upravo ideja programa. Dakle, ako uzmemo u obzir da je fenotip proizvod međudjelovanja između genotipa i okoline i da kao takav on ne izražava neko konstantno svojstvo organizma nego podliježe unutarnjim i vanjskim promjenama – u obliku nepredvidljivog utjecaja okoliša na naš fenotip – tada možemo reći da epigenetsko znači „neprogramirano“. Ovaj nepredvidljivi utjecaj je razlog zbog kojeg Malabou ističe da se „epigeneza ne može misliti bez svojih nezgoda, anomalija i povremenih neuspjeha“; ako uzmemo u obzir da je „epigeneza uvijek istovremeno individualizirajuća i individualizirana, ona ne može biti u potpunosti predviđena“ (Malabou, 2016: 30). Epigeneza također pokazuje da interakcija između genetskih i okolišnih faktora proizvodi ne samo fizičke već i bihevioralne karakteristike nekog organizma tj. da naš okoliš utječe na razvoj mozga u kontekstu formiranja neuralnih puteva. Dakle, razvoj ljudskog mozga je većim dijelom upravo epigenetski – on se nastavlja dugo nakon rođenja i ovisi o mnogim okolišnim i kulturološkim faktorima. Moždane arhitekture su epigenetski oblikovane pod utjecajem ovog izvanorganskog materijala te okolišnih i kulturoloških faktora. Iako se od početka ljudske civilizacije genetski determiniran raspored moždanih arhitektura minimalno promijenio, „one karakteristike koje mogu biti promijenjene epigenetskim oblikovanjem su vjerojatno prošle kroz znatne modifikacije“ (Singer, 2015: 6/30). Malabou npr. ističe primjer „sinaptičke epigeneze“ tj. formiranja većine od 100 milijardi neurona i bezbrojnih sinaptičkih veza u mozgu fetusa. Mnoge od ovih tzv. „nebitnih“ ili „suvišnih“ veza su eliminirane, dok su druge konsolidirane pod utjecajem iskustva proživljenih *in utero* te kasnije tijekom prvih nekoliko godina života (Malabou, 2016: 83). Ovaj

proces se naziva „epigeneza putem *selekcije-stabilizacije* i ne odvija se samo tijekom 'ključnih' perioda razvoja, već je mozak kroz cijeli život podvrgnut sinaptičkim modifikacijama koje mu nameće iskustvo“ (ibid. 84).

Neuroznanstvenik Jean-Pierre Changeux objašnjava kako je ljudski mozak sam po sebi, baš kao i ostatak tijela novorođenčeta, izrazito preuranjen i upravo zahvaljujući ovoj genetski diktiranoj preuranjenosti plastični mozak je značajno oblikovan i preoblikovan epigenetskim varijablama: „Termin 'plastičnost' označava opću sposobnost neurona i njihovih sinapsi da mijenjaju svojstva kao funkciju njihovog stanja aktivnosti. Ova osnovna činjenica proturječi naivnoj slici mozga kao svojevrsnog rigidnog automata, koji se sastoji isključivo od neuronskih zupčanika i kotača čije je funkcioniranje u potpunosti unaprijed određeno. Plastičnost je već prisutna tijekom ranih faza embrionalnog razvoja: značajan dio živčanih stanica proizvedenih diobom stanice umire prije nego što postanu zreli neuroni“ (Changeux, 2009: 26). Changeux proširuje definiciju epigeneze: epigeneza se sada tiče svega „što nije unaprijed formirano“ (Changeux, citirano prema: Malabou, 2022: 164). Changeux također ističe evolucijski paradoks koji obilježava diskontinuitet između složenosti mozga i genetske složenosti – složenost mozga je neusporedivo veća od genetske složenosti: „iako se mozak razvio tijekom evolucije, i premda se broj i raznolikost stanica od kojih se sastoji povećava u višestaničnim organizmima, rastuća složenost živčanog sustava, od muhe do miša, a zatim do ljudskih bića, nije jednostavno rezultat linearnog povećanja broja gena. Ispada da više ne znači nužno i bolje“ (Changeux, 2009: 153). Dakle, iako je genom svih sisavaca gotovo identičan, te iako nema jako velike razlike između npr. broja gena *Drosophila* i čovjeka, možemo vidjeti da se složenost mozga drastično povećava, dok se složenost genoma mijenja vrlo malo tijekom evolucije. Prema Changeuxu, „ukupan broj neurona u ljudskom mozgu približava se 100 milijardi, a svaki od njih pokazuje distinktivne karakteristike. Gledano u čisto kvantitativnom smislu, genetske informacije dostupne za izgradnju ne samo tijela već i mozga čine se ozbiljno ograničenima. Druga stvar koju treba istaknuti jest to da odnos između ukupnog broja gena i evolucije strukture mozga otkriva iznenađujuću odsutnost linearnosti“ (ibid. 156). Za Changeuxa, „epigenetska hipoteza sugerira alternativni pristup problemima genetske štedljivosti i nelinearne evolucije cerebralne strukture“, a bez „isključivanja drugih, eventualno komplementarnih rješenja“ (ibid. 185). Diskontinuitet, ili nelinearna evolucija, između složenosti mozga i genetske složenosti (te očite nepromjenjivosti DNK sadržaja u staničnoj jezgri) nas sprečava da se pozovemo na bilo kakvu verziju prethodne determiniranosti. Drugim riječima, „mozak ima svoj vlastiti život i razvoj, koji ne ovise posve o genetskim informacijama“ (Malabou, 2016: 84). Mozak se razvija u kontinuiranoj interakciji s vanjskim okolišem. Zahvaljujući ovoj interakciji sa fizičkim,

društvenim i kulturološkim faktorima određene sinapse su eliminirane dok su druge konsolidirane – ova epigeneza kroz selektivnu stabilizaciju sinapsa, ovaj epigenetski darvinizam, pokazuje da argument o genetskoj determiniranosti jednostavno ne stoji.

U svojoj knjizi *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force* (2002), autori Schwartz i Begley kažu: „Iako bi bilo savršeno razumno pretpostaviti da geni određuju moždane veze, baš kao što dijagram ožičenja određuje veze na silikonskom računalnom čipu, to je matematička nemogućnost. Kako se Projekt ljudskog genoma bližio kraju u ranim godinama novog milenija, postalo je jasno da ljudi imaju nešto poput 35,000 različitih gena. Čini se da je otprilike polovica tih gena aktivna u mozgu, gdje su odgovorni za zadatke poput sintetiziranja neurotransmitera ili receptora. Mozak, zapamtimo, ima milijarde živčanih stanica koje ukupno čine trilijune konekcija. Kada bi svaki gen nosio uputu za određenu konekciju, mi bismo ostali bez uputa mnogo prije nego što bi naš mozak dosegao sofisticiranost, npr. banana puža. Možemo to nazvati genetskim deficitom: previše sinapsa, premalo gena. Naša DNK je jednostavno previše beznačajna da bi ispisala dijagram ožičenja za ljudski mozak“ (Schwartz i Begley, 2002: 112). Stoga, neurobiolozi se slažu da je „mozak više od refleksije naših gena [...] mizernih 35,000 gena u ljudskom genomu ne ispunjava zadatak propisivanja ožičenja za naš mozak od 100 trilijuna sinapsa. Mozak je dakle oblikovan i urezan tragovima naših iskustava – baražom senzorne stimulacije koju naši periferni živci prenose do našeg mozga, vještinama koje stječemo, znanjem koje pohranjujemo, obrascima koje stvaraju naše misli i pažnja. Sve ovo, i mnogo više, ostavlja svoj trag“ (Schwartz i Begley, 2002: 365-366). Dakle, Schwartz i Begley govore o nevjerojatnoj složenosti našeg mozga i o tome kako se njegova struktura neprestano mijenja sa svakim novim iskustvom.

Također valja napomenuti da su metafore koje se oslanjaju na dijagrame ožičenja, kodiranje informacija, na računalnu analogiju, nužno nepotpune ili djelomične. S povijesnog stajališta čini se da se bližimo kraju računalne metafore. Changeuxov rad također osporava funkcionalističku ideju o mozgu kao sofisticiranom računalu, ali i ideju o strogo unaprijed determiniranom genetskom nasljeđu te stavlja naglasak na epigenetske faktore poput naših fizičkih i kulturoloških okruženja. Iako je formiran svojom evolucijskom prošalošću koja je oblikovala njegove strukture i funkcije, mozak je aktivan organ, u kontinuiranoj interakciji s izvanjskim svijetom, a ne računalu koje pasivno reagira na ulazne podatke i obrađuje ih. Za Changeuxa, trilijuni sinapsa koje tijekom embrionalnog i postnatalnog razvoja tvore mrežu ljudskog mozga ne sastavljaju se poput dijelova računala tj. prema nekom planu koji precizno definira raspored svih pojedinačnih komponenti. To bi značilo da bi čak i najmanja greška u provođenju ovog programa mogla rezultirati katastrofalnim posljedicama. Prema Changeuxu,

„za razliku od isključivo genetske koncepcije mozga kao utjelovljenja strogo unaprijed određenog genetskog naslijeđa, epigenetski model postulira da se veze između neurona uspostavljaju u fazama, sa značajnom marginom varijabilnosti, te da su podložne procesu selekcije koji se odvija kroz metodu pokušaja i pogreške“ (Changeux, 2009: 185).

Dakle, mozak je više od refleksije naših gena zbog toga što sinaptički razvoj nikada nije puka implementacija programa ili koda. Može se reći da epigenetska priroda razvoja mozga dokazuje njegovu nesvodljivost na program ili kod. Epigenetska neuralna plastičnost utjelovljuje mjesto ispreplitanja biološkog i simboličkog te ukazuje na nerazlučivost između biološkog razvoja i utjecaja osobne povijesti na ovaj razvoj tj. između miješanja ili spajanja materijalnosti s jedne strane i smisla/značenja s druge strane, između kemijskog mehanizma i izlaganja promjenama, obrazovanju, iskustvima itd. Stoga, epigenetika nam otkriva da okolina izvan (ljudskog) organizma, tj. materijalna i društvena okruženja u kojima se nalazimo, igraju ključnu ulogu u determiniranju načina na koji naš genotip postaje preveden i izražen kao fenotip. Drugim riječima, način na koji genetika utječe na nas ili se manifestira na razini naše konstitucije kao živih organizama povezan je sa stvarima koje su izvan našeg tijela tj. izvanorganskim, materijalnim i društvenim okruženjima u koja smo bačeni pri rođenju i u kojima živimo naše živote. Prema tome, izvan-organska medijacija intra-organske dinamike ima utjecaj na razinu ili način na koji se genetika izražava u smislu raznih fenotipskih osobina. Epigenetika dakle uključuje polje genetike, a kada pričamo o genetici mi obično razmišljamo u okvirima kodova koji izravno kauzalno usmjeruju, oblikuju, modeliraju i kontroliraju ljudska bića kao organizme, dok nam epigenetika, s druge strane, pokazuje da je to previše pojednostavljeno stajalište, te da genetski elementi ne utječu na nas izravno sami po sebi, već samo kroz ovu složenu dijalektičku interakciju s više-nego-genetskim materijalnim, društvenim i okolišnim faktorima rezultiraju onime što u konačnici postaju npr. razne osobine i karakteristike pojedinačnih ljudskih organizama.

Sličan filozofski problem ovome iz genetike pronalazimo i u biologiji-neurobiologiji u obliku fenomena neuroplastičnosti kao sposobnosti mozga da se promijeni i prilagodi u odnosu na iskustvo, te u realizaciji da je veliki dio raznih sinaptičkih veza i neuralnih mreža koje čine središnji živčani sustav u potpunosti oblikovan i formiran izvanorganskim materijalom i društveno-okolišnim utjecajima. Sve što doživljavamo ostavlja svoj trag na naš mozak. Zahvaljujući „strukturalnoj plastičnosti“ kao sposobnosti mozga da zaista mijenja svoju fizičku strukturu kao rezultat učenja, neuroni koji su uključeni u ovo učenje formiraju nove konekcije i time „utiru“ nove puteve mijenjajući mikrorazinu neuralne arhitekture mozga. Svako ponavljanje misli ili iskustva može pojačati neki neuronski put što usađuje način na koji

formiramo obrasce razmišljanja, reagiranja, svoja uvjerenja i stavove. Dok se nekada vjerovalo da mozak postaje fiksiran nakon određene dobi, danas znamo da se mozak zapravo nikada ne prestaje mijenjati u odnosu na iskustvo i učenje. Dakle, naše iskustvo svijeta koji nas okružuje u doslovnom smislu riječi oblikuje fizičke konture našeg središnjeg živčanog sustava. Stoga, ako je naš mozak nešto što nas povezuje s našom prvom prirodom, s onime čime smo opremljeni kao organizmi, tada, u kontekstu neuroplastičnosti, možemo reći da je naš mozak preprogramiran da bi bio reprogramiran našim okruženjem i iskustvima – što je slično izjavi da su ljudska bića prirodno determinirana ili prirodno naklonjena prema dominantnosti odgoja nad prirodom.

Sve ovo pokazuje da genetska paradigma danas polako postaje stvar prošlosti, jednako kao i koncept „programa“. Sve veća važnost epigenetike ukazuje na to da u posljednje vrijeme svjedočimo rođenju epigenetske paradigme koja je u procesu svog konstituiranja. Osim što podrazumijeva revoluciju unutar same biologije, ova nova paradigma također funkcionira kao neprocjenjiv resurs za humanističke znanosti. Stoga, kontinentalna filozofija mora uključiti resurse današnje stanične, molekularne i neurobiologije (Malabou, 2022: 164-165), što bi nam pomoglo da „koncipiramo epigenetiku kao objektivni, empirijski i materijalni niz mehanizama“ (ibid. 242). Ovakva značajna otkrića na području prirodnih znanosti također govore u prilog tome da uvođenje biologije u materijalističku teoriju subjektivnosti ne mora neizbježno voditi do reduktivnog materijalizma mehanističke i/ili eliminativističke vrste. Važne spoznaje današnjih prirodnih znanosti nam mogu pomoći da formuliramo novi filozofski koncept Prirode kao takve te da utemeljimo nereduktivnu materijalističku ontologiju i teoriju subjektivnosti, ali i da potaknemo novi interes psihoanalitičke zajednice u pogledu budućeg razvoja psihoanalize i znanstvenog utemeljenja psihoanalitičke metapsihologije. Uzimanje u obzir ovakvih spoznaja omogućilo bi nam da izbjegnemo upadanje u zamke dualističkih idealizama, misticizama i spiritualističke ideologije prerusene u antinaturalizam, te da ostanemo vjerni projektu formulacije intelektualno odgovornog filozofskog materijalizma.

2.2. Neuroznanost, neuralna plastičnost i nereduktivni materijalizam

Kao niz znanstvenih disciplina koje istražuju funkciju, strukturu i biokemiju živčanog sustava i ljudskog mozga, neuroznanost je u 20. st. ostvarila izuzetan napredak u proučavanju mozga i razumijevanju neuralnih korelata mentalnih procesa te postala jedno od najdinamičnijih područja unutar biomedicinskih istraživanja. Ovi napreci su rezultirali boljim

razumijevanjem načina na koji mozak funkcionira, ali i novim terapijama za destruktivne bolesti živčanog sustava. Paradigme koje su u prethodnim desetljećima dominirale područjima koje se bave proučavanjem mozga i uma – poput biheviorizma i kognitivne znanosti u psihologiji, funkcionalizma i komputacionalizma u neurofilozofiji, te redukcionizma u neurobiologiji i genetici – u posljednje vrijeme brzo gube svoju popularnost unutar neuroznanosti. S obzirom na raznolikost neuroznanstvenih područja (razvojnu, fiziološku i psihološku neuroznanost) te na razine analize (molekularnu, staničnu, bihevioralnu i kognitivnu), u posljednjih je dvadeset godina neuroznanost ubrzala svoj tempo, ali i promijenila svoj karakter. Tehnološki napredak, korištenje novih tehnika, pristupa i koncepata i neka neočekivana otkrića (poput npr. otkrića *zrcalnih neurona*¹⁵ kod makaki majmuna) omogućila su neuroznanstvenicima „da svoja istraživanja prošire na teme koje su tradicionalno potpadale pod psihoanalizu i druga povezana područja unutar psihologije i filozofije“ (Yovell, Solms, Fotopoulou, 2015: 1519).

Iako su neke psihoanalitičke škole otvorenije prema otkrićima neuroznanosti, lacanovska psihoanaliza zauzela je uglavnom negativan stav prema neuroznanosti i prema neuropsihoanalitičkom projektu. Otpor lacanovske psihoanalize, ali i kontinentalne filozofije općenito, prema prirodnim znanostima obično se pripisuje nesporazumu da prihvaćanje ovih znanosti neizbježno vodi do najgorih oblika redukcionizma (npr. genetskog redukcionizma, epifenomenalizma, itd.) tj. strahu da bi psihički procesi i koncepti mogli biti reducirani na neuralna objašnjenja što također eliminira potrebu za psihičkim objašnjenjima. Međutim, „vulgarni reduktivni materijalizam je scijentizam (tj. pseudoznanstvena ideologija), a ne znanost“ (Johnston, 2013: 30). Dok Lacan naglašava nepoznatljivu dimenziju Realnog i *ekstimnu* jezgru subjekta, te odbacuje redukciju psihoanalitičkog subjekta na biologiju, neuroznanost, s druge strane, ignorira nescvjesno i kontingenciju – zbog čega se može činiti kao da je lacanovski subjekt nescvjesnog radikalno nekompatibilan s mozgom. Međutim, također se može tvrditi da Lacan nije radikalno odbacio svaki oblik dijaloga s neuroznanostima, pošto je i sam smatrao da kognitivni kapaciteti i reprezentacijski faktori ne funkcioniraju odvojeno od tjelesnog utjecaja. Osim toga, Lacan se i sam bavi neuroznanostima u prvom i drugom Seminaru gdje npr. u kontekstu rasprave o stadiju zrcala Lacan govori o korteksu kao o nekoj vrsti

¹⁵ Kognitivna neuroznanost je “počela otkrivati (ujedno kod majmuna i kod ljudi) neuralne mehanizme koji leže u temelju anticipiranja i razumijevanja postupaka drugih te osnovnih namjera koje promoviraju ove postupke – tj. zrcalni neuronski sustav. Ovakva istraživanja mogu razjasniti evoluciju društvene kognicije. Empirijski podaci o zrcalnim neuronima kod majmuna te o zrcalnim krugovima u ljudskom mozgu sugeriraju da bi neke od tipično ljudskih, sofisticiranih vještina mentalizacije – poput pripisivanja namjere drugima – mogle biti ishod kontinuiranog evolucijskog procesa, čiji se prethodni stadiji mogu pratiti do sustava za zrcalno mapiranje kod makaki majmuna” (Metzinger, 2009: 179).

„kortikalnog zrcala“, te kada, u kontekstu Freudove „*Hilflosigkeit*“ tj. nedovoljne razvijenosti ili prolongirane bespomoćnosti djeteta, Lacan razmatra nedovoljnu razvijenost piramidalnih neurona i mozga pri rođenju. Još jedan primjer pronalazimo u trećem Seminaru kada Lacan govori o uvođenju metafore i metonimije kao središnjih koncepata Simboličkog, ključne reference koje koristi su *senzorna afazija* (Wernickeova afazija tj. nemogućnost prepoznavanja riječi) i *motorička afazija* (nesposobnost izražavanja riječima prouzročena oštećenjem Brocina područja). Drugim riječima, Lacan u ovim primjerima govori o neurološkim poremećajima. Dakle, čak i za Lacana postoji nekakav odnos između psihoanalize, neurologije i neuroznanosti (Dall'Aglio, 2020).

Danas se distinkcija između prirode i odgoja unutar neuroznanosti shvaća kao dijalektička, a ponekad se čak i tretira kao nevažeca zbog nerazrješivosti onoga na što se obično referiramo kroz ova dva neodgovarajuća termina (Johnston, 2013: 30). Neuroznanstvene discipline nemaju strogo određene okvire unutar kojih „ono prirodno s jedne strane i kulturalno-historijsko-društveno s druge strane, moraju biti strogo suprotstavljeni i to na takav način da fiksne esencije prirodnog uvijek trijumfiraju nad podređenim (epi)fenomenima kulturalno-historijsko-društvenog“ (ibid. 30). Riječima neurobiologinje Lesley Rogers: „ideja o biologiji kao nečemu nepromjenjivom je uvelike netočna“ (Rogers, citirano prema: Johnston, 2013: 30). Suvremeni neuroznanstvenici poput Damasia, LeDoux i Pankseppa „odbacuju ujedno esencijalistički naturalizam (koji nastoji reducirati ljudsku subjektivnost na tjelesno-biološke utjecaje) te konstruktivistički anti-naturalizam (koji nastoji razdvojiti subjektivnost od tjelesno-bioloških utjecaja) na načine koji su komplementarni i uvelike se slažu s freudovsko-lacanovskom metapsihologijom“ (Hankins, 2014: 32). Neuroznanstvenik Joseph LeDoux objašnjava da „materijalno-neuronalna koncepcija subjekta nije niti suprotna niti zahtijeva eliminaciju teorija o nebiološkoj subjektivnosti“ (LeDoux, citirano prema: Johnston, 2013: 30). Neuroznanstvenici danas prepoznaju značajnu ulogu kulturoloških, društvenih, simboličkih, reprezentacijskih i drugih kognitivnih faktora u oblikovanju emocionalnog i mentalnog života. Drugim riječima, postoje brojni argumenti koji govore u prilog tome zašto neuroznanosti i biologija na koju se oslanjaju nisu reduktivne. Također možemo reći da se neuroznanosti i freudovsko-lacanovska metapsihologija slažu oko toga da su nedosljednosti, praznine i diskontinuiteti u Imaginarnim i Simboličkim registrima djelomičan nusproizvod materijalnog Realnog (tj. mozga), dok ovi više-nego-materijalni registri također utječu na, i mijenjaju, ovo (korpo-)Realno (Hankins, 2014: 32).

Interakcija odgoja i prirode je djelotvorna od samog početka života, što znači da dijalektika između urođene prirode i stečene prirode prožima čak i razinu genetike. LeDoux o

tome govori u kontekstu zametka u razvoju koji je putem posteljice i fetalne krvi povezan s majčinim tijelom „koje je i samo povezano s više-nego-biološkim konfiguracijama i interakcijama“ (LeDoux, citirano prema: Johnston, 2013: 30). Nešto slično pronalazimo i kod Lacana koji također smatra kako je „ujedno začće i ono što vodi do njega upleteno u složene, zamršene mreže utjecajnih svjesnih i nesvjesnih faktora“ (Johnston, 2013: 30). Odnos između genotipa i fenotipa je jedan od najvažnijih koncepata u današnjoj biologiji i evolucijskoj teoriji. Karakteristike nekog organizma proizlaze iz složenih interakcija između njegovog genetskog sastava i učinaka okoliša. Ovo pogotovo vrijedi u kontekstu ljudskog mozga gdje je ono genetsko značajno oblikovano epigenetskim (tj. iskustvom, učenjem, socijalizacijom, itd.) Upravo zahvaljujući ovoj dijalektici između genotipa i fenotipa ne može se reći da je anatomija sudbina, zbog toga što genotip samo određuje određene okvirne parametre koji utemeljuju širok spektar mogućnosti i permutacija za ono što fenotip može aktualizirati. Drugim riječima, genetsko-redukcionistički pristup ne može objasniti sve faktore koji su odgovorni za raznolikost karakteristika koje primjećujemo među individuama, što bilo kakve jednostrane prikaze ovih stvari čini intelektualno nevaljanim. Ovakva temeljna otkrića prirodnih znanosti demonstriraju da standardni redukcionizam više nikako nije održiv zbog velikog broja složenih varijabli koje se sastaju na sjecištu višestruke određenosti uma i tijela (ibid. 31).

Malabou se u svom radu u kojem istražuje filozofske implikacije istraživanja mozga oslanja upravo na empirijsku utemeljenost poveznice između genetske neodređenosti i neuralne plastičnosti. Mozak je genetski programiran tako da bude otvoren i podložan reprogramiranju kroz iskustva učenja (što uključuje promjene ekspresije gena na razini fenotipa). Ovakav determinirani manjak determinacije, ovo preprogramiranje za reprogramiranje, je važan aspekt onoga što se podrazumijeva pod karakterizacijom mozga kao „plastičnog“. Može se reći da neuralna plastičnost omogućava biologiji da se oslobodi od programa i funkcije. Za Malabou, koncept plastičnosti predstavlja neku vrstu „neodlučnosti“ između fleksibilnosti i rigidnosti, savitljivosti i čvrstoće, fiksiranosti i transformabilnosti, identiteta i izmjenjivosti, determiniranosti i slobode. Plastičnost stoga nije puka elastičnost već sadrži i element rigidnosti. Dakle, plastičnost se u ovom kontekstu odnosi na formu (tj. svojstvo davanja i primanja oblika) i njezinu sposobnost za metamorfozu.

U tom kontekstu, metafora kipara na djelu koji oblikuje i preinačuje masu fiksiranog materijala za Malabou demonstrira neprekidnu samodiferencijaciju mozga. Koncept „plastičnosti“ za Malabou je smješten između dva ekstrema kreacije i destrukcije forme, a podrazumijeva: sposobnost određenih materijala (poput gline ili gipsa) da poprime oblik; sposobnost davanja oblika (moć kipara ili plastičnog kirurga); mogućnost eksplozije svakog

oblika (kao npr. kod „plastičnog eksploziva“) (Malabou, 2012: 17). Malabou govori o tri vrste plastičnosti, od kojih svaka ilustrira razumijevanje mozga koje je situirano između determiniranosti (rigidne, prethodno određene, unaprijed konfigurirane) i slobode (fleksibilne i transformativne): 1) formaciji neuronskih veza tijekom razvoja pojedinca tj. *neurogenezi* (mozak oblikuje svoj vlastiti „genetski program“); 2) modulacijskoj plastičnosti tj. modulaciji „sinaptičke aktivnosti“ koja podrazumijeva „rad procesa adaptacije, učenja i pamćenja“ u životu mozga (učinkovitost sinapsa je ojačana ili oslabljena funkcijom iskustva, zbog čega možemo ustanoviti da iako svi ljudski mozgovi međusobno nalikuju u kontekstu njihove grube anatomije, ne postoje dva mozga koja su identična s obzirom na njihovu povijest); 3) reparativnoj plastičnosti – mozak je sposoban regenerirati samoga sebe i kompenzirati gubitke uzrokovane lezijama (Silverman, 2010: 93-94).

Za Ansermeta i Magistrettija, plastičnost je razlog zbog kojeg je svaki pojedini subjekt osobit, a svaki mozak jedinstven i slobodan. Plastičnost je ono što omogućuje da neuronske mreže ostaju otvorene promjeni, kontingenciji te da mogu biti modificirane događajima i iskustvima – što uvijek može retroaktivno promijeniti ono što je došlo prije. Dakle, plastičnost subjektu omogućuje da ne bude genetski determiniran i fiksiran od samog početka. Zahvaljujući činjenici da su naša iskustva jedinstvena i da ostavljaju tragove u neuralnoj plastičnosti, ona imaju jedinstveni utjecaj na naš mozak i na nastanak naše subjektivnosti (Ansermet i Magistretti, 2007: xvi). Drugim riječima, ovakav pogled na mozak i njegove odnose s okolišem i psihičkim životom jasno pokazuje da mozak više ne možemo smatrati fiksiranim, determiniranim organom čija je neuralna organizacija konačno utemeljena pri kraju perioda ranog razvoja. Neuralna plastičnost i zbroj proživljenih iskustava su razlog zbog kojeg je svaki pojedinac jedinstven i nepredvidljiv te zašto izmiče determiniranosti svoje genetske pozadine (ibid. 6). Za Ansermeta i Magistrettija, „plastičnost“ je puno više od koncepta, to je „biološka stvarnost koja proizvodi koncept jedinstvenosti subjekta“ (ibid. 20).

LeDoux npr. ističe da „kada bi živčani sustavi postojali samo za prenošenje informacija od jedne do druge točke, ponašanje bi bilo ograničeno na jednostavne urođene odgovore. Jedna od velikih prednosti koju životinjama omogućava živčani sustav jest lakoća s kojom neuroni mogu biti modificirani kada organizam stupi u interakciju sa svojim okruženjem. Ova sposobnost, zvana sinaptička plastičnost, je osnova učenja“ (LeDoux, 2019: 132). Dakle, „sinapse bilježe i pohranjuju informacije i to omogućuje sistemima mozga da enkodiraju iskustva. Ako se sinapse određenog moždanog sistema ne mogu promijeniti, taj sistem neće imati sposobnost da bude modificiran iskustvom i da održava modificirano stanje. Drugim riječima, organizam neće moći učiti i pamtiti kroz funkcioniranje tog sistema“ (LeDoux, 2002:

8). Za LeDoux, precizna materijalna točka u kojoj se sudaraju priroda i odgoj – tj. raskrižje na kojem se genetika i epigenetika miješaju i povezuju u složene spojeve koji se odupiru teoretizaciji – jest upravo plastično-sinaptička povezanost neurona. LeDoux čak spekulira da je neuroplastičnost kod ljudi zapravo „eksaptacija“¹⁶ (eng. *exaptation*) – „nešto što nastaje kao evolucijski korisna adaptacija u smislu odgovora na određene okolišne izazove i probleme, ali naposljetku postaje *transfunkcionalizirana*“, tj. prenamijenjena u druge svrhe i druge projekte koji su „neprirodni naspram striktno evolucijskih razmatranja“ (Johnston, 2013: 31).

Vratimo se sada poveznici između Malabouinog koncepta plastičnosti i Johnstonove specifične vrste materijalizma. Za Malabou, mentalno proizlazi iz neuronalnog (Malabou ovo opisuje kao „ontološku eksploziju mentalnog iz neuronalnog“) te nadmašuje svoje neuralne temelje i postiže djelomičnu autonomiju s obzirom na njih, upravo zahvaljujući „ontološko-materijalnoj plastičnosti“ ljudskog biološkog tijela. Ova tjelesna plastičnost je unutarnji uzrok koji omogućuje vanjskim (više-nego-biološkim) uzrocima da djeluju na pojedince, međutim to nije jedini uzrok – za Johnstona, konflikti i kontradikcije koji su utjelovljeni u ljudskom tijelu su također dio razloga zbog kojeg više-nego-biološki vanjski uzroci mogu ostaviti svoj trag na tijelu i psihi. Ova „prirodna i primarna ekonomija kontradikcije“, koja je kroz koncept plastičnosti materijalizirana u fragmentiranom ljudskom tijelu, jest ono što za Malabou omogućuje „historijsko-kulturološko oblikovanje sebstva“ (Malabou, citirano prema: Johnston, 2013: 32). Na tragu Johnstona, Malabou također smatra da postoji određena tenzija između mentalnog i neuronalnog tj. „cerebralna konfliktnost“, te iako mentalno na imanentan način

¹⁶ Dva druga primjera eksaptacije koji su omogućeni sinaptičkom plastičnošću a koje pronalazimo kod LeDoux su jezik i emocije. LeDoux smatra da bi pojava jezika mogla biti primjer eksaptacije te spominje istraživače Orena Kolodnya i Shimona Edelmana koji sugeriraju da je jezik nastao kao eksaptacija – tj. da je jezik kod ranih ljudi „sklepan“ putem sinaptičke plastičnosti koja je povezala neuralne mehanizme koji su činili osnove već postojećih sposobnosti, poput neverbalne komunikacije, serijske kognicije i korištenja alata. Kolodny i Edelman „svojom idejom o jeziku kao eksaptaciji pomažu premostiti jaz između bioloških i kulturoloških objašnjenja porijekla jezika. Npr. nakon što su povezani određeni sistemi mozga, mnoge ovim-putem-poboljšane karakteristike ljudske kognicije mogle su rezultirati poboljšanim procesuiranjem obrazaca, konceptualnim razmišljanjem, te hijerarhijskim prosuđivanjem. Tim putem, 'adaptivna sinergija' nastala raznim kognitivnim sposobnostima koje su povezane s jezikom vjerojatno je upravljala, i nastavlja upravljati, dodatnim promjenama u mozgu kroz sinaptičku plastičnost kratkoročno i putem prirodne selekcije dugoročno“ (LeDoux, 2019: 241).

Osim jezika, LeDoux smatra da bi emocije „umjesto naslijeđenog traga naše prošlosti kao primata ili sisavaca, također mogle biti primjer eksaptacije koja reflektira jedinstvene sposobnosti koje su se prvo pojavile kod ranih članova naše vrste“ (ibid. 362). LeDoux predlaže da bi „emocije mogle biti rezultat dvaju drugih eksaptacija. Jedna od njih je jezik – kao što sugeriraju Kolodny i Edelman – koji je, uz to što nam je dao osobne zamjenice, također pomogao omogućiti još jednu eksaptaciju – *autonoezu* (eng. *autonoesis*) (svjesnost o 'sebstvu kao subjektu', za razliku od svjesnosti o 'sebstvu kao objektu', drugim riječima, autonoeza je reflektivna svijest ili samo-svijest). Kao oblik autonoeze, emocije su zatim bile neizbježne kao svjesna iskustva pojedinčevog sebstva u *biološki* ili *psihološki* značajnim situacijama u životu. Biološki značajne su one koje se obično povezuju s aktivnošću moždanih krugova za preživljavanje, dok su psihološki značajne one kojima manjka osnovna veza s moždanim krugovima za preživljavanje. Ono što ih sve čini dijelom kategorije koju nazivamo emocije stoga nije to da posjeduju neki biološki trag, već činjenica da su od osobnog značaja za pojedinčevo sebstvo“ (ibid. 363).

proizlazi iz svojih neuronalnih temelja, njihov odnos nakon tog *dogadaja* karakterizira određen raskorak i nepodudaranje (ibid. 32). Za Malabou, kao i za Johnstona, „razumni materijalizam je onaj za kojeg je prirodno u kontradikciji sa samim sobom, a misao je plod ove kontradikcije“ (ibid. 32). Ova imanentna geneza transcendentne, ali autonomne i slobodne, umne sfere je osnovna preokupacija Johnstonovog transcendentalnog materijalizma.

Poput Johnstona, Malabou razlikuje neuronalno i mentalno da bi pokazala kako oni uvjetuju jedno drugo na nedeterministički način. Ova nedeterminiranost također otvara prostor za slobodu upravo kroz koncept plastičnosti. Malabou želi pozvati na „novi materijalizam“, 'razumni materijalizam', koji niti neoprostivo ignorira znanosti o materijalnom bitku (pogotovo neuroznanosti kao relevantne za materijalističku teoriju subjektivnosti koja se ne boji zaprljati ruke sa stvarnom, činjeničnom materijom) niti nekritički prihvaća ideološka iskrivljenja ovih znanosti od strane onih koji žele preuveličati jednu stranu plastičnosti nauštrb druge (tj. promovirati pseudoznanstvene vizije čovječanstva bilo kao rigidno fiksiranog na mjestu evolucijsko-genetskim-neuronalnim determinizmom ili kao beskonačno fleksibilnog prema inzistiranju socijalnog konstruktivizma koji proistječe iz kasnokapitalističkih ekonomsko-političkih makinacija)“ (Malabou, citirano prema: Johnston, 2013: 32).

Pseudoznanstvene slike čovječanstva kakve promoviraju današnje vladajuće biomoći ne bi smjele imati nikakav utjecaj na materijalizam koji je utemeljen na životnim i prirodnim znanostima, umjesto na scijentizmu. Ovakav materijalizam također mora ostati vjeran Lacanovom aksiomu o nepostojanju velikog Drugog (uključujući svemoćnu prirodu i Boga). Za Johnstona, osnovni aksiom svakog zaista ateističkog materijalizma je sljedeći: „postoji samo slaba priroda i ništa više“ (Johnston, 2013: 37).¹⁷ Drugim riječima, sve što postoji su raznorodna, nejednolična, nespojiva, razjedinjena, konfliktom prožeta materijalna bića čiji su sastavni elementi u stalnoj međusobnoj tenziji. Subjektivnost i sve ono što možemo uključiti pod više-nego-materijalno je naposljetku samo simptom *slabosti prirode* kao „ne-ujedinjenog temelja bitka“ (ibid. 37). Dakle, ovo više-nego-materijalno je djelomičan nusproizvod heterogene, neodređene, antagonizmom prožete materijalnosti.

Johnston se također koristi konceptom *snažne prirode* kojim se referira na ideje o Prirodi-sa-velikim-P tj. prirodi kao nekom svemogućem, skladnom, cjelovitom Jedinstvu ili samokohezivnom polju bitka. Priroda kao sveznajući i benevolentan kreator, kao *nezapriječeni*

¹⁷ Johnston preuzima koncept „nemoći“ ili „slabosti“ prirode od Hegela koji se tim terminom referira na „kontingentne materijalne uvjete mogućnosti za imanentnu transcendenciju prirode od strane Duha kao više-nego-materijalne autonomne subjektivnosti koja je još uvijek ugrađena u, ali nipošto određena, svojim fizičkim temeljima“ (Johnston, 2014a: 154-155).

veliki Drugi je zapravo supstitut za Boga, tj. još jedna varijacija *subjekta za kojeg se pretpostavlja da zna*. Ovakvo viđenje prirode je posljedica neprorađenog teizma koji ustraje unutar tobožnjih sekularnih ili ateističkih naturalizama. Kontinentalna filozofija i psihoanaliza opiru se suradnji s prirodnim znanostima, uglavnom zbog inherentnog antinaturalizma koji prešutno integrira ideju snažne prirode. Na sličan način na koji Lacan optužuje ateističke materijaliste osamnaestog stoljeća da u svom radu zapravo ostaju religiozni vjernici, tako Johnston smatra da kontinentalne europske antinaturaliste zapravo možemo zvati „sljedbenicima fideizma“ koji vjeruju u prirodnog velikog Drugog, čak i dok se bune protiv i odbacuju ovog Drugog. Drugim riječima, oslanjanje na sablasti idealizama, spiritualizama i teizama utjelovljenih u obliku strogih ontoloških dualizama je posljedica prihvaćanja slike snažne prirode te istovremene afirmacije postojanja nečega što nadilazi ovu istu prirodu. Dakle, ako je „prihvaćanje nepostojanja velikog Drugog i odbacivanje bilo čega *svemoćnog* u temelju egzistencije“ ono što čini istinski ateistički stav (kao što Lacan tvrdi), tada se svatko tko prihvaća ideju o *snažnoj prirodi*, tj. o determinističkoj vladavini prirode kao svemoćnog tiranina, ili o prirodi kao nekom skladnom, homogenom Jedinstvu, ili teleološkom velikom Drugom, „zapravo ne razlikuje mnogo od najgorljivijih vjernika“ (Johnston, 2013: 37-38).

Johnston smatra da nam resursi današnjih prirodnih znanosti u kombinaciji sa freudovsko-lacanovskom metapsihologijom, njemačkim idealizmom i suvremenim filozofskim strujama omogućuju rekonceptualizaciju „prirodne“ materije koja bi ponudila uvjete za formulaciju u potpunosti ateističko-materijalističke ontologije. Umjesto da tumači denaturalizirane subjekte kao iluzorne ili nemoguće, takva ontologija bi (znanstvenim, a ne religioznim jezikom) objasnila na koji način prirodna materijalnost imanentno proizvodi ne-prirodne ljudske subjekte koji nisu u potpunosti određeni materijalnim miljeom unutar kojeg funkcioniraju. Johnston smatra da ako želimo spriječiti regresivan povratak religioznosti tada moramo na prirodno-znanstven način objasniti nastanak ili genezu bića koje izmiče objašnjenjima ovih istih znanosti. Prema Johnstonu, vrijeme za materijalističku znanost je stiglo. Ovakva znanost o ljudskim bićima kao bićima koja su prožeta antagonizmima i opozicijama mogla bi nam ponuditi nereduktivno, a ipak materijalističko objašnjenje nastanka svjesne subjektivnosti kao imanentno transcendentalne naspram fizičke, kemijske i organske prirode. Početak ovog preokreta Johnston datira na 1949. i naziva ga „Hebbov događaj“ (Johnston, 2013: 101-102).

U knjizi *What Should We Do with Our Brain* (2008), Malabou smatra da još uvijek nismo asimilirali revolucionarna otkrića do kojih je neuroznanost došla u posljednjih pedeset godina. U *Plasticity: The Promise of Explosion* (2022), Malabou ističe kako je suvremena

filozofija u velikom dijelu ignorirala neuroznanost što je rezultiralo time da mozak nikada nije postao predmet filozofske refleksije u jednakoj mjeri kao npr. um ili duh. Malabou smatra da se više ne možemo ponašati kao da najsuvremenija istraživanja na području neuroznanosti i neurologije nemaju nikakav utjecaj na naš način razmišljanja o temeljnim filozofskim pitanjima i konceptima. Malabou stoga stavlja fokus na središnju ulogu koju mozak ima za razumijevanje suvremene subjektivnosti, identiteta, sebstva, te koristi koncept plastičnosti kao metaforu za sam mozak kojeg smatra utjelovljenjem i manifestacijom ovog koncepta (Malabou, 2022: 309-310). Jean-Pierre Changeux npr. govori o „neurološkoj revoluciji“ koja se desila 1980-ih kada dolazi do pomaka s mozga koji se smatrao rigidnim organom na mozak kao plastičan organ koji može biti transformiran. Ovo preusmjeravanje neuroznanosti na koncept neuralne plastičnosti za Malabou označava početak znanstvene revolucije koja bi mogla okrijepiti tradiciju dijalektičkog materijalizma. Za Johnstona, s druge strane, početak sadašnjeg preokreta označava tekst Donalda O. Hebba „Organizacija ponašanja“ iz 1949. u kojem Hebb predlaže biološka objašnjenja procesa učenja i pamćenja, koja rezultiraju tzv. „Hebbovim zakonom“. Hebbov rad je povezo neurofiziologiju s kognitivnim procesima i time pomogao premostiti polja psihologije i neuroznanosti. Njegova fiziološki utemeljena teorija procesa učenja kod ljudskih bića kaže: iskustvene, na obrascima temeljene asocijativne aktivacije skupina neurona u mozgu zaista mijenjaju kalibraciju snage sinaptičke konekcije između ovih neurona, što rezultira fizičkim promjenama materije živčanog sustava (Johnston, 2013: 102). Drugim riječima, Hebbov zakon nam govori da kada jedna stanica ustrajno aktivira drugu obližnju stanicu, povezanost između dvaju stanica postaje jača, tj. sinaptičke veze se pojačavaju kada se dva ili više neurona aktiviraju kontinuirano u vremenu i prostoru. Potvrdu ove ideje možemo vidjeti u mnogim aspektima svakidašnjeg života. Npr. kada nešto ponavljamo više puta, poput učenja sviranja instrumenta, veze između aktiviranih moždanih stanica su ojačane, one postaju brže, jače i učinkovitije tijekom vremena.

Dakle, učenje može biti uzrok velikih kortikalnih promjena. Npr. u laboratorijskim eksperimentima s majmunima pokazalo se da „pri uvježbavanju majmuna u jednostavnim osjetilno vođenim motoričkim ponašanjima koje majmun može svladati u nekoliko stotina ili nekoliko tisuća pokušaja, neuronski odgovori su trajno pozitivno modificirani tijekom akvizicijske faze ponašanja u mnogim osjetilnim i motoričkim kortikalnim područjima. Takvim se uvježbavanjem mijenjaju selektivni odgovori milijuna ili desetaka milijuna neurona. Na sličan način, kada se ljudski subjekt uvježbava za jednostavni osjetilno-motorički zadatak kojeg može usavršiti u samo nekoliko sati intenzivnog vježbanja, tada dolazi do vrlo značajnih reprezentacijskih promjena koje relativno brzo nastaju u korteksu ujedno za 'osjetilne' i

'motoričke' aspekte zadatka, baš kao i kod majmuna. Promjene izazvane takvim intenzivnim učenjem ponašanja moraju uključivati promjene selektivnosti neuronskog odgovora u milijunima ili desecima milijuna neurona, a potencijalno proizlaze iz promjena u broju i/ili jačini stotina milijuna ili možda milijardi sinaptičkih konekcija. Kada uzmemo u obzir reprezentacijske promjene koje su podloga stvaranju progresivno diferenciranih i razrađenih repertoara pokreta, ili koje su podloga recepcije govora i upotrebe jezika tijekom djetetovog razvoja, tada se *promjene lokalne sinaptičke konektivnosti i promjene distribuiranih kortikalnih neuronalnih odgovora dešavaju u ogromnim razmjerima*“ (Merzenich, Tallal, Peterson, Miller i Jenkins, 1999: 174).

Drugim riječima, mozak je doslovno fizički oblikovan i preoblikovan mentalnim fenomenima. Ova hebbovska dinamika pokazuje da mozak moramo misliti kao plastičan, i to plastičan u Malabouinom smislu tj. kao ujedno fleksibilan i otporan. Johnstonovim riječima: „Plastičan mozak je istovremeno konstituirajući (on oblikuje mentalni život koji proizlazi iz njega), te kao što Hebb pokazuje, konstituiran (oblikovan mentalnim životom koji proizlazi iz njega).“ U kontekstu znanstveno utemeljenog materijalističkog modela subjekta, Hebbov događaj podrazumijeva nekoliko značajnih posljedica koje omogućuju novu materijalističku ontologiju i njoj srodnu koncepciju subjektivnosti, poput „kolapsa standardnih verzija distinkcije priroda-odgoj, dokinuća reduktivno mehaničkih/eliminativnih materijalizama te diskreditiranja vulgarnog genetskog determinizma u odnosu na ljudska bića“ (Johnston, 2013: 102).

Yovell, Solms i Fotopoulou također govore o „neporecivoj činjenici da mozgovi oblikuju značenja: lokalizirane moždane lezije mijenjaju načine na koje ljudi doživljavaju i pripisuju značenja svojim okruženjima te svojim vlastitim postupcima i osjećajima. Također je neporeciva činjenica da značenja oblikuju mozgove: npr. primijećeno je da uspješna psihoterapija normalizira hiperaktivnost prednjeg cingularnog girusa kod depresivnih pacijenata; da smanjuje aktivnost repete jezgre kod pacijenata sa opsesivno-kompulzivnim poremećajem; te da smanjuje abnormalnu aktivaciju dorsolateralnog prefrontalnog korteksa i parahipokampalnog girusa kod pacijenata sa fobijom od paukova“ (Yowell, Solms i Fotopoulou, 2015: 1530). Drugim riječima, današnja neuroznanost je počela identificirati neuralne korelate ne samo mentalnih poremećaja već i terapijskih promjena. Kao još jedan primjer možemo uzeti proceduralno (ponovno-)učenje¹⁸ u psihoterapiji koje, time što mijenja

¹⁸ Proceduralno učenje odnosi se na „stjecanje motoričkih vještina i navika, te određenih vrsta kognitivnih vještina. Za razliku od deklarativnog učenja i pamćenja, proceduralno pamćenje je obično nedostupno svjesnom prisjećanju. Dok se činjenične informacije možemo svjesno prisjetiti u deklarativnom ili eksplicitnom pamćenju, u

sinaptičku plastičnost i ekspresiju gena, može utjecati na strukturu i funkcije mozga (Dudek, 2014: 364). Neurobiološka osnova psihoterapije je danas nepobitna činjenica, baš kao i tvrdnja da psihoterapija mijenja mozak: „PET (*pozitronska emisijska tomografija*) studije pacijenata sa različitim poremećajima (OKP, fobija, depresija) podupiru hipotezu da poremećaji pokazuju manje ili više karakteristične promjene regionalne moždane aktivnosti koja može biti normalizirana psihoterapijom“ (ibid. 366). Brooks i Stein npr. govore o tome kako kognitivno-bihevioralna terapija (CBT) mijenja neuralne krugove kod tjeskobe i povezanih poremećaja, te sugeriraju da se neuralni krugovi koji su temelj procesuiranja i regulacije emocija (prefrontalni korteks i limbički sustav) „doimaju najosjetljivijima na promjene nakon psihoterapije tjeskobe i srodnih poremećaja“ (Brooks i Stein, 2015: 271-274). Brooks i Stein također ističu da je „rad na neurokrugovima psihoterapije dao važan doprinos konsolidaciji neurobioloških modela tjeskobe i povezanih poremećaja, kao i modela mehanizama intervencije liječenja“ (ibid. 276). Etkin, Pittenger, Polan i Kandel opisuju psihoterapiju kao „kontroliran oblik učenja do kojeg dolazi u kontekstu terapeutskog odnosa. Iz ove perspektive, biologija psihoterapije se može razumjeti kao poseban slučaj biologije učenja“ (Etkin, Pittenger, Polan i Kandel, 2005: 146). Ovi autori navode kako studije neurosnimanja (*neuroimaging*) psihoterapijskih učinaka na depresiju i OCD konzistentno demonstriraju promjene u moždanoj aktivnosti nakon psihoterapije kod pacijenata s ovim poremećajima pri usporedbi sa zdravim subjektima. Kao posebno zanimljivo otkriće ovih studija, autori ističu da neke od promjena koje prate uspješnu psihoterapiju slične onima koje možemo vidjeti kod farmakoterapije. Što sugerira da, barem u nekim slučajevima, „psihoterapija i lijekovi mogu djelovati na zajednički skup moždanih područja“ (ibid. 146). Etkin, Pittenger, Polan i Kandel dolaze do zaključka da je „psihoterapija slična farmakoterapiji u normaliziranju funkcionalnih abnormalnosti u moždanim krugovima koji uzrokuju simptome“ (ibid. 147). Drugim riječima, „više nema sumnje da psihoterapija može rezultirati uočljivim promjenama u mozgu“ (ibid. 155). Na sličan način, studije neurosnimanja placebo efekta npr. pokazuju da mentalno značenje doista može izravno i sistematično utjecati na moždane procese: „placebo studije pokazuju da mentalno očekivanje analgezije uzrokuje promjene u opioidnim mehanizmima te vodi do smanjene percepcije boli kroz mehanizme koji su usporedivi sa mehanizmima odgovornima za promjene u percepciji boli izazvane lijekovima. Slična otkrića pronalazimo i u drugim domenama, poput studija uloge sugestije, psihogenog poremećaja pokreta, te poremećaja pamćenja“ (Yowell, Solms i Fotopoulou, 2015: 1530). Malhotra i Sahoo se pozivaju na Freuda „koji je bio ispred svog

proceduralnom učenju, akvizicija i pamćenje se demonstriraju kroz izvođenje zadatka“ (Koziol i Budding, 2012: 2694).

vremena kada je prije stotinjak godina postulirao da su svi mentalni procesi reflektirani u neuralnoj arhitekturi mozga i u živčanom sustavu“, te govore o „renesansi psihoanalitičke misli unutar sfere neuroznanosti“. Psihoterapija, koja se dugo smatrala neznanstvenom i nevažecom, sada pronalazi svoje neurobiološke temelje i ponovno stječe svoju vrijednost kao „znanstvena metoda intervencije“. Kada povežemo današnje razumijevanje neurobioloških temelja mentalnih procesa i mentalnih bolesti s činjenicom neuralne plastičnosti i dokazima da psihoterapija omogućuje konkretne promjene u mozgu, to nam otvara „nove mogućnosti intervencije u povećavanje naše sposobnosti da promijenimo mozak“ (Malhotra i Sahoo, 2017).

Dakle, može se reći da u svim ovim slučajevima promjene u „softwareu“ mijenjaju „hardware“. Ovakve studije sugeriraju da je mentalno značenje stvarno kao i bilo koja druga kemijska supstanca (npr. analgetik), a ne puki epifenomen neuralne aktivnosti. Ono može uzrokovati mentalne promjene (ujedno normalne i patološke), čiji se korelati mogu izmjeriti na neuralnoj razini i usporediti s onima kod farmakoloških intervencija. Stoga je „barem u nekim dijelovima neuroznanstvene zajednice sada prihvaćeno da su subjektivna mentalna značenja važna, te štoviše, da utječu na način na koji mozak funkcionira“ (Yowell, Solms i Fotopoulou, 2015: 1530).¹⁹ Ove studije nam također nude podršku za nereduktivne neurofilozofske pozicije – poput neuropsihoanalitičke – te omogućavaju formulaciju novog (nereduktivnog) materijalizma i s njim povezane koncepcije subjektivnosti.

Upravo je takav nereduktivni materijalizam ono što Johnstonov transcendentelni materijalizam pokušava postići kroz svoje imanentno-kritičke, dijalektičko-spekulativne angažmane s prirodnim znanostima. Materijalizam koji nije reduktivan, eliminativan ni deterministički, a koji je istovremeno u dijalogu sa znanostima i filozofijom kao jednakopravnim partnerima, mora objasniti „na koji način materijalna priroda (koja spada pod jurisdikciju prirodnih znanosti) omogućuje unutarprirodno izbijanje i kasniji opstanak struktura i dinamika koje su, nakon svoje geneze, nesvodljive na svoje prirodno-materijalne izvore“

¹⁹ Panksepp objašnjava kako „sve ovo također stvara novi intelektualni okvir za psihijatriju, prema kojem razumijevanje moždanih funkcija (koliko god nužno) ipak nije dovoljno da bi se objasnila sva fiziološka i psihološka svojstva koja nas čine jedinstvenim individuama. Povijesno gledano, u 20. stoljeću, razmišljanja i stavovi o psihijatrijskim pitanjima mogu se podijeliti na dvije faze: u prvoj polovici stoljeća prevladavala je snažna usredotočenost na emocionalne i srodne psihološke složenosti, pogotovo kroz psihoanalitičku teoriju nadahnutu Freudom. Zbog nezrelosti neuroznanosti, to je naposljetku dovelo do proučavanja uma bez mozga – tj. do spekulativne perspektive ‘odozgo-prema-dolje’ koju je karakterizirao nedostatak znanstvene utemeljenosti. Druga polovica stoljeća, nakon otkrića nekoliko vrlo učinkovitih psihijatrijskih lijekova, bila je uokvirena u više ‘krapelinskom’ kontekstu – psihijatrijske dijagnostičke kategorije povezane su s različitim mehanizmima mozga, koji su objektivno proučavani. To je u suvremeno vrijeme dovelo do pretjeranog surovog redukcionizma, gdje mentalni (iskustveni) aspekti moždanih funkcija nisu adekvatno razmotreni u genezi psihijatrijskih poremećaja, posebno kada se koriste pretklinički modeli za razjašnjavanje temeljnih načela. To je rezultiralo intenzivnijim proučavanjem živih mozgova bez osjećaja – bez uma – što je ontološki nezadovoljavajuće” (Panksepp, 2010: 535).

(Johnston, 2016a: 166). Drugim riječima, Johnston nastoji opisati nužne metatranscendentalne i dovoljne transcendentalne uvjete za materijalističku ontologiju koja bi omogućila i na nereduktivan način utemeljila teoriju dematerijalizirane subjektivnosti koja na imanentan način proizlazi iz unutrašnjosti materijalnog bića – tj. stvarnu unutarmaterijalnu genezu više-nego-materijalnih subjekata, koji zatim postižu neovisnost od onih aspekata materijalnog bića koji su ih iznjedrili. Dakle, desupstancijalizirani transcendentalni subjekt zaista postoji, u skladu sa snažnom verzijom nereduktivnog *emergencijalizma*,²⁰ premda na načine koji su potpuno imanentni ovom istom supstancijalnom bitku. Johnston smatra da se hibridna filozofsko-psihoanalitička teorija subjektivnosti može znanstveno potvrditi tako da istovremeno očuvamo autonomiju psihoanalize na način koji je beskompromisno materijalistički (a koji za Johnstona također podrazumijeva određeni kvalificirani empirizam i naturalizam). Autonomija psihoanalize ne smije biti apsolutna i neprovjerena empirijskim, eksperimentalnim, prirodnim znanostima (jer to ima negativne posljedice za sama ova polja) (ibid. 166-167). Johnston također „odbacuje uvjerenje prema kojem filozofija mora ograničiti samu sebe na deontologiziranu epistemologiju, koja nam u najboljem slučaju ne može ponuditi ništa više od složene koncepcije kognitivnog mentalnog aparata“ te smatra da filozofija mora formulirati realističnu i materijalističku ontologiju desupstancijalizirane supstancijalnosti (tj. *slabe prirode*) koja je popraćena teorijom autonomne, neepifenomenalne subjektivnosti koja je oblikovana slikom supstancijalnog bitka kao temeljne prirodne materijalnosti iz koje subjektivnost proizlazi i zatim uživa određeni stupanj samoodržive slobode s obzirom na svoje materijalne temelje – dok istovremeno ostaje imanentna fizičkom, supstancijalnom bitku (Johnston, 2013: 204).

Okosnicu Johnstonovog projekta također čini formuliranje temelja za materijalističku i empirijski aktualnu lacanovsku neuropsihoanalizu, unutar koje psihoanaliza, iako oblikovana otkrićima prirodnih znanosti, ipak nije reducirana na neurobiološka objašnjenja već zadržava svoj status kao zasebna disciplina čiji predmeti istraživanja ne mogu biti bezuvjetno svedeni na epifenomenalna, mehanistička ili eliminativistička objašnjenja. Johnston također smatra da iznimni napredak koji je u posljednjih nekoliko desetljeća ostvaren na području empirijskih studija ljudskog središnjeg živčanog sustava pomaže opravdati analizu i njezinu legitimnost. Ovakvo interdisciplinarno povezivanje psihoanalize i neuroznanosti bi freudovsko-lacanovskoj

²⁰ Prema teorijama emergencije, „ponašanje prirodnog sustava ili organizma je funkcija ujedno njegove strukturalne organizacije i materijala njegovih sastavnih dijelova. Nijedan fizički sustav se ne može ponašati na načine koji premašuju ograničenja njegovih materijalnih granica. Međutim, uz odgovarajuću organizaciju, fizički sustav može obavljati funkcije koje se ne mogu definirati u kontekstu pukih fizičkih kapaciteta materije od koje je sastavljen niti 'reducirati na njih'. Iako su odbacivani od strane redukcionističkih filozofa, principi emergencijalizma su temeljni za dobro utemeljenu filozofiju biologije i danas se smatraju filozofski legitimima“ (Protevi, 2006: 251).

psihoanalizi pružilo naturalistički ili biološki opis materijalnih temelja denaturalizirane ili više-nego-biološke subjektivnosti, te istovremeno nadopunilo neuroznanosti s metodičnom metapsihološkom teorijom subjekata, koji iako dijelom proizlaze iz mozga, uključuju mnogo više od puke organske materije (Johnston i Malabou, 2013: 204). To bi također podrazumijevalo obostrane modifikacije između ovih disciplina, premda bez ikakvih dogmatskih apriornih odredbi koje se tiču osjetljive (ne)ravnoteže između teorijskih i empirijskih dimenzija ovog odnosa. Znanstveno utemeljena lacanovska neuropsihoanaliza izgrađena na ontologiji transcendentnog materijalizma i materijalistička teorija psihoanalitičke subjektivnosti koja ne reducira mentalno na biološko, niti u potpunosti razdvaja psihičko od fizičkog, danas su stvarna mogućnost zahvaljujući empirijskim, eksperimentalnim istraživanjima neuralnih sistema i evolucijsko-genetske dinamike. S obzirom na napredak suvremene znanosti, možemo slobodno odbaciti upitne i neizvjesne pristupe koji uključuju pribjegavanje dogmatskim stavovima o nesvodljivosti subjektivnosti (ibid. 205).

U sklopu elaboracije ovog opsežnog projekta, Johnston se oslanja na ontološke elemente nekoliko mislilaca: Lacanovo „zaprječenje“ materijalnog/prirodnog Realnog kao konfliktnog, fragmentarnog i nekonzistentnog; Badiouovu detotalizaciju bitka kao ne-Cijelog, ne-Jednog/Potpunog – koju Johnston primjenjuje na svoju ontologiju Prirode kao skupa detotaliziranih, neujedinjenih, heterogenih razina bitka prožetih procjepima, jazovima, antagonizmima – što priječi bilo kakvu sintezu ili totalizaciju ovog materijalnog polja bitka; te Meillassouxov znanstveno inspiriran realizam kontingencije unutar kojeg prirodne znanosti imaju integralnu ulogu za bilo koji realistički materijalizam (Johnston, 2013: 205). Za Johnstona, rekonceptualizacija prirode u skladu s Lacanovim zapriječenim Realnim i Badiouovim detotaliziranim bitkom tj. „slabljenje“ prirode kao kontingentne, ali ne i hiperkaotične, omogućava nam da, oslanjajući se na resurse filozofije i prirodnih znanosti, konstruiramo kvazinaturalističku, materijalističku koncepciju nesvodljivih autonomnih subjekata koji iako proizlaze iz materijalnog bitka, zatim, kroz prirodno katalizirane procese denaturalizacije, postižu djelomičan prekid s prirodom (ibid. 206). Ovi resursi u kombinaciji s filozofijom i psihoanalizom omogućuju formulaciju znanstveno utemeljenog materijalizma koji je sposoban za elaboraciju imanentne materijalne geneze više-nego-materijalnih subjektivnih struktura (poput onih koje se nalaze u središtu raznih struja kontinentalne filozofije i psihoanalize) a koje se ne mogu objasniti striktno prirodnoznanstvenim diskursima. Formulacija ovog novog materijalizma preformulirala bi odnos između tijela, uma i psihe, narušila disciplinarne granice i potaknula dijalog između empirijskih znanosti (biologije i neurobiologije) i humanističkih znanosti (filozofije i psihoanalize).

3. ONTOLOGIJA „ZAPRIJEČENOG“ REALNOG

3.1. Ontologija konflikta

Kao materijalni temelj imanentne više-nego-materijalne subjektivnosti, ljudsko tijelo je neusklađeno sa sobom, prožeto konfliktima, razdorima i procjepima. Zbog ove predodređene disfunkcionalnosti ljudskog tijela može se reći da je ljudska priroda prirodno naklonjena prema dominantnosti odgoja nad prirodom. Drugim riječima, više-nego-materijalna subjektivnost je djelomičan rezultat „kratkih spojeva“ u materijalnim temeljima ljudske prirode koji vode do procesa denaturalizacije. Složenost ovih subjektivnih bića izbjegava i narušava kontrolu zakona i mehanizama prirodnih materijalnosti. Prolongirana bespomoćnost djeteta i njegova ovisnost o skrbnicima (kao puka biološka činjenica), „u kombinaciji s načinima na koje njegova libidna ekonomija djeluje na njegove perceptualno-mnemičke aparate“ (tj. njegovim libidnim motivacijama), jest razlog zbog kojeg je dijete primorano prihvatiti denaturalizirane, više-nego-materijalne oblike subjektivnosti (drugim riječima, dijete postaje ovisno o medijacijama vanjskih identifikacija da bi se biološki održalo na životu). Dakle, određene prirodne negativnosti koje su ključne za antropogenezu i proces subjektifikacije, poput fragmentarne, neusklađene, konfliktom prožete materijalnosti ljudskog tijela, prolongirane bespomoćnosti djeteta, te heterogenih, iznutra podijeljenih nagona, su djelomičan razlog zbog kojeg ove subjektivne pozicije možemo okarakterizirati kao „obrambene reaktivne formacije koje su potaknute naporima da se izbjegne ili ukroti neobuzdana tjelesnost ili 'korpo-Realno““ (Johnston, 2008: xxiii).

Prema tome, tjelesna materijalnost jest ono što ontogenetski uvjetuje više-nego-materijalnu subjektivnost kao djelomičnu *reaktivnu formaciju* (ibid. xxiv). Iako proizlazi iz tijela kao svog početnog temelja, ova dematerijalizirana subjektivnost je zatim nesvodljiva na svoje materijalne izvore. Više-nego-materijalni oblici subjektivnosti koji su nesvodljivi na materijalna tijela (poput *cogita*) proizlaze iz specifičnih oblika materijalnosti koji su specifični za ljudska bića. Ontološki status materijalnog bića kao iznutra podijeljene supstance je kontingentni ontološki uvjet mogućnosti koji je nužan da bi više-nego-materijalna subjektivnost genetički²¹ proizašla iz imanentne sfere materijalnosti – to je ono što Johnston naziva ontologija

²¹ Johnston se terminom „genetička“ referira na „dijakronijsko-historijsku prirodu subjektivnosti kao takve – tj. karakteristike spoznavajućeg subjekta historijski se oblikuju kroz niz procesa koji se mogu opisati kao općenito

„zapriječenog Realnog“. Dakle, Johnston zamjenjuje koncept *snažne* Prirode kao totaliziranog, svemoćnog velikog Drugog sa *slabom* prirodom kao ne-cijelim, heterogenim, zapriječenim Realnim. Ovakva rekonceptualizacija prirode ljudskog tijela, u kombinaciji s modelom subjektivnosti koji opisuje imanentnu materijalnu genezu transcendentálnih oblika subjektivnosti, ima potencijal iz temelja promijeniti smjer današnjih debata o odnosu između tijela i psihe.

Pozivajući se na Žižeka, Johnston ističe kako su „afekti poput gađenja, užasa i odbojnosti indeks stvarne egzistencije subjektivnosti“ (Johnston, 2008: 24), te da „za razliku od standardne freudovsko-heideggerovske distinkcije između straha i tjeskobe (prema kojoj tjeskoba nema svog referenta, dok je strah izravno povezan s određenim sadržajem)“ (ibid. 25), Lacan smatra da „tjeskoba nije bez svog objekta“ (Lacan, citirano prema: Johnston, 2008: 25). Johnston ističe da sličnu tvrdnju možemo iznijeti u vezi subjektivnosti: „*užasavajuća odbojnost* nije bez svog objekta. Drugim riječima, ako psihoanaliza s pravom smatra da subjekt ontogenetski proizlazi iz, te konstituira samog sebe kroz neku vrstu radikalne, primordijalne geste poricanja (bilo to u obliku Freudovog primarnog potiskivanja, Lacanovog 'reza' simboličke kastracije, ili Kristevine zazornosti), tada osjećaji odbojnosti prema korporealnom temelju smrtnog tijela u osnovi ukazuju na prisutnost oblika subjektivnosti koji je otporan na to da bude sveden na svoje materijalne temelje“ (Johnston, 2008: 25).

Kao nasilna *reaktivna formacija* prouzrokovana tjelesnim stanjem i pobunjena protiv ovog tjelesnog stanja, subjektivnost je, u svojoj stvarnoj egzistenciji, najupečatljiviji simptom ljudskog stanja. Čak i ako je ova dematerijalizirana subjektivnost iluzorna, to je iluzija koja doista upravlja našim ponašanjem i kognicijom. U tom kontekstu, Alenka Zupančič govori o „Realnom Iluzije“ (Zupančič, citirano prema: Johnston, 2008: 43) – iako bi se u odnosu na svoje supstancijalne tjelesno-materijalne temelje ova apstraktna, nepostojana negativnost subjekta mogla tretirati kao iluzorni fenomen, ova je iluzija ipak sama po sebi kauzalno učinkovita tj. ima određenu ontološku težinu i ne može biti otpisana kao epifomenalna. Drugim riječima ona djeluje kao *proton pseudos* tj. „'laž' koja postaje konkretno, samoispunjavajuće proročanstvo“, te djelomično prepravlja stvarnost na vlastitu sliku (u kontekstu materijalnosti koja je „plastična“ u Malabouinom smislu). Prema tome, ova efemerna subjektivnost se upisuje u materijalnu bazu Realnog iz koje je proizašla i proizvodi smetnje u ovim korpo(Realnim) temeljima. Za Johnstona, to znači da možemo govoriti o „inherentnom antagonističnom razdoru unutar materijalnog temelja samog (libidnog) bića“ (Johnston, 2008:

uređene dinamike prema temeljnim konceptima psihoanalitičke metapsihologije“ (Johnston, 2005: xxx).

44).

Dakle, antagonizmi, procjepi i tenzije unutar Realnog materijalnog bitka su ono što otvara mogućnost za *dogadjaj* subjektivnosti tj. za pojavu fenomena i struktura čija geneza označava nagli prekid s onime što je došlo prije. Iako subjektivnost na imanentan način proizlazi iz materijalnosti tijela, ona zatim zauzima antagonistički stav prema ovoj primordijalnoj materijalnoj bazi i „utemeljuje se u svojoj naoko suverenoj negativnosti“ (Johnston, 2008: 57). Ovaj rascijepljeni odnos između tjelesnosti i kognicije rezultira odcjepjenjem kognicije od tjelesnosti, a nakon ove geste cijepanja tjelesnost za nas postaje nešto reificirano ili problematično. Drugim riječima, „tijelo sudjeluje u rađanju subjekta, nakon čega subjekt neprestano nastoji raskinuti pupčanu vrpču koja ga veže za njegove materijalne temelje“ (ibid. 57).

Ovu inherentnu rascijepljenost materijalnog bitka, ovu nepodudarnost tijela i subjekta koju možemo staviti u širi kontekst psihoanalitičkog koncepta subjektivnosti kao fragmentirane i rascijepjene, Johnston također povezuje s Kantovim antinomijama koje se oslanjaju na pretpostavku da je noumenalni svijet stvari-po-sebi slobodan od kontradikcija, antinomija itd. Za Kanta, ukoliko se sposobnost razuma susreće s kontradiktornim antinomijama, ona nije u doticaju s ontološkim Realnim stvari-po-sebi, već ostaje zarobljena u zatvorenoj subjektivnoj kogniciji i njezinim kontradiktornim konstruktima. Dakle, Kant isključuje mogućnost kontradikcija unutar same stvarnosti po sebi. S druge strane, Žižek smatra da Kantovo ograničavanje nekonzistentnosti i antinomija isključivo na *deontologiziranu* zatvorenost uma, ali ne i na materiju – jednostavno nije dovoljno (Johnston, 2008: 65). Psihoanalitička metapsihologija nam razotkriva nekonzistentnu, konfliktnu heterogenost (umjesto miroljubive homogenosti) unutar samog tjelesnog stanja, dok nam (neuro)biologija i neuroznanost pokazuju da istu stvar pronalazimo čak i unutar najosnovnijih supstrata materijalnog bitka. Za Freuda, sam temelj libidne ekonomije je prožet konfliktima i antagonizmima, dok je za Lacana ljudsko tijelo „nekoordinirano, tenzijama prožeto“ fragmentirano tijelo tj. *corps morcelé*, koje dijete gura prema oblicima subjektivnosti koji zauzimaju distancu od nestabilnih tjelesnih sila (ibid. 65). Pod utjecajem odabranih putanja suvremenog neuroznanstvenog razmišljanja, Johnston uvodi koncept *cerveau morcelé* (mozak-u-komadima) kao ključnu biološku činjenicu s obzirom na analitičku metapsihologiju (Johnston, 2019: 224). Mark Solms, najpoznatiji zagovornik suvremene (freudovske) neuropsihoanalize, ukazuje na nešto slično gore navedenim primjerima kada kaže da „Nirvana [...] nikada ne može biti postignuta u stvarnom biološkom sistemu, iz jednostavnog razloga što se promjena (ujedno vanjska i unutarnja) uvijek dešava“ (Solms, 2019: 13). Gotovo identičnu misao pronalazimo i kod Sadie Plant koja u svojoj knjizi

Zeros and Ones (1997) kaže da „sustavi ne mogu prestati biti u interakciji sa svijetom koji se nalazi izvan njih samih, inače ne bi bili dinamični ili živi. Isto tako, upravo ti angažmani osiguravaju da homeostaza, savršena ravnoteža ili ekvilibrij, uvijek bude samo ideal. Ni životinje ni strojevi ne rade u skladu s takvim načelima“ (Plant, 1997: 160).

U sličnom kontekstu možemo spomenuti i Thomasa Metzingera koji u svom radu povezuje analitičku filozofiju i neuroznanost. Metzinger govori o „fenomenološkom pesimizmu“ kojeg definira kao „tezu da raznovrsnost fenomenološkog iskustva koje ljudski mozak proizvodi nije dar već teret“ (Metzinger, 2009: 199). Metzinger ističe da „u prosjeku tijekom životnog vijeka, ravnoteža između radosti i patnje teži prema patnji kod gotovo svih pojedinaca“, a fizički univerzum i evoluciju svijesti opisuje kao „ocean patnje koji se širi“. Iako je svijest uvela iskustvo užitka i radosti u fizički univerzum, Metzinger nas podsjeća da „psihološka evolucija nikada nije optimizirala ljudska bića za trajnu sreću, sasvim suprotno, stavila nas je na 'hedonsku stazu za trčanje'“, te da smo kao ljudska bića „primorani tražiti užitak i radost, a izbjegavati bol i patnju. Hedonska staza za trčanje je motor koji je priroda izmislila da bi organizam održala u pokretu. Mi možemo prepoznati ovu strukturu u nama samima, ali joj nikada ne možemo pobjeći. Mi *jesmo* ta struktura“ (Metzinger, 2009: 199). Na sličnom tragu, kognitivni znanstvenik Gary Marcus također napominje da „evolucija ne mari za to da li mi razumijemo naše vlastite interne operacije, ili čak jesmo li sretni. Sreća, ili točnije, prilika da joj težimo je samo motor koji nas pokreće. Potraga za srećom nas tjera naprijed: da živimo, da se razmnožavamo, da brinemo za djecu, da preživimo još jedan dan. Međutim, evolucija nas nije razvila da budemo sretni, razvila nas je da tragamo za srećom“ (Marcus, 2008: 139).

U kontekstu nekonzistentne, konfliktne heterogenosti unutar najosnovnijih supstrata materijalnog bitka, možda jedna od najvažnijih činjenica koju LeDoux naglašava je to da mozak ne možemo smatrati skladnim i bešavno povezanim samointegriranim sustavom uravnoteženih komponenti koje su međusobno sinkronizirane. LeDoux zapravo aludira na one fenomene koji su Freuda potaknuli da postulira značaj intrapsihičkih konflikata u mentalnom životu i Lacana da istakne figuru podijeljenog subjekta – kao proizvode evolucijske konstrukcije mozga čiji neujednačeni, neusklađeni elementi ne funkcioniraju nužno najbolje zajedno. U svojoj knjizi *The Emotional Brain* (1996), LeDoux kaže: „Iako često govorimo o mozgu kao da on ima neku funkciju, sam mozak zapravo nema nikakvu funkciju. On je skupina sistema, ponekad zvanih moduli, od kojih svaki ima drugačiju funkciju. Ne postoji jednadžba putem koje bi kombinacija funkcija svih različitih sistema povezanih zajedno bila jednaka funkciji zvanoj funkcija mozga“ (LeDoux, 1996: 105). Zatim dodaje: „Evolucija obično djeluje na pojedine module i njihove funkcije, a ne na mozak kao cjelinu. U velikoj mjeri, većina evolucijskih promjena u mozgu

odvija se na razini pojedinih modula“ (ibid. 105).

U skladu s time, Damasio izjavljuje: „Mi nemamo *sebstvo*²² koje je uklesano u kamenu te, poput kamena, otporno na devastirajući efekt vremena. Naš osjećaj *sebstva* je stanje organizma, rezultat određenih komponenata koje funkcioniraju na određen način i koje su u međusobnoj interakciji na određen način, unutar određenih parametara. To je još jedna konstrukcija, ranjivi obrazac integriranih operacija čija je posljedica stvaranje mentalne reprezentacije²³ živog individualnog bića. Cijela biološka građa, od stanica, tkiva i organa do sistema i reprezentacija, održavana je na životu putem konstantnog izvršavanja konstrukcijskih planova, uvijek na rubu djelomičnog ili potpunog kolapsa“ (Damasio, 2000: 144-145).

Dakle, njemački idealizam, psihoanaliza i suvremena neuroznanost idu korak dalje od Kanta i pokazuju da je materijalno Realno prirode (pogotovo ljudske prirode) fragmentirano, razjedinjeno, prožeto antagonizmima i diskontinuitetima, umjesto bešavno integrirano i slobodno od unutarnjih konflikata (Johnston, 2008: 65). Ova freudovsko-lacanovska konceptualizacija (ljudske) prirode kao slabe, impotentne, nedovršene, prožete i uznemirene biomaterijalnim negativnostima (utjelovljenima u korpo-Realnom fragmentiranom tijelu čovjeka), prirode kojoj manjka monistička integracija i kohezija, treba biti prepoznata kao registar koji je komplementaran Lacanovom „zapriječenom“ velikom Drugom kao simboličkom poretku koji je detotaliziran, prožet kontradikcijama, mrtvim točkama, diskontinuitetima itd. (ibid. 65). Drugim riječima, Johnston postulira da nije samo simbolični registar zapriječen, već je i sama supstanca bitka u sebi nekonzistentna i razdijeljena tj. lacanovsko Realno je također zapriječeno. Transcendentalno materijalistička teorija subjektivnosti zahtijeva postavljanje ovog zapriječenog Realnog kao registra prema kojem je Realni bitak prirodne supstance ili korpo-Realno tijelo pojedinca ontološki strukturirano na takav način da je ova materija prožeta i uznemirena unutarnjim antagonizmom i razdorom, a istovremeno služi kao materijalni uvjet mogućnosti za imanentnu materijalnu genuzu više-nego-materijalne subjektivnosti koja zatim prekida s ovom razinom bitka. Može se reći da se više-nego-materijalna transcendentna subjektivnost buni protiv vlastite utjelovljenosti, iako je,

²² Damasio smatra da je *sebstvo* konstrukt stvoren kroz iskustva, emocije i osjećaje koje dijete ima tijekom odrastanja – a ne esencijalna karakteristika ili nešto što posjedujemo. Međutim, Damasio također misli da se *sebstvo* razvilo jer ima neku funkcionalnu svrhu, poput stvaranja brige za očuvanje i blagostanje koja organizam pokreće na djelovanje i time garantira „da se obraća odgovarajuća pažnja na stvari iz pojedinčeva života“ (Damasio, citirano prema: Hayles, 2017: 303).

²³ Damasijev rad dešifrira način na koji su tjelesna stanja reprezentirana u ljudskim mozgovima i mozgovima primata kroz „somatske markere“, indikatore koji proizlaze iz kemijskih koncentracija u krvi i električnih signala u formacijama neurona. „Markeri šalju informacije centrima u mozgu te pomažu inicirati događaje poput emocija – tjelesnih stanja koja odgovaraju onome što markeri indiciraju – te osjećaja, mentalnih iskustava koje signaliziraju senzacije poput osjećaja gladi, umora, žeđi, ili straha“ (Hayles, 2017: 45).

istovremeno, potaknuta ovim istim uvjetom utjelovljenja, te ostaje nesvodljiva na njega (ibid. 66).

Isti uvid o bitku kao nekonzistentnoj, heterogenoj ontološkoj sferi koja je prožeta antagonizmom i konfliktima, pronalazimo u Žižekovom čitanju njemačkih idealista, u ovom kontekstu specifično Schellinga i Kanta (tj. u Schellingovoj „radikalizaciji“ Kanta – koja je ključna za formulaciju teorije transcendentalne subjektivnosti). Prema Žižeku, Kant i Schelling također dolaze do teze o središnjoj ulozi konflikta unutar struktura i dinamika materijalnog bitka, međutim, Kant ne uviđa pravu važnost ovog otkrića, time što se ograničuje na epistemološku dimenziju svoje istrage (koja sve realističke i materijalističke ontologije vidi kao problematične). Drugim riječima, da bi formulirali i obranili filozofski dosljednu teoriju subjekta moramo zadovoljiti esencijalan uvjet zaprječenja Realnog (Johnston, 2008: 77). Raspravljajući o Kantu, Žižek inzistira na tome da samo ako je bitak (kao temeljni ontološki registar) inherentno manjkav i interno nedosljedan, možemo govoriti o slobodi u obliku autonomne subjektivnosti, te se nadalje nadovezuje: „ili je subjektivnost iluzija ili realnost *po sebi* (a ne samo u epistemološkom smislu) nije-Sve“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2008: 78). Drugim riječima, ako je bitak u potpunosti konzistentan sa samim sobom, ako je materijalna priroda onakva kakvom je opisuju slike *snažne* prirode tj. neka svemoćna, jedinstvena, homogena, neprekinuta cjelovitost, tada ne ostavljamo mogućnost za proizlaženje nečega što ima potencijal da (barem u nekim slučajevima) prevlada ili prekine ovu ontološku zatvorenost. Kao trans-ontološka razina bitka koja se opire tome da bude svedena na i integrirana sa svojim pukim materijalnim temeljima, subjektivnost može nastati tek kada bitak postaje disfunkcionalan, neuravnotežen, manjkav. Schellingovim riječima: „Da je prva priroda bila u skladu sa samom sobom, ona bi takva i ostala. Bila bi konstantno Jedna i nikada ne bi postala Dvoje“ (Schelling, citirano prema: Johnston, 2008: 78).

Ova heterogenost, nedosljednost ili lacanovskom terminologijom „manjak“ supstancijalne ontološke sfere bitka za Žižeka je istovjetna schellingovsko-lacanovskom subjektu koji označava: „'nesavršenost' Supstance, inherentan jaz, samo-odgađanje, distancu-od-same-sebe, što zauvijek sprječava Supstancu da u potpunosti realizira samu sebe, da postane 'u potpunosti ono što jest'“ (Žižek, citirano prema: Johnston: 2008: 78). Ovo zapriječeno Realno Žižek opisuje kao „pred-ontološku proto-realnost“, kao „primordijalne nagone“ ili kao „vrtlog arhaičnih, neukroćenih strasti“, te povezuje sa „slikom sirove, bezoblične proto-supstance kao amorfne materijalnosti koja se nalazi u temelju jasno ocrtanih kontura stvarnosti (tj. sa verzijom Realnog)“ (ibid. 79). Za Johnstona je ova zapriječena proto-supstanca upravo ontološki materijalni temelj „ispod površine iskustvene stvarnosti koja je posredovana kroz

(transcendentalnog) subjekta koji sebe utemeljuje preko i naspram ovih materijalnih temelja“ (Johnston, 2008: 79). Dakle, transcendentalno materijalistička teorija subjektivnosti koja je inspirirana Schellingom zahtijeva dvije nužne pretpostavke: 1) materijalnost heterogenog, nekonzistentnog Realnog (u ovom slučaju nestabilnost konfliktom prožete libidne ekonomije koja se okreće protiv same sebe) čini ontogenetsku bazu subjekta; 2) subjekt, kao ono što djelomično nadilazi svoje materijalne temelje iz kojih imanentno proizlazi, nastaje kao obrambena reakcija na izvorno disfunkcionalnu i uznemirujuću libidnu ekonomiju koja rezultira pokušajima obuzdavanja i pripitomljavanja ovih tjelesno-materijalnih temelja subjektivnosti (ibid. 81).

Iako je Idealna tj. više-nego-materijalna dimenzija egzistencije ukorijenjena i uvjetovana svojim materijalnim temeljima tj. Realnim, ne može se redukcionistički tvrditi da se nematerijalnost Idealnog može u potpunosti svesti na materijalnost Realnog, tj. da Idealno ima status epifenomena u odnosu na Realno. Unutarnji antagonizam, kontradikcija, neravnoteža, sukob koji prema Schellingu uznemiruje Realne temelje bitka jest ono što lacanovskom terminologijom možemo označiti kao ono nešto „u bitku više od samog bitka“, kao nešto „ekstimno“, što dopušta proces „de-materijalizacije“ u sklopu kojeg se više-nego-materijalna subjektivnost odcjepljuje od svojih supstancijalnih temelja te zadobiva relativnu autonomiju s obzirom na njih (Johnston, 2008: 83-84). U tom kontekstu, te u skladu s općim principom dijalektičke misli, ovdje je važno istaknuti da: „(Idealni) učinci mogu prerasti svoje (Realne) uzroke“ (ibid. 82).

Dakle, zapriječenost Realnog je aksiom koji je nužan za utemeljenje autentično materijalističke teorije subjektivnosti koja izbjegava mane vulgarnih mehanističkih i eliminativnih materijalizama te idealističkih spiritualizama. Drugim riječima, materijalni bitak (bilo to tijelo, priroda, svijet itd.) je heterogen i neusklađen, nekonzistentan i prožet antagonizmom – ovaj manjak koordinacije i organizacije je kontingentni ontološki materijalni uvjet mogućnosti za imanentnu genezu više-nego-materijalne subjektivnosti. Kad Realno materijalnog bitka ne bi bilo zapriječeno tj. kad bi supstanca bila uravnotežena, skladna, bešavno integrirana, ujedinjena, tada bi morali odbaciti subjektivnost kao epifenomenalni suvišak fizičke realnosti, ili se vratiti previše jednostavnim verzijama dihotomije Realnog naspram Idealnog (koje izdaju materijalizam pretpostavljanjem sasvim odvojene domene „iznad“ materijalnog bitka). Međutim, ograničavajuća ontološka zatvorenost vulgarnog materijalizma, sa svojom jednosmjernom putanjom kauzalnosti koja se kreće od materijalnog Realnog do epifenomenalnog Idealnog, ne može rezultirati ne-epifenomenalnom subjektivnosti. Dakle, da bi pretpostavili stvarnu egzistenciju ne-epifenomenalne

subjektivnosti, koju karakterizira dvosmjerna dinamika recipročnih utjecaja između uma i tijela, te istovremeno potvrdili materijalistički aksiom o prvobitnosti materijalnog Realnog, moramo pronaći način na koji ćemo opisati imanentnu materijalnu genezu denaturalizirane, više-nego-materijalne subjektivnosti (Johnston, 2008: 107-108).

Zapriječenost realnog, ili Žižekovim riječima „samo-razdvajanje supstance“, za Žižeka je također ključni dio procesa proizvodnje subjekta, dok Johnstonov projekt transcendentnog materijalizma nastoji odgovoriti na koji način metatranscendentalna supstanca (tj. asubjektivni bitak) proizvodi transcendentni subjekt, drugim riječima, kako sam bitak mora biti strukturiran da bi omogućio pojavu nečeg osim bitka. Žižek, u skladu s time, također nastoji opisati na koji način, unutar u potpunosti materijalističke ontologije, bitak „eksplođira u događaj“, tj. kako nastaje jaz između bitka i misli, ili konkretnije – na koji način supstanca mora biti strukturirana da bi nešto poput „događaja“ bilo moguće? Upravo je ovo za Žižeka osnovni problem materijalizma (Žižek, citirano prema: Johnston, 2008: 108).

U formulaciji svoje materijalističke ontologije Žižek se uvelike oslanja na Schellinga, kojeg čita kao metapsihološkog mislioca, te za kojeg rascijepljeni, konfliktom prožeti bitak proizvodi subjektivnost kao sredstvo prevladavanja ili nadilaženja ove nagonom uznemirene materije. Drugim riječima, kao ontogenetski temelj subjektivnosti, libidna ekonomija (kao vrtlog međusobno sukobljenih nagona) je povezana sa korporealnim temeljima individue koji su od samog početka prožeti antagonizmima i nestabilnostima u obliku konflikata unutar pojedinih i različitih nagona kao inherentno rascijepljenih, unutarnje sukobljenih i samosabotirajućih. Treba istaknuti da Žižek izjednačuje subjekt njemačkog idealizma (subjekt nalik *cogitu*) i koncept nagona smrti (*Todestrieb*) freudovsko-lacanovske psihoanalize. U tom kontekstu, Žižek se koleba između identificiranja nagona smrti sa metatranscendentalnim uvjetom geneze subjektivnosti (tj. sa procjepom u poretku bitka) ili sa proizvodom ovog procjepa (tj. sa samim subjektom). Dakle, uvjet mogućnosti za nastanak subjektivnosti je upravo ova točka u kojoj je priroda „zastranila“ i „pomahnitala“ tj. disfunkcionalnost libidnih temelja pojedinčevog bitka je ono što omogućuje materijalnu genezu više-nego-materijalnog subjekta koji ostaje povezan s ovim temeljima, ali ne može biti reduciran na iste (Johnston, 2008: 109-110).

Ovakva nagonom progonjena priroda, *slaba* priroda, je osnovni temelj autonomne, (djelomično) slobodne subjektivnosti. Odsustvo bilo kakvog velikog Drugog u obliku svemogućeg *Prirode-sa-velikim-P* kao cjelovite homogene supstance ili skupa univerzalnih zakona koji garantiraju usklađenu koordinaciju i integraciju svih elemenata prirode, u kombinaciji sa konfliktom prožetim libidnim temeljima ljudskih bića, je preduvjet geneze

denaturaliziranog subjekta. Ovaj tip transcendentne subjektivnosti također podrazumijeva odsustvo bilo kakvog determinističkog prirodnog programa koji se poziva na fiksne genetske kodove i evolucijski usađene neuralne programe, drugim riječima, trans-ontološka subjektivnost se opire bilo kakvoj automatskoj orijentiranosti prema provedbi unaprijed utvrđenih konfiguracija (ibid. 111). Dakle, transcendentalni materijalizam rekonceptualizira materijalno Realno kao fragmentarnu, konfliktom prožetu, razjedinjenu prirodu, koja iz sebe proizvodi subjekte koji se zatim bune protiv ove iste prirode i čine je još više konfliktnom. Upravo je koncept konflikta – i središnje mjesto koje zauzima u psihoanalitičkoj misli kao uzročno-posljedični faktor – načelni uvjet za mogućnost slobodne subjektivnosti.

3.2. Hegelova ontologizacija Kanta: materijalizam sa subjektom

Osim na Schellinga, Žižek se također oslanja na Kanta i Hegela u skiciranju kontura ontološke vizije Realnog bitka kao nečega što uključuje inherentne smetnje i praznine. Iskustvena stvarnost je za Kanta prožeta aporijama i mrtvim točkama zbog konačnosti transcendentalne idealističke subjektivnosti. U *Kritici čistog uma* (1781) Kant razvija svoju epistemologiju tako što ograničuje znanje na subjektovo razumijevanje objekata kao pukih fenomena koji su razdvojeni od realnog bitka noumenalne sfere stvari-po-sebi koja leži izvan granica subjektivno dostupnog iskustva. Dakle, Kantov transcendentalni idealizam se nužno oslanja na metafiziku dva svijeta tj. razgraničuje spoznatljive objekte-ka-fenomene od nespoznatljivih, ali mislivih, noumenalnih stvari-po-sebi. U Kantovom antirealističkom subjektivizmu, subjekt spoznaje konstituira objekte svog znanja, drugim riječima, subjekt poznaje objekte samo onako kako se oni doimaju udruženim sposobnostima intuicije i razumijevanja (Johnston, 2008: 129).

Razgraničujući fenomenalne objekte-ka-pojave od noumenalnih stvari-po-sebi, Kant pretpostavlja (ili Johnstonovim riječima „uzima zdravo za gotovo“) da je noumenalno Realno slobodno od kontradikcija tj. da kontradikcije prebivaju samo unutar granica subjektivne kognicije. Prema tome, Kant ograničuje antinomije i kontradikcije isključivo na sferu mišljenja, što znači da supstancijalni bitak mora biti jedno sa samim sobom i slobodan od kontradikcija (Johnston, 2008: 129). S druge strane, Kantova pretpostavka o tome da je Realni bitak slobodan od kontradikcija za Hegela je samo proizvod dogmatske vjere, tj. samo još jedna varijacija velikog Drugog. Hegel kritizira Kantov subjektivistički transcendentalni idealizam zbog njegovog odbijanja da prepozna ontološki status kontradikcija unutar samog Realnog bitka

stvari-po-sebi, tj. Hegel prokazuje ovog kantovskog velikog Drugog kao nepostojećeg te razotkriva dijalektički odnos bitka i mišljenja. Iz tog razloga Žižek smatra da „Hegel transformira Kantovu epistemologiju u ontologiju“ (ibid. 129), čime bitak postaje nepotpuna i nekonzistentna sfera prožeta podjelama i rupturama. Prema Žižeku, racionalne kontradikcije, koje Kant opisuje u *Kritici čistoga uma*, Hegel projicira u sam bitak, drugim riječima, „Hegel ontologizira Kanta“ (ibid. 130). Stoga, možemo reći da je Žižekov Hegel zapravo materijalistički mislilac detotaliziranog, neuravnoteženog, zapriječenog Realnog koje je prožeto antagonizmima, procjepima i tenzijama.

Dakle, da sažmemo; ako pretpostavimo da je bitak na svojoj najtemeljnijoj razini neka vrsta jedinstva, cjeline, cjelovitosti, samo-konzistentnosti, sveukupnosti, itd.; ako je to ono na što se ontologija kao teorija o bitku referira, tj. ako ontologija automatski podrazumijeva predanost ovakvoj ujedinjenoj slici bitka, tada Žižek može s pravom reći da Hegel „ontologizira“ Kanta. Dakle, kada pričamo o ontologiji, ne moramo automatski razmišljati o bitku kao jednom, cijelom, totalnom, itd. S druge strane, za Kanta, svaki put kad na razini mišljenja naiđemo na nešto „dijalektičko“, što uključuje antagonizam, konflikt, kontradikciju, nesrazmjer, nepomirljivost, nespojivost – Kant misli da to znači da smo zapeli unutar granica razmišljanja kao odvojenog od samog bitka. U *Kritici čistoga uma* Kant smatra da ako se susretnemo sa zastojima, mrtvim točkama, slijepim ulicama koje su unutarne našoj misli, mi zapravo otkrivamo nešto o samoj prirodi stvarnosti tj. mi otkrivamo da ne možemo steći pristup stvarnosti neovisno od našeg mišljenja. S druge strane, Hegel nam pokazuje da Kant, čak i protiv vlastitih epistemoloških restrikcija, postavlja sliku bitka koja pretpostavlja, između ostalog, da bitak ne sadrži nikakve nekonzistentnosti, da je slobodan od konflikta ili antagonizama, da je bitak u osnovi jedno sa samim sobom, posve konzistentna, bešavno integrirana mreža. Kant također tvrdi da mi ne možemo imati nikakvo znanje o tome kakve su stvari-po-sebi neovisno od našeg mišljenja, a ipak pretpostavlja određenu minimalnu karakteristiku o samom bitku. Međutim, Hegel nam pokazuje, kroz problematiziranje načina na koji Kant pokušava održati ovu strogu distinkciju između mišljenja i bitka, da bitak zapravo, neovisno od mišljenja, također sadrži ove dijalektičke elemente. U tom smislu možemo reći da Hegel ontologizira Kanta.

Za Žižeka i Johnstona, materijalistička teorija subjekta mora biti utemeljena u detotaliziranom, nekonzistentnom Realnom bitka koje je prožeto antagonizmom i konfliktom. Samo kroz elaboraciju subjektovog odnosa sa supstancom bitka (a bez reduciranja takve subjektivnosti na iluzoran epifomenalan status) moguće je razviti autentično materijalističku teoriju subjekta koja učinkovito premošćuje jaz između transcendentnog idealizma i

dijalektičkog materijalizma (Johnston, 2008: 129). Odnos ne-epifomenalne subjektivnosti i konfliktom prožete Realne supstance bitka možemo povezati sa Hegelovim sloganom iz predgovora *Fenomenologije Duha* (1807) kojim nas Hegel primorava da mislimo „supstancu također kao subjekt“ – što Žižek čita kao: „'subjekt' je ime za procjep u temelju Bitka“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2008: 166). Drugim riječima, Hegelov slogan nam može poslužiti kao dobra formulacija za ono što Johnston i Žižek nastoje postići – oni žele materijalizam sa subjektom, umjesto materijalizma u njegovim klasičnim reduktivnim oblicima koji subjektivnost smatraju iluzijom koja može biti objašnjena najnovijim znanstvenim metodama koje pokazuju da postoji samo anonimna i impersonalna materija u pokretu te da je sve iznad toga samo sterilni epifenomen.

3.3 Od zapriječenog velikog Drugog do zapriječenog Realnog ljudske prirode

Žižek i Johnston nastoje na razini materijalističke ontologije odgovoriti na pitanje: na koji način ontološki materijal bitka (supstance, neuronalnog) postaje trans-ontološki događaj subjekta (misli, mentalnog)? Dakle, oni žele locirati uvjete mogućnosti za genezu trans-ontološke razine *događaja* (koja uključuje subjektivnost kao nešto više od bitka a što izbija iz samog bitka te podrazumijeva određenu autoreferencijalnu autonomiju s obzirom na svoje izvorne temelje) iz ontološke razine bitka. Isto pitanje možemo formulirati i na sljedeći način: kako trans-ontološko dualističko Dvoje proizlazi iz ontološkog monističkog Jednog? Drugim riječima, na koji način se učinak oslobađa svog uzroka?

U Žižekovom radu bitak kao takav se često opisuje kao ne-cijeli, nepotpun, prožet antagonizmima, konfliktima i tenzijama. Temeljna supstanca ontologije je za Žižeka nepotpuna i proturječna priroda, iznutra rascijepljena konfliktom i nemirom. Drugim riječima, poput Johnstona, Žižek zamjenjuje svemoćnu, totaliziranu Prirodu-sa-velikim-P (kao varijaciju velikog Drugog) sa slikom *slabe*, impotentne i detotalizirane prirode kao zapriječenog Realnog. Za Žižeka, kroz središte bitka prolazi procjep – kojeg Žižek identificira kao subjekt. Ovaj hegelijanski subjekt je jaz putem kojeg se prirodna Supstanca denaturalizira od same sebe, postaje izvanjska ili strana samoj sebi (zbog toga što je proizvela slobodnu, autonomnu subjektivnost) te, kroz ljudske oči, pogrešno shvaća samu sebe kao nedostupnu objektiviziranu Drugost (Johnston, 2008: 165).

Ova unutarinja infleksija tj. imanentno, samo-reflektivno udvostručenje ili presavijanje supstance natrag na samu sebe, u kojem supstanca kao subjekt promatra samu sebe zapravo nije

vanjska refleksija ograničena samo na epistemološko polje odvojeno od realnosti bitka nad kojim reflektira, već je unutarnja samoj supstanci, upisana unutar tog istog bitka. Vanjski pogled subjekta na supstancu kao nedostižnu stvar-po-sebi je zapravo zapriječena, od sebe otuđena supstanca koja promatra samu sebe, ali i indikator neusklađenosti supstance sa samom sobom. Konflikt unutar temelja bitka/supstance je uzrok ovog procjepa tj. razdvajanja i udvostručenja supstance koje proizvodi subjekt (ibid. 166).

U knjizi *Absolute Recoil: Towards A New Foundation Of Dialectical Materialism* (2014) Žižek tvrdi da je za Hegela samootuđenje konstitutivno za subjekt, u smislu da subjekt ne prethodi svom otuđenju, već proizlazi iz tog otuđenja. Za Hegela, fetišizirati subjekt tj. tvrditi da subjekt otuđuje samog sebe već znači otići predaleko. Prema Žižeku, jedino priroda otuđuje samu sebe od same sebe. Ovaj „samo“ u samootuđenju je priroda, a ne subjekt. Subjekt je ishod samootuđenja prirode. Za Hegela, *duh* je sam rana koju pokušava zaliječiti. Drugim riječima, u svom najosnovnijem smislu, za Hegela, duh je „'rana' prirode“ (Žižek, 2009: 71). Duh ljudske subjektivnosti je moć diferenciranja, apstrahiranja, razdiranja, tretiranja kao samostalnog onoga što je u stvarnosti dio organskog jedinstva. Duh nije ništa drugo nego proces prevladavanja prirodne neposrednosti i organskog jedinstva, proces medijacije ove neposrednosti. Povratak duha samome sebi proizvodi samu dimenziju kojoj se vraća, drugim riječima, ovdje možemo govoriti o povlačenju-iz koje stvara ono od čega se povlači.

Dakle, hegelijansko-žižekovski subjekt može se opisati kao „transsupstancijacija“ supstance tj. unutarnja uznemirenost supstance, nešto u bitku više od samog bitka što nadilazi ovaj bitak i postiže samoodnosnu autonomiju. Poput Lacana i Johnstona, Žižek razlikuje subjekt(ivnost) i subjektifikaciju. Za Žižeka, subjekt nije istovjetan svijesti ili samosvijesti, a pogotovo ne individualnosti ili nekoj samozatvorenoj monadi koja pripada nekom sebstvu. Prema Žižeku, subjekt podrazumijeva univerzalnu negativnost koja je nesvodljiva na individuu, „ja“, sebstvo, osobu, itd. Dakle Žižek definira subjekt kao čistu negativnost koja se odcijepila od svojih ontoloških temelja tj. supstancijalne dimenzije bitka, te se zatim, kao negativna ruptura, trajno odupire svakom pokušaju asimilacije u pozitivni red bitka. Neka od imena koja Žižek dodjeljuje ovoj negativnosti su: kartezijski *cogito*, kantovski *subjekt-kao-Stvar*, hegelijanska *noć svijeta*, freudovsko-lacanoovski *nagon smrti*, te Lacanov *zapriječeni S* (\$) (Johnston, 2008: 166). S druge strane, subjektifikacija je za Žižeka proces koji uključuje „niz neprestanih nastojanja, uzaludnih pokušaja koji su strukturno osuđeni na djelomični uspjeh u najboljem slučaju [...] da se subjekt ponovno upiše unutar gentrificirane domene aktualiziranih re/prezentacija“ (ibid. 167). Žižek dakle izjednačuje zapriječenu supstancu bitka sa subjektom. Termin „subjekt“ može označavati imanentnu otvorenost zapriječene supstance bitka tek nakon

što ga odvojimo od mentalnih procesa, od nekog „ja“, te čak i od postepene sedimentacije psihičkog sadržaja do koje dolazi tijekom subjektifikacije. Ova otvorenost materijalnog Realnog je omogućena zbog toga što je supstanca bitka detotalizirana i razjedinjena (ibid. 167).

Za Žižeka, prelazak iz supstance u subjekt također podrazumijeva samosubjektifikaciju supstance: „subjekt je *supstanca upravo ukoliko sebe doživljava kao supstancu* (kao neki strani, izvanjski, pozitivni Entitet, koji postoji sam po sebi): 'Subjekt' je ime za ovu unutarnju distancu 'supstance' prema samoj sebi, za ovo prazno mjesto s kojeg supstanca može percipirati samu sebe kao nešto 'strano'. Bez ovog samo-procjepa esencije, ne može postojati mjesto koje se razlikuje od esencije tj. u kojem bi se esencija mogla pojaviti kao različita od same sebe – kao 'puka pojavnost': esencija se može pojaviti samo ukoliko je već izvanjska samoj sebi“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2008: 167). Međutim, zašto i na koji način supstanca zauzima „unutarnju distancu“ od same sebe? Što potiče nastanak zapriječenog subjekta (\$) ? Koji su osnovni uvjeti mogućnosti za genezu subjekta (i subjektifikacije) iz ontološkog temelja bitka? Za Johnstona, odgovori na ova pitanja će odrediti što točno, na razini osnovnih ontoloških temelja bitka, omogućava subjektifikaciju te imanentno proizlaženje subjekta-kao-\$ iz supstance (Johnston, 2008: 167).

Sve do sad rečeno također možemo povezati s prirodnom evolucijom ljudske vrste čija složenost izmiče kontroli zakona i procesa prirodnih materijalnosti zbog čega su ova subjektna bića postigla relativnu autonomiju s obzirom na svoje materijalne izvore. Međutim, pošto evolucija nije neki samosvjesni intencionalni agens koji donosi dobro promišljene odluke, evolucijska rješenja često imaju neplanirane, neželjene nuspojave. Npr. u evolucijskoj borbi za preživljavanje vrste, ljudska bića su stekla određene prednosti (poput npr. svijesti i sposobnosti akumulacije znanja), a istovremeno je ovaj razvoj evolucijskih događaja, uz korisne sposobnosti, također mogao uključivati neke nekorisne ili čak i štetne sposobnosti. Općenito govoreći, iznad određenog praga, razne vrste složenosti u nekom sistemu proizvode veću vjerojatnost i veći broj mogućih kratkih spojeva i „kvarova“ koji se dešavaju unutar prirodnih materijalnosti (što također znači da više složenosti istovremeno uključuje manje funkcionalnosti). To se odnosi ujedno na (bio)materijalne sustave (poput zapriječenog korpo-Realnog ljudske prirode) i na simbolične sustave (poput Lacanovog zapriječenog velikog Drugog) (Johnston, 2008: 170).

Zapriječeno korpo-Realno ljudske prirode možemo misliti u analogiji s Lacanovim zapriječenim simboličkim sustavom. Drugim riječima, na određenim razinama složenosti i dezorganizacije biomaterijalni sustavi postaju podložniji utjecaju određenih vrsta „nedostataka“ koji mogu iznutra destabilizirati ovaj materijalni sustav te narušiti prirodno

regulirani tok stvari (Johnston, 2008: 170). Damasio aludira na ovu mogućnost u kontekstu ljudskog mozga kada sugerira da je ovaj sustav nad sustavima „toliko složen i višeslojan da funkcionira s određenim stupnjem slobode“ (Damasio, citirano prema: Johnston, 2008: 171). Drugim riječima, ova kontingentna, neteleološka, nekoordinirana evolucijska dinamika mora rezultirati kratkim spojevima i kvarovima. Dakle, materijalno Realno postaje zapriječeno kada imanentni nedostaci koji narušavaju prirodno regulirani tok stvari rezultiraju određenim disfunkcijama koje onemogućuju materijalnoj prirodi da postigne unutarnju homeostazu kao stabilna, integrirana organska cjelina. Umjesto toga, zahvaljujući ovim disfunkcijama, pojedini elementi ove zapriječene prirode postaju dominantni te strukturiraju i organiziraju ostatak ovog nekonzistentnog polja (Johnston, 2008: 171).

Prema Žižeku, narušena homeostaza materijalne prirode je za Hegela ono što konstituira genezu subjektivnosti. Ovi dominantni ili „gospodarski“ elementi zapriječene prirode temeljito mijenjaju samu esenciju time restrukturiranog prirodnog polja. U Žižekovoj interpretaciji Hegela, supstancijalnost i subjektivnost su svodljivi jedno na drugo, subjekt je poremećaj unutar supstance, procjep ili pukotina u poretku bitka – drugim riječima, psihička subjektivnost je imanentan i integralan dio same supstance. Za Žižeka, samo ako je supstanca detotalizirana, fragmentirana, rascijepljena antagonizmom i konfliktima, tek tada možemo reći da je supstanca subjekt (ibid. 171). Žižek se u elaboraciji ove subjektivnosti također referira na koncept Apsoluta što nas vraća Kantu. Kant se u svom razgraničenju ontologije od epistemologije duž linije raskola između polja noumenalnog i fenomenalnog grčevito drži pretpostavke da je subjekt zatočen u iskustvenu stvarnost koja je prožeta kontradikcijama te da izvan ove stvarnosti „opstaje neki subjektu nedostupan supstrat bitka koji je slobodan od kontradikcija“ (ibid. 131). S druge strane, Žižek u ovom kontekstu govori o Apsolutu, koji je za njega apsolutno konačan, što znači da ako istjeramo sablast radikalne izvanjskosti tj. dosegemo točku s koje možemo vidjeti Apsolut, tada shvaćamo da ne postoji neka transcendentna druga domena koja je lišena kontradikcija i antagonizama koji prožimaju temelje iskustvene realnosti, što znači da fenomenalna domena sama postaje Apsolut, pošto ne postoji noumenalno Onostranstvo koje bi joj bilo oprečno (ibid. 132). Prema tome, sam Apsolut je konačan, „ne-cijeli“, heterogen, prožet kontradikcijom i konfliktom, što znači da isto vrijedi i za subjektivnost koja je u tom smislu apsolutna. „Bez ove 'ne-cijelosti' Apsoluta ne bi bilo ni subjekta“ (ibid. 172). Stoga možemo reći da je hegelijansko-žižekovski zapriječeni subjekt zapravo sama „ne-cijelost“ Apsoluta. Dakle, to nas ponovno vraća tvrdnji da je nepotpunost i nekonzistentnost bitka zapravo uvjet mogućnosti za nastanak subjekta u Žižekovoj materijalističkoj teoriji subjektivnosti (ibid. 172).

Zapriječenost libidno-materijalnih temelja ljudske prirode rezultira nepomirljivim podjelama, prazninama i procjepima koji kao mjesta čiste negativnosti ustraju u ontološkim temeljima ove prirode. Ova negativnost u temelju supstance je zapriječeni subjekt (\$) kao ono što omogućuje genezu procesa subjektifikacije tj. različitih pokušaja popunjavanja ovih praznina (ibid. 172-173). Dakle, prožetost materijalnog bitka pukotinama, rupturama i procjepima je nužan preduvjet da bi potencijalno došlo do prijelaza iz supstance u subjekt. Ovaj prijelaz, koji se dešava ujedno na ontogenetskim i filogenetskim razinama, je popraćen procesima subjektifikacije u sklopu kojih određeni *gospodarski elementi* stječu nadmoćan, autoritativan status te zatim retroaktivno restrukturiraju same materijalne temelje koji su ih iznjedrili (ibid. 174). Zbog zapriječenosti materijalnih temelja bitka (čovjeka i prirode općenito), određeni element ovog bića/prirode potencijalno se može nametnuti kao novi vladajući princip subjektivne egzistencije – i to zahvaljujući činjenici da ne postoji neki veliki Drugi homogene, uravnotežene, samozatvorene organske prirode koji organizira i koordinira elemente ove prirode prema unaprijed utvrđenom programu i na taj način sprječava moguće kvarove i zastoje (ibid. 174).

Prema freudovsko-lacanovskoj psihoanalizi, određene prirodne negativnosti su središnje za formaciju subjekta. Kao jedan od glavnih primjera možemo istaknuti djetetovo stanje prolongirane bespomoćnosti (*Hilflosigkeit*) tj. relativno dugačak vremenski period kojeg ljudska dojenčad provodi u stanju potpune ovisnosti o drugima u pogledu svih osnovnih životnih zadataka. Ernest Becker npr. ističe da je najkarakterističnija odlika djeteta upravo njegova „preuranjenost“ ili „prijevremenost“. Prema Beckeru, dijete je preplavljeno iskustvima dualizma uma i tijela s obje strane ove dijade, pošto ne može ovladati nijednom stranom. Becker napominje da „dijete nije funkcionalna odrasla životinja koja može raditi i razmnožavati se“, drugim riječima, dijete „ne može biti poput oca“. Djetetovo tijelo je preplavljeno dojmovima i osjećajima dok dijete pokušava „iz njih izvući neki smisao, uspostaviti neku vrstu nadmoći nad njima“. Dijete bezuspješno nastoji ovladati tijelom koje ga preplavljuje, zbog čega se ono okreće svijetu „riječi i simbola“ koji „djecu odvajaju od njihovih prirodnih energija“ (Becker, 2020: 28-29). Dakle, može se reći da slike i označitelji velikog Drugog djetetu pružaju neki oblik zaklona od nasilne, neukrotive i neposredne tjelesnosti.

Ovo inicijalno tjelesno stanje *preuranjenosti* je stvar čiste biološke činjenice, a Lacan ga opisuje kao intra-organski nesklad, izvorni organski kaos, ili kao „primordijalnu neusklađenost“, dok odnos čovjeka prema prirodi za Lacana karakterizira „određena dehiscencija u srcu organizma“ (Lacan, citirano prema: Chiesa, 2007: 17). Ovaj izvorni manjak, tj. manjak anatomske, fiziološke i neurološke zrelosti ljudskog dojenčeta govori u prilog

činjenici da je čovjek po definiciji neprilagođena životinja (Chiesa, 2007: 17-18). Manjak u obliku prolongirane bespomoćnosti je također razlog zbog kojeg je novorođenče primorano ući u svijet društvenih odnosa koji su temeljeni na simboličkom redu kao transindividualnoj mreži u koju je dijete upisano čak i prije svog rođenja. Dakle, prolongirana bespomoćnost, kao izvorni manjak upisan u materijalne temelje ljudskog bića, jest razlog zbog kojeg su ljudska bića prirodno društvena tj. prirodno naklonjena dominantnosti odgoja nad prirodom, ili drugim riječima, biološki sklona više-nego-biološkim konfiguracijama koje pojedinci internaliziraju i utjelovljuju te na taj način postaju subjekti (Johnston, 2008: 176).

Nešto slično pronalazimo kod Stephena J. Goulda koji smatra da „biheviorna fleksibilnost“ kod *Homo sapiens* doseže dosada neviđene razmjere kroz *neotenuju* (zadržavanje osobina iz djetinjstva u odrasloj dobi). Kao jedan od najvažnijih faktora u evoluciji čovjeka, *neotenuja* snažno utječe na moždanu plastičnost i biheviornu fleksibilnost tako što putem nasljednih faktora produžuje prozor „kognitivne pluripotencije“ i time omogućuje „usvajanje formula, strategija, protokola i pravila koja su lingvistički kodirana umjesto genetski naslijeđena“ (Moynihan, 2019: 116). Zbog činjenice da *neotenuja* uzrokuje dugotrajnu ovisnost novorođenčeta o skrbnicima tj. zahvaljujući svojoj fiziološkoj preuranjenosti dijete se može podvrgnuti „postnatalnom lingvističkom rođenju koje predstavlja priljev diskurzivne svijesti“. Drugim riječima, produženje ovog prozora učenja također proširuje područje primjene i raspon vještina koje čovjek može razviti unutar tog prozora (ibid. 116-117). Može se reći da je *neotenuja* kod ljudi „osnažujuća pododređenost“. U sličnom kontekstu kao u prethodnom primjeru gdje izvorni manjak u obliku prolongirane bespomoćnosti djeteta ukazuje na neprilagođenost ljudske životinje i na prevladavanje odgojne strane nad prirodnom stranom, *neotenuja* se može povezati s idejom da je „*priroda čovjeka da bude neprirodan*“. Pod neprirodan se ovdje misli na to da čovjek nije u potpunosti determiniran svojom (urođenom, materijalnom) prirodom (ibid. 117). U skladu s Žižekovim aksiomom koji kaže da je nepotpunost/nedovršenost bitka zapravo „meta/ultra-transcendentalni uvjet mogućnosti za nastanak subjekta/subjektifikacije“, ontogenetsku prolongiranu bespomoćnost i *neotenujsku* pododređenost ljudskog bića možemo interpretirati kao nedostatak ili manjak koji je ugrađen u biomaterijalne ontološke temelje ljudske prirode (Johnston, 2008: 176).

Slične ideje pronalazimo već kod začetnika filozofske antropologije i ključnog preteče schellingovske *Naturphilosophie*. Johanna Gottfrieda Herdera (1744-1803). Herder u svojoj knjizi *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784) predstavlja dinamičnu i historicističku viziju razvoja prirode te možda prvu zaista genetsko-razvojnu viziju

hominizacije²⁴. Herder govori o neobično „prilagodljivoj prirodi“ čovječanstva te formulira termin „*Mängelwesen*“ tj. „biće nedostataka“ ili „nerazvijeno biće“ (Moynihan, 2019: 245). Herder je bio jedna od prvih osoba koja je artikulirala ideju da je ljudsko biće, kao organizam, zaista nerazvijeno, pogotovo u usporedbi s drugim primatima. Prema Herderu, moć čovječanstva leži u nerazvijenosti i nedeterminiranosti ljudskog bića, tj. u njegovoj plastičnosti. Herder zapravo anticipira koncept *neotenije* u svom konceptu nerazvijenog bića (*Mängelwesen*).

U ovom kontekstu nedostatka ili manjka ugrađenog u ontološke temelje ljudske prirode, kao još jednu ključnu figuru njemačke tradicije filozofske antropologije također možemo spomenuti Arnolda Gehlena (1904. – 1976.). Gehlenova osnovna ideja u knjizi *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940.) jest da se ljudska bića, u usporedbi s ostalim vrstama, oštro ističu po svojim jedinstvenim biološkim obilježjima, te da našu vrstu karakteriziraju „nedostaci“ i „nedostatak prilagodbi“. Gehlen se nadovezuje na Nietzscheovu izjavu o čovjeku kao *ne-još-determiniranom* ili *ne-još-završenom* biću, kao i na Herderov koncept čovjeka kao „bića nedostataka“ (*Mängelwesen*) (ibid. 121). Gehlen govori o „neobičnoj ljudskoj tjelesnoj strukturi“ koja za čovjeka „predstavlja problem i izazov“. Za Gehlena, ljudsko biće je „neodređeno“, a ova neodređenost je proizvod njegove „plastičnosti“ (*Plastizität*), ali i poziv na „djelovanje“ (Gehlen, citirano prema: Moynihan, 2019: 121).

Ovdje možemo spomenuti i Paula Alsberga (1883. – 1965.) kao još jednu veliku figuru u filozofskoj antropologiji. Alsberg je također promicao slične teorije u svojoj knjizi *Das Menschheitsrätsel* (1923.) gdje čovječanstvo opisuje kao „golo“, „neopremljeno“ i „neprirodno“ (Alsberg, citirano prema: Moynihan, 2019: 125). U kontekstu evolucijske dinamike, Alsberg govori o čovjekovoj „izvantjelesnoj prilagodbi“ i „organskoj projekciji“²⁵ tehnoznanosti, u sklopu koje se čovječanstvo zbog nedostataka vlastite biologije počinje oslanjati na alate i tehnologiju čime prebacuje sredstva svoje prilagodbe izvan organizma – što mu je omogućilo da preoblikuje sebe i Zemlju (Moynihan, 2019: 123).

Dakle, sve ovo možemo čitati kao primjere manjka ili nedostataka koji su ugrađeni u biomaterijalne ontološke temelje ljudske prirode koji idu u prilog Žižekovom aksiomu prema

²⁴ Termin hominizacija označava „evolucijski proces koji je doveo do današnjeg čovjeka (*Homo sapiens sapiens*), a tekao je od najprimitivnijih hominida (*Australopithecus*) preko raznih predstavnika roda *Homo* (*H. habilis*, *H. erectus*, *H. sapiens*). Kada se radi o modernim ljudima, proces hominizacije, između ostalog, uključuje promjene u načinu kretanja (dvonožno kretanje), termoregulaciju, progenezu, te, kod nekih rodova – encefalizaciju (povećanje mozga u odnosu na veličinu tijela tijekom evolucije)“ (Mai, Owl i Kersting, 2005: 245).

²⁵ Alsberg nasljeđuje koncept „organske projekcije“ od Ernsta Kappa (1808-1896) koji u svojoj knjizi *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) tvrdi da „tehnologija nije ništa drugo nego okretanje prema van tjelesnih funkcija ljudske životinje“ (Moynihan, 2019: 145).

kojem je nepotpunost/nedovršenost bitka meta/ultra-transcendentalni uvjet mogućnosti za nastanak subjekta/subjektivacije. Drugim riječima, ovaj izvorni korpo-Realni manjak koji uzima oblike bespomoćnosti djetetova tijela, neotenijske, neodređenosti, neprilagođenosti, nerazvijenosti i neopremljenosti čovjekove „neprirodne“ prirode, jest ono što motivira izlaz iz *prve prirode* tj. inicijalne, primordijalne samozatvorenosti i „oceanskog jedinstva“ materijalne supstance bitka (Johnston, 2016b: 54). Prema tome, zahvaljujući izvornom manjku tj. nedostacima koji karakteriziraju ovo fragmentirano, heterogeno tijelo, dijete je od samog početka otvoreno denaturalizirajućim medijacijama *druge prirode* tj. ono je primorano da stekne ego i postane subjekt. Stoga, inherentna manjkavost materijalne supstance ove *slabe prirode* jest ono što omogućuje njezinu kolonizaciju i transformaciju označiteljima i utjecajima velikog Drugog (Johnston, 2016a: 155).

3.4. Od prirodne supstance do kulturološke subjektivacije

Dok manjkavost materijalne supstance bitka uvjetuje i omogućuje „samorazdvajanje“ ili „imanentnu autodisrupciju prirodnog bitka“, ključni uvjet ovog razdvajanja/disrupcije, za Žižeka, je *nagon smrti* (Johnston, 2008: 186). Žižek i Johnston referiraju se na Jonathana Leara koji u svojoj knjizi *Happiness, Death and the Remainder of Life* (2000) tvrdi da je Freud pogriješio pri prijelazu iz prve u drugu topiku kada je disfunkcionalnost *principa ugone* pokušao objasniti uvođenjem drugog metaprincipa u obliku *Todestriebe*: „Freud se poziva na nagon smrti da bi objasnio poremećaje mentalnog funkcioniranja – npr. one erupcije traumatskih neuroza koje onesposobljavaju princip ugone“ (Lear, 2000: 175). Drugim riječima, „umjesto da tretira 'nagon smrti' kao trajnu i specifičnu mogućnost života uma, on ga supstancijalizira i pretvara u osnovni metafizički princip“ (ibid. 135). Freud dakle ovdje uzmiče pred vlastitom idejom o postojanju samo jednog metaprincipa tj. principa ugone i njegovih disfunkcionalnosti, te uvodi dodatan princip kojim neuspjeh jednog principa (principa ugone) pretvara u uspjehe drugog principa (*Todestrieb*).

Johnston ističe da Žižek uspoređuje Learov argument s prijelazom s Kanta na Hegela tj. prijelazom s epistemološke na ontološku dijalektiku: „ne postoji neka ujedinjujuća dubina (poput Kantovog noumenalnog Realnog ili Freudovog nagona smrti kao instinktivne energije) ispod nekonzistentne površine (poput Kantove fenomenalne stvarnosti ili Freudovog disfunkcionalnog principa ugone). Nekonzistentna površina je sve što postoji. Stoga, žižekovski subjekt (u smislu jednadžbe '\$ = nagon smrti') nije pozitivna punina neke duboke druge prirode

unutar prirode, neke supstancijalne energetske sile unutar samog bitka, već, umjesto toga, prirodna supstanca kao neuspjelo *Sve* [...] Primordijalni, arhaični subjekt može se svesti na razne neuklonjive mane unutar prirodne supstance koje sprječavaju ovu supstancu da postigne skladnu unutarnju ravnotežu“ (Johnston, 2008: 187).

U kontekstu izjednačavanja hegelijansko-lacanovskog zapriječenog subjekta s negativnošću nagona smrti, ovaj je primordijalni zapriječeni subjekt *slabe* neujedinjene, nedovršene prirode ono što uznemirava prirodnu supstancu bitka. Zapriječeni subjekt kao ispražnjeni „X“, kao praznina anonimne negativnosti koja opstaje unutar supstance, jest ono što označitelji simboličkog reda pokušavaju pripitomiti, obuzdati i stabilizirati. Prema tome, zapriječeni subjekt je za Žižeka „nestajući posrednik“ između prirode i kulture tj. ono što omogućuje prijelaz iz supstance u subjekt(ifikaciju). Drugim riječima, materijalna supstanca *slabe* prirode ispražnjava se u negativnost više-nego-materijalne subjektivnosti, ili, drugačije formulirano, organsko tijelo je kolonizirano od strane simboličkog reda, tj. priroda je denaturalizirana sociokulturološkim faktorima (Johnston, 2008: 187-188).

Prema Žižeku, freudovsko ime za „nestajućeg posrednika“, za ono što posreduje nelinearni prijelaz iz Prirode u Kulturu (i što ne možemo objasniti neprekinutim evolucijskim dinamikama) jest *nagon smrti*. Kada je riječ o slobodnim i heteronomnim ljudskim bićima, Žižek odbacuje bilo kakav oblik prirodne ili kulturološke određenosti koju utjelovljuju biološki determinizam i socijalni konstruktivizam u svojim fantazijama o (prirodnom ili kulturološkom) velikom Drugom koji bi garantirao takve oblike predodređenosti. Međutim, Žižek ističe zapriječenost svih oblika velikog Drugog, bez obzira na to nosi li taj Drugi prirodne ili kulturološke maske. Johnstonova kritika Žižeka u ovoj točki svodi se na status *zapriječenog subjekta kao nagona smrti* kao posrednika između prirodne supstance i kulturološke subjektifikacije. Johnston smatra da Žižek riskira implikaciju da ovaj zapriječeni subjekt doista ima status neke vrste sile ili entiteta, dok za Johnstona on predstavlja samonarušavanje supstance tj. njezinu unutarnju disfunkcionalnost. Prema Johnstonu, ako do kraja sprovedemo konzekvence Žižekove ontologije tada moramo izbjeći način razmišljanja koji postulira postojanje izvanjskih energetskih agenata koji interveniraju u inertnu prisutnost supstance. Drugim riječima, supstancijalni bitak ipak nije tako supstancijalan, supstanca je samoponištavajuća (ibid. 189).

Na početku ranog funkcioniranja psihe supstanca razvija pretjeranu privrženost specifičnim operatorima subjektifikacije (npr. geni potiču ulaganja u *memove* ili u razne ideacijske sadržaje) tj. utemeljuju se inertne točke fiksacije koje zatim postaju uzrok tenzija između ovih točaka i ostatka stvarnosti kojoj se odbijaju prilagoditi. Stoga, u svom inicijalnom

obliku, subjekt se pojavljuje kao iščašen od svijeta, kao nešto što odbija povinovati se ostatku stvarnosti. Negativnost koja je situirana u supstanci, kao nešto više od same supstance, pojavljuje se u obliku iščašenog subjekta (tj. \$-kao-iščašenost): „Ova negativnost prelazi iz bitka 'po sebi' (kao nerefleksivne rupturi koja je imanentna supstanci) u bitak 'za sebe' (kao jasno tematizirane dinamike) kroz nepopustljivu privrženost supstance specifičnim operatorima subjektifikacije“, npr. putem pretjeranog ulaganja prirodne materijalnosti u specifične elemente kulturološke materijalnosti. Prema Johnstonu, „to dodatno komplicira postavljanje subjekta kao medijatora: \$ ne dolazi jednostavno između supstance i subjektifikacije kao linearno-kronološka srednja faza; umjesto toga, \$-kao-po-sebi je već prisutan unutar supstance (kao negativnost samodisrupcije supstance), a \$-kao-za-sebe (koji se inicijalno pojavljuje u vidu iznimnih elemenata subjektifikacije koji su iščašeni od ostatka stvarnosti) ne pojavljuje se sve dok supstanca ne prijeđe u subjektifikaciju“ (ibid. 190).

3.5. Predodređenost ljudske prirode za denaturalizaciju

Za Žižeka i Johnstona, nereduktivna materijalistička teorija transcendentale subjektivnosti je moguća samo ukoliko je materijalni bitak tj. priroda kao takva *slaba*, razjedinjena, nedovršena, tj. ako odbacimo konceptualizacije koje prirodu opisuju kao nekog velikog Drugog koji neraskidivim univerzalnim zakonima upravlja nad svakim entitetom i događajem unutar domene prirodne materijalnosti, te time zapravo isključuje mogućnost pojave autonomnih, spontanih i samoodređujućih ljudskih subjekata. Ovakav materijalizam samodenaturalizirajuće prirode koja radikalno mijenja samu sebe kroz subjekte koji iz nje proizlaze za Johnstona je nužno dijalektičkog tipa. Prema Johnstonu, Žižeku i Malabou, osnovna strukturalna dinamika dijalektičkog materijalizma je odlično ilustrirana na primjeru ljudskog mozga. Drugim riječima, mentalna dimenzija (tj. iskustvena dimenzija življene stvarnosti) koja je proizašla iz neuronalnog (kao elektrokemijske materijalnosti mozga) ima recipročan utjecaj na neuralne temelje iz kojih je imanentno nastala. Dakle, iako fizička materija mozga proizvodi i oblikuje iskustvo (tj. ona konstituira sva mentalna stanja življenog iskustva), mozak je također, u doslovnom smislu, na razini svoje mikroarhitekture, oblikovan sadržajima iskustva (tj. konstituiran mentalnim stanjima življenog iskustva). Stoga, može se reći da ljudski mozak jasno pokazuje da prirodna materija nije nužno neka inertna, statična tvar koja funkcionira na potpuno mehanički način. Dok je materijalna plastičnost mozga nešto preko čega standardne verzije materijalizma i idealizma suviše olako prelaze ili to u potpunosti

zanemaruju, Žižek, Malabou i Johnston smatraju da današnje neuroznanosti proizvode novi dijalektički način mišljenja koji naglašava plastičnost mozga i koji se ne može svesti na mehanistički/fizikalistički materijalizam niti na eliminativistički materijalizam (Johnston, 2008: 203).

Formulacija materijalističke teorije subjektivnosti nužno uključuje osporavanje slike materije kao mehaničke tj. odbacivanje prisilnog izbora između nesofisticiranih varijanti materijalizma (tj. monističke ontologije koja odbacuje svijest, um, subjektivnost kao puke epifenomene u odnosu na stvarnost mehaničke materije) i idealizma (tj. dualističke ontologije prema kojoj nematerijalna sfera bitka uživa apsolutno samostalnu egzistenciju u odnosu na konkretnu realnost mehaničke materije). Johnstonov transcendentno materijalistički opis subjekta kao ne-epifenomenalnog, više-nego-materijalnog fenomena, oslanja se na specifičnu ontologiju Realnog te zahtijeva rekonceptualizaciju same prirode kao supstance bitka. Drugim riječima, odgovarajuće konceptualizirana supstanca monističkog materijalizma omogućila bi da očuvamo „*paralaktički jaz* dualističkog idealizma između imanentne materijalnosti i transcendentne više-nego-materijalnosti“ (Johnston, 2008: 209). Dakle, Johnston želi zadržati: 1) monizam u kojem je fizički univerzum prije pojave bilo kakve svijesti jedina i temeljna baza svih drugih egzistencija (a istovremeno se protivi svim homogenizirajućim ontologijama, poput reduktivizma, eliminativizma itd.); te 2) strukturalne i fenomenološke distinkcije između različitih razina stvarnosti koje su međusobno nesvodljive (kemijska, biološka, ljudska, subjektivna, sociohistorijska itd.). Johnston smatra da nam „Žižekova schellingovsko-hegelovska ontologija omogućava skiciranje imanentne geneze transcendentnog, uz očuvanje paralaktičkog jaza idealizma, a bez pravljenja ustupaka idealnoj sferi nematerijalnosti kao nečemu što vječno nadilazi ono što se zbiva na razini materijalnog Realnog“ (ibid. 209).

Žižek predlaže materijalizam u kojem ne-još-subjektificirani subjekt (tj. \$-kao-po-sebi, kao unutarnja nekonzistentnost supstance, kao strukturalni kvar u Realnom supstance bitka) može prijeći u status subjektificiranog subjekta (tj. \$-kao-za-sebe, kao iščašeni subjekt koji nema prikladno mjesto u Imaginarno-Simboličkoj stvarnosti). Da bi \$-kao-po-sebi prešao u \$-kao-za-sebe mora doći do nekog oblika strukturalnog kvara na razini Realnog ili Simboličkog, drugim riječima, nužno je da veliki Drugi bude zapriječen. Prema tome, da bi došlo do prijelaza *prirode* u *kulturu* nužno je da supstanca bude iznutra nekonzistentna, drugim riječima, \$-kao-po-sebi je nestajući posrednik koji služi kao uvjet mogućnosti ovog prijelaza. Privrženost supstance određenim fragmentima sociokulturnog miljea (tj. točkama fiksacije) kao hegemonijskim operatorima subjektifikacije jest ontogenetski primordijalni znak ovog prijelaza (ibid. 209).

Johnston se pita na koji način ovaj primordijalni subjekt u kojem Žižek izjednačuje nekonzistentnost supstance s nagonom smrti (tj. \$-kao-po-sebi) prelazi u iščašen subjekt (\$-kao-iščašen) koji se manifestira kroz neprilagođene fiksacije na operatore subjektifikacije, do potpuno izgrađenog „za sebe“ statusa kao praznine nekog X (tj. \$-subjekt-kao-prazan), bez prijanjanja za određene operatore subjektifikacije. Johnston smatra da je prijelaz iz drugog u treće stanje (iz \$-kao-iščašenog u \$-kao-praznog) paralelan s napretkom u lacanovskoj analizi: „Analizand prelazi iz stanja u kojem je opterećen simptomima (tj. nepopustljivim točkama inercije koje su usidrene vrhovnim označiteljima [eng. *master signifiers*] subjektificirajuće strukture ovog subjekta) u stanje u kojem ovi vrhovni označitelji (i simptomima prožeta subjekcija koju oni diktiraju) olabavljaju svoj hvat i otpadaju poput slojeva glavice luka (kao rezultat 'prelaženja fantazme' te suočavanja sa *ekstimmom* jezgrom svog psihičkog-subjektivnog bitka). Ovaj bezlični X koji nema mjesto u Imaginarno-Simboličkoj stvarnosti, ova praznina koja nastaje nakon prijelaza iz prirode (supstanca) u kulturu (subjektifikacija), nije ništa drugo nego subjekt kao Hegelova *noć svijeta*“ (ibid. 210).

Do prve tranzicije dolazi kada zapriječeni, konfliktom prožeti materijalni temelji ljudske prirode tj. supstanca-kao-subjekt (\$-kao-po-sebi) rezultiraju procjepom iz kojeg proizlazi dinamika formacije subjekta tj. subjektifikacija, koja podrazumijeva razvijanje fiksacija za specifične operatore simboličkog reda (*vrhovne označitelje*) te identificiranje s ovim označiteljima koji strukturiraju sebstvo na razini ega – čime dobivamo \$-kao-iščašen kojeg karakterizira inercija i otpor prema kontekstualnom toku stvari (Johnston, 2008: 223). Time dolazimo do Žižekove konceptualizacije *Todestriebe* kao „imena za ono što u ljudskoj prirodi omogućuje događaje kroz koje ljudsko biće postaje više od pukog biološkog organizma“ (ibid. 223). Drugim riječima, nagon smrti označava ono što u ljudskoj prirodi proizvodi antagonizme koji potiču fiksacije za specifične operatore subjektifikacije izvučene iz pojedinčevog sociokulturnog miljea, a koji se zatim nameću kao dominantne hegemonijske točke koje restrukturiraju cijelo heterogeno, nekonzistentno polje zapriječenog Realnog ljudske prirode tj. primordijalne supstance-kao-subjekta u nastojanju da ga pripitome i kultiviraju. Ovi elementi subjektificirajuće identifikacije postaju točke rigidnosti (ili čak mazohizma) za koje je pojedinac čvrsto fiksiran iako više ne služe nikakvoj svrsi što rezultira štetnim posljedicama za njega. Stoga, inercija ovih nepopustljivih elemenata razotkriva neprilagodljivu iščašenost pojedinca (ibid. 223).

Dakle, može se reći da je ljudska priroda prožeta neprirodnim utjecajima, označena i obilježena izvantjelesnim faktorima koji uvode diskontinuitet između biološkog i simboličkog. Drugim riječima, ljudska priroda je od samog početka života neizbježno denaturalizirana

slikama i označiteljima neprirodnog simboličkog reda koji je oduvijek već tu, koji prethodi rođenju pojedinca i priprema za njega ili nju mjesto u sistemu čiji zakoni ne slijede logiku prirodnih zakona. Označitelji simboličkog, i središnja uloga koju imaju u procesima subjektifikacije, prizivaju u postojanje subjekt koji nije istovjetan tjelesnom biću organizma i koji je otuđen od svojih korpo-Realnih materijalnih temelja (ibid. 271).

Međutim, pitanje koje se izravno tiče uvjeta mogućnosti za genezu ovog subjekta koji je situiran u svojoj otuđenosti od prirode jest: „Što uopće omogućuje ovu denaturalizaciju ljudske prirode Imaginarno-Simboličkim strukturama? Zašto je ljudsko tijelo otvoreno ovim egzogenim kolonizatorima koji preispisuju bitak pojedinaca? Zašto priroda omogućuje i dopušta svoje vlastito brisanje više-nego-prirodnim egzogenim čimbenicima?“ Odgovor na ova pitanja Johnston pronalazi u iskustvu simboličke kastracije tj. u izvanjskoj impoziciji označitelja koja dolazi od transubjektivnog Drugog i intersubjektivnih drugih, te koja primorava djetetov ulazak u Simboličko tj. proizvodi više-nego-materijalnu, neprirodnu subjektivnost iz asubjektivne prirode. Međutim, da bi bila otvorena tome da bude izmijenjena izvanjskim utjecajima i inskripcijama sociolingvističkih miljea, ljudska priroda mora biti prožeta određenom negativnošću u smislu ontološkog manjka tj. ona mora biti *zapriječena, ne-cijela*, unutarne nekonzistentna. Drugim riječima, procesi denaturalizacije (i shodno tome subjektifikacije) su mogući zbog toga što je priroda kao takva *slaba* i nedovršena, utjelovljena u zapriječenom korpo-Realnom fragmentiranom ljudskom tijelu. Prema Johnstonu, da bi bila znanstveno utemeljena i sposobna objasniti elementarni aspekt svog predmeta istraživanja, psihoanalitička teorija subjekta nužno mora uključivati temeljni plan ljudske prirode (ibid. 271-272).

Lacan je također bio svjestan ove predodređenosti ljudske prirode za denaturalizaciju, te je osnovni uzrok denaturalizirajuće subjektifikacije vidio ne samo u izvana nametnutoj simboličkoj kastraciji, već i u inherentnom *manjku* nekonzistentne, nekoordinirane, heterogene prirode – manjku koji ovu prirodu osuđuje na denaturalizaciju i naginje u smjeru vlastitog brisanja. Prema tome, (ljudsku) prirodu ne trebamo misliti kao neku kohezivnu organsku cjelinu bešavno povezanih skladnih komponenata, već je moramo redefinirati u kontekstu odsutnosti organske cjelovitosti koja rezultira odcjepljenjem transontoloških, više-nego-materijalnih subjektivnosti – koje zatim stječu autonomnu egzistenciju. Drugim riječima, disfunkcionalnost libidno-materijalnih temelja je nužan preduvjet imanentne geneze više-nego-materijalne subjektivnosti (ibid. 272).

Dakle, temeljni uvjet mogućnosti (ili metatranscendentalni uvjet) za nastanak ne-epifomenalne, slobodne subjektivne autonomije (tj. za nastanak transcendentalnog subjekta-

kao- $\$$) je nepotpunost, nekonzistentnost te iščašenost Realne supstance bitka ljudske prirode. Prema Johnstonu, „psihoanalitička teorija subjektivnosti oblikovana njemačkim idealizmom je u stanju tvrditi da, koliko god to neobično zvuči, autonomija imanentno proizlazi iz heteronomije kao ostatak ili višak koji ne može biti ponovno upisan unutar ontološkog registra iz kojeg je proizašao“ (Johnston, 2008: 273).

3.6. Ne-epifenomenalni status transcendentalne subjektivnosti

Osnovna dinamika dijalektičkog materijalizma može se opisati kao oscilirajuća interakcija između „misli“ (tj. Imaginarno-Simboličkog subjekta) i „bitka-po-sebi“ (tj. asubjektivnog Realnog). Terminologijom njemačkog idealizma, više-nego-materijalno Idealno proizlazi iz materijalnog Realnog, nakon čega Idealno počinje preoblikovati ovo Realno – koje zatim nastavlja transformirati Idealno i tako unedogled. Dakle, dijalektički materijalizam povezuje bitno različite registre Imaginarno-Simboličkog subjekta i asubjektivnog Realnog koji ostaju vezani jedno za drugo. Prema tome, u dinamici dijalektičkog materijalizma, subjektivnost se nikada ne odvaja od svojih ontoloških temelja tj. ne postiže samoodnosnu autonomiju s obzirom na svoje materijalne temelje (Johnston, 2008: 274). S druge strane, za transcendentalni materijalizam, više-nego-materijalni subjekt se odcjepljuje od svojih materijalnih izvora u procesu jednosmjerne geneze koja rezultira nepopravljivim procjepom kojeg je nemoguće zatvoriti nekim oblikom *Aufhebunga*.²⁶ Može se reći da je transcendentalni materijalizam „materijalistički“ ukoliko afirmira da je Idealno subjektivne misli imanentno Realnom materijalne prirode, te „transcendentalan“ ukoliko drži da je ovo Idealno istovremeno neovisno od i nesvodljivo na prirodnu materijalnost svojih ontoloških temelja (ibid. 275).

Da bi detaljnije objasnio transcendentalno materijalističku teoriju subjektivnosti, Johnston se također oslanja i na resurse angloameričke analitičke filozofije uma i suvremene kognitivne znanosti. Johnston se osvrće na rad Donalda Davidsona, poglavito u njegovom eseju „Mentalni događaji“ (1970.) gdje Davidson formulira filozofsku poziciju o odnosu uma i tijela koju naziva „anomalni monizam“ (eng. *anomalous monism*). Prema Davidsonu, možemo govoriti samo o jednoj supstanci (monizam), drugim riječima, svi događaji su fizički događaji (po čemu anomalni monizam nalikuje materijalizmu) – „um (subjekt) i tijelo (bitak) se ne razlikuju u ontološkom smislu“ (Johnston, 2008: 276). Međutim, za Davidsona, ovom

²⁶ Za Hegela, njemački glagol *aufheben* ima tri značenja: negiranje, održavanje i prevladavanje. Hegelova upotreba *aufheben* obično konotira sva ta značenja istovremeno (Magee, 2011: 74).

monističkom *Jednom* možemo pristupiti kroz dvije međusobno isključive sfere epistemološkog pristupa: 1) sferu o kojoj možemo govoriti jedino tako da izbjegnemo referiranje na unutarnja mentalna stanja prvog lica, dakle koristeći isključivo fizičke termine trećeg lica; 2) sferu o kojoj možemo govoriti u kontekstu mentalnih termina prvog lica tj. subjektivnog iskustva pojedinca, te koja ne može biti deskriptivno reducirana na sferu koju možemo opisati u fizičkim terminima. „Drugim riječima, jezik mentalnog ne može [...] biti zamijenjen jezikom fizičkog“ (ibid. 276). Prema tome, iako se slaže s ključnim aksiomom standardnih verzija materijalizma prema kojem na razini temeljne ontologije postoji samo materija i ništa više, Davidsonov monizam ne podrazumijeva da nužno moramo napustiti dualizam uma i tijela na epistemološkoj razini. Dakle, za Davidsona postoji samo jedan događaj, ali ga se može opisati referiranjem na ujedno mentalnu i fizičku terminologiju. Johnston također ističe da Mark Solms, s namjerom da poveže neuroznanosti i metapsihologiju, također podupire Davidsonovu poziciju – koju označava terminom „teorija dvostrukog aspekta“ ili „monizam s dva aspekta“ (eng. *dual-aspect monism*) (ibid. 276).

Johnstonova kritika Davidsona može se svesti na „statičnost“ načina na koji Davidson formulira anomalni monizam. Prema Davidsonu, jedina i osnovna ontološka supstanca (monizam) prelama se kroz dva epistemološka pristupa čime postaje dvije supstance (dualizam). Međutim, Davidson ovo prelamanje shvaća kao činjenično stanje stvari, kao *dani* fenomen, drugim riječima, on ne dovodi u pitanje činjenični status ove danosti, tj. ne uzima u obzir da bi ovo prelamanje moglo biti rezultat emergentnog, proizvedenog fenomena. Doduše, Johnston ističe da opravdanje Davidsonovog „prešutnog pretpostavljanja ove danosti“ doista možemo pronaći u razvojnoj psihologiji – „npr. teza recentne knjige Paula Blooma *Descartes' Baby* je da su ljudska bića 'prirodni kartezijski', ili drugim riječima, 'rođeni dualisti' koji su pri rođenju bačeni u ovaj svijet s usađenom automatskom spontanom dispozicijom/tendencijom da dijele stvarnost na fizička tijela i mentalne duše“ (Bloom, citirano prema: Johnston, 2008: 276).

S druge strane, Johnston dijagnosticira niz problema koji se javljaju iz psihoanalitičkog i filozofskog spektra u vezi tvrdnje da je pravi dualizam oduvijek već tu. Štoviše, za Davidsona, ovaj (varljivi) prijelaz supstance iz monističkog u dualistički status je puka epistemološki potrebna iluzija gdje dualistička strana dijade zapravo nema nikakvu ontološku težinu. Johnston osporava pretpostavku o statičnom, urođenom dualizmu koji je od samog početka već prisutan kod ljudskih bića, kao i tvrdnju o epistemološkoj iluzornosti dualističke strane dijade (Johnston, 2008: 277).

Govoreći o subjektu u eseju „Des neurosciences aux logosciences“, François Ansermet se osvrće na recipročne kauzalne moći uma s obzirom na mozak te ističe implikacije fenomena

neuroplastičnosti kao onoga što subjektu, koji je proizašao iz mozga, omogućuje da „oblikuje fizičke konture ovog istog mozga“ (ibid. 277). Drugim riječima, ako je mogućnost modifikacije konstitutivni dio neuronalnog, te ako subjekt sudjeluje u ovoj modifikaciji, tada možemo reći da koncept plastičnosti uvodi u polje neuroznanosti pitanje jedinstvenosti i različitosti tj. pitanje subjekta. S obzirom na to da nas ne određuju naši neuroni već smo mi ti koji ih oblikujemo u sliku našeg života, ili drugim riječima, ako uzmemo u obzir da su ljudska bića genetski determinirana da ne budu genetski determinirana tj. da budu slobodna – sam nedostatak ljudske determiniranosti garantira određenu jedinstvenost, a subjekt se ovdje javlja kao iznimka univerzalnom koje ga nosi. Prema tome, može se reći da plastičnost nužno dovodi do uključivanja pitanja subjekta u biologiju (ibid. 277-278).

Za Johnstona to podrazumijeva dvije stvari. Prvo, materijalnost mozga, zahvaljujući svojoj endogenoj epigenetskoj plastičnosti, može biti podvrgnuta više-nego-materijalnim procesima subjektifikacije koji rezultiraju transcendentnim oblicima subjektivnosti. Dakle, mogućnost nastanka autonomne subjektivnosti je ovdje garantirana nedeterminiranošću ljudskog plastičnog mozga što omogućuje da ovaj mozak na materijalno-sinaptičkoj razini bude preoblikovan egzogenim fenomenima Imaginarno-Simboličkih stvarnosti. Drugo, za Ansermeta, recipročnost odnosa između uma („subjekta“) i tijela je u potpunosti ontološki proces, a ne epistemološka iluzija zbog koje pogrešno percipiramo ono što je u osnovi monizam jedne temeljne supstance bitka (ibid. 278).

Johnston ističe važnost Ansermetovog izbora riječi „subjekt“ umjesto „um“ u kontekstu svog vlastitog projekta transcendentnog materijalizma gdje Johnston stavlja naglasak na temporalnost formacije subjekta tj. na činjenicu da proizlaženje subjekta nije trenutačno već „genetičko“. Drugim riječima, ovaj proces zahtijeva određeni vremenski period zbog toga što subjektivnost uključuje više-nego-materijalne utjecaje subjektivno registriranih slika i riječi na biofizičku supstancu živog bića. Međutim, Žižek smatra da nije dovoljno govoriti o odnosu mentalnog i neuronalnog u kontekstu njihove paralelnosti, utemeljenosti mentalnog u neuronalnom, ili o neurološkim korelatima mentalnih procesa. Pravo pitanje za Žižeka je: na koji način dolazi do proizlaženja mentalnog na razini same materije neuronalnog? (Johnston, 2008: 279).

Metapsihološki prikaz formacije ljudskog subjekta kreće od tjeskobom prožetog stanja prolongirane bespomoćnosti djeteta koje u kombinaciji sa konfliktom prožetim psihičkim aparatom objašnjava potencijalnu otvorenost subjektifikaciji kod ljudskih bića tj. objašnjava zašto se ljudska bića podvrgavaju oblikovanju i preoblikovanju od strane izvanjskih utjecaja denaturalizirajućih fenomena i struktura. André Green npr. ističe da o označiteljskim

aktivnostima koje se odvijaju u mozgu ne možemo govoriti kao o „nečemu što je sadržano unutar mozga ili što proizlazi iz samog mozga“ (Green, citirano prema: Johnston, 2008: 279). U sličnom kontekstu, za Lacana, subjektificirajući označitelji vanjskog simboličkog reda upisuju se na neuralnu materiju te povezuju i preoblikuju neuronalne mreže. Uz to, ovi označitelji funkcioniraju prema vlastitim zakonima i logici interakcije koja nije izravno i u potpunosti pod kontrolom neuronalne arhitekture mozga. Johnston smatra da bi Lacanova doktrina o materijalnosti označitelja koji oblikuju psihu bila jedan od razloga zbog kojih bi lacanovski pristup subjektivnosti bio protiv tretiranja dihotomije tijela i uma kao puke epistemološke iluzije pri čemu ova potonja strana dijade nema nikakvu ontološku težinu (Johnston, 2008: 279-280).

Ova dijalektičko materijalistička dvosmjerna interakcija između uma i mozga je razlog zbog kojeg u kontekstu emergentnog dualizma ne možemo govoriti o epifenomenalizmu. Međutim, Johnston daje još jedan argument protiv epifenomenalizma, na kojeg aludira Kant u trećem dijelu *Osnivanja metafizike čudoređa* (1785). Kant ovdje nailazi na samostvoreni problem koji nastaje kao posljedica „ranije utemeljene spekulativno/teoretske distinkcije između noumenalne i fenomenalne subjektivnosti“ (ibid. 280). U tom kontekstu, fenomenalna subjektivnost priječi pristup noumenalnoj subjektivnosti. Drugim riječima, noumenalna dimenzija subjekta ostaje nedostupna reflektivnoj spoznaji kao nespoznatljiva stvar-po-sebi, te je stoga ne možemo označavati pojmovima poput „autonomno“ i „slobodno“. Ako samosvijest sebe može spoznati samo na heteronomnoj fenomenalnoj razini tj. ako je uvijek nužno ograničena na fenomenalno prostorno-vremensko iskustvo (neslobodne) stvarnosti kojom vladaju zakoni uzroka i posljedice – te ako nam je epistemološki dostupna jedino ova fenomenalna dimenzija subjekta – kako onda samosvijest može biti autonomna/slobodna na noumenalnoj razini (ibid. 280)?

U kontekstu epifenomenalizma, jedan od Kantovih odgovora, koji je posebno zanimljiv za Johnstona, je Kantova opservacija da je „činjenica da možemo jednostavno sebe zamisliti kao slobodne [...] dovoljna da doista budemo slobodni“ (Johnston, 2008: 280). Dakle, ideja slobode kao puka predodžba slobode (u smislu praznog, regulativnog ideala), jest sve što Kant zahtijeva da bi pojedinac bio doista slobodan. Johnston iz ovog izvodi određene implikacije u kontekstu epifenomenalizma: ako kažemo da su um i subjektivnost samo (neučinkovite) iluzije, suvišak fizičke realnosti (kao u reduktivnim oblicima mehanističkog materijalizma), tj. ako nemaju nikakvu ontološku težinu, tada zanemarujemo nešto što nam kroz introspekciju odmah postaje vrlo očito – čak i ako je autonomni, dematerijalizirani, slobodni subjekt iluzija, to je svejedno iluzija koja doista upravlja našom kognicijom i ponašanjem tj. našim cjelokupnim

životima, te time preoblikuje naš bitak i našu materijalnu konstituciju (zahvaljujući određenim drugim varijablama poput neuroplastičnosti) (ibid. 281). Johnston od Alenke Zupančič posuđuje sintagmu o „Realnom iluzije“ tj. ideju da postoji nešto Realno u iluziji, npr.; iako kao koncept razumijevanja nema svoje sidrište u empirijskoj fenomenalnoj stvarnosti, svejedno možemo reći da je ideja slobode Realna (Zupančič, citirano prema: Johnston, 2008: 281). U tom kontekstu, također se može reći da sama činjenica da mi vjerujemo u to da smo neki autonomni subjekt ima moć samoispunjavajućeg proročanstva u sklopu kojeg virtualni epifenomen postaje stvarni fenomen, fikcija djelomično preoblikuje stvarnost prema vlastitoj slici (Johnston, 2008: 281).

Sličan primjer pronalazimo kod Lacana, za kojeg više-nego-materijalna subjektivnost također nije iluzorni epifenomen, već posjeduje konkretnu vrstu egzistencije. U tekstu „Izlaganje o psihičkoj uzročnosti“ (1946.), Lacan ističe da „čovjek koji sebe smatra kraljem nije ništa više lud od kralja koji sebe smatra kraljem“ (Lacan, citirano prema: Johnston, 2008: 282). Drugim riječima, „bez obzira da li je pojedinac kralj koji vjeruje da je kralj ili luđak koji vjeruje da je kralj, subjektive identifikacije na razini Imaginarno-Simboličke stvarnosti (tj. svijeta slika i riječi) su fikcionalni, virtualni konstrukti, nesupstancijalni ideali koji su unatoč tome mnogo više od pukih epifenomena ukoliko ti ideali podrazumijevaju strukturirajuće efekte koji odjekuju kroz čitav pojedinčev višeslojni bitak“ (Johnston, 2008: 282). U skladu s time, Johnston preokreće Lacanovu formulu prema kojoj *istina ima strukturu fikcije* u „fikcija ima strukturu istine“. Drugim riječima, ova fikcija proizvodi učinke u Realnom, ona preoblikuje stvarni bitak na svoju vlastitu sliku. Prema tome, transcendentna subjektivnost nije epifenomenalna tj. fikcionalna, iluzorna, nestvarna, neučinkovita itd., zbog toga što lažne virtualne identifikacije postaju stvarni istinski identiteti koji doslovno mijenjaju i preoblikuju samu strukturu pojedinčeva bitka. Pojedinac se psihički otuđuje u Imaginarno-Simboličkoj matrici slika i riječi, što tijekom *stadija zrcala* dovodi do otvaranja jaza između virtualnog i stvarnog, koji rezultira gubitkom izravnog, referencijalnog odnosa sa neposrednom stvarnošću tj. površinom stvari. Međutim, „ovo oslobođenje od neposredne realnosti, ova negativnost koja omogućuje subjektivnost kao takvu, također omogućuje potpuni kolaps realnosti karakterističan za najekstremnije oblike psihotičnih psihopatoloških fenomena“ (ibid. 283).

Dakle, zahvaljujući manjku koji je ugrađen u biomaterijalne temelje ljudske (prve) prirode u obliku perioda prolongirane bespomoćnosti djeteta, unutarnjih antagonizama te inherentnih nedostataka heterogene materijalnosti fragmentiranog ljudskog organizma kao biološkog uvjeta mogućnosti za denaturalizaciju, ljudsko biće je otvoreno za prihvaćanje „druge prirode“ tj. primorano internalizirati više-nego-materijalne označitelje velikog Drugog

koji preispisuju realni tjelesni bitak tj. „prvu prirodu“ ovog bića. Time se između stvarne materijalnosti i virtualne više-nego-materijalnosti otvara jaz negativnosti kao posljedica prihvaćanja označitelja Simboličkog poretka. Ovaj jaz između stvarnog i virtualnog je ujedno izvor slobode i ludosti. Lacan u tekstu „Izlaganje o psihičkoj uzročnosti“ predlaže model za materijalnu genezu više-nego-materijalnih fenomena i struktura tj. ne-epifenomenalnog, više-nego-materijalnog subjekta koji ostaje povezan s određenom materijalnošću, ali je istovremeno nesvodljiv na nju (ibid. 283). Slike i riječi Imaginarno-Simboličke stvarnosti u koju smo prisilno uronjeni rođenjem počinju funkcionirati prema vlastitim zakonima i vlastitoj logici koja ne slijedi zakone uzroka i posljedice koji reguliraju sferu organskog života. Drugim riječima, „kada aspekti onoga što je navodno 'epifenomenalno' uđu u međusobnu interakciju prema zakonima koji su unutarnji ovom polju i specifični za njega, tada više ne možemo govoriti o epifenomenima“ (ibid. 284).

Stoga, lacanovska teorija govori u prilog argumentima protiv epifenomenalizma i podupire određeni *realizam označitelja* tj. činjenicu da simboličko-lingvistički posredovane strukture i fenomeni doista zaživljaju vlastitim životima i postaju stvarni uzročno djelotvorni fenomeni koji posjeduju ontološku težinu. U kontekstu dijalektičko materijalističke dinamike koja se pojavljuje s otvaranjem jaza između materijalnog i više-nego-materijalnog, za transcendentalni materijalizam ovaj jaz nije epifenomenalan (kao kod monizma s dva aspekta ili anomalnog monizma), zbog toga što su i materijalna i više-nego-materijalna strana uzročno djelotvorne te sudjeluju u oblikovanju životne povijesti subjekata (ibid. 284).

Zapriječeno Realno kao konfliktom prožeta supstanca bitka ili u ovom slučaju korpo-Realno fragmentirano tijelo čovjeka jest ono što ljudski organizam gura u naručje zapriječenog velikog Drugog tj. Simboličkog reda – što ujedno stvara subjekt i subjektifikaciju. Zapriječeni subjekt (subjekt-kao- $\$$) koji proizlazi iz označitelja kao medija subjektifikacije je nusproizvod zapriječenog Realnog i zapriječenog Simboličkog. Činjenica da je materijalni bitak već sam po sebi prožet antagonizmom i nekonzistentnostima omogućuje genezu ne-epifenomenalne, više-nego-materijalne subjektivnosti. Dakle, u kontekstu transcendentalnog materijalizma, ontologija zapriječenog Realnog je kontingentni ontološki uvjet mogućnosti za pojavu transontološke subjektivnosti. Ova ontološka nedovršenost bitka, ili drugim riječima, odsutnost bilo kakve totalizirajuće ontološke zatvorenosti ili ujedinenosti unutar bitka, rezultira pojavom subjekta iz supstance (ibid. 286).

4. (KVAZI)NATURALISTIČKA REKONCEPTUALIZACIJA INSTINKTA, NAGONA (SMRTI) I ŽUDNJE

Subjekt transcendentalnog materijalizma ne može se reducirati na svoje prirodno-materijalne tjelesne temelje (zbog svoje inherentne nerazdvoljivosti od transindividualne simboličke mreže koju čini Lacanov simbolički registar), ali ni na sociolingvističke medijatore i čimbenike kroz koje ova subjektivnost proizlazi. Ovaj tip autonomne više-nego-materijalne subjektivnosti je dakle djelomičan proizvod dimenzija koje nisu ograničene isključivo na ljudski um te zahtijevaju utemeljenje i objašnjenje nastanka kulturološkog iz prirodnog na dvije međusobno povezane razine: *ontogenetskoj* i *filogenetskoj*. Na ontogenetskoj razini se nameću osnovna pitanja poput: zašto i kako je anatomija i fiziologija ljudske životinje otvorena tome da bude prožeta i prilagođena vanjskim, sociolingvističkim miljeima? Zašto prirodna tijela uopće podržavaju i održavaju ovaj tip egzogenih impozicija, umjesto da ih odbace? Na koji način moramo objasniti konstituciju i funkcioniranje pojedinčeva središnjeg živčanog sustava (tj. neuronalne dimenzije) i transindividualnih simboličkih redova (tj. simboličko-lingvističke dimenzije), te njihovu međusobnu interakciju, da bi autonomna, više-nego-materijalna, označiteljima posredovana subjektivnost bila moguća? Na koji način refleksivne i rekurzivne strukturalne dinamike subjekta-označitelja omogućuju ovom subjektu ne-epifenomenalan, samoodređujući status, unatoč tome što ovaj subjekt ostaje ontološki ovisan o prirodno-materijalnim temeljima iz kojih je proizašao? Kako i zašto subjekt kulture proizlazi iz dinamike koja je operativna između prirodne supstance i kulturološke subjektifikacije u procesu prijelaza iz prirode u kulturu? Može li se reći da je subjekt kulture slobodan kroz prirodnu supstancu? (Johnston, 2018: 184)

Na filogenetskoj razini nameću se sljedeća pitanja: na koji način dolazi do nastanka ljudske povijesti iz prirodne povijesti, te kako ljudska povijest postiže (djelomičnu) samostalnost naspram prirodne povijesti? Kako i zašto priroda omogućuje, dozvoljava i potiče procese subjektifikacije i nastanka subjektivnosti koja nakon što je proizašla prekida s ovom istom prirodom kao temeljem svog bitka? Kako bi izgledala *Naturphilosophie* koja je oblikovana empirijskim, eksperimentalnim prirodnim znanostima i utemeljena na beskompromisno materijalističkoj i (kvazi-)naturalističkoj ontologiji samodenaturalizirajuće prirode? Kako možemo povezati, s jedne strane, filogenetsko objašnjenje nastanka jezika koje je kompatibilno s evolucijskom teorijom, i s druge strane, lacanovska tumačenja ontogenetske akvizicije jezika? Koja je veza između, s jedne strane, određenih aspekata sintakse i semantike,

te s druge strane, refleksivnih i rekurzivnih sposobnosti ljudskih subjekata? Na koji način su ove filogenetske teme usklađene s gore spomenutim ontogenetskim temama? (ibid. 185). U nastojanju da ponudi odgovore na ova pitanja, Johnston istražuje na koji način biologija i njezine grane mogu premostiti jaz između prirodnih supstanci i denaturaliziranih subjekata, pri čemu rekonceptualizira klasično freudovsko-lacanovsko tumačenje nagona i žudnje kao sekundarno emergentnih naspram evolucijske povijesti i prirodne povijesti.

U Žižekovom čitanju filozofije njemačkog idealizma, temeljna supstanca bitka je autodisruptivna, samorazdvajajuća i autodijalektizirajuća. Ovu negativnost – koja nastaje iz supstance i iznutra narušuje temelje ove supstance te u njih uvodi radikalnu neravnotežu – Žižek označava terminima „subjekt“ i „nagon“ (koji su za njega u ovom kontekstu međusobno zamjenjivi) (ibid. 194). U Lacanovoj metapsihologiji, *nagon smrti* kao takav nema nikakve veze s psihologijom pojedinačnih ljudskih subjekata tj. ne označava psihičko ili biološko stremljenje ka smrti i destrukciji, već se radi o striktno ontološkom konceptu. Za Freuda, *Trieb* (nagon) je prirodna sila poznata samo po svojim psihičkim predstavnicima, a ne neka „homogena energetska sila, kvota sirovog prirodnog impulsa, ili jednostavni somatski poriv (što su uobičajene karakterizacije *Trieba*)“ (Johnston, 2005: xxx). Dakle, prema Freudu, nagon je granični koncept na razmeđu biologije i psihologije, ili prirode i kulture. Nagon, za Freuda, označava složenu, heterogenu, višedimenzionalnu strukturu koju ne možemo sasvim reducirati ni na neku unutarnju biološku stvarnost tj. u potpunosti organsku silu, niti na vanjske, socio-ideacijske konstrukcije. Žižek dodatno radikalizira Freuda time što nagon smatra prirodnim, ali ova priroda je za Žižeka „izglobljena, izobličena, ili deformirana od strane kulture – to je kultura u svom prirodnom stanju“ (Žižek, citirano prema: Johnston, 2018: 199). Prema Žižeku, nagon je središnji i paradoksalni freudovski koncept koji također služi kao točka susreta za psihoanalizu i kognitivne znanosti čijim pokušajima uskog određenja uspješno izmiče.

Filozof i psihoanalitičar Jonathan Lear u svojoj knjizi *Happiness, Death, and the Remainder of Life* kritički prerađuje Freudov nagon smrti te tvrdi da Freud radi pogrešku pri prijelazu iz prve u drugu topiku kada pretpostavlja zatajenje *principa ugone* na koje pogrešno reagira uvođenjem drugog principa – *Todestriebe*. Lear dakle smatra da Freud uvodi drugi temeljni princip u obliku nagona smrti da bi objasnio poremećaje i zastoje principa ugone. Za Freuda prije 1920., vrhovni suvereni zakon koji upravlja psihičkim životom je princip ugone. Freud zatim otvara „zjapeću rupu u psihoanalizi, koju odmah prekriva. To prekrivanje je nazvao 'nagon smrti'“ (Lear, 2000: 62). Freud time „pokušava instalirati nagon smrti kao općenitiji princip koji će ujedno obuhvatiti težnje principa ugone i dati konceptualni okvir u kojem se 's one strane' principa ugone samo po sebi može vidjeti kao bizarna vrsta težnje“ (ibid. 99). Freud

se dakle odmiče od ideje da postoji samo disfunkcionalni princip ugone, te postulira dodatan princip (nagon smrti) koji objašnjava one slučajeve u kojima princip ugone ne uspijeva uspostaviti svoj autoritet. Međutim, Lear smatra da „s onu stranu principa ugone' ne nalazimo drugi princip, već manjak principa“ (Lear, citirano prema: Johnston, 2018: 201). Lear to objašnjava na sljedeći način: „naravno da nagon smrti djeluje u tišini – međutim, ne zato što je to tajanstveni princip, već zato što uopće nije princip. To je, prije, tendencija koju izražava sustav u cjelini. To je još jedan način izražavanja globalnog strukturalnog funkcioniranja [...] Freud zamjenjuje opću tendenciju sustava za teleološki princip koji u njemu funkcionira – i time se zavodi svojim vlastitim zagonetnim označiteljem“ (Lear, 2000: 136).

Dakle, za Leara, „ne postoji nešto poput nagona smrti“ (ibid. 62). Ako govorimo o nagonu smrti, tada govorimo o „unutarnjoj tendenciji organizma, tendenciji koja se očituje u svakoj stanici biološkog organizma, kao i tendenciji koja je unutarnja umu“ (ibid. 86-87). Prema tome, Lear smatra da nagon smrti nije stvarni entitet libidne ekonomije, već određena vrsta disfunkcionalnosti ili negativnosti koja narušava glatko funkcioniranje principa ugone. Nadovezujući se na Learovu kritiku, Johnston također smatra da „postoji samo disfunkcionalni princip ugone i ništa više“ (Johnston, 2018: 201). Drugim riječima, nema nekog dodatnog, moćnijeg metaprincipa koji se izvana suprotstavlja principu ugone i preuzima kontrolu u slučajevima u kojima princip ugone posrće. Za Johnstona, princip ugone je manjkav, neadekvatan, nedovoljan, ograničen u svojim moćima. Johnston također ističe da su implikacije ovog Freudovog poteza – kojim princip ugone gubi ulogu suverenog vladara nad psihičkim životom – pale u drugi plan stavljanjem prevelikog naglaska na misteriozan nagon smrti (Johnston, 2018: 202), kojeg je i sam Freud smatrao „nužno enigmatičnim“ (Lear, 2000: 136).

Ovaj prijelaz s optimalnog (ili snažnog) na disfunkcionalni (ili slabi) princip ugone Johnston povezuje s činjenicom da Freud pronalazi oslonac za svoje hipoteze i spekulacije u samoj biomaterijalnoj prirodi – što nas dovodi do postulata o Prirodi kao *slaboj*, impotentnoj, podložnoj kvarovima, greškama i „kratkim spojevima“. Drugim riječima, Johnston ovdje kod Freuda pronalazi potporu za svoju ontologiju *slabe prirode*. Za Johnstona, to je još jedan u nizu primjera koji dovode u pitanje ideju o *snažnoj* Prirodi kao svemoćnom, totalizirajućem velikom Drugom koji svojim nepovredivim kauzalnim zakonima unaprijed guši svaku mogućnost geneze autonomnih, slobodnih subjekata, te ostavlja mogućnost samo za unaprijed determinirane, reduktivne oblike subjektivnosti koji su u ovoj slici prirode reducirani na epifenomene. S druge strane, ova fantazija o *snažnoj prirodi* (kao mehanističkoj, determinističkoj, samodostatnoj suverenoj moći koja upravlja svime što postoji kroz svoje nepovredive zakone) ne podudara se s prirodom koja dozvoljava i proizvodi bića kojima

upravljaju disfunkcionalni operativni programi (poput *slabog* principa ugone) koji ovim bićima ne mogu osigurati kontinuirano, pouzdano rukovođenje (Johnston, 2018: 202).

Johnston smatra da Freud reagira na neuspjeh principa ugone uvođenjem pseudorješenja u obliku nagona smrti zbog toga što sam Freud nije *prošao kroz fantazmu* o postojanju velikog Drugog. U tom kontekstu, ono što se samo čini kao privremeni zastoj ili disfunkcionalnost principa ugone se zapravo može pripisati Freudovoj (nesvjesnoj) fantaziji o velikom Drugom instanciranom u vladavini nagona smrti kao krajnjeg suverenog zakonodavca/metaprincipa iznad principa ugone (ibid. 202-203). Dakle, disfunkcionalnost principa ugone kao jedine instance velikog Drugog u kontekstu mentalnog života prije 1920., jest ono što potiče Freuda da kasnije uvede „Drugo Drugoga“ tj. tajniji i misteriozniji drugi princip u obliku nagona smrti koji „ujedno uzrokuje i kompenzira nedostatke“ (ibid. 203) disfunkcionalnog prvog principa tj. principa ugone. Prema Johnstonu, „iznenađenost“ ili „zbunjenost“ koja se obično pripisuje Freudovom otkriću da postoji nešto „iznad“ principa ugone je dijelom rezultat dvaju upitnih pretpostavki: „Prvo, da su animalističko-instinktivna priroda i ljudska verzija te prirode u obliku principa ugone 'snažne' tj. pouzdano prilagodljive i funkcionalne (umjesto 'slabe' tj. sklone neprilagođenosti i disfunkcionalnosti). Drugo, da su ujedno priroda općenito, te ljudska priroda specifično, konzistentno u skladu sa zakonom, da se njihove organizacije i funkcije uvijek pokoravaju ako ne jednom zakonu (*Erosu*), tada drugom (*Todestriebeu*)“ (ibid. 203).

S druge strane, lacanovska rekonceptualizacija freudovskog nagona smrti koju, svaki na svoj način, provode Johnston, Lear i Žižek (imajući na umu Lacanovu tvrdnju da ne postoji ni veliki Drugi ni njegovo udvostručenje (tj. Drugo Drugoga) te da „nema istine o istini“) mora odbaciti one verzije freudovskog *Todestriebea* u kojima nagon smrti funkcionira kao meta-Drugi ili metaistina (tj. kao pozitivni princip koji namjerno slijedi smrt i destrukciju kao svoje krajnje odredište), te mora uključivati preinačenje *Todestriebea* kao imena za bezakonje (u smislu manjkavog, negativnog principa) umjesto za vladavinu zakona (u smislu uspješnog metaprincipa) (ibid. 203). Prema Žižeku, ono što omogućuje prevladavanje i nadilaženje teoretskih mrtvih točaka i zastoja u Freudovom opusu jest upravo njegova imanentno-kritička gesta kružnog primjenjivanja određenih aspekata i koncepata Freudova vlastitog opusa na taj isti opus. Johnston također smatra da Freudova nekonzistentna, kontradiktorna razmišljanja o nagonu smrti u sebi sadrže sredstva za prevladavanje ovih istih nekonzistentnosti i kontradikcija. U tom kontekstu, te kroz referiranje na određene Freudove ideje o instinktivnom te o *Todestriebeu*, Johnston započinje vlastitu „imanentno-kritičku, dijalektičko-spekulativnu rekonstrukciju Freuda“. Prema Johnstonu, ne postoji jasna, utvrđena podjela između ljudskih nagona i životinjskih instinkata. Čak ni u slučaju *prisile na ponavljanje* ili *principa ugone* ne

možemo zapravo govoriti o nekoj očiglednoj ili definiranoj podjeli u pogledu instinktivnih životinja ili nagonima vođenih ljudi, zbog toga što obje grupacije „kompulzivno ponavljaju bihevioralne strategije i taktike za traženje ugone i izbjegavanje boli“ (ibid. 204).

Za Johnstona, od 1920. nadalje, „nagon smrti“ podrazumijeva krovni termin za skupinu (međusobno nepovezanih, a ponekad čak i nespojivih) zapažanja, hipoteza i nerješivih problema koji se protežu kroz Freudove kasnije spise, a ne neki homogeni, nepromjenjivi, jedinstveni koncept u Freudovom radu. Johnston smatra da je ovakva kontradiktornost i konceptualna nedosljednost možebitni intelektualni simptom Freudove nedovršene autoanalize i nerazriješenih problema vezanih uz Freudov naglašeni *Todesangst*.²⁷ Sve to navodi Johnstona da zadrži samo određene uvide vezane uz Freudove brojne i nekonzistentne konceptualizacije ovog kvazikoncepta (ibid. 209). Johnston se fokusira na one Freudove spekulacije prema kojima nagon smrti nije samo još jedan nagon među drugima, već se radi o aspektu koji je „esencijalan svakom nagonu kao takvom“ (ibid. 210). U Johnstonovoj rekonstrukciji freudovsko-lacanovske teorije nagona, neprilagođenost i disfunkcionalnost su strukturalni dio same prirode nagona. Drugim riječima, nagon smrti za Johnstona označava razdor ili nesklad koji je ugrađen u metapsihološke temelje svakog nagona. Prema tome, nagon smrti je ime za negativnost principa ugone tj. njegovu disfunkcionalnost i konstitutivnu nemogućnost da u svakom pojedinom slučaju utvrdi svoj autoritet i dominantnost (ibid. 210).

Žižek, Lear i Johnston se slažu da postoji samo disfunkcionalni princip ugone i ništa više. Stoga, „iznad“ principa ugone ne nalazimo neki dodatan, dublji princip koji se suprotstavlja principu ugone, već odsutnost samog principa. Iako Freud pretpostavlja da psihičkim aparatom suvereno i apsolutno vlada princip ugone (prije 1920.), ili *Eros* i *Todestrieb* (nakon 1920.), on ne uzima u obzir mogućnost (koju zastupaju Žižek, Lear i Johnston) da intrapsihički utjecaj principa ugone može biti prekinut, tj. da može doći do kontingentnih kvarova i zatajenja bez ikakvog razloga – ne zbog vladavine drugog, moćnijeg principa ili zakona, već zbog ograničenja i krhkosti samog principa ugone (ibid. 210).

Zbog činjenice da su i druga svjesna organska bića također sklona izbjegavati bol i tražiti užitek, može se reći da Freudov princip ugone nije kriterij prema kojem možemo razlikovati nagonom vođene ljude od instinktivnih životinja. Kroz stavljanje naglaska na suverenu zakonitost materijalne prirode (što Freud nasljeđuje od svojih suvremenika), princip ugone je

²⁷ Freudov biograf Ernest Jones navodi da je Freud kroz cijeli svoj život patio od „periodičnih napadaja tjeskobe u kojima je tjeskoba bila lokalizirana kao pravi strah od umiranja i od putovanja željeznicom“. (Strah od putovanja željeznicom je u ovom slučaju primjer nesvjesnog obrambenog mehanizma *premještanja* gdje se neprihvatljive misli, osjećaji, želje itd. premještaju na druge osobe ili stvari.) Freudove napadaje tjeskobe karakterizirao je naglašeni strah od umiranja, slike vlastite smrti i nestanka te prizori rastanka (Becker, 1973: 103).

načelno u skladu s naturalističkim znanstvenim svjetonazorom Europe na prijelazu stoljeća (tj. *fechnerijanskim psihofizikalizmom*²⁸). Ono što je u ovom kontekstu bitno jest to da su Freudova razmišljanja o nagonu smrti također oblikovana ovom vrstom naturalizma čiji utjecaj ostaje prisutan kroz cijelu Freudovu karijeru. Freudovo oslanjanje na naturalizam je obično predmet kritike u kontinentalnim filozofskim i psihoanalitičkim krugovima. Međutim, upravo je ovo oslanjanje na naturalizam (koji uključuje nagon općenito i nagon smrti specifično) ono što, u kombinaciji sa specifičnom rekonceptualizacijom nagona smrti, prema Johnstonu, omogućuje revolucionarno preinačenje same ideje prirode (ibid. 210-211).

Dakle, Johnston smatra da je radikalno preoblikovanje naturalizma u kontekstu njegovih vlastitih granica moguće kroz freudovski naturalizam nagona. Johnston pristupa ovom projektu kroz četiri temeljne i komplementarne tvrdnje: 1) Nagoni su djelomično proizvod biomaterijalne prirode iz koje proizlaze, ali su istovremeno nesvodivi na nju; 2) Nagoni se sastoje od višestrukih raznorodnih elemenata, a četiri osnovne komponente svakog nagona kao takvog su: „izvor“ (*Quelle*), „potisak“ (*Zwang*), „cilj“ (*Ziel*) i „objekt“ (*Objekt*) (ibid. 211). Uz to, unutar svakog nagona postoji inherentan konflikt – nagon nije neki ujedinjen, uravnotežen i koordiniran mehanizam. Sasvim suprotno, nagoni su interno rascijepljeni i podijeljeni – nagon označava intrinzičnu disfunkcionalnost, točku neuspjele sinteze. Prema Johnstonu, „svaki nagon je raskoljen uzduž dvije neusklađene temporalne dimenzije; cikličke, repetitivne 'osi iteracije' (izvor i potisak) te projektivno-retrogradne 'osi alteracije' (cilj i objekt)“ (ibid. 211); 3) „Nagon smrti“ je metapsihološka karakterizacija koja se odnosi na disfunkcionalnosti, zatajenja i kvarove svih nagona općenito ili principa ugone. Međutim, kao takav, nagon smrti je također „integralna karakteristika ljudske libidne ekonomije i subjektivnosti“ (ibid. 211); 4) Ako možemo reći da su ljudska bića kao nagona bića rezultat evolucijskog procesa i prirode, te da su ova bića ustrojena brojnim psihičkim konfliktima koji su fokus psihoanalize, tada možemo pretpostaviti da (barem u Johnstonovoj rekonceptualizaciji nagona smrti) sama priroda tolerira i stvara negativnost (ibid. 211).

Priroda onih vrsta naturalizama u kojima je priroda konceptualizirana kao veliki Drugi tj. kao svemoćna, apsolutna, ujedinjena, uravnotežena itd. ne može biti sukladna onoj prirodi koja uključuje i proizvodi konfliktom prožeta bića koja su u središtu psihoanalitičkog interesa. Oslanjajući se na Freudova naturalistička stremljenja tj. na način na koji Freud biologizira

²⁸ Gustav Theodor Fechner (1801–87), njemački fizičar, filozof i jedan od utemeljitelja eksperimentalne psihologije. Fechner je bio opsjednut problemom uma-tijela, a zagovarao je teoriju identiteta u kojoj je svaki objekt istovremeno mentalni i fizički. Fechner je osnivač psihofizike tj. „egzaktne znanosti o funkcionalnim odnosima [...] između uma i tijela“ (Audi, 2015: 353).

psihički život, Johnston naturalizira Freudove manjkave psihičke subjekte te dolazi do zaključka da priroda nije neki homogeni, organski totalitet u smislu velikog Drugog, već o prirodi možemo govoriti isključivo kao o „*ne-cjelovitom* zapriječenom Drugom“ (ibid. 211). Prema tome, temeljne postavke freudovskog naturalističkog svjetonazora potkopane su naturalizacijom metapsihološkog i kliničkog sadržaja psihoanalize – ovaj samopotkopavajući naturalizam je također u skladu s Johnstonovom idejom *slabe prirode*. Johnston smješta psihoanalizu u kontekst evolucijskog razvoja, tj. za njega ljudska bića i njihovi nagoni nisu samo proizvod vlastite povijesti, već su istovremeno proizvod prirodne povijesti (ibid. 212).

Da bi spriječio očekivane negativne reakcije kritičara na povezivanje psihoanalize i evolucijske teorije, Johnston nudi određene preventivne kontraargumente koje svrstava u širi hegelijanski ili lacanovski okvir. Iako Hegel odbacuje evolucijske teorije njegova vremena zbog toga što želi racionalno razumjeti prirodne procese i njihovu povijest, upravo u Hegelovom prikazu „modaliteta“ Johnston vidi najprimjereniju „kategoričku, metafizičku i dijalektičko-spekulativnu“ platformu za „realno-filozofsku“ darvinističku evolucijsku teoriju (ibid. 212). Hegelijanska filozofija i Darwinova teorija razmatraju realnosti koje se mogu okarakterizirati kao „neteleološke, kontingentne sveze činjeničnih danosti“. Hegel također povezuje prirodu s modalnom kategorijom kontingencije – priroda je kontingentna i neutemeljena, podređena i izložena slučajnom, besmislenom i nasumičnom. U sličnom kontekstu, može se reći da Darwinova teorija i hegelijanska filozofija dijele koncept „nužnosti“ kao imena za spektar višestrukih, „više-nego-logičkih“, „stvarnih“ (ali ne i bezgraničnih) „mogućnosti proizvedenih iz dane 'aktualnosti'“ (*Wirklichkeit*) (ibid. 212).²⁹ Prema Johnstonu „to podrazumijeva poduvjetovanost u odnosu na *Verstand*-tip razumijevanja“ tj. nespekulativni tip razumijevanja „nužnosti kao prevladavajuće determinacije u kojoj je jedan i samo jedan učinak diktiran od strane prethodnog uzroka. Takvu determinističku nužnost Hegel priznaje kao iznimku hegelijanskom pravilu prema kojem jedna aktualnost, kao uzrok, proizvodi mnoštvo stvarno mogućih iz nje nastalih aktualnosti (kao potencijalnih učinaka ove prethodne aktualnosti)“ (ibid. 212- 213).

Ovakvo hegelijansko „popuštanje nužnosti“ je iz perspektive darvinizma i postdarvinizma vidljivo na dva načina. Kao prvo, ono što na neteleološki način definira vanjske

²⁹ Hegel voli isticati kako su filozofske istine ugrađene u njemački jezik. Termin *Wirklichkeit* je povezan s *wirken*, što znači „imati učinak“ ili „biti učinkovit“, a srodan im je termin *Wirkung* koji također podrazumijeva „učinak“ (Magee, 2011: 34). Dvosmislenost termina *Wirkung* označava pasivni učinak, ali i aktivnost ili proizvodnju. Hegel također vidi vezu između *Wirkung* i *Wirklichkeit* („aktualnost“): „učinak, nakon što je proizveden, jest neovisna aktualnost, sposobna generirati vlastite učinke“ (Inwood, 1992: 51). Drugim riječima, *Wirklichkeit* predstavlja „opći prikaz onoga što se, u Hegelovoj filozofiji, smatra doista 'aktualnim' ili 'realnim'“ (Magee, 2011: 34).

granice onoga što je zaista moguće u sklopu evolucijskog procesa u bilo kojem trenutku prirodne povijesti jest minimalno evolucijsko ograničenje koje Johnston zaokružuje paradigmom „dovoljno dobro da preživi dovoljno dugo da se reproducira“. Ako to stavimo u kontekst marksističkih kritičkih opisa darvinizma, koje Johnston interpretira kao „nesvjesnu, ideološki kompromitiranu projekciju ljudskih socioekonomskih odnosa specifičnih za industrijski kapitalizam na prirodu“ (ibid. 213), tada možemo reći da je sve što nije izravno zabranjeno uvjetima za preživljavanje i reprodukciju dozvoljeno. Drugim riječima, evolucijski pritisci održavaju *laissez-faire* aranžman kojeg reguliraju „laganim dodirima“. Ovo također podrazumijeva da se, s obzirom na ovako niske evolucijske kriterije za prenošenje genetskog materijala, ne može reći da je ovo dobar „recept“ za proizvodnju optimalno funkcionalnih složenih organizama. Evolucija stoga nije proces koji teži prema usavršavanju, optimizaciji, izvrsnosti, napretku itd. Evolucija je kontingentan i neteleološki proces, čiji cilj nije proizvodnja besprijeckorno optimiziranih, visoko sofisticiranih, složenih organskih sustava – a potvrdu tome pronalazimo u svemu od bakterijskog i insektnog života do simptoma i patologija ljudskih subjekata kojima se bavi psihoanaliza. U evolucijskom smislu, ono jednostavno i neoptimalno također prosperira (ibid. 213).

Nešto slično pronalazimo i kod Darwina koji je i sam sumnjao u ideju usavršavanja. Darwin je došao do zaključka da njegova teorija prirodnog odabira ne podrazumijeva nužno tvrdnju o napretku, već samo opisuje promjene kroz koje organizmi prolaze s vremenom. U svom pismu iz 1872. Darwin priznaje: „nakon podužeg razmišljanja, ne mogu se preoteti dojamu da ne postoji urođena sklonost prema progresivnom razvoju“ (Darwin, citirano prema: Reshe, 2021: 162). Darwin je oduvijek bio donekle uznemiren primjerima životinja koje su postale više prilagođene kroz žrtvovanje složenosti – zbog toga što se to ne slaže s panglosovskim pogledom na evoluciju kao razvoj prema sve složenijem usavršavanju. Glavni primjer za Darwina bili su vitičari (*Cirripedia*), podrazred morskih rakova, kojima je tijelo, zbog sjedilačkoga ili nametničkoga načina života, promijenilo prvotni oblik. Darwin je proveo osam godina proučavajući vitičare, pokušavajući objasniti evoluciju i prilagodbu vitičara te osmisлити evolucijsku klasifikaciju (Jagt, 2011: 597-598). Edwin Ray Lankester, viktorijanski zoolog koji se specijalizirao za ljuskavce i mekušce, te „najbolji evolucijski morfolog u generaciji odmah nakon Darwina“ (Gould, 2002: 1070), napisao je jednu od prvih knjiga koja integrira darvinizam sa parazitologijom (*Degeneration: A Chapter in Darwinism*, 1880). Lankesterov glavni primjer bio je parazitski oblik raka vitičara zvan *Sacculina carcini* koji spada u zasebnu porodicu *kesičara* (*Sacculinidae*), a parazitira na zatku desetonožnih rakova (*Decapoda*) – najčešće na običnoj rakovici (*Carcinus maenas*) na kojoj uzrokuje

kastraciju ili inverziju spola. Kao i većina vitičara, *Sacculina* počinje život kao diferencirano biće s glavom, segmentima i nogama, a kada dosegne zrelost i pričvrsti se za raka na kojemu će parazitirati, ona se pretvara u neku vrstu nediferenciranog mjehura, drugim riječima, postaje vrlo jednostavna. U odraslom stanju *Sacculina* nema ni probavni sustav ni udove i svedena je na žučkastu vrećicu, koja visi na zatku rakovice, a nastavlja se u razgranatu končastu mrežu, uraslu u tijelo domaćina. Drugim riječima, ovdje imamo primjer koji pokazuje da umjesto složenog razvoja i napretka u evoluciji, ova životinja postaje vrlo dobra u onome što radi tako što se u osnovi pretvara u neku vrstu pseudogonade na donjem dijelu svog domaćina, koji je njeguje kao da se radi o njegovom vlastitom potomstvu. Prema tome, ovo je izrazit primjer retrogradne evolucije – potpune promjene tijela, gdje je odrasla životinja zbog nametničkog načina života svedena samo na rasplodne organe.

Prema evolucijskom biologu i paleontologu Stephenu Jayu Gouldu, pokretačka sila evolucije je entropija (sklonost nasumičnosti ili kaosu). U Gouldovoj rekonceptualizaciji, evolucija je entropijska, što također znači da razvoj živih bića ne podrazumijeva sve veće povećanje prilagodljivosti ili složenosti životnih oblika. Drugim riječima, kao i Darwin, Gould također smatra da evolucija nije progresivna (Reshe, 2021: 174). Gould i evolucijski biolog i genetičar Richard Lewontin u svom radu “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme” (1979.) koriste koncept „spandrel“³⁰ kojeg posuđuju iz arhitekture i primjenjuju ga na evolucijsku biologiju. Autori definiraju spandrel kao „biološku karakteristiku koja se razvija kao nusproizvod evolucije neke druge karakteristike“ (Reshe, 2021: 171). Dakle unutar evolucijske biologije, spandrel označava karakteristike koje nastaju kao nusproizvodi, umjesto kao adaptacije. Gould i Lewontin u radu ističu probleme „adaptacionizma“ tj. modela pretjeranog oslanjanja na adaptivne scenarije u evolucijskim objašnjenjima da bi se objasnio razvoj vrsta i karakteristika. Koncept bioloških spandrela pomogao im je da definiraju evoluciju kao proces koji ne teži usavršavanju, napretku i nema smjer. Za Goulda i Lewontina, posebnost spandrela leži u tome što oni mogu postati „eks-aptirani“ (eng. *ex-apted*) tj. mogu „steći novu neočekivanu funkciju“ upravo zahvaljujući tome što nemaju nikakvu jasnu ili unaprijed razumljivu korist za opstanak organizma (ibid. 171). Prema tome, *eksaptacija* (eng. *exaptation*) „opisuje promjenu u funkciji neke osobine tijekom evolucije“ te stoga „ukazuje na princip multifunktionalnosti“. Drugim riječima, *eksaptacija* je ime za proces u kojem neka osobina, koja se razvila za jednu određenu funkciju, „naknadno postaje preusmjerena da bi služila drugim funkcijama“ (ibid. 171). Standardni

³⁰ Spandrel je inicijalno u arhitekturi označavao umetak između lučnih krakova, često ispunjen ukrasnim elementima (Reshe, 2021: 171).

primjer eksaptacije je ptičje perje koje je „prvo imalo funkciju termoregulacije, a tek se kasnije počelo koristiti za let“ (ibid. 171).

Gould kritizira prikaze povijesti života u kojima evolucija uzima oblik općenito rastuće složenosti oblika, te ističe da se takav način gledanja na evoluciju eventualno može primijeniti samo na male skupine vrsta u cjelokupnoj rasprostranjenosti i raznolikosti života. S obzirom na to, Gould napominje da su bakterije, u kontekstu bilo kojeg evolucijskog kriterija, unatoč svojoj jednostavnosti i zaostatku za ostalim vrstama, od svog nastanka prije više od 3,5 milijarde godina do danas, uvijek prosperirale i dominirale poviješću života (Gould, 2002: 895). Gould stoga postavlja sljedeće pitanje: „u svijetu u kojem toliko parazitskih vrsta obično pokazuje manju složenost od svojih slobodnih živih predaka, i gdje ne postoji očigledan argument za suprotan trend u bilo kojem jednako velikom cehu,³¹ zašto bismo ciljali na povećanje složenosti kao omiljenu hipotezu za opći obrazac u povijest života“ (ibid. 900)? Osim toga, Gould također smatra da se evolucija hominida mora preispitati kao „redukcija raznolikosti na jednu vrstu doduše spektakularnog (ali možda prilično prolaznog) trenutnog uspjeha“ (ibid. 79). Prema Gouldu, „preuveličavani napredak života zapravo je nasumično udaljavanje od jednostavnih početaka, a ne usmjeren poticaj prema inherentno korisnoj složenosti“ (Gould, 1996: 173). Drugim riječima, potpuno razumijevanje složenosti ne može se predstaviti u obliku linearne progresije (Gould, 2002: 898).

Njemački filozof Thomas Metzinger, čiji je istraživački fokus primarno usredotočen na analitičku filozofiju uma i kognitivnu znanost, u više navrata ističe da je evolucija vođena slučajnošću, da je nepredvidiva, te da ne slijedi neki cilj ili svrhu (Metzinger, 2009: 55, 171, 212). Metzinger također napominje da je isključivo slijepim procesom naslijeđene varijacije i selekcije evolucija rezultirala onime što danas smatramo kontinuiranim poboljšanjem učinkovitosti živčanog sustava. Prema Metzingeru, nema ničega što nas primorava da pretpostavimo da je svijest nužno *moralna* nastati kao proizvod evolucije. Svijest je u načelu mogla biti „beskorisni nusproizvod“ evolucijskog procesa ili, što je još vjerojatnije, primjer eksaptacije. Metzinger odbacuje ideju o evoluciji kao kontinuiranom usavršavanju te kritizira koncept adaptacije – ako prirodna selekcija djeluje samo na ono što već postoji to znači da „čak ni adaptacije nisu optimalno dizajnirane“ (ibid. 55). Prema tome, evolucijski proces nije vođen uvidom, to je slijepi proces vođen pukom kontingencijom. Prema Metzingeru, evolucija je „nemilosrdna i žrtvuje pojedince. Izmislila je sustav nagrađivanja u mozgu“ (ibid. 200) koji nam omogućava da određene situacije povežemo sa osjećajem zadovoljstva te nas time čini

³¹ U biologiji, termin „ceh“ označava skup vrsta sa sličnim zahtjevima i strategijama traženja hrane (Mai, Owl i Kersting, 2005: 229).

sklonima ponavljanju ponašanja i podražaja koji su nam se sviđali u prošlosti; „izmislila je pozitivne i negativne osjećaje da bi motivirala naše ponašanje; stavila nas je na hedonsku stazu za trčanje koja nas neprestano tjera da nastojimo biti što sretniji – da se *osjećamo dobro* – bez da ikada dostignemo stabilno stanje. Međutim, očigledno je da taj proces nije optimizirao naše mozgove i naše umove prema sreći kao takvoj.“ Kao biološki stroj, *Homo sapiens* je „učinkovit i elegantan, međutim brojni empirijski podaci ukazuju na činjenicu da sreća sama po sebi nikada nije bila cilj“ (ibid. 200). Prema Metzingeru, jasno je da evolucijski proces nije bio slijed događaja usmjeren k cilju: „Mi smo uređaji za kopiranje gena koji su sposobni za razvijanje svjesnih *samo-modela*,³² za stvaranje velikih društava i nevjerojatno složenih kulturoloških okruženja, koja zauzvrat oblikuju i konstantno dodaju nove slojeve našim *samo-modelima*. Stvorili smo filozofiju, znanost, povijest ideja, međutim, iza ovog procesa nije bilo nikakve namjere – ovaj proces je bio rezultat slijepe samoorganizacije odozdo-prema-gore“ (ibid. 210). Drugim riječima, „evolucija se jednostavno dogodila – nepredviđeno, slučajno, bez cilja“ (ibid. 212).

Američki neuroantropolog Terrence Deacon, koji u svojem radu kombinira ljudsku evolucijsku biologiju i neuroznanost s ciljem istraživanja evolucije ljudske kognicije, ističe da je pri opisivanju ljudske evolucije problematično koristiti termin „napredak“ u kontekstu prelaska s niže na višu razinu inteligencije. Ovakva terminologija rezultira pozicioniranjem čovjeka kao krunskog dragulja evolucije, kao „pobjednika u ratu neurona“. Deacon ovo stajalište povezuje s diskursom tehnološkog napretka u zapadnim društvima (1998: 29). Deacon ističe kako u popularnom tisku često pronalazimo primjere gdje se pojmovi poput „proširenja

³² U svojoj knjizi *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (2003) Metzinger tvrdi da „nešto poput sebstva ne postoji u svijetu, nitko nikada nije *imao* ili *bio* sebstvo. Sve što postoji su fenomenološka sebstva, kakva se pojavljuju u svjesnom iskustvu“ (Metzinger, 2003: 1). Fenomenološko sebstvo, s druge strane, prema Metzingeru, nije gotova stvar već proces u tijeku, tj. sadržaj „transparentnog samo-modela“. Metzinger se oslanja na neuroznanstvena istraživanja da bi predstavio reprezentacijsku i funkcionalnu analizu onoga što se zapravo podrazumijeva pod svjesno doživljenom perspektivom prvoga lica. On smatra da „za sve znanstvene ili filozofske svrhe, pojam *sebstva* može biti eliminiran. Nije ni nužno ni racionalno pretpostaviti postojanje *sebstva*, pošto se ovdje radi o teoretskom entitetu koji ne ispunjava nikakvu neophodnu funkciju koja se može objasniti.“ U stvarnosti, *sebstvo* nije objekt koji postoji, ono nije neka nepromjenjiva substancija, već je ono što Metzinger zove „reprezentacijskim konstruktom“ (ibid. 563). Sve što je prethodno objašnjavano referiranjem na fenomenološku ideju „sebstva“ može u ovom pogledu biti bolje objašnjeno uz pomoć ideje fenomenološki transparentnog *samo-modela* tj. *samo-modela* čija reprezentacijska priroda ne može biti prepoznata od strane sistema koji je koristi (ibid. 337, 626). „Način na koji smo poznati samima sebi na razini svjesnog iskustva mora se stoga smatrati manjkavim. Biološki organizmi postoje, ali organizam nije *sebstvo*. Neki organizmi posjeduju *samo-modele*, ali takvi *samo-modeli* nisu *sebstva*, već samo kompleksna stanja mozga“ (ibid. 563). Sve što stvarno postoji su „određene vrste sustava za obradu informacija“ koji sudjeluju u „operacijama samo-modeliranja“, a mi ne smijemo zamijeniti ove modele sa stvarnošću (ibid. 370, 385, 390). Ili da budemo precizniji, „(pošto ne postoji *ja*, *ti* ili *mi*), zbog autoepistemičkog zatvaranja, zbog manjka informacija, zbog posebnog oblika epistemičke tame, samo-reprezentacijski sistem je uhvaćen u naivno-realistično samozavaravanje“ (ibid. 332, 436, 564). Drugim riječima, „ne postoji nitko tko zamjenjuje sebe s bilo kime, s obzirom da nema nekog tko bi mogao biti prevladan iluzijom svjesnog *sebstva*“ (ibid. 634).

svijesti“, „društvenog napretka“ i „evolucije“ koriste kao da su međusobno zamjenjivi, a „čak i u najsofisticiranijim prikazima ljudske evolucije“ ove ideje često nisu razdvojene. Prema Deaconu, naš način gledanja na evoluciju kao na linearni proces kontinuiranog usavršavanja je zapravo posljedica pogrešne informiranosti tj. navike gledanja na svijet u kontekstu inoviranja. Drugim riječima, povijest tehnoloških promjena – kao kumulativan proces nadogradnje postojećih uređaja, praksi i arhiva s novim detaljima, znanjima i iskustvima – poslužila je kao „intuitivni model za evoluciju“. Međutim, biološka evolucija nije aditivan proces u strogom smislu riječi: „Ljudski repertoar izraženih gena je otprilike isti kao onaj kod miša ili žabe, a nacrt i planovi za tijelo svih kralježnjaka su uglavnom modifikacije istog zajedničkog plana – čak i za mozak. Iako, uspoređujući s drugim bićima, ljudska bića imaju relativno veliko tijelo i mozak, ovo nije rezultat dodavanja novih organa, već jednostavno povećavanja postojećih organa s malim modifikacijama. Evolucija je nepovratan proces, proces sve veće diverzifikacije i distribucije. Samo u tom smislu evolucija pokazuje konzistentan smjer. Poput entropije, to je proces širenja na one mogućnosti koje su dosad ostale neispunjene i koje su podložne varijaciji“ (ibid. 29).

U sličnom kontekstu, LeDoux smatra da „evolucija ne napreduje prema sve većem savršenstvu“ (LeDoux, 2019: 191), te napominje da „moderni biolozi nastavljaju koristiti metaforu grananja stabla da bi predstavili odnose unutar i između *kraljevstva*,³³ ali su oprezni kako bi izbjegli implikacije da su ljudska bića krajnja točka u evolucijskom napretku“ (ibid. 18). Prema Darwinu, metafora o grananju stabla je ispravniji prikaz povijesti života od linearno progresivnog koncepta *scala naturae*³⁴ koji nalikuje ljestvama, a potječe od Aristotelove klasifikacijske sheme za životinje (koju Aristotel temelji na raznim biološkim karakteristikama). Na ovim metaforičkim ljestvama u modelu *scala naturae*, svakom živom biću može biti dodijeljena hijerarhijska pozicija koja predstavlja određeni stupanj savršenstva. Aristotel smješta ljude na sam vrh ove hijerarhije jer smatra da se ljudi kvalitativno razlikuju od svih drugih životinja. Treba napomenuti da je ovaj tip predstavljanja povijesti života često neispravno korišten kao model za evoluciju kralježnjaka. U suvremenim znanstvenim radovima iz područja evolucijske biologije i dalje nerijetko nalazimo progresivističku, predevolucijsku

³³ U biologiji, *kraljevstvo* je drugi najviši taksonomski rang, odmah ispod *domene*. Npr. *Animalia* je kraljevstvo koje sadrži sve životinje (Mai, Owl i Kersting, 2005: 284).

³⁴ Kao jedan od utemeljitelja biologije kao zasebne znanosti, Lamarck je također bio pobornik „taksonomskog redanja organizama prema konvencionalnoj shemi linearnog povećanja savršenosti u organizaciji“. Za Lamarcka su ljudi bili „najviša stvorenja“ dok je ostatak prirode vidio kao „degradaciju od maksimalne složenosti“. Iako se povijesni poredak zapravo kretao od jednostavnog prema složenom, Lamarck je tvrdio da „prvo moramo razumjeti pune i konačne mogućnosti prije nego što shvatimo nesavršene i nedovršene početke“ (Gould, 2002: 180).

terminologiju³⁵ koja je povezana s modelom *scala naturae*. Najpopularniji način predstavljanja pojave ljudskih bića na evolucijskoj pozornici je linearan i progresivan. Ideja o sukcesivnom pojavljivanju potpuno novih tijela, te dijelova i funkcija živčanog sustava i njihovoj kulminaciji u ljudskom mozgu, usklađena je s „modelom ljestvi“ unutar kojeg su „oznake *neo* i *paleo* počele podrazumijevati ne samo dob nego i kvalitetu. Starija područja su se počela smatrati manje razvijenima u odnosu na novija, sada superiornija područja.“ Međutim, evolucija pretpostavlja postupnu promjenu i diverzifikaciju kroz divergenciju, a ne stvaranje superiornih ili inferiornih organizama. Prirodna selekcija određuje što će funkcionirati u pojedinom okolišu, međutim, s promjenom okoliša, osobine koje su nekada bile korisne sada mogu postati štetne, dok nove osobine mogu postati značajne (LeDoux, 2019: 186-187).

Još jedan način na koji darvinistički i postdarvinistički okviri potvrđuju ono što Johnston zove „hegelijanskim popuštanjem 'nužnosti'“ tiče se odstupanja evolucijske teorije od temeljnog standarda znanstvenosti u pogledu njezine (ne)sposobnosti predviđanja (Johnston, 2018: 213). Empirijske, eksperimentalne prirodne znanosti podrazumijevaju provjerljiva i ponovljiva predviđanja o budućnosti u obliku znanstvenih hipoteza čija valjanost mora biti eksperimentalno potvrđena. Kao primjer grane prirodnih znanosti Johnston uzima fiziku kako bi pokazao da standardni koncept „znanstvenosti“ koji uključuje sposobnost predviđanja ujedno „prešutno pretpostavlja ili izričito postavlja metafiziku prirode“ (ibid. 214). Drugim riječima, Johnston ističe da je svaka znanost neizbježno popraćena neempirijskom *Naturphilosophie*, koja „pretpostavlja ili tvrdi da prirodnim realnostima upravlja određena 'nužnost' u smislu determinističkog pokoravanja kauzalno učinkovitim zakonima, s njihovim vezama jedan-na-jedan između pojedinačnih uzroka i odgovarajućih pojedinačnih efekata. Teorija evolucije ne zadovoljava ovaj standard znanstvenosti“ (ibid. 214). Johnston ovdje ukazuje na nenamjerni, prešutni hegelijanizam koji uzima oblik „davanja prioriteta modalitetu kontingencije i recipročnog popuštanja samog smisla 'nužnosti'“ – zbog čega pronalazi sličnost između darvinizma i koncepta Minervine sove kod Hegela (ibid. 214). Darvinistički biolog se ograničuje na istraživanje prirodne povijesti te u pravilu izbjegava odviše specifična predviđanja u vezi evolucijske budućnosti – što je slično ulozi hegelijanskog filozofa koji posjeduje sposobnost „uviđanja, ali ne i predviđanja“. Drugim riječima, kao i kod Hegela, „Darwinova sova biološke mudrosti, sa svojom retrospektivnom, ali ne i prospektivnom pronicljivošću, raspoznaje nužnosti isključivo u obliku niza prošlih kontingencija koje ne mogu biti drugačije ako je sadašnji (kontingentni) evolucijski pejzaž ono što on zaista jest, a ne nešto

³⁵ Vidjeti Rigato i Minelli (2013).

drugo“ (ibid. 214).

Kako bi izbjegao kritiku zbog oslanjanja na biologiju i teoriju evolucije u kontekstu psihoanalize, a istovremeno odbacio pretjerano pojednostavljen redukcionizam evolucijske psihologije, Johnston ističe da Hegelovo spekulativno razmišljanje (njegova „dijalektika kvantitete i kvalitete, kontinuiteta i diskontinuiteta, evolucije i revolucije“, ibid. 214) nudi najbolji mogući način za otkrivanje i diskreditiranje genetičkog determinizma na kojeg se „pseudodisciplina“ poput evolucijske psihologije najviše poziva. Za razliku od osnovne (pogrešne) pretpostavke evolucijske psihologije prema kojoj podrijetlo uvijek određuje krajnji rezultat, u Hegelovoj filozofiji naglasak je na „učinke koji nadilaze svoje uzroke, egzistencije koje prerastaju svoje temelje, subjekte koji se osvrću nad (i protiv) svojih supstanci itd.“ (ibid. 214-215). Drugim riječima, u Johnstonovom karakteristično hegelovski uređenom savezu između freudovsko-lacanova psihoanalize i Darwinove evolucijske teorije ne postoji opasnost da će psihoanaliza poprimiti jednolikost, površnost ili redukcionistički karakter koji je specifičan za evolucijsku psihologiju (ibid. 215).

Hegelovo „slabljenje“ prirode također govori u prilog Johnstonovoj tezi da „evolucija ne treba i ne smije biti idolizirana kao još jedan veliki Drugi“ (ibid. 215). U kontekstu evolucije možemo govoriti samo o kontingentnim, neteleološkim, višestrukim i neusklađenim evolucijskim amplitudama kojima ne upravlja nikakav homogeni, središnji agens, sila, princip, zakon itd. Johnston dakle želi izbjeći diskurs koji evoluciju prikazuje kao neku ujedinjenu,³⁶ jedinstvenu, razvojnu putanju kojom upravlja neki svemoćni veliki Drugi. Još jedan način na koji možemo povezati koncept *slabe prirode* s evolucijom je taj da odvojimo evoluciju od bilo kakvih (ranije navedenih) ideja usavršavanja, linearnog napretka, optimizacije itd., što nas vraća Johnstonovom konceptu *nedovršenosti* ili *manjka* ugrađenog u same ontološke biomaterijalne temelje supstance. Uz to, ako postoji samo jedan minimalni evolucijski nužan uvjet – prema kojemu živa bića moraju preživjeti dovoljno dugo da se reproduciraju – to također znači da evolucija dopušta proizvodnju nesavršenih, podoptimalnih bića, koja su kao rezultat evolucije, neizbježno prožeta konfliktima, greškama i „kratkim spojevima“. U sličnom kontekstu, kognitivni znanstvenik Gary Marcus ističe da se evolucija ne svodi na usavršavanje već na pronalaženje ishoda koji je dovoljno dobar. Taj ishod može biti „lijep i elegantan“, ili može biti ono što Marcus naziva „zakrpa“ (eng. *kluge*). Drugim riječima, evolucija može rezultirati aspektima biologije koji su „izvršni“, ali i onima koji su u najboljem slučaju „primitivni i učinkoviti“ (Marcus, 2008: 11). Evolucija ponekad gradi *zakrpe*, poput npr.

³⁶ Empirijski dokazi npr. upućuju na to da su živčani sustavi zapravo primjeri homoplazije, umjesto da su monofiletski, tj. nastali su odvojeno nekoliko puta kroz konvergentnu evoluciju. Vidjeti Moroz (2009: 177-190).

ljudske kralježnice koja, iako funkcionalna, nije nužno strukturalno najbolji način na koji bi se mogla poduprijeti tjelesna težina dvonožnog bića. Kada bi evolucija mogla početi ispočetka, možda bi pronašla drugačije rješenje umjesto da jedan kičmeni stup ima ulogu glavnog potpornja ljudskom tijelu i nosi većinski dio težine tijela. Marcus također naglašava učinak evolucijske povijesti, koji ponekad može biti i štetan ako uzmemo u obzir da je ono što se može razviti u određenoj točki evolucije dobrim dijelom ograničeno onime što se razvilo prije. Marcus to naziva „evolucijskom inercijom“, posuđujući od Newtonovog zakona inercije (prema kojem predmet u mirovanju teži ostati u mirovanju, a predmet u kretanju teži ostati u kretanju)“ (ibid. 129). Dakle, umjesto da počne ispočetka, evolucija modificira ono što već postoji. Evolucijska inercija je stoga rezultat suradnje novih gena sa starim genima te puke činjenice da evolucijom upravljaju bića koja se razmnožavaju, prenose gene ili izumiru. Prema tome, prirodna selekcija daje prednost „genima koji imaju neposredne prednosti, a odbacuje druge opcije koje bi mogle bolje funkcionirati dugoročno“ (ibid. 12).

Riječima nobelovca François Jacoba, evolucija je poput izumitelja “koji [...] često bez da zna što će proizvesti [...] koristi što god pronađe oko sebe, stare kartone, komade uzica, fragmente drva ili metala, da bi izradio neku vrstu praktičnog predmeta [...] [rezultat je] *krparija* od neobičnih dijelova sastavljenih zajedno kada i gdje se ukazala prilika“ (Jacob, citirano prema Marcus, 2008: 12). Drugim riječima, „evolucija se često odvija gomilajući nove sisteme povrh starih“ (Marcus, 2008: 12). Ovo nezgrapno gomilanje novoga na staro je također posljedica kontinuirane, neposredne potrebe za preživljavanjem i reprodukcijom koja postoji kod svih živih bića, te koja istovremeno isključuje mogućnost da evolucija krene ispočetka i proizvede zaista optimalne sustave – što ujedno podupire Johnstonovu tezu o *slaboj prirodi*. U tom kontekstu, govoreći o novim tehnologijama koje su nagomilane na stare, Marcus ističe da „ljudski srednji mozak npr. doslovno postoji na vrhu drevnog stražnjeg mozga, dok je prednji mozak izgrađen povrh oba. Stražnji mozak, najstariji od ovo troje (star najmanje pola milijarde godina), kontrolira disanje, ravnotežu, pozornost i druge funkcije koje su jednako ključne za dinosaura kao i za čovjeka. Srednji mozak, koji je ubrzo nakon toga nastao na temelju stražnjeg mozga, koordinira vizualne i zvučne reflekse te kontrolira funkcije poput kretanja oka. Prednji mozak, kao najnoviji dodatak, upravlja stvarima poput jezika i donošenja odluka, ali na načine koji često ovise o starijim sustavima. Kao što će vam reći svaki udžbenik iz neuroznanosti, jezik se uvelike oslanja na Brocino područje, regiju lijevog prednjeg mozga veličine oraha, ali se također oslanja na starije sisteme, poput malog mozga, i na sustave za naslijeđeno pamćenje koji nisu osobito prikladni za ovaj posao. Tijekom evolucije, naš mozak je postao pomalo nalik palimpsestu, drevnom rukopisu koji je mnogo puta preispisan slojevima teksta, dok se stari

fragmenti još uvijek skrivaju iza novih“ (Marcus, 2008: 12-13).

Međutim, ako evolucijska rješenja općenito nalikuju onome što Marcus zove „zakrpa“, što to znači u pogledu ljudskog uma specifično? Marcus smatra da ljudski um nije optimalno konstruiran te da bi se um također mogao smatrati *zakrpom* ako uzmemo u obzir dva ključna faktora: relativno noviju evoluciju ljudskog bića (tj. vrlo kratki vremenski raspon ljudske egzistencije) i prirodu ljudskog genoma. S obzirom na to da ljudi postoje samo nekoliko stotina tisuća godina, te da su stvari koje smatramo distinktivno ljudskima (kao npr. jezik, sposobnost govora, sposobnost racionalnog i apstraktnog razmišljanja, složeniji oblici kulture, ali i vjerojatno svijest u današnjem obliku) vjerojatno nastale tek u posljednjih pedeset tisuća godina tj. da su vrlo recentne – evolucija je imala vrlo malo vremena za otklanjanje grešaka, ali više nego dovoljno vremena za akumulaciju *evolucijske inercije* (ibid. 14). Za usporedbu, nešto poput vizualnog sustava se razvija otprilike već milijardu godina, zbog čega pronalazimo neki trag vida kod gotovo svih stvorenja na Zemlji. Drugim riječima, evolucija je u pogledu vida imala mnogo vremena za otklanjanje grešaka. Dakle, Marcus smatra da je relativno recentna pojava čovjeka na evolucijskoj pozornici jedan od faktora zbog kojih mozak možemo smatrati *zakrpom*. Drugi faktor kojeg Marcus ističe je vrlo mala razlika između ljudskog genoma i genoma primata. Činjenica da je ljudski genom 98.5 % identičan genomu čimpanze sugerira „da se dobar dio našeg genetskog materijala razvio u *kontekstu bića koja nisu imala jezik, nisu imala kulturu, i nisu promišljeno rasuđivala*. To znači da su karakteristike koje najviše cijenimo, osobine koje nas najizrazitije definiraju kao ljudska bića – jezik, kultura, jasna misao – morale biti izgrađene na genetskom temelju *koji je izvorno usvojen za vrlo drugačije svrhe*“ (ibid. 14).

Najbolji primjer koji utjelovljuje ovaj nesrazmjer između starog i novog Johnston pronalazi u „skrpanosti“ (eng. *kludginess*) središnjeg živčanog sustava. Kao proizvod bezbrojnih, kontingentnih, nekoordiniranih evolucijskih nezgoda i međusobno neusporedivih prirodno-povijesnih perioda i utjecaja, ljudski mozak je podoptimalna naprava koja utjelovljuje „intraorgansku kristalizaciju 'nejednakog razvoja' prirodne povijesti“ (Johnston, 2018: 215). Evolucijski proces je rezultirao vrlo nezgrapnom stratifikacijom neujednačenih, divergentnih slojeva neuroanatomije i neurofiziologije, gdje je ono što je relativno novo (poput neokorteksa) nemarno „naslagano“ na razmjerno starije (poput moždanog debla). Ovi nepodudarni, neujedinjeni slojevi neuralne arhitekture su djelomično usklađeni samo do te mjere da bi ljudski organizmi mogli preživjeti dovoljno dugo da se razmnože – što je možda dovoljno za prenošenje gena, ali nije dovoljno za proizvodnju optimalno funkcionalnih živih bića. Međutim, to također znači da je ova *skrpanost* razlog zbog kojeg je ljudski središnji živčani sustav (kao i

svaki sofisticirani živi sustav) kao proizvod evolucije neizbježno prožet konfliktima i greškama, a ova se konfliktnost na biomaterijalnoj razini također odražava i na psihičkoj razini u obliku raznih mentalnih konflikata kojima se bavi psihoanaliza. Prema tome, ako središnji živčani sustav doista predstavlja sam vrhunac evolucije, tada ne možemo u kontekstu evolucije govoriti o nekom svemoćnom velikom Drugom (ibid. 215).

U kontekstu psihoanalitičke teorije nagona, mozak (kojeg sami nagoni djelomično zrcale) je materijalno-ontološki nužan, ali ne i dovoljan uvjet učinkovite egzistencije nagona. Freudovsko-lacanovski nagoni donekle odražavaju intraneuronalne tenzije i sukobe zahvaljujući tome što su rasprostranjeni diljem ljudskog središnjeg živčanog sustava. „Razdor i nesklad između evolucijski starijih i novijih slojeva (ponekad neusklađene) anatomije i fiziologije mozga“ jest ono što je, prema Johnstonu, djelomično zaslužno za postojanje rascjepa unutar svakog nagona (između *osi iteracije* i *osi alteracije*). Johnstonova reformulacija nagona smrti stoga obuhvaća negativnost ili antagonizam koji proizvodi disfunkciju te iznutra dijeli sve nagone. Johnston također smatra da unutar ljudskih bića pronalazimo određenu „intraogansku 'anorganičnost'“ koja predstavlja „kvar ili prekid organske organizacije koji je proizvod ove iste organizacije“, a potvrdu za ovu hipotezu pronalazi u životnim znanostima. Ova anorganičnost je također razlog zbog kojeg su nagoni skloni „zatajenjima i kratkim spojevima“ (ibid. 216). Prema tome, ako su „nagoni sa svojom 'smrtonosnom' dimenzijom imanentni (ljudskoj) prirodi“, tada je sama priroda impotentna ili *slaba*, drugim riječima, „nije sposobna pouzdano se pridržavati vlastitih osnovnih zakona (poput animalističko-instinktivnog *Lustprinzipa*)“ (ibid. 216). Dakle, Johnston se slaže s Learom i Žižekom u tome da postoji samo „slabi, fragilni princip ugone, pri čemu su barem neki od njegovih neuspjeha upravo to, naime, neuspjesi, a ne uspjesi drugog, oprečnog (meta) principa (tj. Freudove pretpostavljene verzije *Todestriebe*)“ (ibid. 216). Ako *princip ugone* dijele ljudske i neljudske životinje, tj. ako je ovaj princip sam po sebi „prirodan“, tada možemo reći da priroda „dopušta da neki njezini mehanizmi budu podoptimalni i da podliježu povremenim (samo-)disrupcijama“ (ibid. 216).

Johnston pritom ne zanemaruje ono što u psihoanalitičkom kontekstu ljudska bića razlikuje od svih drugih životinja. Bez obzira govorimo li o ljudskim ili neljudskim oblicima života, evolucija je posve ravnodušna u pogledu prilagođenosti ili neprilagođenosti, funkcionalnosti ili disfunkcionalnosti itd. Međutim, Johnston pretpostavlja da u slučaju neljudskih životinja uzrok neprilagođenosti ili disfunkcionalnosti možemo locirati u vanjskim, okolišnim faktorima, dok je kod ljudskih bića neprilagođenost ili disfunkcionalnost rezultat unutarnjih (biomaterijalnih) koliko i vanjskih faktora. Johnston ističe da ne možemo jasno razlikovati ljude od životinja na temelju *principa ugone* ili *prisile ponavljanja*, drugim riječima,

sklonost traganja za užitkom i izbjegavanjem boli ili kompulzivno ponavljanje određenih radnji ili aktivnosti nije specifično isključivo za ljudska bića. Zapravo, može se tvrditi da su životinjski instinkti, barem jednim dijelom, genetski kodirani evolucijski imperativi koji uzimaju oblik distinktivnih obrazaca ponašanja koje ljudska bića kompulzivno ponavljaju. Johnston ne želi ukinuti distinkciju koju Freud radi između *Trieba* i *Instinkta*, a koja se „manifestira specifično u obliku varijabilnosti objekata kao i u broju i složenosti 'promjena' kroz koje ovi motivatori mogu proći tijekom ontogenetske životne povijesti individualnog psihičkog subjekta. Ova distinkcija ne ovisi [...] o principu ugone ni prisili ponavljanja kao izoliranim, samostojećim konceptima po sebi (iako *Lustprinzip* i *Wiederholungszwang* doista igraju uloge u stvaranju kontrasta između nagonom vođenih ljudi i instinktivnih životinja kada su na odgovarajući način stavljeni u vezu s drugim konceptima u analitičkoj metapsihologiji)“ (ibid. 217).

Instinkt se razlikuje od *Trieba* po svojoj biološkoj koncepciji u četiri aspekta: genetskoj prirođenosti, samoodrživom karakteru, nepromjenjivosti cilja i automatizmu funkcionalne provedbe. Kao prvo, instinkt dakle podrazumijeva genetsku usađenost određenih fizičkih programa ili univerzalnih bihevioralnih obrazaca koji su dominantni i prisutni kod svih članova neke vrste. Važno je istaknuti da se instinkti odupiru historizaciji, te da bi jedino u širem kontekstu kronologije evolucijskog vremena mogli biti donekle podložni historizaciji. Štoviše, „da bi bili učinkoviti, instinkti se ne smiju oslanjati na svojstvenost i kontingentnost životnih iskustava svakog pojedinog organizma“ (Johnston, 2005: 157), jer bi u tom slučaju organizmi dolazili na svijet bez nekog urođenog minimalnog znanja o tome kako preživjeti. Međutim, empirijski podaci potvrđuju da većina živih bića dolazi na svijet opremljena prethodno postojećim, minimalnim znanjem ili „znanjem u Realnom“, koje im pomaže pri preživljavanju (ibid. 157). Drugo, instinkti pridonose samoodrživom karakteru organizma kojem pripadaju tj. služe interesima individue i/ili organizma. Drugim riječima, instinkt ne može biti suprotan vitalnim interesima živog bića kojem pripada. Instinkti osiguravaju da pojedinac teži prema onome što je nužno za njegov fizički opstanak i što povećava šanse za prenošenje gena, poput npr. automatskih „bori se ili bježi“ reakcija ili potrebe za hranom i drugih prethodno uvjetovanih ponašanja. Treće, „svaki instinkt ima prirodni cilj ili stanje stvari koje teži ostvariti“, a ovi ciljevi ili stanja „ne mogu biti promijenjeni ili zamijenjeni pod utjecajem ontogenetskih faktora“ (ibid. 158). Npr. obrasci ponašanja koji igraju ulogu u službi potrebe za hranom traže adekvatne hranjive tvari kao ciljeve, te shodno tome, utražuju glad. Na sličan način, nepromjenjiva, neposredna reakcija na određen tip situacije u obliku „bori se ili bježi“ reakcije teži fizičkom samoočuvanju. „Četvrto i posljednje, da bi se ostvario postavljeni cilj/stanje, instinkti određuju detaljan, ograničen spektar radnji koje moraju biti obavljene.

Instinktivna ponašanja predstavljaju radnje koje nužno ostaju iste za sve članove neke vrste“ (ibid. 158). Npr. kod pribavljanja hrane, način na koji pojedinci određene vrste obično pristupaju ovoj radnji je „biološki interpretiran kao instinktivna funkcija koja odgovara fizičkoj potrebi“. Na sličan način, u životno opasnoj situaciji, instinkti samoočuvanja aktiviraju automatski refleksni mehanizam koji je univerzalan kod svih članova određene vrste (ibid. 158).

Govoreći o onome što razlikuje čovjeka od životinje u pogledu endogenih i egzogenih faktora, Johnston tvrdi da „ako možemo reći da postoje neljudske životinje koje funkcioniraju 'iznad načela ugone' (i to na načine koji nisu rezultat planiranih manipulacija znanstvenih eksperimenata u umjetnim laboratorijskim okruženjima), takvi primjeri bi općenito uključivali slučajeve u kojima njihovi instinkti postaju neprilagođeni zbog promjena u njihovom okolišu“ (Johnston, 2018: 217-218). Dakle, promjene u okruženju i okolišnim čimbenicima mogu biti razlog zbog kojeg organizmi i njihovi instinkti postaju disfunkcionalni. Ono što je organizmu omogućavalo da se prilagodi i preživi u jednoj vrsti okoliša, može biti štetno u novom okruženju. Organizam je evolucijom i genetikom primoran ponavljati svoje instinktivne obrasce ponašanja, čak i ako mu ta ponašanja zbog promjena u okruženju više ne pomažu pri prilagodbi. Prema tome, neuspjeh *načela ugone* da se prilagodi i njegova uporna repeticija se u ovom slučaju može pripisati egzogenim faktorima, drugim riječima, to je neuspjeh prilagodbe na vanjske čimbenike. Međutim, Johnston također ističe da nešto slično pronalazimo i kod ljudskih bića, pogotovo u pogledu određenih vrsta neuroza. Postoje slučajevi u kojima dijete ponavlja neki obrazac koji za njega ima svrhu samoočuvanja, a nastaje kao obrambena reakcija na neki traumatičan događaj tijekom djetinjstva. Međutim, ova ista repeticija u odrasloj dobi postaje uzrok neprilagođenosti tj. rezultira neurozom (ibid. 218).

S druge strane, u freudovsko-lacanovskoj metapsihologiji, te pogotovo u kontekstu teorije nagona, dolazi do prebacivanja fokusa s egzogenih kauzalnih utjecaja na endogene čimbenike koji su imanentni materijalnosti ljudskih bića. Drugim riječima, dok se prelazak instinkata iz prilagođenosti u neprilagođenost kod životinja može pripisati raznim egzogenim silama i faktorima, ljudski nagoni, s druge strane, konstitutivno teže „iznad“ načela ugone zbog svoje heterogenosti koja je rezultat nesrazmjera između neujednačenih, nedovoljno sinkroniziranih slojeva neuroanatomije i neurofiziologije, slojeva koji su sami po sebi proizvod bitno drugačijih evolucijskih pritisaka i perioda. Nepodudarnost i neusklađenost između „evolucijski starijeg motivacijskog i emocionalnog moždanog debla, te evolucijski novijeg kognitivnog neokorteksa“, prema Johnstonu je „djelomičan razlog zbog kojeg je svaki nagon rascijepljen između osi iteracije (izvor i pritisak) i osi alteracije (cilj i objekt)“ (ibid. 218). Na

temelju ovih opservacija, Johnston zaključuje da u pogledu ljudskih bića, osim o *Nelagodnosti u kulturi*, možemo govoriti i o *Nelagodnosti u prirodi*. U kontekstu psihoanalitičke psihoterapije, uzrok inhibicija i prepreka načelu ugone se često pripisuje egzogenim, kontingentnim, kauzalnim utjecajima i njihovim psihičkim internalizacijama. Međutim, ovakve fiksacije na egzogeno su i same po sebi oblik obrane od suočavanja s endogenim aspektima i čimbenicima koji su imanentni materijalnosti ljudskih bića i zbog kojih libidne ekonomije postaju disfunkcionalne i manjkave (ibid. 219).

Prema tome, Johnston smatra da je razlika između ljudskog i životinjskog (u kontekstu nagonске teorije) usklađena s razlikom između endogenog i egzogenog, a potvrdu za ovu tvrdnju također pronalazi u „specifičnoj ljudskoj sklonosti prema neobičnom uživanju u određenim oblicima neprilagođenosti i disfunkcije, tj. libidnim ulaganjem u razne simptome, patnje i slično“ (ibid. 219). Freud, Lacan i Žižek, „svaki na svoj način, lociraju neobičnu, upornu privrženost“ ili „paradoksalan, perverznan užitek u boli“ koji se odupire djelovanju načela ugone te kojeg Freud označava imenom *Todestrieb*, a Lacan *jouissance* (ibid. 219). Prema Johnstonu, suvremena neurobiologija bi mogla unaprijediti naše razumijevanje ove zbujujuće problematike, dok bi paradoksalni fenomen „iznad načela ugone“ mogao biti dodatno razjašnjen u kontekstu afektivne neuroznanosti³⁷ i onoga što Jaak Panksepp naziva „SEEKING sustav“³⁸ mozga (ibid. 219). Za Solmsa i Turnbulla, SEEKING sustav čini neurobiološke temelje nagona, a kao jednu od osnovnih poveznica između Freudovog *Trieba* i Pankseppovog SEEKING sustava ovi autori navode „bezobjektan“ status nagona. SEEKING sustav, poput nagona, nema prirodni telos, tj. ne dolazi s urođenom inklinacijom prema unaprijed utvrđenoj vrsti objekta – kao što je to slučaj kod instinkata (Johnston, 2019: 235).

Stoga, u okvirima Johnstonove materijalističke ontologije, naturalizam koji stoji u

³⁷ Termin „afektivna neuroznanost“ danas označava specifično područje istraživanja unutar neuroznanosti koje je ranih 1990-ih utemeljio neuroznanstvenik Jaak Panksepp. Kroz eksperimentiranje s električnom stimulacijom, farmakologijom i moždanim lezijama na mozgu kralježnjaka (uglavnom sisavaca), Panksepp je formulirao „sedam primarnih emocionalnih sistema zvanih SEEKING, CARE, PLAY, LUST – koji pripadaju pozitivnim afektima, te FEAR, SADNESS, ANGER – koji pripadaju negativnim afektima“ (Davis i Montag, 2019: 1).

³⁸ Prema Pankseppu: „SEEKING sustav predstavlja opsežnu mrežu koja u neuroanatomskim terminima korespondira s medijalnim snopom prednjeg mozga i glavnim dopaminskim, samo-stimulacijskim 'sustavom nagrađivanja mozga' koji se prostire od ventralnog srednjeg mozga do *nucleus accumbens* i medijalnog frontalnog korteksa, gdje može promovirati frontalne kortikalne funkcije povezane s planiranjem i predviđanjem. Radi se o motivacijskom sustavu opće namjene koji je esencijalan za životinje da bi stekle sve potrebne resurse za preživljavanje, te vjerojatno pomaže većini drugih emocionalnih sustava pri učinkovitom funkcioniranju. SEEKING sustav je veliki izvor životne 'energije', ponekad nazivane 'libido'. U čistom obliku, ovaj sustav izaziva intenzivno i entuzijastično istraživanje i apetitivno anticipativno uzbuđenje/učenje“ (Panksepp, 2010: 537). Osim toga, „kada je u potpunosti pobuđen, SEEKING sustav ispunjava um interesima i motivira organizme da traže stvari koje su im potrebne ili za kojima žude. Kod ljudi ovaj sustav promiče osjećaj angažirane svrhe, te stvara i održava znatizelju, u pogledu svakodnevnih pa sve do naših najviših intelektualnih težnji“ (ibid. 538).

pozadini Freudove teorije nagona je „samopotkopavajući“ i „samonegirajući“. Previše pojednostavljene opozicije između prirodnih instinkata životinja i ne-/anti-prirodnih nagona i žudnji čovjeka (uključujući *prisilu ponavljanja* i *princip ugode*) za Johnstona nisu prihvatljive, te nužno zahtijevaju rekonceptualizaciju nagona i žudnje u kontekstu reevaluacije neskladnosti između *Instinkta* i *Trieba*, pri čemu također trebamo preispitati i kritički razmotriti „samu ideju instinkta (i druge koncepte koje povezujemo s prirodnim i životinjskim)“ (ibid. 220). U kontekstu Johnstonove dijalektičko naturalističke ontologije, nagoni povezuju, s jedne strane, ono što ima više somatski aspekt i upravljano je nagonom te je iterativno, gdje ubrajamo sve ono što je prirodno ujedno za ljudske i ne-ljudske životinje (poput evolucijski zadanih, genetski kodiranih tjelesnih potreba za hranom, pićem, izlučivanjem i postizanjem orgazma, čije zadovoljenje održava fiziološku i afektivnu homeostazu); te s druge strane, ono što ima više psihički aspekt i upravljano je žudnjom te je promjenjivo, gdje ubrajamo sve ono što nadilazi puku prirodu i što je specifično isključivo za ljudska bića (poput više-nego-materijalnih, denaturaliziranih, imaginarno-simboličkih, inter- i trans-subjektivnih struktura i fenomena kakve podržavaju ljudski neokortikalni sistemi, koje ove više-nego-materijalne dimenzije posreduju i oblikuju zahvaljujući neuralnoj plastičnosti i epigenetici) (ibid. 220-221).

Empirijski dokazi sugeriraju da ljudska bića posjeduju jedinstvene evolucijske prednosti koje su rezultat neuronalnog preusmjeravanja onoga što su kod životinja evolucijski starije tjelesne potrebe kroz specifično ljudski oblik psihičkog života koji je velikim dijelom rezultat evolucijski novijeg neokorteksa. Međutim, iz perspektive psihoanalitičke teorije nagona, ove jedinstvene evolucijske prednosti čovjeka istovremeno potencijalno imaju i negativnu stranu. Johnston to objašnjava na sljedeći način: „kroz ovo evolucijski dozvoljeno, intraneuronalno preusmjeravanje i redistribuiranje, ono što kod ne-ljudskih životinja ostaju instinkti, za ljudske životinje postaje uvijek već preusmjereno u nagone umjesto instinkte. Iako teorija evolucije jasno ukazuje na to da prelazak sa instinktom vođenog bića na biće vođeno nagonom za čovječanstvo nije podrazumijevao katastrofalne posljedice koje bi rezultirale izumiranjem vrste (barem ne do sada), ova ista teorija, u određenom smislu, ipak dopušta da evolucijske prednosti budu popraćene bilo kojim brojem nedostataka, toliko dugo dok ovi nedostaci ne ugrožavaju, iznad određenog praga, preživljavanje i reprodukciju na razini populacije. Dobar dio ljudske nelagode (*Unbehagen*) koju freudovska i lacanovska psihoanaliza uvjerljivo razjašnjava može se djelomično, iako ne potpuno, objasniti libidnim ekonomijama koje poprimaju oblik s obzirom na *skrpanu* evolucijsko-neurobiološku tjelesnu bazu“ (ibid. 221).

Ljudski mozak je prirodno predodređen za denaturalizaciju, ili drugim riječima, unaprijed programiran u genetsko-biomaterijalnom smislu da bude reprogramiran u više-nego-

materijalnom smislu tj. silama i faktorima iskustvenih, kulturoloških, društvenih i drugih okruženja koja su neurofiziološki posredovana i distribuirana kroz kognitivne, emocionalne i motivacijske sustave mozga. Drugim riječima, kao proizvod nesinkroniziranih evolucijskih perioda i pritisaka, ovi heterogeni, međusobno neusklađeni slojevi neuroanatomije i neurofiziologije čine ljudski središnji živčani sustav koji je prirodno naklonjen dominantnosti odgoja nad prirodom. U kontekstu specifično ljudske neurobiologije, koja utjelovljuje kronološki jaz između starijeg moždanog debla i novijeg neokorteksa, „evolucijski starije motivacijske i emocionalne funkcije instinktivnog tipa postaju povezane s evolucijski novijim kognitivnim funkcijama i posredovane kroz njih“. Drugim riječima, ovdje možemo govoriti o „pretvorbi“ životinjskih instinkata u ljudske nagone (ibid. 222).

Johnston se također osvrće na lacanovsku distinkciju između nagona i žudnje te sugerira da je ova distinkcija „sama po sebi posljedica, kod ljudskih bića, neuspjeha evoluiranih instinkata, koji su i sami simptomi slabosti prirode, nedostatka snažnih principa u prirodi, njezine bezbrižne trajavosti, njezine ravnodušne nemarnosti koja dozvoljava proliferaciju malformacija koje su taman dovoljno funkcionalne“ (ibid. 221-222). U kontekstu Lacanovog i Žižekovog opusa, ono što kod neljudskih životinja ostaje na razini instinkta koji nije iznutra sukobljen, kod čovjeka postaje podijeljeno na dvije nekompatibilne, neskladne strane koje predstavljaju *nagon* i *žudnja*. U kontekstu „anorganičnosti“ *slabe* prirode koja je paradigmatično utjelovljena u ljudskom biću i njegovim *skrpanim*, interno sukobljenim nagonima, može se govoriti o iznimnoj prilagodljivosti, popustljivosti nagona te promjenjivosti objekta nagona. Dok nas instinkti guraju prema određenim ciljevima te traže da ponavljamo ustaljene obrasce ponašanja (instinktivno se dakle sastoji od repetitivne i teleološke dimenzije), nagon, s druge strane, nema urođenu sklonost prema prethodno određenom tipu objekta. Drugim riječima, nagon nije genetski programiran već mora biti oblikovan kroz iskustvo. S druge strane, životinjski instinkti su programirani evolucijom i genetikom, a karakterizira ih rigidnost i automatizam usađenih obrazaca ponašanja koji su imperativ za svakog člana određene životinjske vrste i koji ne variraju u svojoj manifestaciji tijekom života jedinke. Instinkti prestaju biti učinkoviti u pogledu određenih ishoda ako i kada zbog egzogenih čimbenika i promjena u okruženju instinkti prijeđu iz prilagođenosti u neprilagođenost (ibid. 222).

Međutim, kod ljudskih bića, neprilagođenost je primarno endogena. Dok su repetitivna i teleološka dimenzija instinkta kod životinja organski spojene, u Johnstonovoj rekonceptualizaciji Žižekove verzije lacanovske distinkcije između nagona i žudnje, ove dvije dimenzije su jasno razdvojene. Johnston smatra da do ovog rascjepa dolazi zbog toga što su

životinjsko-instinktivne emocionalne i motivacijske funkcije preusmjerene i rasprostranjene diljem specifično ljudske „anorganske“, *skrpane*, neusklađene emocionalne, motivacijske i kognitivne neuroanatomije i neurofiziologije – što rezultira „kvarovima“ u ljudskim libidnim ekonomijama, kvarovima koji zatim „postaju organizirajući principi ovih ekonomija“ (ibid. 223). Dakle, ovaj rascjep između repetitivne i teleološke dimenzije, koji se ujedno poklapa s razdvajanjem nagona i žudnje, prema Johnstonu je proizvod „neuroevolucijskog otvaranja rascjepa koji razdvaja emocionalne i motivacijske strukture i dinamike na razini moždanog debla [...] od onih kognitivnih na razini neokorteksa“ (ibid. 224). U Johnstonovoj rekonceptualizaciji nagona i žudnje, emocionalne i motivacijske strukture i dinamike na razini moždanog debla „podržavaju afektivno intenzivne repetitive zasićene s *jouissance* bez popratnih teleologija (tj. Freudov *izvor* i *pritisak nagona*, Lacanov *nagon-bez-mete-ali-sa-ciljem*, te moja [Johnstonova] *os iteracije*)“, dok kognitivne strukture i dinamike na razini neokorteksa „podržavaju reprezentacijske, razlike i diferencijacije nalik označitelju, s popratnim teleologijama (tj. Freudov *cilj* i *objekt nagona*, Lacanova *žudnja* i s njom povezana *Stvar (das Ding, la Chose)* i *objekt-uzrok (objekt petit a)*, te moja [Johnstonova] *os alteracije*)“ (ibid. 224).

Dakle, evolucija – koja je sasvim ravnodušna prema planovima i ciljevima čovječanstva, sa svojim minimalnim ograničenjem prema kojem živo biće jednostavno mora preživjeti dovoljno dugo da bi prenijelo gene – jest ono što kod ljudskih bića dopušta nastanak ovog podoptimalnog rascjepa koji „organske životinjske instinkte fragmentira u anorganske rascijepljene nagone specifične za ljudska bića“ (ibid. 224). Ova *skrpana*, evolucijski raslojena anatomija središnjeg živčanog sustava koja stoji iza mnogih jedinstveno ljudskih disfunkcija i nedostataka, također je vjerojatno rezultirala određenim evolucijskim prednostima koje su rezultat specifično ljudskog intelekta omogućenog evolucijski recentnijim neokorteksom koji je zaslužan za mentalne reprezentacije iskustava kroz misao, jezik i slike. Ovaj evolucijski skok je također razlog zbog kojeg su ljudska bića (za razliku od bića koja su svjesna, ali ne posjeduju intelekt) sposobna za razvijanje učinkovitijih i kvalitetnijih planova i strategija preživljavanja, načina reagiranja, suradnje itd. (ibid. 224).

Johnston ovdje također govori o dvije vrste disfunkcija i nedostataka. S jedne strane, iz neuroanatomskog i neurofiziološkog aspekta, možemo govoriti o disfunkcijama i nedostacima koji su posljedica neuroevolucijskog procesa restrukturiranja i preusmjeravanja životinjskih instinkata kroz evolucijski recentniji neokorteks tj. ljudski intelekt, čime ovi instinkti postaju nagoni. S druge strane, iz psihoanalitičkog aspekta, možemo govoriti o specifično ljudskim libidnim disfunkcijama koje Johnston opisuje kao simptome „cijepanja nagona“ (ibid. 224).

Unatoč tome, nagonima je, iz evolucijskog aspekta, dopušteno da nastave svojim tokom tako dugo dok ne dovode *Homo sapiens* do izumiranja. Drugim riječima, dopušteno je sve ono što prirodna evolucija nije izričito zabranila. *Homo sapiens* je očit primjer bića koje postoji s ovim dopuštenjem i koje kontinuirano sabotira vlastitu sreću i boljitak. Za Freuda, unatoč napretku moderne znanosti i tehnologije, ljudsko biće kao da postaje manje zadovoljno (ibid. 225). U kontekstu Johnstonove teorije nagona ljudska bića su „zaglavljena između, na jednom kraju, uspjeha u evolucijskoj prilagodbi koji poboljšava život [...] a na drugom kraju, apsolutnog neuspjeha da se evolucijski prilagode koji negira život [...]. Evolucijom potaknuta bolest prirodno-povijesnog ljudskog stanja, s popratnom nelagodnom (*Unbehagen*, slabost) [...] ostavlja pojedinačna ljudska bića [...] zaglavljena negdje između maksimalne i minimalne organske adaptacije“ (ibid. 226).

S obzirom na to da je jedini evolucijski imperativ preživljavanje minimalno dovoljnog broja članova neke vrste da bi se prenijeli geni, tako dugo dok *Homo sapiens* ne prijete izumiranje, sama evolucija neće „skratiti muke“ ljudskim bićima. Međutim, to također sugerira da evolucija dozvoljava pojavu i ustrajanje određenih disfunkcionalnih, denaturalizirajućih patologija poput onih koje razotkriva psihoanaliza. Psihoanaliza nam također pokazuje da ono što je više odlučujuće u kontekstu biološke reprodukcije nije evolucijsko-genetska *prva priroda* tj. somatska strana seksualnosti, već izvanbiološke strukture i fenomeni *druge prirode* tj. više-nego-prirodna subjektivnost (kao nesomatska, mentalna domena ideacijskih reprezentacija). Iako su instinkti urođeni dio pojedinčeve biološko-organske konstitucije i njihove ishode diktira priroda, psihoanaliza demonstrira da na području ljudske seksualnosti postoje brojni primjeri ponašanja koja nisu propisana prirodom. Seksualni nagon npr. stječe svoje objekte kroz nebiološke, iskustvene procese. Freudovsko-lacanova psihoanaliza uvjerljivo ukazuje na činjenicu da je biološka reprodukcija u kontekstu ljudske seksualnosti zapravo posljedica polimorfne perverzности ove seksualnosti. Drugim riječima, ljudska (prirodna) seksualnost je modificirana ili promijenjena neprirodnim patologijama, fetišima, fiksacijama, perverzijama, opsesijama itd., što je razlog zbog kojeg uopće dolazi do biološke reprodukcije kao takve (ibid. 226-227).

Dakle, ono što kod ne-ljudskih životinja ostaju rigidni instinkti u obliku automatskih, urođenih, obaveznih obrazaca ponašanja koji su ukorijenjeni u evolucijski starijoj neuroanatomiji moždanog debla, kod *Homo sapiensa* je nagonima preusmjereno kroz kognitivne krugove koji pripadaju evolucijski novijoj neuroanatomiji i neurofiziologiji neokorteksa. Međutim, transformacija životinjskog *Instinkta* u ljudski *Trieb* također uključuje izvantjelesnu, više-nego-materijalnu medijaciju, zbog toga što je neokorteks zahvaljujući

epigenetici i neuralnoj plastičnosti prirodno otvoren više-nego-prirodnim epigenetskim modifikacijama – tj. predprogramiran da bi bio reprogramiran denaturalizirajućim, više-nego-prirodnim strukturama i fenomenima Imaginarnih i Simboličkih stvarnosti. Prema tome, instinkti postaju preobraženi u interno sukobljene nagone „kroz ove somatske intra- i psihičke ekstra-tjelesne distribucije i redistribucije, medijacije i metamedijacije na sjecištima prirodnih i ljudskih povijesti“ (ibid. 229-230).

Međutim, kako se u ovaj kontekst uklapa Lacanov koncept žudnje (*désir*)? Johnston ovdje situira žudnju kao „životinjski instinkt koji je preobražen (u smislu *Aufhebunga*) time što je oduvijek već preusmjeren u ljudski nagon na ontogenetskoj razini pojedinačnih članova vrste *Homo sapiens*“ (ibid. 230). Johnston smatra da nam suvremena neuropsihoanalitička saznanja mogu pomoći pri objašnjavanju Lacanove konceptualizacije žudnje (*désir*) u kontekstu isprepletene konceptualne trijade koja uključuje još potrebu (*besoin*) i zahtjev (*demande*). U Lacanovom tumačenju, *potreba* je biološka činjenica koja proizlazi iz stanja utjelovljenosti ljudskog bića i prolongiranog perioda bespomoćnosti na koji je ovo biće osuđeno od samog početka svoje egzistencije. Ovaj prolongirani period bespomoćnosti ima funkciju prirodnog uvjeta mogućnosti za prijelaz prema dijalektičkim medijacijama zahtjeva i žudnje. Potreba je ono što gura novorođenče prema Imaginarnim *drugima* i Simboličkim *Drugima* – koji kao inter- i trans-subjektivni skupovi matrica medijacije prethode biološkom rođenju djeteta. Kao prirodni fizički imperativ (sličan instinktu) koji spada u registar (korpo-)Realnog, tjelesne potrebe su primorane od strane malih *drugih* i velikih *Drugih* Imaginarno-Simboličkih stvarnosti na to da budu „(pogrešno) protumačene te izražene u obliku društveno prihvatljivih jezično simboliziranih zahtjeva“ (ibid. 230), tj. da budu pretvorene u slike i riječi simboličkog poretka. Drugim riječima, ovdje dolazi do kolonizacije i preispisivanja segmenata biomaterijalne supstance ljudskog organizma više-nego-materijalnim strukturama i fenomenima Imaginarno-Simboličkih stvarnosti, što istovremeno rezultira denaturalizacijom *potrebe*. Freudovskom terminologijom, „više-nego-somatske ideacijske reprezentacije (*Vorstellungen*) psihičkih nagonskih ciljeva i nagonskih objekata [...] denaturaliziraju i preusmjeravaju izvore nagona i potiske nagona“ (ibid. 230). U tom kontekstu, Johnston nam usmjeruje pozornost na to da Lacan odbacuje prevođenje nagona (*Trieb*) kao instinkta (*Instinkt*), te da je, prema Lacanu, *pulsion* prikladnije prevoditi kao *dérive* (zanošenje). Johnston se slaže s Lacanovim opisom nagona kao zanošenja tj. „kao prirodnog instinkta koji je zanesen više-nego-prirodnim medijatorima (bilo to u obliku Freudovih somatskih izvora i potisaka preusmjerenih u psihičke *Vorstellungen* ciljeva i objekata ili Lacanovih tjelesnih potreba koje su primorane izraziti se u i kroz izvantjelesne označitelje zahtjeva)“ (ibid. 231).

Dakle, kao karakteristike libidne ekonomije, instinktivne su komponente ljudske prirode (poput Freudovih izvora nagona i potiske nagona te Lacanovih potreba) uvijek već „preusmjerene kroz reprezentacije i označitelje te filtrirane njima“ (ibid. 231). Iako se psihoanaliza u kliničkom smislu ne susreće s ovim instinktivnim komponentama u nekom njihovom „čistom“ stanju, ove komponente su, u freudovsko-lacanovskoj metapsihologiji, pretpostavljene kao „neizostavne i vjerodostojne hipoteze“. Štoviše, svaka psihoanaliza (bila ona freudovska ili lacanovska) koja želi biti predano materijalistička mora potvrditi ove biološke komponente i uklopiti ih u svoje teoretske okvire (ibid. 230-231).

Johnston također predlaže da „ontogeneza žudnje, kao onoga što nastaje prelaženjem potrebe u zahtjev, djelomično uključuje rekapitulaciju filogeneze instinkta koji postaje nagon (tj. evolucijsku genezu neokorteksa i pretpostavku o ulozi posrednika koju on ima u odnosu na emocionalne i motivacijske moždane funkcije)“, ali i da je „instinkt-nagon filogeneza nedvojbeno nužan uvjet za ontogenezu potrebe, zahtjeva i žudnje“ (ibid. 234). Dakle, središnja uloga koju neuroanatomija i neurofiziologija iznimno plastičnih neokortikalnih struktura (tj. moždanih struktura koje su odgovorne za jezik, reprezentaciju, refleksivnu spoznaju itd.) ima u odnosu na subkortikalne emocionalno-motivacijske krugove moždanog debla (tj. moždane strukture koje se tiču afekata, a koje su u osnovi bez reprezentacije, jezika, predodžbi), jest ono što djelomično omogućuje denaturalizirajuće fenomene i strukture Imaginarno-Simboličkih iskustvenih polja i regulaciju libidne ekonomije. Instinkt postaje nagon zbog plastičnog kognitivnog korteksa koji je osjetljiv na denaturalizirajuće sile i faktore iskustvenih, kulturoloških, lingvističkih, društvenih i drugih okruženja. Za Johnstona, ovaj nagon je „rascijepljen između teleologije-bez-repeticije (tj. Freudovog cilja nagona i objekta nagona, Lacanove *désir*, te [Johnstonove] osi alteracije, a sve navedeno ovisi o kognitivnim krugovima razvijenog ljudskog mozga) te repeticije-bez-teleologije (tj. Freudovog izvora nagona i potiska nagona, Lacanovog *pulsion*, te [Johnstonove] osi iteracije, a sve navedeno ovisi o emocionalnim i motivacijskim krugovima ljudskog mozga kao i o ostatku tijela)“ (ibid. 234).

Johnstonov nekonvencionalan prikaz sličnosti i razlika između nagona i žudnje oslanja se na resurse suvremene biologije i neurobiologije koji mu osiguravaju rigorozno materijalističko i znanstveno odgovorno objašnjenje načina na koji ove sličnosti i razlike proizlaze iz organskih instinkata *slabe prirode* anorganskog, zapriječenog, korpo-Realnog fragmentiranog tijela (ibid. 246). Za Johnstona, upravo su ovakve unutarnje dinamike samorazdvajajućih organskih objekata i procesa esencijalne za nestandardna tumačenja raznih (s ljudskom subjektivnošću povezanih) biomaterijalnih negativnosti koje su utjelovljene u zapriječenom korpo-Realnom tijelu (kao paradigmatičnoj inkarnaciji ili materijalizaciji prirode

kao impotentne ili nedovršene). Ove su negativnosti, čija geneza je fokus Johnstonovog istraživanja, imanentne prirodi, drugim riječima one su nusproizvod materijalnih tijela i njihovih dinamika i procesa. Dakle, Johnstonova alternativna (i s Freudom usklađena) kvazinaturlistička rekonstrukcija teorije nagona povezuje psihoanalitičku metapsihologiju s biomaterijalnim temeljima ljudske subjektivnosti. Ovakvo nam preispitivanje i rekonceptualizacija teorije nagona te povezivanje ove teorije s ontologijom *slabe prirode* – unutar koje negativnosti (karakteristične za denaturalizirane, više-nego-materijalne subjekte) nastaju kao rezultat antagonizama i konflikata među pozitivnostima prirodne materije (kao što npr. negativnosti nagona i žudnji djelomično proizlaze iz evolucijskog nesrazmjera, nepodudarnosti i konflikata između moždanog debla i neokorteksa) – omogućuje empirijski odgovornu, neopskurantističku, radikalno ateističku, postkritičku bazu za dijalektičko-spekulativnu orijentaciju koja povezuje znanstveno-empirijsko (u smislu prirodnih znanosti) i filozofsko-teoretsko (u smislu filozofije i psihoanalize) (ibid. 247).

5. ANTIREDUKTIVAN NATURALISTIČKI MATERIJALIZAM

5.1. „Dijalektički naturalizam“ i rekonceptualizacija Prirode kao takve

Može se reći da je etiketa „materijalizam“ zbog prečeste upotrebe u kontinentalnoj filozofiji i humanističkim znanostima posljednjih godina izgubila svoj provokativan i kontroverzan status, ali i gotovo svaku poveznicu s materijalnim stvarima. Međutim, isto se ne može reći i za naturalizam koji je i u prošlosti i danas kritiziran i posve zanemaren u kontinentalnim krugovima. Johnston to sažima na sljedeći način: „Od kasnog osamnaestog stoljeća do danas, subjektivni idealisti, (neo-)romantičari, kršćanski i ateistički egzistencijalisti, transcendentalni i egzistencijalistički fenomenolozi, zapadni marksisti, strukturalisti i poststrukturalisti – gotovo svi su se okupili, unatoč svojim velikim i malim neslaganjima, ujedinjeni u svom antinaturalizmu – koji se može definirati kao teorijski i normativni animozitet prema empirijskim, eksperimentalnim prirodnim znanostima, te prema bilo kakvim materijalizmima koji su usko povezani s ovim znanostima“ (Johnston, 2019: xviii). S druge strane, Johnston smatra da se stajališta koja izostavljaju ili ne obraćaju pozornost na naturalističke aspekte, elemente i izazove, ne mogu okarakterizirati kao zaista materijalistička. Drugim riječima, nijedan materijalizam koji je u potpunosti antinaturalistički ne može se zvati materijalizmom. U temelju Johnstonovog transcendentalnog materijalizma nalazi se specifična naturalistička ontologija tzv. „dijalektičkog naturalizma“ prirode koja denaturalizira samu sebe kroz ljudska bića. Ova antireduktivna naturalistička ontologija omogućuje nam rekonceptualizaciju prirodnih znanosti unutar koje su (neepifenomenalni) više-nego-materijalni, denaturalizirani subjekti omogućeni supstancom same prirode i proizlaze iz nje (ibid. xx).

Cilj Johnstonovog projekta je formulacija materijalističke, ali „antireduktivne teorije psihičke subjektivnosti u kojoj subjekti nisu svedeni isključivo na fizičku, kemijsku ili biološku materiju“ (ibid. xi). U *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone* (2019), Johnston nastoji utemeljiti filozofiju prirode koja je nužan preduvjet za takvu teoriju. Središnje pitanje koje se ovdje postavlja jest: na koji način sama priroda mora biti rekonceptualizirana da bi više-nego-materijalni fenomeni poput autonomne, slobodne subjektivnosti bili mogući i objašnjivi unutar te iste prirode? Drugim riječima, na koji način svijet prirode mora biti strukturiran da bi imanentno proizveo nešto poput umne subjektivnosti koja zatim nastavlja

postojati unutar tog istog svijeta (ibid. xi)? Prema tome, Johnston pokušava odrediti „ontološke preduvjete za denaturaliziranu subjektivnost“ (ibid. xix) te razviti ontologiju prirode koja dozvoljava i omogućava imanentnu genezu više-nego-prirodnih subjekata iz same prirode. Priroda transcendentnog materijalizma je prožeta antagonizmima, konfliktima i tenzijama tj. imanentnim negativnostima – za razliku od tradicionalnih prikaza prirode koji prirodu opisuju kao homogenu, ujedinjenu, konzistentnu, drugim riječima, koji prirodi pripisuju određenu imaginarnu pozitivnost. U Johnstonovoj ontologiji prirode, *Priroda-s-velikim-P* kao svemogućí, totalizirani, nezapriječeni veliki Drugi je zamijenjena konceptom *slabe* prirode kao ne-cijelog, heterogenog, zapriječenog Realnog. Priroda ne može biti neka ujedinjena, bešavna sfera svemoćne univerzalne nužnosti koja nepogrešivo koordinira entitete i događaje koji su povezani kauzalnim interakcijama zbog toga što ova ista priroda na imanentan način iz sebe proizvodi denaturalizirane ljudske subjekte koji zatim remete funkcioniranje prirode uvodeći neravnotežu i nesklad, čime se razbija fantazija o organskoj konzistenciji prirode. Drugim riječima, kroz ljudska bića kao proizvode prirode, priroda prekida sa samom sobom. Stoga, ako kažemo da su ljudska bića imanentna prirodi, to također znači da je sama priroda neprirodna. Prema tome, ako želimo uključiti ljudsku subjektivnost unutar monističke prirodne supstance, tada kategorija prirode mora biti u potpunosti rekonceptualizirana. Ova naturalizacija ljudskih subjekata također podrazumijeva denaturalizaciju materijalne supstance.

U kontekstu tradicionalne opreke monizam-dualizam, Johnstonov transcendentni materijalizam možemo locirati na strani monizma u kojem je fizički univerzum, na razini temeljne ontologije, „jedino osnovno ishodište svih drugih egzistencija“. Johnston također odbacuje sve reduktivne, eliminativne i slične „homogenizirajuće ontologije“, te nastoji očuvati „dobar dio onoga što motivira intuicije koje stoje iza dualizama, naime, očigledne strukturalne i fenomenološke distinkcije između različitih, međusobno nesvodljivih razina stvarnosti (fizičke, kemijske, biološke, ljudske, sociohistorijske, individualno-subjektivne, itd.)“ (Johnston, 2019: 133). Johnston zastupa „emergentni dualizam“ u kojem supstanca materijalnog bitka imanentno generira više-nego-materijalne razine bitka (poput npr. dijalektičko-materijalističkog dvosmjernog kretanja recipročnih tokova između uma i mozga). S druge strane, Johnston odbacuje dualizme s „metafizičko realističkim inklinacijama koji predlažu vječne, ne-emergentne distinkcije u slojevima bitka, bezvremenske strukturalne dihotomije između, npr. prirode i kulture ili tijela i uma“ (ibid. 133). S ovim tipom dualizma Johnston dijeli uvjerenje da postoje konkretne razlike između prirodnih i ne-prirodnih (kao više-nego-materijalnih) slojeva bitka koje se ne mogu reducirati premda, kao u antidualističkom monizmu, odbacuje „vizije bitka kao oduvijek već podijeljenog u uredne i jasne diobe između

apsolutno odvojenih ontoloških dimenzija“ (ibid. 133).

Kao nadograđena varijanta dijalektičkog materijalizma, Johnstonov transcendentalni materijalizam odudara od drugih suvremenih varijanta materijalizama poput klasičnog dijalektičkog materijalizma, historijskog materijalizma te naturalističkog materijalizma. Transcendentalni materijalizam odbija eliminirati ili reducirati subjekte na *prvu prirodu* koja spada pod jurisdikciju prirodnih znanosti – kao što je to slučaj kod naturalističkih materijalizama. Transcendentalni materijalizam pridaje ontološku težinu prirodnim, ali i denaturaliziranim, više-nego-materijalnim dimenzijama iskustva (koje ujedno omogućavaju ljudske povijesti) bez da tretira ove dimenzije kao puke historijske konfiguracije – kao što je slučaj kod raznih radikalnih oblika historijskog materijalizma. Osim toga, transcendentalni materijalizam također odbacuje totalizirajuće tendencije holističkog monizma kao i tendenciju nekih vrsta procesne metafizike da se sve prikazuje u stanju toka – kao što je to slučaj kod klasičnog dijalektičkog materijalizma. Materijalna supstanca bitka je iz pozicije transcendentalnog materijalizma prožeta konfliktima, ne-ujedinjena, fragmentirana, te iz sebe imanentno proizvodi ljudska bića koja se opiru protiv toga da budu reducirana na ovu heterogenu prirodu i odvajaju se od nje kroz proces denaturalizacije (ibid. xi). Johnstonova ideja „slabe prirode“ tj. prirode kao unutarnje podijeljenog zapriječenog Realnog omogućuje nam formulaciju materijalizma koji se temelji na ovoj rekonceptualizaciji prirode, a koji istovremeno dopušta odvajanje od te iste prirode. Kroz ovaj proces povezivanja specifične vrste marksističkog materijalizma sa suvremenim prirodnim znanostima, Johnston primjećuje da „današnji ideološki scijentizmi koji parazitiraju na biologiji i njezinim granama“, (Johnston ovdje svrstava „biopolitiku“, sociobiologiju, genetske determinizme i dezinformacije farmaceutske industrije), „igraju ulogu u oblikovanju slike ljudske prirode koja služi interesima kapitala, protiv koje se možemo i moramo nemilosrdno boriti“ (ibid. 134).

5.2. Hegelova „slaba“ priroda: kontingencija i plastičnost prirode

U formulaciji ontologije „slabe prirode“ Johnston se ponajviše oslanja na Hegelovu *Naturphilosophie*. Hegela se često, zbog njegove povezanosti s njemačkim idealizmom, identificira kao idealista, što sa sobom povlači pretpostavku da Hegel daje prioritet umu pred materijom, te da se protivi bilo kakvoj vrsti materijalizma, naturalizma itd. Međutim, Johnston, Žižek i nekolicina drugih, smatraju da je ovo zapravo potpuno pogrešna procjena Hegela, te da

Hegelov „apsolutni idealizam“³⁹ u svojoj srži također uključuje elemente materijalizma i naturalizma koji su sustavno ignorirani od strane Hegelovih čitatelja. Također treba napomenuti da s obje strane filozofskog rasjeda između, s jedne strane, kontinentalne europske tradicije, i s druge strane, angloameričke tradicije, postoji dugotrajna opozicija prema materijalizmu i naturalizmu, obično u obliku sumnjičavosti prema znanostima i njihovim implikacijama. Ova antimaterijalistička, antinaturalistička orijentacija, čije predstavnike možemo locirati na obje strane kontinentalno-analitičkog rasjeda, vrlo je značajno utjecala na oblikovanje recepcije Hegelovog rada, a Hegel koji se čini kompatibilniji s ovakvom orijentacijom uživa mnogo više pažnje od onih aspekata Hegela koji se ne uklapaju u ovu sliku. To je, između ostalog, također rezultiralo potpunim zanemarivanjem ili omalovažavanjem značaja Hegelove filozofije prirode. Međutim, za Johnstona, *Naturphilosophie* igra središnju ulogu u Hegelovom sistemu (Johnston, 2019: xvii-xviii).

Osim na materijalističkog Hegela ili materijalističke dimenzije Hegelove misli, Johnston svoju pažnju također usmjeruje na probleme koji su povezani s naturalizmom i s idejom da materijalno jest, u svom temeljnom, ontološki najosnovnijem smislu, upravo prirodna materijalnost. Međutim, čak i među onima u kontinentalnoj filozofskoj tradiciji koji se identificiraju kao materijalisti prevladava jaka antinaturalistička tendencija. Johnston smatra da ne možemo biti pravi materijalisti ako smo antinaturalisti (Johnston, 2013: 56) te da, parafrazirajući Horkheimera, „onaj tko nije spreman pričati o naturalizmu također mora šutjeti o materijalizmu“ (Johnston, 2019: xix). Pravi materijalizam, koji je zaista vrijedan tog imena, nužno mora uključivati neku vrstu predanosti naturalizmu. Ovo pogotovo vrijedi u slučaju materijalističkih i/ili utjelovljenih teorija subjektivnosti gdje ignoriranje ili zanemarivanje bioloških aspekata uma neizbježno vodi do „opkurantskog idealizma i intelektualne irelevantnosti“ (Johnston, 2014a: 292). Upravo kod Hegela nalazimo vrlo suptilan i sofisticirani naturalizam koji igra središnju ulogu u njegovoj metafizici, u njegovoj ontologiji, te također u kontekstu njegove teorije ljudske subjektivnosti.

U okvirima naturalizma, kada je riječ o umu ili subjektivnosti, obično prevladava stav reduktivnog fizikalizma⁴⁰ prema kojem se ono što nam naša najbolja znanost (npr. kvantna

³⁹ U tradicionalnom shvaćanju, „apsolutni idealizam“ referira se na Hegelov monistički idealizam, koji zagovara potpuni i sveobuhvatan identitet misli i stvarnosti“ (Proudfoot i Lacey, 2009: 1). Unutar Hegelovog apsolutnog idealizma, „Ideja je konačna stvarnost, ali ona izražava ili 'eksternalizira' sebe u svijetu prirode i konačnog Duha“ (Magee, 2011: 115). Međutim, Hegela također možemo smatrati realitom „zbog toga što Hegel vjeruje u svijet materijalnih objekata koji doista postoji 'tamo vani' (priroda za Hegela predstavlja apsolutnu ideju i postavljena je kao 'drugo duha)“ (ibid. 116).

⁴⁰ Materijalizam i reduktivni fizikalizam su često izjednačeni u analitičkim filozofskim krugovima (Johnston, 2019: xix).

mehanika) govori o krajnjoj prirodi fizičke stvarnosti tj. o njezinim najosnovnijim građevnim elementima može objasniti opisom na razini subatomske entiteta i događaja. Dakle, iz stajališta reduktivnog fizikalizma, na ovaj način možemo, barem u principu (iako to nije moguće u praksi), objasniti ljudsku subjektivnost ili ljudski um. Prema tome, osnovni problem reduktivnog fizikalizma jest to što ne možemo jednostavno reducirati ove fenomene višeg reda na njihove temeljne fizičke sastavne dijelove.

Također postoji i druga vrsta naturalizma koju nam Hegel otvara, a radi se o nekoj vrsti preokreta ove verzije naturalizma. Umjesto da subjektivnost pokušamo opisati kroz ono što nam prirodna znanost govori o prirodnoj supstanci (tj. tako da rekonceptualiziramo subjektivnost kroz sliku prirodne supstance onako kako je zamišljaju određene znanosti koje naturalisti privilegiraju), ili drugim riječima, umjesto da našu rekonceptualizaciju subjektivnosti prilagođavamo onome što mislimo da bi prirodna supstanca trebala biti, mi trebamo ovo preokrenuti i zapitati se: na koji način moramo rekonceptualizirati prirodnu supstancu ukoliko smo mi dio te supstance? Ako uzmemo u obzir svu neobičnost, posebnost i jedinstvenost ljudskih bića, na koji način moramo rekonceptualizirati prirodu kao takvu da bismo dobili koncept prirode u kojem možemo vidjeti sami sebe, a da pritom ne reduciramo ove specifične karakteristike ljudskih bića, već da ih sačuvamo kao dio naše prirode? Znanstvenik i nobelovac Ilya Prigogine i filozofkinja Isabelle Stengers formuliraju ovaj isti sentiment na sljedeći način: „Mi trebamo tumačenje materijalnog svijeta u kojem nije apsurdno tvrditi da smo mi proizvod tog svijeta“ (Prigogine i Stengers, citirano prema: Deacon, 2011: 143). Johnston smatra da nam Hegel omogućuje važan pomak u perspektivi *à propos* naturalizma, te da ono što je zaista ključno u pogledu razvijanja održivog oblika naturalizma je način na koji Hegel situira svoju filozofiju prirode u kontekstu svog šireg sistema (uključujući ono što Hegel naziva *Geist*, ljudska umnost i subjektivnost).

U Hegelovom opusu često nailazimo na termin „*Ohnmacht der Natur*“, tj. „slabost“ ili „nemoć“ prirode. Za Hegela, „Priroda se razvija pod poticajima koji su proizvod unutarprirodnih tenzija i sukoba“, dok je „duhovna spoznaja sama po sebi izvorno nastala iz unutarorganskih nedostataka i tenzija“ (Johnston, 2019: 58). Drugim riječima, za Hegela, priroda je „slaba i bolesna“ ukoliko je prožeta mnoštvom neskladnih i sukobljenih sila i faktora“ (ibid. 58). U kontekstu recepcije Hegela postoji ogromna količina komentara i sekundarne literature koju možemo pronaći o određenim dijelovima Hegelova korpusa, npr. o *Fenomenologiji duha*, *Osnovnim crtama filozofije prava*, *Estetici*, njegovim predavanjima o filozofiji religije, međutim postoji vrlo malo sekundarne literature o njegovoj filozofiji prirode. Čak i unutar te male količine literature o Hegelovoj filozofiji prirode ne možemo pronaći

komentatore koji pridaju adekvatan značaj konceptu slabosti ili nemoći prirode. S druge strane, Johnston smatra da je jedan od najvažnijih zaključaka, kojeg možemo izvući iz onoga na što se Hegel referira kada govori o slabosti ili nemoći prirode, taj da Hegel zapravo predlaže sliku prirode koja je vrlo različita od spontanog, intuitivnog, svakidašnjeg načina na koji govorimo o prirodi ili čak zamišljamo prirodu. Iako je sam Hegel ne koristi, Johnston uvodi frazu „snažna priroda“ koju možemo upotrijebiti kao svojevrsni antonim frazi „slaba priroda“. „Snažna priroda“ je nešto što je obično prešutno pretpostavljeno u „mnogim tradicionalnim naturalizmima i materijalizmima“ poput npr. „spinozizma, Newtonove mehaničke fizike, francuskog materijalizma 18. stoljeća, psihofizikalizma 19. stoljeća, socijalnog darvinizma, eliminativnog materijalizma, genetskih determinizama, evolucijske psihologije, epifenomenalizma te mnoštva povezanih orijentacija, ujedno prošlih i sadašnjih“ (Johnston, 2019: 58-59). Johnston ističe kako o prirodi obično razmišljamo kao o *snažnoj* umjesto *slaboj*. Ono što Johnston ovdje ima na umu je uvelike povezano s idejom da u nekim slučajevima postoje oblici naturalizma koji niječu postojanje Boga i tvrde da je priroda sve što postoji, međutim, ovakvi oblici naturalizma zapravo nisu sekularni/ateistički zbog toga što karakteristike božanskog (poput svemoćnosti, savršenosti, cjelovitosti, istovjetnosti, ukupnosti i slične karakteristike koje razne teologije i vjerski sustavi obično pripisuju božanskom) ovdje postaju vezane za prirodu. Drugim riječima, ovdje možemo vidjeti prerušeni povratak monoteizma – Bog preživljava pod drugim imenom u obliku slike prirode kao *snažne prirode*.

Ovo možemo formulirati i na sljedeći način: *snažna priroda* je poput „helikopter roditelja“ koji konstantno lebdi iznad nas, diktirajući svaki naš pokret, a mi smo poput bespomoćnih lutaka ili igračaka u rukama ovog bogolikog gospodara koji je u ovom slučaju priroda u smislu *snažne prirode* tj. „Prirode kao avatara (nepostojećeg) velikog Drugog“ (ibid. 59). S druge strane, *slaba priroda* umjesto uloge „helikopter roditelja“ igra ulogu nevjerojatno nemarnog roditelja. Iako su ljudska bića proizvodi prirode, nakon što nas je proizvela, ova ista priroda nije nešto što nas kontrolira, govori nam što da radimo, diktira naše postupke ili nam garantira da ćemo biti dio neke permanentno uravnotežene ujedinjene cjeline ili nekog sveobuhvatnog, samodeterminirajućeg, ujedinjenog polja bitka. Ova ideja slabe prirode zapravo govori da mi nismo predodređeni prirodom, već nedovoljno određeni. Ljudska bića su proizvod prirode, ali to ne znači da ostajemo programirani, kontrolirani, kauzalno upravljani prirodom. Prema tome, ako su ljudska bića slobodna, tada ne možemo govoriti o *snažnoj* prirodi kao nekoj samokonzistentnoj suverenoj moći ili bogolikoj supstanci koja željeznom rukom i nepovredivim zakonima upravlja ovim bićima (ibid. 59).

Također treba napomenuti da je koncept plastičnosti, za Johnstona, još jedan izraz

slabosti ili nemoći prirode i to u hegelijanskom smislu „desupstancijalizacije supstance“ – supstance koja je prožeta konfliktima, nekonzistentnostima, tenzijama, drugim riječima, lišena svoje supstancijalnosti kao stabilne, nedjeljive istovjetnosti (ibid. 60). Malabou također ističe središnju ulogu koncepta plastičnosti u Hegelovom radu. Za Malabou, unutar Hegelove filozofije, plastičnost ima ulogu „neke vrste sveobuhvatnog koncepta koji može 'zgrabiti' cjelinu i omogućiti čitatelju da je 'shvati'; koncepta koji se istovremeno pojavljuje kao *struktura* i kao *uvjet razumljivosti*“ (Malabou, 2005: 5). U Hegelovoj „Filozofiji subjektivnog duha“ Malabou locira pojavljivanje „ljudsko-duhovnog iz Prirode na početku *Filozofije uma*“ (Johnston, 2019: 59). Johnston se u ovom kontekstu nadovezuje na Malabou i sugerira da unutar presubjektivne Prirode Hegelove *Naturphilosophie* već postoje funkcionalne „plastične deformacije i (re)formacije“ koje, u ontološkom smislu, omogućuju pojavu ljudskog bića (i njegove plastičnosti) (ibid. 59). Johnston daje primjer iz Hegelove rasprave o „životinjskom organizmu“ gdje Hegel povezuje specifično ljudsku „naviku' (*die Gewohnheit*)“ s nekom vrstom prijemčivosti ili podložnosti za „unutarnju neuravnoteženost i asimetričnost koja već prebiva unutar predljudske animalnosti“ (ibid. 59-60). Drugim riječima, hegelijanska Priroda je otvorena i podložna tome da bude preinačena i transformirana od strane ljudskih bića zahvaljujući tome što je ova Priroda slaba, porozna i prožeta unutarnjim konfliktima. Hegelova Priroda je nemoćna da ovaj proces preoblikovanja (tj. denaturalizacije) prirodne supstance, nakon što je započeo, ukroti i ponovno vrati pod jurisdikciju i regulaciju presubjektivne domene organskog života. Međutim, Johnston ističe da „ljudsku slobodu od predljudske prirodne determiniranosti moramo razumjeti ne samo u smislu različitosti (tj. odvojenosti i neovisnosti *Duha* od *Prirode*), već također i u smislu istovjetnosti (tj. ukorijenjenosti i zaduženosti *Duha Prirodi*)“ (Johnston, 2019: 60).

Hegelova filozofija prirode je usklađena s prosvjetiteljstvom i znanstvenim modernitetom te njegovom desakralizacijom i sekularizacijom Prirode (kao materijalnog Realnog iza kojeg se ne nalazi neka temeljnija stvarnost koja stoji „ispod“ ili „iznad“ imanencije besmislenog materijalnog bitka). Drugim riječima, priroda je za Hegela *rašćarana*.⁴¹ U skladu s modernim znanstvenim svjetonazorom, Hegelova filozofija (i njezina desakralizirana, raščarana Priroda), uključuje imanentnu denaturalizaciju Prirode, drugim riječima, opire se

⁴¹ Max Weber je skovao izraz „rašćaravanje svijeta“ kojim se referirao na „zamjenu vjerovanja u onostrane sile poput Božje volje (za koje se nekoć smatralo da upravljaju svijetom) s impersonalnim znanstvenim zakonima i formalnom racionalnošću koja ne ostavlja prostor (barem u javnom životu) za nedokučive sile bilo koje vrste. Za Webera, raščaravanje ne mora podrazumijevati kraj religijskog vjerovanja u privatnom životu, međutim ono označava kraj religijskog vjerovanja kao temelja za moderne oblike prava, legitimne vlade, ekonomskih pothvata te znanja o prirodnom svijetu. Naglasak stavljen na duhovnost u javnom životu u mnogim predmodernim društvima nestaje“ (Turner, 2006: 392).

iracionalizmu, spiritualizmu i praznovjerju (neo)romantičarskih pokušaja ponovnog začaravanja tj. spiritualizacije Prirode kao vraćanja na predmoderne, neznanstvene svjetonazore. Hegelijanska Priroda ne mari za „ciljeve i planove čovječanstva, iako sama ne nudi nikakve vlastite planove i ciljeve“ (ibid. 60). S druge strane, ova Priroda je do određene mjere otvorena tome da bude podređena i prerađena od strane intencionalnih ljudskih agenata. Johnston ovdje govori o „dvostrukoj slabosti Prirode“ tj. Prirodi koja je „lišena svojih tobožnjih Bogolikih atributa i moći kroz raščaravajuću dedivinizaciju,“ te Prirodi kojom raspolažu i upravljaju ljudska bića zahvaljujući tome što je ova priroda „slijepa, fragilna i plastična“ (ibid. 61). Ova „nemoć/slabost“ same Prirode je temeljni ontološki uvjet mogućnosti koji je potreban da bi prirodna, materijalna supstanca mogla prijeći u denaturaliziranu, više-nego-materijalnu subjektivnost ili, drugim riječima, da bi *Duh*, kao autonomna subjektivnost, mogao proizaći iz prirode (ibid. 61).

Za predhegelijansku, rano modernu filozofiju, subjektivni um je tradicionalno konceptualiziran kao odvojen od objektivnog svijeta tj. u obliku nedijalektičke, nespekulativne dihotomije između subjektivnog uma i objektivnog svijeta koji su izvanjski jedno drugom. S druge strane, za Hegela, svjestan i inteligentan subjekt je imanentan supstanci tj. subjekt je točka u kojoj se bitak ili supstanca „autorefleksivno“ *presavija* na samu sebe (ibid. 61). Ova reflektivna točka u kojoj supstancijalni bitak (tj. prirodna materijalnost) postiže reflektivnu svijest o samome sebi (tj. spoznaje samog sebe ili počinje misliti samog sebe) jest točka prijelaza iz supstance u subjekt tj. točka u kojoj se pojavljuje (samo)svjesna, više-nego-materijalna subjektivnost koja je istovremeno istovjetna, ali i radikalno drugačija od svojih ontoloških materijalnih temelja. Drugim riječima, monistički bitak prirodne supstance (kao autodijalektički samodenaturalizirajuće) proizvodi bića koja se osvrću nad ovim bitkom i postižu autorefleksivno samoodređenje s obzirom na svoje supstancijalne temelje. Denaturalizirani, (samo)svjestan subjekt koji imanentno proizlazi iz prirodne supstance kao svog ontološkog i ontogenetskog temelja nije determiniran ovom prirodnom supstancom – subjekt je samodeterminiran kroz više-nego-prirodne ili denaturalizirane faktore i fenomene. Dakle, u Johnstonovom transcendentnom materijalizmu, pojava autorefleksivne, više-nego-materijalne, denaturalizirane subjektivnosti iz asubjektivne supstance prirode označava (hegelijanskom terminologijom) prelazak prirodne supstance u duhovnu subjektivnost (ibid. 61).

Hegellov prikaz Prirode kao „slabe/nemoćne“ je prema Johnstonu „način isticanja da moći kontingentnog vladaju u sferama prirodnog“ (ibid. 62). Hegelijanska *Natur* je za Johnstona „hegelijansko ime za primordijalni stvarni bitak“ tj. za materijalne temelje ljudske

prirode kao „neutemeljene temelje“ (*Grund-als-Ungrund*) (ibid. 62). Drugim riječima, temelji (ljudskog) bitka su nekonzistentni i nedovršeni. Ova materijalistička ontologija neutemeljenih temelja je istovremeno ontologija radikalne kontingencije. Za Hegela, kontingencija prethodi nužnosti. U kontekstu Johnstonovog *slabom prirodom* inspiriranog transcendentnog materijalizma, kontingencija Prirode je „nužan ali ne i dovoljan materijalno-ontološki uvjet mogućnosti za pojavu Duha“ (ibid. 62). Hegel povezuje „impotenciju Prirode s potencijom kontingencije“, te karakterizira Prirodu kao zasićenu antagonizmima, sukobima, prazninama, negativnostima itd. U Hegelovoj filozofiji prirode, „prirodno je izjednačeno s 'neriješenom kontradikcijom' (*der unaufgelöste Widerspruch*)“ (ibid. 62). Kao materijalna unutarnje sukobljena sfera bitka, Hegelova Priroda je prožeta tenzijama i konfliktima, drugim riječima, konfliktna heterogenost (umjesto miroljubive homogenosti) nalazi se u najtemeljnijim supstratima materijalnog (prirodnog) bitka. Odsutnost snažnih nužnosti tj. zakona i mehanizama – kakve bi podržavala ujedinjena, homogena, od konflikta slobodna Priroda – jest ono što djelomično omogućuje pojavu samosvjesnih, refleksivnih, duhovnih subjekata (čija složenost izmiče kontroli prirodnih zakona i mehanizama). Supstanca postaje subjekt (*Geist*) zbog toga što je Priroda kao ontološki, kontingencijom prožet temelj bitka iznutra uznemiren negativnošću. Lacanovskom terminologijom, supstanca Prirode je zapriječena, a zahvaljujući ovoj zapriječenosti dolazi do pojave Duha tj. „duhovne“ subjektivnosti kao desupstancijalizirane negativnosti. Hegelovim riječima: „Duhovno jedinstvo proizlazi iz rascijepljenog bitka“ (Hegel, citirano prema: Johnston, 2019: 62).

Slabost prirode, kao primordijalno neuravnoteženog, neusklađenog, nedovršenog temelja bitka, također možemo shvatiti kao „deficit“ koji omogućuje „višak“ u smislu snažnih sposobnosti „duhovne“ subjektivnosti za daljnje disrupcije i kvarove na razini Druge prirode (Johnston, 2019: 65). Drugim riječima, duhovna subjektivnost ili *Geist* (kao druga priroda) proizlazi iz supstancijalnosti materijalne *Natur* (kao prve prirode), a ova je strukturalna dinamika koja djeluje između supstance i subjekta također u izmijenjenom obliku ponovljena unutar same druge prirode u smislu duhovnih kriza i kolapsa. Dakle, dinamika slabosti/nemoći Prirode je u različitim oblicima operativna unutar dinamike slabosti/nemoći Duha (ibid. 63-64).

U kontekstu svoje filozofije slobodne subjektivnosti Hegel postulira postojanje efektivnih diskontinuiteta unutar raznih domena prirode. Ono što djelomično omogućuje zastoje i kvarove na razini prve prirode, a oni igraju ulogu u ljudskoj slobodi na razini druge prirode, jest upravo slabost/nemoć prirode koja se u ovom slučaju manifestira u obliku kontingencije. Drugim riječima, Hegelova Priroda nije pod rukovodstvom nekog organski ujedinjenog velikog Drugog koji unaprijed blokira svaku mogućnost pojave slobodnih,

samodeterminirajućih subjekata (ibid. 65). Ovdje također treba istaknuti da Johnstonova kvazinaturlistička teorija subjektivnosti nije teleološki orijentirana. Johnston odbacuje (idealističke) opise prema kojima je geneza dematerijaliziranih, više-nego-prirodnih, transcendentalnih subjekata iz materijalne, prirodne supstance u bilo kojem smislu nužna, neizbježna ili predodređena. Imajući na umu ono što Johnston naziva Darwinov događaj, ova geneza je u potpunosti kontingentna (ibid. 65).

Osnovno pitanje koje Johnston postavlja u ovoj točki jest: kakva je supstanca Prirode morala biti sama po sebi da bi omogućila i proizvela procese denaturalizacije koji su povezani s ljudskom subjektivnošću? Drugim riječima, kakva je Priroda morala biti da bi iz nje proizašli ljudski subjekti? Johnston ističe kako se Hegel, iako kreće od inteligentne subjektivnosti, odmiče od kantovskog subjektivnog idealizma⁴² te pokušava utemeljiti subjektivnost u nečemu još „temeljnijem, primordijalnom, presubjektivnom“, tj. u „kontingencijom prožetom Realnom materijalne, prostorno-vremenske prirode kao same po sebi kategorijski i konceptualno formirane u svojoj od uma neovisnoj objektivnosti“ (ibid. 67-68). U *Fenomenologiji duha* Hegel poseže za terminom „kenoza“ čija upotreba u kršćanstvu označava „čin kreacije u kojem beskonačni nematerijalni Bog transcendencije ispražnjava Sebe u imanentnost time stvorene konačnosti materijalnog bitka“ (ibid. 68). Međutim, Johnston nam skreće pozornost na Hegelovo preokretanje ovog klasičnog kršćanskog tumačenja termina. U Johnstonovom čitanju Hegela, proces putem kojeg supstanca postaje subjekt (kroz prirodno katalizirane procese denaturalizacije ovaj subjekt postiže neku vrstu transcendencije-u-imanentnosti s obzirom na svoje materijalne temelje) zapravo je inverzija kršćanske kenoze tj. geneza *odozdo prema gore*. Drugim riječima, supstanca se, kao samorazdvajajuća, ontološko-materijalna baza *zapriječene* prirode, „ispražnjava“ u negativnost ne-prirodne, denaturalizirane, transcendentalne subjektivnosti koja proizlazi iz ove imanentne domene materijalnosti (ibid. 67-68).

Prema Johnstonovom čitanju Hegela, u povijesnom kontekstu, može se reći da judeokršćanstvo utire put za pojavu modernih sekularnih znanosti koje se formiraju u ranom 17. stoljeću. Znanstveni svjetonazor tog doba proizveo je tenzije između znanosti i religije kao povijesne pozadine ondašnjih znanosti. Dakle, znanost je nakon svog nastanka ušla u kontinuirani konflikt s religijom, a istovremeno nije uspjela prepoznati svoju zaduženost

⁴² U kontekstu *subjektivnog idealizma*, ne može se govoriti o objektivnoj stvarnosti izvan naših umova. Drugim riječima, prema subjektivnom idealizmu materijalne stvari ne postoje. Sve što postoji je um i mentalni sadržaji, a stvarnost je u potpunosti proizvod naših percepcija i ideja (Magee, 2011: 115). Za Kanta kao *transcendentalnog idealista*, „način na koji nam se objektivni svijet pojavljuje je djelomično konstrukcija uma“. Prema Kantu, ne možemo spoznati stvari onakvima kakve one *zaista* jesu, odijeljeno od načina na koji ih doživljavamo (ibid. 115).

religijskoj tradiciji iz koje je proizašla i čije nasljeđe je u određenoj mjeri prešutno ili nesvjesno očuvala. Znanost je od kršćanstva preuzela hipotezu o nepromjenjivom, pouzdanom kozmičkom redu koji usmjeruje, nadzire i koordinira univerzum svojim nepovredivim zakonima – drugim riječima, ovdje govorimo o Prirodi-s-velikim-P kao nezapriječenom velikom Drugom, kao svemoćnom, totalizirajućem jedinstvu. S druge strane, „od judaizma znanost preuzima dedivinizaciju time banalizirane fizičke realnosti“ (ibid. 68) tj. redukciju materijalnog bitka na mehanički, mjerljivi oblik konačnosti, odnosno na skupove temeljnih čestica koji se mogu matematizirati i kvantificirati. U skladu s hegelijanskom *Aufhebungom* tj. procesom dokidanja, prevladavanja i očuvanja dijelova onoga što se prevladava, transcendentalni materijalizam u ovom slučaju nastoji dokinuti ono što je znanost očuvala od judaizma i kršćanstva, ali nije uspjela prevladati. To bi nam omogućilo da s onoga što je za sada još uvijek samo sekularna znanost koja je previše zadužena svojoj religijskoj prošlosti, prijedemo na znanstvenu paradigmu koja je ateistička u doslovnom smislu riječi. Samo ako dokinemo slike i opise koji prirodu prikazuju kao homogenu, bogoliku, svemoćnu i sveznajuću tj. kao „avatar velikog Drugog koji funkcionira kao prešutni surogat ili nasljednik predznanstvenih Bogova kršćanstva i judaizma“ – samo tada ćemo moći govoriti o autentično ateističkim znanostima (ibid. 68).

Ono što najviše smeta onima koji zagovaraju monoteistički fundamentalizam i zbog čega se osjećaju ugroženo u pogledu biološke znanosti, jest njezino afirmiranje logike *emergencije odozdo-prema-gore*, bez ikakve potrebe da se pozove na neki enigmatični, transcendentni autoritet koji neobjašnjivo uređuje stvarnost sukladno logici *odozgo-prema-dolje* (ibid. 69). Drugim riječima, „duhovna“ subjektivnost imanentno proizlazi iz same prirode, kroz negaciju ili prevladavanje ove iste prirode, čime stječe djelomično autonoman status. Dakle, ovdje govorimo o genezi *odozdo-prema-gore* gdje *Duh* ili subjekt proizlazi iz supstance te postaje slobodan i samoodređujući, ali istovremeno vezan uz svoje biomaterijalne temelje. U skladu s materijalističkom ontologijom, Johnstonovim ontološkim *slabljenjem* prirode, Darwinovim događajem i hegelijanskom doktrinom o učincima koji nadmašuju svoje uzroke, subjekt, kao posve kontingentni, imanentni učinak supstance *odozdo-prema-gore*, svoje postojanje duguje svojim ontološko-materijalnim temeljima tj. *zapriječenoj*, konfliktom prožetoj supstanci prirode iz koje proizlazi, a ne nekom transcendentnom uzroku *odozgo-prema-dolje*.

6. POSTAVLJANJE TEMELJA ZA MOGUĆU LACANOVSKU NEUROPSIHOANALIZU

Jedno od osnovnih opažanja suvremene neurobiologije i neuroznanosti koje dovodi do promjene paradigme u pogledu načina na koji doživljavamo ljudski mozak jest ono o mozgu kao ne nužno unutarnje usklađenom, uravnoteženom, optimiziranom sustavu koji bešavno komunicira sa svojim raznim dijelovima i s ostatkom organizma. To nas dovodi do koncepta *organicizma* koji je unutar suvremene biologije postao neizbježan dio rasprava o organima i organizmima. Organicizam podrazumijeva specifičan način razmišljanja o živim organizmima prema kojem je njihovo funkcioniranje determinirano zajedničkim radom svih organa kao integriranog sustava. Drugim riječima, organicizam stavlja naglasak na organizaciju umjesto na sastavne dijelove, te prioritizira sintezu i holizam kroz motive sklada, jedinstva i cjelovitosti. S druge strane, današnja neuroznanost ukazuje na nešto sasvim suprotno kad govori o ljudskom mozgu. Joseph LeDoux, na primjer, ističe da kada govorimo o mozgu ne možemo uvijek govoriti u kontekstu usklađenosti ili koordinirane sinkronizacije. LeDoux smatra da oslanjanje na organicističke slike i ideje kada govorimo o središnjem živčanom sustavu može dovesti do pogrešnog predstavljanja ili prikrivanja *anorganičnosti* ljudskog mozga tj. njegove unutarnje konfliktnosti, neusklađenosti, dezorganizacije itd. (Johnston, 2019: 222). Uz ove neuroanatomske, neurofiziološke i funkcionalne neusklađenosti, nepodudarnosti, raznorodnosti itd. u kontekstu *makro* razine središnjeg živčanog sustava, također možemo govoriti o određenoj anorganičnosti mozga na staničnoj ili *mikro* razini. Neurofiziolog Christoph Koch, na primjer, ističe da su „živčane stanice, poput biomolekula, oblikovane slijepim silama prirodne selekcije tijekom stotina milijuna godina, što je dovelo do još *nedokučive heterogenosti u njihovom izgledu, obliku i funkciji*“. Prema Kochu, „logično je očekivati da će se to odraziti na specifičnost neuralnih korelata svijesti“ (Koch, 2004: 103).

Govoreći o intra neurološkim konfliktima, kognitivni znanstvenik Gary Marcus ukazuje na činjenicu „da je mozak *skrpan* od višestrukih sustava koji rade u konfliktu“ (Marcus, 2008: 86). Marcus ističe važnost specifično ljudske nesavršenosti, i to ne samo u pogledu naše neuroanatomske i kognitivne nesavršenosti, već i u pogledu ljudskog tijela općenito. Marcus smatra da nam nesavršenosti omogućavaju bolje razumijevanje ljudske prirode i daju nam jedinstven uvid u našu evolucijsku prošlost. Govoreći iz neuroanatomskog aspekta, nezgrapna rješenja ili „zakrpe“ (eng. *kludge*) otkrivaju nam informacije vezane uz procese evolucijskog formiranja distinktivnih dijelova našeg mozga. Marcus smatra da „nije pretjerano reći da je

povijest evolucije zapravo povijest preklapajućih tehnologija, a zakrpe nam pomažu razotkriti šavove“ (ibid. 163). To nas vraća raspravi o evolucijski starijim i novijim slojevima neuroanatomije i neurofiziologije koji su nezgrapno posloženi ili „nabacani“ jedan na drugog tj. evolucijski stariji slojevi su „preklopljeni“ (eng. *overlaid*) evolucijski novijim slojevima dok *zacrpe* ukazuju na šavove između ovih preklapanja. Marcus također naglašava krhkost ljudskog mozga koja se jasno očituje u neizbježnosti čestih kognitivnih pogrešaka i u pretjeranoj osjetljivosti mozga čak i na najmanje kvarove (ibid. 144). U pogledu nesavršenosti ljudskog uma te činjenice da se u kontekstu evolucije rijetko govori o mentalnim bolestima, zanimljivo je da Marcus ukazuje na „mogućnost da bi mentalne bolesti, barem u nekoj mjeri, mogle biti rezultat nezgoda naše evolucijske povijesti“ (ibid. 155).⁴³

Nešto slično pronalazimo i kod LeDoux koji smatra da su neki od evolucijski „novijih“ aspekata ljudske kognicije podložniji ili skloniji kvarovima pri stanjima poput autizma i shizofrenije. Ove kognitivne osobine i njihove neuralne podloge možda još nisu bile u potpunosti testirane prirodnom selekcijom za njihov doprinos sposobnosti opstanka, te bi mogle biti podložnije genetskim poremećajima od starijih, ustaljenih osobina. Ljudi su, općenito, recentniji članovi obitelji života i još uvijek su rad u tijeku“ (LeDoux, 2019: 258). Današnja neuroznanost ukazuje na to da su konceptualizacije mozga koje mozak prikazuju kao koordinirani, kontrolirani, bešavno usklađeni linearni računalni mehanizam koji u „tišini“ preuzima podatke, obrađuje ih, hijerarhijski prosljeđuje poruke te izbacuje posteriorne vjerojatnosti, daleko od zamršenog nereda kojeg neuroznanstvenici primjećuju kada promatraju kako je mozak zapravo ožičen“ (Hohwy, 2015: 18/22).⁴⁴

⁴³ U tom kontekstu također možemo spomenuti teoriju „spinalnog katastrofizma“ (eng. *spinal catastrophism*) koja predstavlja pokušaj stvaranja eksplanatornog kontinuiteta između, s jedne strane, osobitosti ljudske psihologije, naših patologija, psihoneuroza, stvari koje proživljavamo na najintimniji način, i s druge strane, stvari iz mnogo ranije prošlosti – prošlosti koja je u ovom slučaju koncipirana kao povijest Zemlje, te čak i kao kozmička povijest. Drugim riječima, *spinalni katastrofizam* je ideja da naše tjeskobe, sklonosti, fetiši nemaju svoje porijeklo u nekom traumatičnom događaju u ranom djetinjstvu, već su možda rezultat nekog traumatičnog događaja u ranoj povijesti ljudske vrste, ili možda u povijesti života na zemlji, ili, u još širem smislu, povijesti samog svemira. *Spinalni katastrofizam* pokušava odgovoriti na pitanje možemo li pratiti ljudske neuroze, opsesije, tikove, simptome, kroz vizuru katastrofa kroz koje je sama zemlja prošla u svojoj prošlosti. Vidjeti Moynihan (2019).

Srodnu ideju imao je i Freudov učenik, mađarski psihoanalitičar Sándor Ferenczi (1873. – 1933.), koji u svojoj knjizi *Thalassa: Teorija genitalnosti (Versuch einer Genitaltheorie, 1924.)* kaže da je veliki dio naših psiholoških struktura i procesa koji se odvijaju u našem umu zapravo repeticija mnogo ranijih stvari u zemaljskoj povijesti. Ferenczi proširuje simbole falusa i vagine u kozmičke simbole, ne kroz referiranje na mitove, već svojim tumačenjima embrionalnih, fizioloških, psiholoških činjenica. On razvija gledište da je cijeli život determiniran tendencijom povratka u maternicu, te izjednačuje proces rađanja s filogenetskom tranzicijom životinjskog života iz vode na kopno, dok seksualni odnos povezuje s idejom „talasne regresije“. Dakle, Ferenczi ide dalje od Freuda u kontekstu ideje o regresiji u maternicu te smatra da seksualnost nije želja za povratkom u maternicu, već je želja za povratkom u maternicu zapravo želja za povratkom u ocean (kao porijeklo života). Drugim riječima, freudovska obiteljska drama je u ovom kontekstu sama po sebi repeticija mnogo ranijeg događaja u zemaljskoj povijesti. Za Ferenczija, more nije simbol majke, već je majka simbol mora. Vidjeti Ferenczi (1968).

⁴⁴ Međusobno povezani pojmovi *prethodne* i *posteriorne vjerojatnosti* „koriste se za ažuriranje vjerojatnosti s

Prema tome, ljudski organizam nije neki ujedinjeni, međusobno usklađeni zbroj dijelova koji koordinirano surađuju bez unutarnjeg konflikta i frikcije. Možemo čak reći da ne postoji nešto poput „ljudskog organizma“ koji bi se uklopio u organicističke fantazije o cjelovitosti u kojima su konstitutivni dijelovi i organi nekog organizma uspješno i bešavno povezani i podređeni cjelini. Nesvjesni ili automatski organicizam prirodnih znanosti je manjkav te mora biti proširen idejom da „u organskom postoji nešto više od samog organskog“ (Johnston, 2019: 222). Zahvaljujući brojnosti i složenosti svojih fizičkih svojstava, ljudski organizam općenito i središnji živčani sustav specifično, podliježu kvarovima, konfliktima, zastojećima, mrtvim točkama itd. Drugim riječima, kao i drugi iznimno složeni sustavi (bili oni materijalni ili više-nego-materijalni), ljudski organizam je „organski predodređen da zakaže“ na specifičnim razinama kada elementi ovog sustava prijeđu određeni prag složenosti (ibid.). Johnstonovim riječima: „iznad ovog praga složenosti, više je manje; više složenosti podrazumijeva manje funkcionalnosti“ (ibid.). Dakle, ljudska bića utjelovljuju i manifestiraju neku vrstu intrasupstancijalne, intraprirodne dezorganizacije ili *neorganičnosti* koja je intrinzična najstroženijim oblicima organskog, a istovremeno ne može biti reducirana na neorgansko (kao puko mehaničko, fizičko ili kemijsko) (ibid. 223).

Ovu neorganičnost, koja remeti organsku organizaciju ljudskog organizma Johnston naziva „anorgansko“. Za Johnstona, anorgansko „označava kvarove organskih struktura i dinamika koji su katalizirani u i od strane ne-Cjelovitih/ne-Jedinstvenih živih sustava samih“ (Johnston, 2019: 223). Dakle, anorgansko nastaje kao negacija organskog koje na imanentan način iz sebe proizvodi anorgansko. Kada govori o „negaciji organskog“ Johnston misli na dezorganizaciju organičnosti tj. prekid organicističke cjelovitosti. Ovaj „preliminarni zadani manjak organske organizacije ljudskog organizma (koordinacije, integracije, cjelovitosti i slično)“ ima stvarnu i materijalnu ontološku težinu te služi kao uvjet mogućnosti za nastanak više-nego-prirodne subjektivnosti iz prirodne supstance (Johnston, 2016b: 50).

Ako ovu anorgansku (dez)organizaciju unutar i između organa (koji su i sami rezultat neusklađenih, disparatnih razdoblja i pritisaka evolucijske povijesti) i niz disfunkcija koje ona proizvodi povežemo s donekle niskim evolucijskim kriterijem za prenošenje genetskog materijala, tada u kontekstu evolucije ne možemo govoriti o optimalnoj funkcionalnosti složenih organizama (Johnston, 2019: 223). U sličnom kontekstu, Francisco J. Varela, Evan

obzirom na nove podatke. Ovi pojmovi su uključeni u Bayesov teorem – skup odnosa između prethodnih vjerojatnosti i posteriornih vjerojatnosti ili izgleda, gdje prethodne vjerojatnosti podrazumijevaju vjerojatnost pripisanu hipotezi ili događaju prije pojavljivanja dokaza, dok se posteriorna vjerojatnost izračunava na temelju podataka koji su već poznati nakon postupka ili eksperimenta“ (Iannone 2001: 466).

Thompson i Eleanor Rosch, koji u svom radu (na nereduktivan način) povezuju fenomenologiju i kognitivnu neuroznanost, smatraju da evolucija nije vođena optimalnom adaptacijom već onime što ovi autori nazivaju „prirodno zanošenje“ (eng. *natural drift*) (Varela, Thompson i Rosch, 2017: lxvi). Evolucijski proces, za Varelu, Thompsona i Rosch, nije proces koji teži ka sve većoj optimizaciji, već ga ovi autori karakteriziraju kao „zadovoljavajući“ (umjesto „optimizirajući“) tj. kao „proces koji uzima podoptimalnu soluciju koja je zadovoljavajuća“. Prirodni odabir ovdje ima ulogu „širokog filtra za preživljavanje koji dozvoljava bilo kojoj strukturi s dovoljno integriteta da ustraje“ – što se može povezati s niskim evolucijskim kriterijem prema kojem je prenošenje gena dovoljno za evoluciju. Varela, Thompson i Rosch tumače evolucijski proces kao svojevrsan *bricolage*⁴⁵ (krpež) tj. kao „sastavljanje dijelova i stvari u komplicirane aranžmane, ne zato što ispunjavaju neki idealan dizajn, već jednostavno zbog toga što su mogući“ (ibid. 196). Uz Varelu, Thompsona i Rosch, slične evolucijske teze iznose Joseph LeDoux, Gary Marcus i neuroznanstvenik David Linden – svi oni mozak prikazuju kao „zakrpu“ tj. kao disfunkcionalnu, konfliktom prožetu, drugorazrednu napravu koja je rezultat neelegantnog dizajna ili loše organizacije iza koje stoje nasumični evolucijski procesi i dinamike u sklopu kojih je ono novije „nabacano“ na razmjerno starije slojeve neuroanatomije i neurofiziologije. Ovi autori smatraju da se mnoge od jedinstveno ljudskih karakteristika izvorno mogu pripisati neadekvatnoj, evolucijski *skrpanoj* anatomiji središnjeg živčanog sustava kao „neočekivani plodovi ove 'skrpanosti“ (Johnston, 2019: 223). Također, ako uzmemo u obzir da je mozak sjedište ljudske subjektivnosti tada trebamo istaknuti značaj ovih neuroznanstvenih opisa središnjeg živčanog sustava za psihoanalitičku metapsihologiju koja konflikt smješta u samo središte psihičkog života.

U skladu s Lacanovim protivljenjem da bilo čemu što je povezano s ljudskim bićima (uključujući i njihova tijela) pripiše imaginarno jedinstvo i totalitet, te njegovom referiranju na

⁴⁵ Termin *bricolage* (krpež) skovao je francuski antropolog Claude Lévi-Strauss u svom djelu *Divlja misao* (1962.). *Bricolage* općenito podrazumijeva bilo koji oblik strukturne improvizacije, dok se u užem smislu odnosi na proces improvizacije tehničkih rješenja sa svrhom izgradnje neke vrste artefakta tj. korištenje onoga što je pri ruci i rekombiniranje tih stvari da bi se izradilo nešto novo. Za Lévi-Straussa, *bricolage*, između ostalog, „označava praksu izrade nečeg novog iz otpadaka ili preostalih elemenata starijih asamblaža“ (Lévi-Strauss, 2021: 325). Prema Lévi-Straussu, *bricoleur* (krpar) je netko tko je – moglo bi se reći, uvelike poput evolucije – „vješt u obavljanju velikog broja raznolikih zadataka, ali, za razliku od inženjera, on ove zadatke ne podređuje dostupnosti sirovih materijala i alata koji su dizajnirani i nabavljeni da bi se uklopili u njegov projekt. Njegov univerzum instrumenata je zatvoren, a pravilo njegove igre je uvijek da se zadovolji s 'onime što je pri ruci' – tj. skupom alata i materijala koji je u svakom trenutku konačan, kao i heterogen, zbog toga što kompozicija skupa nije povezana uz trenutni projekt, niti uz bilo koji drugi projekt, već je kontingentni rezultat svih prilika koje su se ukazale za obnavljanje ili obogaćivanje njegovog inventarja, ili za njegovo održavanje pomoću ostataka iz ranijih konstrukcija i destrukcija. Stoga se krparov skup potencijalno upotrebljivih elemenata ne može definirati nekim projektom [...] definira ga isključivo njegova instrumentalnost, ili, drugim riječima [...] činjenica da su elementi prikupljeni ili sačuvani na temelju principa da 'bi uvijek mogli dobro doći.'“ (ibid. 21)

corps morcelé i na mozak u istim kontekstima, Johnston uvodi koncept *cerveau morcelé* (fragmentirani mozak, *mozak-u-komadima*) (Johnston, 2019: 224). Oslonac za ovaj konceptualni doprinos Johnston pronalazi u suvremenoj neuroznanosti i njezinim opisima mozga kao „zakrpe“ tj. kao jedva funkcionalne, bezoblične mase neusklađenih, nejednakih i nepodudarnih dijelova. Dakle, mozak nije rezultat nekog besprijekornog, elegantnog inženjerskog procesa, već je proizvod besciljnog, kontingentnog procesa prirodne selekcije (Marcus, 2003: 83). Marcus to formulira na sljedeći način: „Priroda je sklona stvaranju zakrpa zbog toga što je nije 'briga' jesu li njeni proizvodi savršeni ili elegantni. Ako nešto funkcionira, to će se proširiti. Ako ne funkcionira, izumrijet će. Geni koji vode do uspješnih ishoda imaju tendenciju proširiti se; geni koji proizvode bića koja se ne uspijevaju nositi s poteškoćama ili problemima na zadovoljavajući način obično iščezavaju; sve ostalo je metafora. Adekvatnost, a ne ljepota, je naziv igre“ (ibid. 6). Dakle, evolucija se ne svodi na usavršavanje, već na „postizanje ishoda koji je dovoljno dobar“ (ibid. 11). Prema tome, može se reći da je gotovo neizbježno da će kontingentni, nekoordinirani prirodno-povijesni periodi i utjecaji proizvesti nešto poput *skrpanog* mozga koji u doslovnom smislu u svom mesu utjelovljuje ovaj nejednaki razvoj heterogenih evolucijskih perioda i pritisaka. Suvremena neuroznanost i neurobiologija pokazuju da ne postoji mozak kao sistem dobro definiranih komponenti koje imaju neku singularnu, koherentnu funkciju. Prema Johnstonu, „mozak s velikim 'M' kao pretpostavljeni zbroj cerebralnih komponenata i operacija nije ništa više od puke fikcije tj. fantazmatskog konstrukta koji izglađuje fragmentarnu *anorganičnost* ovog organa nad organima“ (Johnston, 2019: 224).

U svojoj knjizi *Self Comes to Mind* (2010), Damasio iznosi nekoliko problema koji su izravno povezani s prethodnom raspravom, ali i ključni za formulaciju moguće lacanovske neuropsihoanalitičke teorije nagona. Damasio kaže: „Ako se priroda može smatrati indiferentnom, nepromišljenom te nesavjesnom, tada ljudska svijest stvara mogućnost propitkivanja metoda prirode. Pojava ljudske svijesti povezana je s evolucijskim razvojjima u mozgu, ponašanju te umu, koji naposljetku vode do stvaranja kulture, koja se smatra radikalnim novitetom u prirodnoj povijesti. Pojava neurona, sa svojom diversifikacijom ponašanja i utiranjem puta u umove, konstituira značajan događaj u široj slici stvari. Međutim, pojava svjesnih mozgova koji su naposljetku sposobni za autorefleksiju jest sljedeći značajan događaj. To je otvaranje puta u buntovan, iako nesavršen odgovor na diktaturu nepromišljene prirode“ (Damasio, 2010: 286). Damasio „sebstvo“ (koje je proizvod refleksivnih i rekurzivnih mentalnih sposobnosti) karakterizira kao „buntovnika“ odgovornog za „biološku revoluciju zvanu kultura“ (ibid. 287). Damasio dakle odbacuje reduktivne ili eliminativne vrste

naturalističkog materijalizma, te govori o revolucionarnim događajima unutar prirodnih struktura materijalnih bića koja su slobodna od totalizirajuće kontrole zakona i mehanizama prirodnih materijalnosti.

Nadalje, Damasio nam skreće pozornost na kronološki jaz ili „raskorak“ između „nižih i starijih“ i „visokih i novijih“ moždanih struktura koji je utjelovljen u heterogenoj materiji relativno starijeg moždanog debla i relativno novijeg cerebralnog korteksa (Damasio, 1994: 128), pri čemu se lokacije i neobični anatomske nesrazmjer između ovih dvaju moždanih struktura može objasniti „jedino evolucijskom perspektivom“. U pogledu ovog nesrazmjera također je značajno da se moždano deblo vrlo malo promijenilo tijekom evolucijskog vremena, dok su kortikalna područja (pogotovo kod primata) prošla kroz velika proširenja, prerade i specijalizacije (Damasio, 2010: 262). Tijekom evolucije od jednostavnih primata do ljudi, veličina korteksa se povećala nekoliko stotina puta, međutim, evolucijski proces nije rezultirao jednakomjernim proširenjem svih kortikalnih područja (Koch, 2004: 70). Npr. „primarni vizualni korteks čini 12% kortikalnog područja kod majmuna, ali samo 3% kod ljudi, dok se prefrontalni korteks povećao sa 10% kod majmuna na 30% kod ljudi“ (Allman, citirano prema: Koch, 2004: 70). Kronološki jaz između starijih i novijih moždanih struktura možemo vidjeti i na primjeru višeslojne strukture samog korteksa, kojeg možemo podijeliti na filogenetski stariji *olfaktorni* i *hipokampalni* korteks te noviji *neokorteks* (Koch, 2004: 69). Npr. „siva tvar neokortikalne moždane kore, tj. masa koju čine neuronska stanična tijela, dendriti, sinapse i potporne stanice, podijeljena je u šest slojeva na temelju gustoće i tipova staničnih tijela i vlakana“ (ibid. 71). S druge strane, u pogledu moždanog debla, „koncept monolitnog aktivacijskog sustava ustupio je mjesto spoznaji da je 40 ili više visoko heterogenih jezgri s idiosinkratičnim staničnim strukturama smješteno unutar moždanog debla (odnosno, medula, most i srednji mozak). Arhitektura ovih *jezgri*, kao trodimenzionalnih nakupina neurona, od kojih svaka ima prevladavajući neurokemijski identitet, duboko se razlikuje od slojevite organizacije korteksa“ (ibid. 89). Drugim riječima, ljudski mozak, u svojoj današnjoj inačici, je proizvod bitno različitih, nepodudarnih evolucijskih perioda i utjecaja koji povezuju ove neskladne, ponekad suprotstavljene slojeve i sedimente neuroanatomije i neurofiziologije.

Ovaj kronološki jaz ili nesklad između starijih i novijih moždanih struktura također je očigledan u evolucijskom procesu dodavanja novih kortikalnih područja koja su se pojavljivala zajedno s povećanom složenosti mozga. Međutim, ono što je posebno značajno u dosadašnjem kontekstu je „način na koji su ova nova područja ugrađena u već postojeće neuralne mreže. Ova novododana područja više nisu u izravnoj komunikaciji s periferijom, ni na izvršnoj ni na receptivnoj strani. Umjesto toga, ona primaju svoj input isključivo od filogenetski starijih

područja, te također distribuiraju svoje rezultate obrade isključivo drugim kortikalnim područjima, a ne efektorskim sustavima. Taj proces je iterativan, a [evolucija] konstantno dodaje nova područja koja komuniciraju samo s drugim višim područjima. Neuron koji je lociran u ovim recentnijim područjima povezan je isključivo s drugim partnerima u cerebralnom korteksu. Istraživanja ukazuju na to da sva kortikalna područja, uključujući starija i recentnija, funkcioniraju prema istim osnovnim principima, zbog toga što dijele istu intrinzičnu organizaciju. Ova čisto anatomska razmatranja sugeriraju da evolucijski recentnija područja procesuiraju rezultate iz starijih područja slično onome kako procesuiraju i signale iz vanjskog svijeta. Ovakva iteracija 'kognitivnih' procesa diljem nekoliko hijerarhijskih razina mogla bi prema tome proizvesti reprezentacije reprezentacija, tj. metareprezentacije. Informacije koje su već bile procesuirane od strane evolucijski starijih područja postaju objekt još jednog kortikalnog izračuna tj. sekundarne kognitivne operacije. Ove iterativne operacije mogu čak biti kružne, zbog toga što su sva ova područja uzajamno povezana. Stoga, područja višeg reda vraćaju informacije područjima nižeg reda, gdje njihovi rezultati mogu biti ponovno obrađeni“ (Singer, 2015: 21/30).

Nesklad ili nepodudaranje između evolucijski starijeg moždanog debla i recentnijeg cerebralnog korteksa za Damasia je, iz evolucijskog aspekta, vrlo problematično zbog toga što unatoč „anatomskom i funkcionalnom proširenju cerebralnog korteksa, funkcije moždanog debla *nisu* bile ponovljene u kortikalnim strukturama. Posljedica ove ekonomske podjele uloga je fatalna i potpuna međuovisnost moždanog debla i korteksa. Oni su *prisiljeni* surađivati jedno s drugim“ (Damasio, 2010: 250). Ova međuovisnost korteksa i debla te podjela rada između ovih moždanih područja problematična je zbog toga što moždano deblo – osim što prima i obrađuje podatke potrebne za predstavljanje stanja u tijelu te osigurava temelje svijesti za cijeli živčani sustav – također regulira život cijelog organizma, uključujući i korteks. Moždano deblo utječe na cerebralni korteks tako što korteksu povjerava razne zadatke koji su neophodni za održavanje života. Korteks zatim vraća informacije višeg reda (metareprezentacije) moždanom deblu (Johnston, 2019: 226).

Dakle, anatomska i fiziološka različitost te funkcionalna međuovisnost korteksa i moždanog debla je proizvod nejednakih, nekoordiniranih evolucijskih pritisaka koji djeluju na razne neovisne sustave i podsustave unutar središnjeg živčanog sustava. Dok Damasio ističe neusklađenost moždanog debla i korteksa kao dva sustava različite evolucijske dobi koja su prisiljena međusobno surađivati, on (kao i LeDoux) smatra da će ova neusklađenost, donekle loša interakcija između debla i korteksa, te kognitivna ograničenja koja sve to proizvodi, s vremenom biti „pokrpani“ od strane evolucije (kao nekog brižnog velikog Drugog) (Damasio,

2010: 250-251). Za Johnstona to znači da Damasio gaji vjeru u organicističke slike i ideje koje ovaj evolucijski i cerebralni nesklad zapravo stavlja u pitanje. Međutim, Johnston se pita sljedeće: ako evolucija s vremenom „izgladi“ ovu anorganičnost fragmentiranog ljudskog mozga, hoće li to „potkopati samu čovječnost ljudskih bića“? Što ako su idiosinkrazije i temeljne karakteristike ljudske subjektivnosti rezultat činjenice da je ta subjektivnost utemeljena u neusklađenim, unutarnje sukobljenim i nepotpuno sinkroniziranim slojevima neuroanatomije i neurofiziologije koji utjelovljuju unutarnju kontradiktornost i nejednaki evolucijski razvoj središnjeg živčanog sustava? Stoga, ako evolucija u budućnosti na neki način „popravi“ ovu inherentnu anorganičnost ljudskog mozga, hoće li nas to lišiti onoga što nas čini specifično ljudskim bićima kao takvima? (Johnston, 2019: 226-227).

Damasio također govori o ulozi talamusa kao posrednika koji „premošćuje jaz između, s jedne strane, primarno emocionalnog i motivacijskog (tj. nereprezentacijskog) moždanog debla, te, s druge strane, uglavnom kognitivnog (tj. reprezentacijskog) cerebralnog korteksa“ (ibid. 227). Talamus je poznat kao „čuvar ulaza“ u cerebralni korteks. Osjetilne informacije koje dolaze iz vizualne, zvučne i taktilne periferije prenose se dugačkim živčanim vlaknima koja prolaze kroz moždano deblo i završavaju u talamusu koji zatim ove dolazne informacije isporučuje određenim centrima u korteksu. Korteks dakle kroz talamus prima ulazne podatke iz periferije, a potom kroz talamus šalje naredbe natrag moždanom deblu (Linden, 2014: 44). Drugim riječima, talamus ima dvosmjernu ulogu posrednika između moždanog debla i cerebralnog korteksa. Ovu strukturalnu i funkcionalnu nepodudarnost moždanog debla i cerebralnog korteksa Johnston uspoređuje s nepodudarnošću između Lacanova dva položaja seksualne razlike kao konstitutivnog ili nepomirljivog antagonizma između dva pola seksualnosti. Oslanjajući se na Lacanovu izjavu o „nepostojanju seksualnog odnosa“ (*il n'y a pas de rapport sexuel*), Johnston formulira svoj aksiom „slabe prirode anorganskog zapriječenog korpo-Realnog“ koji kaže da, u nekim slučajevima, „nema intracerebralnog odnosa“ (*il n'y a pas de rapport intra-cérébral*) (Johnston, 2019: 227).

Johnston se zatim vraća nagonu kao temeljnom psihoanalitičkom konceptu koji je neizostavan za bilo kakav pokušaj formulacije lacanovske varijante neuropsihoanalize, pri čemu se okreće radu lacanovskog psihoanalitičara François Ansermeta i neuroznanstvenika Pierrea Magistrettija. Ovi autori svoj fokus usmjeruju na „insularni korteks“ koji čini dio cerebralnog korteksa i usko je povezan s talamusom. U knjizi *The Enigmas of Pleasure* (2010.), Ansermet i Magistretti tvrde da neurobiološki temelji psihoanalitičkog koncepta nagona (*Trieb, pulsion*) leže u nepodudarnosti između moždanog debla i insularnog korteksa (Johnston, 2019: 227-228).

Za Freuda, nagon je granični entitet na razmeđi some i psihe i sastoji se od četiri međusobno povezane komponente: izvora (*Quelle*), pritiska (*Drang*), cilja (*Ziel*), te objekta (*Objekt*). Prema Johnstonu, „ove četiri dimenzije se poklapaju na dvije antagonistične osi: 'osi iteracije' (izvor-pritisak) te 'osi alteracije' (cilj-objekt)“ (Johnston, 2005: xxxi). Johnston također rekonceptualizira svaki nagon kao „inherentno podijeljen, unutarne sukobljen, te samosabotirajući mehanizam ili, moglo bi se reći, vječni stroj za frustraciju“ (ibid. xxxi). Za Johnstona, svaki nagon je rascijepljen između negacije i afirmacije vremena, Johnston tumači os iteracije kao „ne/sub-reprezentacijsko kretanje koje zahtijeva čistu, nepromijenjenu repetitiju, vječni povratak istog“ (Johnston, 2019: 228). Drugim riječima, os iteracije je atemporalna, kvazinoumenalna polovica nagona koja neumorno traži “vječni povratak istog zadovoljstva” (Johnston, 2005: 119). Prema Johnstonu, „ovo inzistiranje na repetitiji je preusmjereno kroz medijatorske matrice osi alteracije i njezino izmjenjujuće ulančavanje reprezentacija (tj. slika i označitelja) u kojima su razlike, koliko god bile male, neizbježne i neotklonjive“ (Johnston, 2019: 228). Drugim riječima, „os alteracije je temporalizirana, fenomenalna polovica nagona koja se sastoji od reprezentacija, te uključuje temporalnu dinamiku *ostataka dana* (eng. *day residues*), *prošivnog boda* (fr. *point de capiton*) i *après-coup* efekta“ (Johnston, 2005: 119). Prema tome, ne samo da su nagoni općenito osujećeni međusobnim konfliktom zbog inherentnih strukturalnih razloga, već su i pojedinačni nagoni samoosujećeni, „zbog toga što sam pokušaj reprezentacijske repetitije od strane osi alteracije po nalogu odgovarajuće joj osi iteracije sam po sebi proizvodi razliku koja se odupire repetitiji“ (Johnston, 2019: 228-229). U kontekstu metapsihologije nagona i lacanovske distinkcije između nagona i žudnje, Johnston sugerira „da je ova distinkcija interna samom (freudovskom) *Triebu*, s tim da lacanovski *pulsion* odgovara osi iteracije, a *désir* osi alteracije“ (ibid. 229).

Johnston smatra da je Freudova konceptualizacija nagona smrti, pogotovo u njegovom kasnijem radu, zapravo vrlo nedosljedna i nejasna te da je možemo shvatiti kao krovni termin za skupinu neprecizno povezanih, a ponekad čak i kontradiktornih fenomena. Drugim riječima, *nagon smrti* je, prema Johnstonu, ime za „skupinu neriješenih problema umjesto dotjeranih, finaliziranih, konceptualnih rješenja“. Johnston polazi od Freudovog uvida da nagon smrti nije samo jedan od nagona, već karakteristika koja je zajednička svim nagonima. Dakle, prema Johnstonu, nagon smrti kod Freuda označava „ime za rascjep koji utječe na sve nagone općenito“ tj. razdor koji je ugrađen u „anatomiju“ svakog nagona (ibid. 229). Johnston locira nešto slično u radu Jonathana Leara koji u svojoj knjizi *Happiness, Death, and the Remainder of Life* (2000) odbacuje Freudovu pretpostavku o nagonu smrti kao „pozitivnom svojstvu ili entitetu libidne ekonomije“, te misli nagon smrti kao „ime za neki oblik disfunkcionalnosti koja

proganja princip ugone“ ili „negativnosti kao odsustva besprijeckorno optimizirane i uspješne libidne ekonomije“ (ibid. 229). Lear to formulira na sljedeći naćin: „nagon smrti djeluje u tišini – međutim, ne zbog toga što je to tajanstveni princip, već zbog toga što to uopće nije princip. To je, prije, tendencija koju izražava sustav u cjelini. To je još jedan naćin izražavanja cjelokupnog strukturalnog funkcioniranja: naime, da se um bavi metaboliziranjem i oslobađanjem od napetosti te da uvijek radi pod uvjetima koji su 'previše'. Freud brka opću tendenciju sustava za teleološki princip koji u njemu funkcionira – i time se zavodi svojim vlastitim zagonetnim oznaćiteljem“ (Lear, 2000: 136).

Damasijeva hipoteza o interakciji moždanog debla i cerebralnog korteksa koje povezuje talamus ćini se kao „vodeći kandidat za neurobiološke temelje ćijepanja nagona uzduž linija dvije nepodudarne osi iteracije i alteracije. Izvor i pritisak nagona (tj. os iteracije), što uključuje repetitivni somatski 'zahtjev za radom', odgovarao bi pretežno motivacijskom i emocionalnom moždanom deblu. Ciljevi i objekti nagona (tj. os alteracije), koji uključuju promjenjive sukcesije razlićitih reprezentacijskih slika i oznaćitelja, odgovarali bi kognitivnom korteksu. Lacanovskom terminologijom, cerebralni korteks, posredstvom talamusa, je kanal putem kojeg fenomeni i strukture Imaginarno-Simbolićke stvarnosti utjeću na i posređuju tjelesno Realno koje prije svega utjelovljuje moždano deblo“ (Johnston, 2019: 229-230).

U knjizi *Les Énigmes du plaisir* Ansermet i Magistretti razmatraju neurobiološke temelje nagona nastojeći ponuditi znanstvenu legitimaciju teorije nagona i psihoanalize općenito. S obzirom na somatske temelje nagona, Ansermet i Magistretti postavljaju sljedeće pitanje: „Kako je moguće da ono što funkcionira za fiziološku regulaciju tijela bude toliko disfunkcionalno u psihićkom životu?“ (Ansermet i Magistretti, citirano prema: Johnston, 2019: 230). Drugim rijećima, „kako i zašto osnovne funkcije organskog života, koje oćito ne predstavljaju problem za druge životinje [...] bivaju preusmjerene i postaju izvori uznemirenosti, nezadovoljstva i patnje kod ljudskih subjekata?“ (Johnston, 2019: 230). Ansermet i Magistretti nastoje razjasniti distinkciju nagona i instinkta kroz vizuru prirodnih znanosti. Za njih, „instinkt je ponašanje koje proizlazi iz genetskog programa, dok je nagon upravo proizvod nedostatnosti genetske determiniranosti“ (Ansermet i Magistretti, citirano prema: Johnston, 2019: 230). U knjizi *À chacun son cerveau* (2004.), Ansermet i Magistretti posvećuju posebnu pažnju ćinjenici da scijentistićki determinizmi (poput reduktivnih ili eliminativnih) koji se oslanjaju na biološki predodređene, uroćene i nepromjenjive genetske kodove i neuralne programe, u posljednje vrijeme gube na snazi i bivaju osporeni unutar same biologije. Suvremena biologija pridaje sve veću ulogu fenomenima poput neuroplastićnosti i epigenetike u kontekstu ljudskih bića, što prema Ansermetu i Magistrettiju rezultira

promicanjem znanstvenog stava prema kojem se ljudska priroda i subjektivnost ne mogu reducirati na klasične znanstvene metode i tumačenja. U skladu s tim, te s obzirom na to da je ljudski plastični mozak dizajniran od strane prirode na takav način da bude redizajniran od strane kulture/odgoja, Ansermet i Magistretti o ljudskim bićima govore kao o bićima koja su „genetski determinirana da ne budu genetski determinirana“ (ibid. 230).

Ovdje valja napomenuti da u kontekstu raznih scijentističkih determinizama pri korištenju fraze poput „ljudska priroda“ obično mislimo na to da smo kao ljudske životinje u konačnici (zahvaljujući evoluciji, genetici itd.) determinirani našom DNK koja naposljetku određuje tko smo i što smo, te da je ova determiniranost fiksirana silama prirode u širem smislu (prirodna povijest, evolucija itd.). Dakle, kada na ovaj način pričamo o ljudskoj prirodi obično imamo na umu neku fiksiranu, rigidnu, nepromjenjivu jezgru koja je od rođenja dio nas. Međutim, neuroplastičnost nam pokazuje da je ovakva slika ljudske prirode neodrživa. Neuroplastičnost demonstrira da je ljudski mozak „predprogramiran da bi bio reprogramiran“. Drugim riječima, u kontekstu distinkcije priroda-odgoj, neuroznanost nam govori da su ljudska bića prirodno sklona dominantnosti odgoja nad prirodom. Naša prva priroda je sama po sebi strukturirana na takav način da bude otvorena za preuzimanje karakteristika druge prirode koja je stečena umjesto urođena. Stoga, unutar same biologije (i pogotovo unutar neuroznanosti) imamo slučaj prirodno-znanstvene discipline koja unutar vlastitih disciplinarnih granica ukazuje na to da biologija sama po sebi nije dovoljna da objasni tko ili što su ljudska bića. Jedna stvar je reći da biologija nije dovoljna da bismo objasnili tko ili što su ljudska bića iz izvanznanstvenog ili čak antiznanstvenog stajališta, ali sasvim je druga stvar reći tako nešto na temelju otkrića samih prirodnih znanosti. Za Johnstona, jedna od ključnih lekcija neuroplastičnosti i epigenetike (koja naglašava koliko okruženje i iskustvo upravljaju translacijom našeg genotipa u fenotipske karakteristike), jest ta da su ovo slučajevi unutar znanosti, te specifično unutar prirodnih znanosti, gdje imamo neku vrstu unutarznanstvene imanentne kritike koja ukazuje na to da sama znanost pokazuje da ne trebamo biti znanstveni redukcionisti koji pokušavaju u znanostima pronaći sve odgovore na pitanja o tome tko smo i što smo kao ljudska bića.

Jedan od središnjih koncepata u radu Ansermeta i Magistrettija koji povezuje psihoanalizu i neuroznanost je koncept „traga“ koji podrazumijeva „neuralno-somatsku inskripciju subjektivno-psihičkog iskustva“. Imaginarni fenomeni i simboličke strukture denaturaliziraju tj. konfiguriraju i rekonfiguriraju sinaptičku razinu mozga koji je, zbog svoje epigenetske plastičnosti, otvoren za više-nego-prirodne utjecaje subjektivno registriranih slika i riječi (Johnston, 2019: 231). U tom kontekstu, sinaptička plastičnost je ono što, na temelju

percepcije vanjskog svijeta, „omogućuje utemeljenje traga u neuronskoj mreži“ (Ansermet i Magistretti, 2007: 34). Drugim riječima, iskustvo bilo koje vrste ostavlja trag u našem mozgu. Najnovija istraživanja pokazuju da tragovi koje iskustvo ostavlja u neuronskoj mreži modificiraju ovu istu mrežu. Stoga, neuronske mreže su podložne promjenama na sinaptičkoj razini: „trag kojeg je ostavilo iskustvo je povezan sa strukturalnim i funkcionalnim modifikacijama sinapsi i njihovom učinkovitošću“ (ibid. 73). Sinaptički tragovi, koji nastaju na presjecištu uma i tijela, za Ansermeta i Magistrettija predstavljaju materijalizaciju ovog konfliktom prožetog razmeđa između neuralno-somatske razine i subjektivno-psihičke razine – i upravo u ovom kontekstu su plastični u Malabouinom smislu, zbog toga što plastičnost za Malabou, između ostalog, uključuje „sposobnost oblika da budu razmijenjeni ili transformirani iz jednog režima u drugi, tj. iz biološkog u simbolički ili iz materijalnog u konceptualni“ (James, 2022: 2). Za Ansermeta i Magistrettija, ovaj tip plastičnosti je operativan ne samo između somatskog i psihičkog nego i unutar svakog od ovih režima pojedinačno. Drugim riječima, više-nego-prirodne strukture i fenomeni Imaginarno-Simboličke stvarnosti su plastični baš kao i neuronsko-sinaptičke mreže koje ove subjektivno registrirane slike i riječi oblikuju i preoblikuju (Johnston, 2019: 231).

Plastičnost psihičkih tragova je za Ansermeta i Magistrettija povezana s „procesima 'retranskripcije' i 'rekonsolidacije'“ (Johnston, 2019: 231). Rekonsolidacija podrazumijeva „sposobnost mozga da dinamički promijeni svoje konekcije na temelju interoceptivnih i eksteroceptivnih iskustava“ (Dall'Aglio, 2020: 4). Drugim riječima, može se reći da je rekonsolidacija neurobiološka potvrda psihoanalitičke retranskripcije. Prema Ansermetu i Magistrettiju, retranskripcija je „u skladu s Freudovim modelima mnemičkih tragova prema kojima su ovi mentalni tragovi sačuvani i prerađeni kroz višesmjernu dinamiku koje teku između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti“ (Johnston, 2019: 231). Ansermet i Magistretti zatim tvrde da se, „kao prvo, tragovi koji su položeni na raskrižju some i psihe pokoravaju uvrnutoj temporalnoj logici freudovske *Nachträglichkeit* i lacanovske *après-coup*, te drugo, da najsuvremenija neurobiologija, sa svojim objašnjenjem rekonsolidacije, potvrđuje ove psihoanalitičke hipoteze u vezi plastičnosti pamćenja tijekom vremena“ (ibid. 231). Za Ansermeta i Magistrettija, „jedna od kontraintuitivnih implikacija retranskripcije, prema neuropsihoanalizi, jest to da su mnemički mehanizmi za retenciju prošlosti istovremeno uvjeti mogućnosti i nemogućnosti za takve retencije. S jedne strane, samo kroz takve tragove su prošla iskustva sačuvana. Međutim, s druge strane, ponovljene retroaktivne retranskripcije ovih tragova odstranjuju svaku prošlost kao takvu, uvodeći distancu razlike dok izgubljeno vrijeme biva rekontekstualizirano iznova i iznova. Jedini temporalno-historijski kontinuitet koji je

dostupan subjektu sjećanja jest onaj čije utemeljenje također nužno stvara i diskontinuitete“ (ibid. 231-232).

Specifičnije, „rekonsolidacija podrazumijeva da svaki put kada prizovemo sjećanje u svijest, trag postaje 'kovan' i podložan novim asocijacijama“. Drugim riječima, iskustvo ostavlja trag, međutim, ne samo da se tragovi međusobno povezuju, nego i naknadna iskustva (unutarnja i vanjska) mijenjaju ove neuralne tragove i time prekidaju vezu između traga i izvornog iskustva. Trag dakle ne ostaje vjeran iskustvu već „otkriva ono što se dogodilo u prošlosti kao i ono što može biti dodano u budućnosti“. Plastičnost i rekonsolidacija su razlog zbog kojeg može doći do nedostupnosti inicijalnog traga tj. do gubitka svake poveznice s inicijalnim tragom i onime što je izazvalo stvaranje tog traga – Ansermet i Magistretti to nazivaju „paradoksom plastičnosti“ (Ansermet i Magistretti, 2010: 277). Autori to objašnjavaju na sljedeći način: „Plastičnost dozvoljava da iskustva budu kodirana u obliku memorijskih tragova. Međutim, ovi tragovi, svojim međusobnim povezivanjem, vode do formacije novih tragova, koji su izgubili poveznicu s iskustvima iz kojih su proizašli. Dakle, riječ je o paradoksu u kojem iskustva pohranjena u tragovima, ponovno povezana s drugim tragovima, postaju različita od izvornih iskustava. Ova plastičnost vodi do diskontinuiteta. Svako korištenje pamćenja, kroz fenomen plastičnosti, neizbježno vodi ovom diskontinuitetu. Stoga, pojedinac mora raditi s obzirom na ovu temporalnost, da bi konstantno rekreirao kontinuitet, retroaktivno, na temelju fundamentalnog diskontinuiteta koji je uveden rekonsolidacijom i plastičnošću: upravo je ovaj kontinuitet 'konstruiran' na temelju diskontinuiteta ono što formira subjektivnu temporalnost“ (ibid. 277-278). Prema tome, neuralni upis iskustva odvaja se od iskustva, drugim riječima, ovdje dolazi do otvaranja određenog jaza zbog čega Ansermet i Magistretti smatraju da „rekonsolidacija“ nije prikladan termin te da bi zbog ovog prekida u asocijacijama koji otvara jaz diskontinuiteta između traga i iskustva bilo bolje govoriti o „de-konsolidaciji“. Ono što je važno za psihoanalizu u ovom kontekstu je Ansermetovo i Magistrettijevo davanje prioriteta diskontinuitetu pred kontinuitetom. Također vrijedi napomenuti da kada govorimo o rekonsolidaciji tj. dekonsolidaciji tada također govorimo o utjecaju više-nego-bioloških sila i faktora na plastičnu biomaterijalnost tijela.

U kontekstu teorije nagona, Ansermet i Magistretti o nagonu govore kao o „plastičnom spoju somatskih stanja sa psihičkim fantazijama“, a od instinkta ga razlikuju utoliko što je instinkt evolucijski i genetski usađen – za razliku od nagona koji nemaju biološki predodređenu orijentaciju prema prethodno programiranom cilju ili objektu već moraju biti „'educirani' u i kroz iskustvo, tj. moraju naučiti koje ciljeve i objekte slijediti u materijalnim i društvenim miljeima koji ih okružuju“ (Johnston, 2019: 232). Ansermet i Magistretti smatraju da su ljudska

bića biološki naklonjena više-nego-biološkim faktorima i utjecajima tj. prirodno predodređena za prevlast kulture nad prirodom dijelom zbog toga što nakon rođenja provode relativno dugačak period tijekom kojeg su bespomoćna i ovisna o drugima da bi zadovoljila osnovne tjelesne potrebe. Ovaj period prolongirane bespomoćnosti, kao ontološki manjak koji je ugrađen u supstancijalne temelje ljudske prirode, ide u prilog tezi da su ljudska bića genetski predodređena da budu prerađena utjecajima koji ne spadaju isključivo pod evolucijsko-genetske. Dakle, ljudska bića su genetski predodređena na takav način da ne budu genetski određena, ili drugim riječima, prirodno preprogramirana genetikom da budu ne-prirodno reprogramirana epigenetičkim ili ne-genetičkim faktorima simboličko-lingvističke vrste.

U pogledu razlikovanja ljudskih nagona od životinjskih instinkata, Ansermet i Magistretti se fokusiraju na insularni korteks kojeg nazivaju „otok nagona“ i na ulogu koju ova jedinstvena, iznimno plastična moždana struktura (svojevrsna isključivo ljudskim bićima) ima kao posrednik između interoceptivnih i eksteroceptivnih izvora podataka. U anatomsko-fiziološkom kontekstu, „dodatak insularne medijacije narušava ono što bi u suprotnom bila automatska refleksivna regulacija vitalnih životnih funkcija isključivo od strane moždanog debla“. Drugim riječima, insularni korteks „preusmjerava zadatke za održavanje organske homeostaze kroz matrice reprezentacija i re-representacija, tj. *Vorstellungen* nalik označiteljima (koji su upisani u stražnju insulu) i *Vorstellungsrepräsentanzen* osjetilno-opazajnih fenomena i sociolingvističkih struktura (koji su upisani u prednju insulu)“ (Johnston, 2019: 232-233). Dakle, Ansermet i Magistretti smatraju da „posteriorni insularni korteks registrira reprezentacije tjelesnog unutarnjeg miljea preko interoceptivnih živčanih puteva. Ove reprezentacije (*Vorstellungen*) su zatim re-representirane (tj. udvostručene kao *Vorstellungsrepräsentanzen*) u anteriornom insularnom korteksu. Potonji, kroz svoju receptivnost na ulazne podatke koji dolaze iz vanjske okoline tijela preko eksteroceptivnih živčanih puteva, transformira reprezentacije endogenog koje udvostručuje iz posteriornog insularnog korteksa kombinirajući ih s reprezentacijama egzogenog. Ova aktivnost sinteze pretvara unutarnje reprezentacije u unutarnje-vanjske re-representacije. Stoga, anteriorni insularni korteks je istinski 'otok nagona' zbog toga što predstavlja neurološko mjesto na kojem denaturalizirajuće sile i faktori iskustvenih, kulturoloških, lingvističkih, društvenih i drugih okruženja ulaze u distribuirane i međusobno povezane kognitivne, emocionalne i motivacijske moždane sustave. Specifično, kroz anteriorni insularni korteks, ove sile i faktori isprepliću se s nereprezentacijskim, nemislivim mehanizmima moždanog debla i preispisuju ih“ (ibid. 233).

Ansermet i Magistretti smatraju da postoji nepremostivi jaz ili diskontinuitet između gorespomenutih medijatora i organizma kojeg ovi denaturalizirajući medijatori posreduju tj.

između „interoceptivnih reprezentacija i hibridnih interoceptivnih-eksteroceptivnih re-reprezentacija“ (čime se približavaju Johnstonovom konceptu anorganskog) (Johnston, 2019: 233). Ansermet i Magistretti lociraju neurološke temelje konfliktnosti između biološkog i više-nego-biološkog kroz povezivanje anorganičnosti ljudskog mozga i disfunkcionalnosti psihičke libidne ekonomije, čime pridonose demistifikaciji onoga što stoji iznad *principa ugone*. Poput Leara i Johnstona, Ansermet i Magistretti smatraju da „iznad“ principa ugone ne pronalazimo neki vrhovni princip već samo „slabi“ princip ugone koji narušava i ograničuje samoga sebe. Drugim riječima, za Ansermeta i Magistrettija disfunkcionalnosti principa ugone nisu funkcije nekog drugog metaprincipa tj. nagona smrti. Osim što je plastični mozak od strane prirode dizajniran tako da bude redizajniran od strane odgoja/kulture tj. genetski determiniran da ne bude (posve) genetski determiniran, mozak je također osuđen na to da bude „stroj za neuspjeh“ za autonomnog, ne-epifenomenalnog subjekta koji je podložan raznim simptomima i psihosomatskim patnjama (ibid. 233). Ansermet i Magistretti pretpostavljaju da ova anorganičnost ili konstitutivni antagonizam između tijela i uma rezultira specifično ljudskim nagonima – što se može povezati s Johnstonovom tezom o rascijepljenom nagonu koji je sklon zatajenjima i kratkim spojevima. U kontekstu svog neuropsihoanalitičkog pristupa nagonu i temporalnoj esenciji plastičnog mehanizma pamćenja, Ansermet i Magistretti govore o procesima „de/re-konsolidacije sinaptičkih tragova u plastičnim neuralnim mrežama“ i o tome kako „mi nikada ne koristimo isti mozak dva puta“ (Ansermet i Magistretti, citirano prema: Johnston, 2019: 234), zbog toga što „mehanizam plastičnosti u vremenskom slijedu dijakronijskog procesa postajanja prerađuje neuralne krugove na takav način da identičan podražaj može dati varijabilne odgovore. Plastičnost stoga uvodi stupanj varijabilnosti u odgovorima, što neuronsku mrežu udaljava od jednoznačnog, determiniranog odgovora kojeg bismo pronašli u rigidnom sustavu koji je fiksiran u vremenu“ (Ansermet i Magistretti, 2007: 185). Drugim riječima, trag (i njegovo brisanje) je sinkronijski element koji podrazumijeva dijakronijsku nedeterminiranost. To nas vraća središnjem paradoksu činjenice plastičnosti: upis iskustva odvaja se od iskustva. Mehanizmi plastičnosti i de/rekonsolidacije rezultiraju proizvodnjom jedinstvenog i drugačijeg, na nepredvidiv način. S druge strane, iako se slaže s neuroznanstvenom točnošću gore navedenih tvrdnji, Johnston dovodi u pitanje „(pretjerani) naglasak kojeg [Ansermet i Magistretti] stavljaju na stranu više nominalističke ontologije koja je primarno vezana uz neuroanatomiju i neurofiziologiju“ (Johnston, 2019: 234).

Johnston ističe da je repeticija strukturalni dio nagona i pamćenja, međutim, „ako je mozak razriješen u heraklitovskom toku koji se stalno mijenja i u kojem su razlike najviši autoritet, kako Ansermet i Magistretti objašnjavaju repeticije koje pokazuju libidni i mnemički

mehanizmi? Drugim riječima, što objašnjava cijeli niz činjenica koje su očigledne u raznim poljima (psihoanalizi, filozofiji, kognitivnoj znanosti itd.) koje ukazuju na to da središnji živčani sustavi proizvode i podržavaju reiteraciju 'istih' misli, osjećaja i radnji – i to unatoč razlikama unutar mozгова pojedinačnih subjekata tijekom vremena kao i diljem sinkronih i dijakronih raznolikosti kod mozгова većeg broja pojedinaca? Psihoanaliza, ujedno teoretska i klinička, ne može ignorirati repeticije u ime privilegiranja vidljivih neurobioloških razlika i popratnog spontanog nominalizma“ (ibid. 234-235).

Dok Damasio, Ansermet i Magistretti predlažu podjele između moždanog debla i (cerebralnog ili insularnog) korteksa, Solms i Turnbull se, na sličan način, fokusiraju na „neuroanatomsku i neurofiziološku suprotstavljenost između onoga što je ne-reprezentacijsko (tj. emocionalno-motivacijski SEEKING sustav) i onoga što je reprezentacijsko (tj. sustavi pamćenja koji su kognitivni uz to što su emocionalni i motivacijski)“ (ibid. 236). Ove podjele su međusobno kompatibilne, a u prilog im ide i ono što neurofiziolog Christoph Koch kaže o dubokim jezgrama moždanog debla „koje omogućuju [svijest], ali nisu pružatelji sadržaja. To je posao korteksa i talamusa“ (Koch, 2004: 93). Pankseppova istraživanja SEEKING sustava također idu u prilog ovoj podjeli. On smješta ovaj sustav u „drevna subkortikalna područja mozga svih sisavaca“ (Panksepp, 2010: 538). Panksepp ističe da su „bihevioralne i afektivne promjene (poput onih koje proizlaze iz aktivacije SEEKING sustava) rijetko kada pobuđene u višim prefrontalnim neokortikalnim regijama, što sugerira da viša područja mozga možda ne posjeduju odgovarajuće sklopove za generiranje afektivnih iskustava (iako neokorteks može regulirati emocionalna uzbuđenja i potaknuti emocionalne reakcije pri bavljenju životnim problemima)“ (ibid. 537). Solms i Turnbull također navode da je čak i ono što smatramo najosnovnijim impulsima i porivima modificirano kognitivnim funkcijama višeg reda, što se može pripisati široko rasprostranjenoj i visoko složenoj neuralnoj arhitekturi nagona koja je smještena na razmeđu višestrukih bioloških i više-nego-bioloških utjecaja. Drugim riječima, „sam po sebi, SEEKING sustav sliči izvoru i pritisku nagona (bez njegovih ciljeva i objekata)“. Solms i Turnbull također smatraju da „sociolingvističko usmjeravanje“ ima veliku ulogu u „poučavanju SEEKING sustava djetetova mozga u razvoju u vezi toga što može i treba tražiti i željeti“ (Johnston, 2019: 236).

U kontekstu epigenetike i neuroplastičnosti, Solms i Turnbull se osvrću na „praznine“ koje su „ugrađene u organizaciju i rad središnjeg živčanog sustava“, a koje odgovaraju onome što Ansermet i Magistretti smatraju „genetskom neodređenošću“ tj. prirodnim preprogramiranjem od strane genetike za neprirodno reprogramiranje od strane epigenetike ili ne-genetskih faktora simboličko-lingvističke vrste – drugim riječima, pojedinac je genetski

određen da ne bude genetski određen (ibid. 236). Međutim, Johnston izražava sumnju u Ansermetovu i Magistrettijevu tvrdnju da se ovaj tip neodređenosti može izjednačiti sa tzv. „biologijom slobode“. Dok autori poput Boutrouxa, Pommiera i Stanovicha smatraju da se temelji ljudske slobode mogu locirati unutar tjelesnih ili mentalnih antagonizama, Ansermet i Magistretti, na sličan način, povezuju nagon i teoriju autonomne subjektivnosti u svojoj knjizi *Les Énigmes du plaisir*. S druge strane, za Johnstona je ovo previše jednostavan i brzoplet način konceptualiziranja poveznice između subjekta i nagona (ibid. 237).

Ansermetov cilj je formulacija „neuropsihoanalitičkog portreta subjektivne slobode“ (ibid. 237). Plastičnost središnjeg živčanog sustava je za Ansermeta najbolji izraz prirodno determinirane genetske otvorenosti za neprirodne ili više-nego-prirodne epigenetske izmjene. Ansermetova premisa je da plastičnost mozga omogućuje njegovu individualizaciju što rezultira njegovom jedinstvenošću i specifičnošću zahvaljujući utjecaju endogenih i egzogenih varijabli koje se sudaraju na razmeđu some i psihe – ovaj proces proizvodi autonomiju psihičkog subjekta. To podrazumijeva dvije stvari – da distinktivni, jedinstveni mozak-psiha nastaju kao neizbježan proizvod neuroplastičnosti, te da je ovaj tip singularizacije koju plastičnost omogućuje zapravo istovjetan slobodi (ibid. 237). Riječima Ansermeta i Magistrettija: „Činjenica da inskripcija iskustva od strane mehanizama plastičnosti stvara distancu od iskustva paradoksalno nudi čovjeku slobodu. To je ono što mu daje prostora za kretanje, sposobnost da transformira samog sebe, da se promijeni, da postane autor i akter procesa postajanja drugačijim od onoga što su programirale njegove odrednice. Neuralna plastičnost je stoga uvjet moguće plastičnosti postajanja“ (Ansermet i Magistretti, 2007: 239). Prema tome, Ansermet i Magistretti smatraju da nam „plastičnost stoga omogućava da maksimalno iskoristimo spektar mogućih razlika, ostavljajući mjesto za nepredvidljivo u konstrukciji individualnosti, a individua se može smatrati biološki determiniranom da bude slobodna, tj. da predstavlja iznimku od univerzalnog koje ju nosi“ (Ansermet i Magistretti, 2007: 10). Drugim riječima, plastičnost nas primorava da uključimo pitanje subjekta u biologiju – subjekta kao iznimke od univerzalnog, subjekta koji izmiče svakoj strategiji univerzalizacije specifičnoj za modernu znanost.

Dakle, za Ansermeta i Magistrettija nesvodljiva specifičnost pojedinčeva mozga predstavlja utjelovljenje autonomije. Zahvaljujući epigenetskim faktorima i nepredvidljivosti kontingencije, plastičnost rezultira singularnim mozgom/psihom tj. autonomijom. Drugim riječima, Ansermet i Magistretti smatraju da sama činjenica neuroplastičnosti nužno podrazumijeva individualizaciju dok individualizacija podrazumijeva slobodu. Oni također ističu da je „biologija slobode“ već sama po sebi rezultat opovrgavanja vulgarnih znanstvenih

determinizama (Johnston, 2019: 237-238). Prema tome, za razliku od onoga što se obično podrazumijeva pod raznim biološkim determinizmima (poput genetskog ili neuronalnog, ali i psihičkog determinizma), plastičnost uključuje heterogenost i idiosinkratičnost tj. plastičnost je ono što subjektu omogućuje da aktivno sudjeluje u procesu vlastitog postajanja.

Dok Ansermet i Magistretti smatraju da njihova formulacija „biologije slobode“ može ponuditi teoriju autonomne slobodne subjektivnosti koja svoje temelje pronalazi u neurobiologiji i freudovsko-lacanovskoj psihoanalizi, Johnston, s druge strane, u svojoj kritici Ansermeta i Magistrettija polazi od toga da kontingencija, specifičnost, idiosinkratičnost, nepredvidivost itd. nisu dovoljna garancija prave autonomije. Drugim riječima, iako Ansermet i Magistretti to impliciraju, „sloboda subjekata se ne može jednostavno poistovjetiti sa neodređenošću koja proizlazi iz idiosinkrazije ili nasumičnosti“ (ibid. 238). Za Johnstona, autonomna subjektivnost ne može biti jednostavan proizvod kontingencije, jedinstvenosti, nepredvidivosti itd. Da bi formulirali održivu lacanovsku neuropsihoanalitičku biologiju slobode (tj. naturalističko-materijalističku teoriju autonomne subjektivnosti) *nužno* moramo odbaciti slike prirode koje ovu prirodu opisuju kao determinističku tj. odmaknuti se od nedijalektičkih vrsta materijalizma poput mehanističkog, reduktivnog ili eliminativnog – što još uvijek nije dovoljan uvjet za formulaciju ovakve teorije. Uz to, Johnston se slaže s Ansermetom i Magistrettijem u pogledu načina na koji ovi autori predstavljaju biološke aspekte isprepletenosti neuroplastičnosti i epigenetike: „Epigenetika doista otkriva genetsku nedeterminiranost koja je usađena od strane prirode da bi bila preispisana od strane kulture. A neuroplastičnost ljudskog središnjeg živčanog sustava je vrlo važno utjelovljenje takve nedeterminiranosti kao genetskog predprogramiranja za epigenetsko i kontekstualno reprogramiranje“ (ibid. 238).

Zahvaljujući plastičnosti i genetski diktiranoj otvorenosti mozga za epigenetske ili negenetske faktore i utjecaje, veliki se dio neuralnih mreža formira u periodu najranijeg djetinjstva kroz ove više-nego-genetske varijable – a ne *in utero* tj. prema prethodno utemeljenim genetskim kodovima. Drugim riječima, dobar dio razvoja mozga odvija se izvan majčine utrobe, što možemo pripisati biološkom ili „ugrađenom“ manjku u obliku perioda prolongirane bespomoćnosti djeteta (ono što Freud naziva *Hilflosigkeit*). Prema tome, ako uzmemo u obzir inicijalno somatsko stanje ljudskog bića tj. fizičku preuranjenost djetetova tijela i mozga, te činjenicu da se veliki dio neuralne arhitekture razvija nakon poroda posredstvom epigenetskih faktora, tada možemo reći da je ljudska priroda organski predodređena za transformaciju u neorganski subjekt tj. denaturalizaciju koja je konstitutivna za ljudske oblike subjektivnosti. Međutim, Johnston upozorava da unatoč svemu što nam

epigenetika i neuroplastičnost (kao neosporne i znanstveno prihvaćene činjenice) pokazuju, mi ne možemo posve isključiti determinističke stavove koji tvrde da doista slobodni, autonomni subjekti ne postoje. U tom kontekstu, Johnston se osvrće na razliku koju Lacan pravi između ontogeneze i filogeneze: „Lacan konzistentno i kategorički zabranjuje pribjegavanje filogenetskim spekulacijama. U Lacanovim očima, razmišljanja o evolucijskoj pojavi čovječanstva iz ne-ljudske animalnosti i stvaranju jezika iz prehistorijske, nelingvističke nijemosti, su, u krajnju ruku, epistemološki nedostupna. Ujedno u metapsihološkoj teoriji i kliničkoj praksi, lacanovska psihoanaliza se ograničuje na uzimanje u obzir samo odabranih aspekata ontogenetske formacije subjekta“ (ibid. 239).

U skladu s time, Ansermet i Magistretti također zauzimaju indiferentan stav prema evoluciji i filogenezi, što Johnston oštro osuđuje kao nešto što bi moglo ostaviti otvorena vrata zagovornicima (reduktivnog, naturalističkog) determinizma kakvog pronalazimo u evolucijskoj psihologiji te prema kojem u pogledu ljudskih bića ne možemo uopće govoriti o nekoj „denaturalizaciji“. Drugim riječima, zagovornici ovog tipa determinizma smatraju da je prirodna povijest proizvela jezik i kulturu zahvaljujući epigenetskim faktorima i neuralnoj plastičnosti – tj. da su specifično ljudska kultura i jezik epifenomeni koje možemo pripisati „prirodnom determinizmu drugog reda“. Johnston naglašava da moramo odbaciti ovaj tip „pan-naturalizama“ pretjerano redukcioniističke i jednodimenzionalne evolucijske psihologije zbog toga što su ovakve vrste nedijalektičkih materijalizama „intelektualno isprazne“ te ostavljaju prostor za „idealističke dogmatizme, subjektivne idealizme i reaktivno odbacivanje materijalizma i znanosti“. To su samo neki od razloga zbog kojih lacanovska psihoanaliza mora priznati revolucionarni značaj „Darwinovog događaja“ te integrirati posljedice evolucijske teorije. Samo se kroz otvaranje vrata filogenetskim istraživanjima lacanizam može suprotstaviti raznim vrstama reduktivnih naturalističkih determinizama i pseudoznanstvenih tvrdnji (ibid. 239-240).

Također treba imati na umu da Freud (kao i mnoge druge nelacanovske analitičke orijentacije) nije dijelio Lacanov naglašeni antinaturalizam i njegovu averziju prema biologiji. Stoga ne treba čuditi da je neuropsihoanaliza u potpunosti slobodna od utjecaja lacanizma, te da su uglavnom nelacanovske psihoanalitičke orijentacije bile uključene u utemeljenje i razvijanje neuropsihoanalize kao polja. Izuzev rijetkim iznimkama, lacanovski orijentirani analitičari su uglavnom odbijali angažman s neuropsihoanalizom, smatrajući takva povezivanja pokušajem biologizacije mentalnog života. Stoga, jedan od Johnstonovih ciljeva jest prevladati Lacanove ne posebno uvjerljive argumente protiv naturalizma, te pogotovo argumente nekih od njegovih sljedbenika, i u tom procesu otvoriti mogućnost za pomirenje i povezivanje

lacanovskog sofisticiranog metapsihološkog okvira i resursa koje nam nude neuroznanosti i neurobiologija. Ideja da istraživanje mozga nema nikakav značaj ili implikacije za pričanje o ljudskim bićima, te pogotovo o umnim ljudskim subjektima, potpuno je apsurdna. Ako ne možemo pomiriti naše teorije o umnoj subjektivnosti s onime što nam govori naša najbolja neuroznanost, tada smo definitivno u nevolji. Johnston smatra da argumenti koje lacanovci iznose da se ne bi morali suočiti s time nisu posebno uvjerljivi.

Prema tome, ignoriranjem ili prešućivanjem Darwinovog događaja i njegovih implikacija i posljedica, Ansermet i Magistretti (i Lacan) kompromitiraju svoju predanost imanentističkoj i materijalističkoj ontologiji. Za Johnstona, jedino nam životne znanosti mogu pomoći da izbjegnemo vulgarni, scijentistički redukcionizam, dogmatizam i ideološki scijentizam. Johnston smatra da zbog ignoriranja filogenetskih pitanja i stavljanja fokusa isključivo na ontogenetska objašnjenja subjektivnosti, Ansermetova i Magistrettijeva teorija gubi na snazi. Poistovjećivanje autonomije sa singularnošću, neodređenošću i kontingencijom za Johnstona nije održivo zbog toga što ne možemo staviti znak jednakosti između neodređenosti i samoodređenosti. Da bi formulirali temelje lacanovske neuropsihoanalize koja može govoriti o „biologiji slobode“, mi moramo na ontogenetskoj i filogenetskoj razini (filozofskim i empirijskim argumentima) opovrgnuti reduktivne naturalističke determinizme (ibid. 240).

Uz ovakvo potencijalno izlaganje kritikama naturalističkih determinista, Ansermet i Magistretti se također izlažu mogućem napadu od strane sociokulturoloških determinista. Naime, Ansermet i Magistretti pretpostavljaju da subjektu možemo pripisati ontološku težinu i autonomiju ako možemo empirijski pokazati da psihoanalitički subjekt nastaje iz korporealno-materijalnog tijela zahvaljujući reprezentacijskim medijatorima i njihovoj ulozi u procesima subjektifikacije koje ne možemo reducirati isključivo na biomaterijalnu supstancu ljudskog organizma koja potpada pod nadležnost empirijskih znanosti (pogotovo biologije i njezinih grana). Drugim riječima, „Ansermet i Magistretti kao da jednostavno pretpostavljaju da je subjekt koji je konstituiran ne-prirodnim strukturama i fenomenima ujedno autonoman. S druge strane, to ukazuje na pretpostavljenu sinonimiju između determinizma i naturalizma, kao da su svi deterministi ujedno naturalisti“ (ibid. 240).

Zagovornici (nenaturalističkih) sociohistorijskih determinizama, poput sociohistorijskih konstrukcionista, mogli bi uzvratiti time da autonomna subjektivnost ne postoji zbog toga što više-nego-biološki medijatori koji izmiču evolucijsko-genetskim usađenim kodovima i programima zapravo ne omogućavaju nastanak slobodne subjektivnosti, već „podređuju živo tijelo u smislu subjekcije kao heteronomizacije“ (ibid. 240-241). Drugim

riječima, u takvom slučaju, „vanjski režimi discipline, obrazovanja, normalizacije itd.“ su ono što zaista upravlja ljudskim organizmom. U predstavnike sociohistorijskih determinizama Johnston ubraja „nesofisticirane pseudomarksiste“ te zagovornike „nietzscheanskih i foucaultovskih historijskih narativa“, ali i brojne freudo-lacanovce koji vjeruju u determinizam asubjektivnih sila nesvjesnog ili ida, ili „opisuju ontogenetsku formaciju subjekta kao proces unutar kojeg je subjekt-u-nastanku označen i određen obiteljskim romansama i označiteljima velikih Drugih“ (ibid. 241). Johnston se oštro protivi nenaturalističkim determinizmima, ali i determinističkim prikazima psihoanalize, koje također locira kod Ansermeta i Magistrettija (ibid. 241).

U kontekstu determinizma, Johnston također vidi problem u načinu na koji Ansermet i Magistretti pristupaju fenomenu plastičnosti, koja kao posrednik dijalektike recipročnih modifikacija između mozga i iskustva ima središnje mjesto u njihovoj teoriji neuropsihoanalitičke subjektivnosti. Johnston kritizira Ansermetovo i Magistrettijevo „brzopeto izjednačavanje realne dijalektike neuroplastičnosti sa slobodom u najpotpunijem smislu te riječi“ (ibid. 241). Međutim, „čak i ako su, što je malo vjerojatno, oscilirajuća, dvosmjerna kretanja između mozga i iskustva uvijek savršeno uravnotežena, nameću se pitanja poput: Što izvorno pokreće stvari u ovoj dijalektici? Ostaje li središnji živčani sustav 'primarni pokretač' ovog procesa?“ (ibid. 241). Drugim riječima, to nas vraća problemu determinizma, jer ako kažemo da je iskustvo zapravo „sekundarna sekrecija mozga“ tada također možemo tvrditi da je „petlja koju omogućava neuroplastičnost zapravo zatvorena petlja autoafekcije koja je u potpunosti određena materijalnom bazom ljudske prirode, tj. utvrđena evolucijom i genetikom“ (ibid. 241). Prema tome, Johnston smatra da bi Ansermet i Magistretti na filogenetskim i ontogenetskim razinama ponajprije morali osigurati „ontologiju snažnog emergentizma“ u sklopu koje se dematerijalizirana, više-nego-prirodna, transcendentalna subjektivnost – „koju Ansermet i Magistretti povezuju s 'iskustvom'“ – u potpunosti odvaja od svojih materijalnih, prirodnih temelja i postiže neepifenomenalnu, samodeterminirajuću, subjektivnu autonomiju s obzirom na svoje supstancijalne prirodne temelje koje zatim može modificirati (ibid. 242).

Johnston se u ovom kontekstu također referira na analitičkog filozofa uma Davida Chalmersa koji je skovao termin „teški problem svijesti“ da bi označio poteškoće do kojih dolazi prilikom objašnjavanja odnosa između fizičkih fenomena, kao što su moždani procesi, i iskustva (tj. fenomenalne svijesti ili mentalnih stanja/događaja s fenomenalnim kvalitetama). Chalmers smatra da je „lako“ otkriti na koji način je mozak sposoban za percepciju, integraciju informacija, opažanje, izvještavanje o mentalnim stvarima itd. Ono što je 'teško', jest objasniti

fenomenalno iskustvo, ili ono što filozofi obično nazivaju 'kvalija' tj. subjektivni aspekt mentalnih događaja“ (Chalmers, 1996: 24-25). Doduše, kao fenomenalno iskustvo prvog lica, *kvalija* nije ono što se nalazi u središtu Johnstonove istrage. S obzirom na svoju lacanovsku orijentaciju, Johnston (poput Ansermeta i Magistrettija) u prvi plan stavlja „strukture (nesvjesnog) znanja koje su nesvodljive isključivo na fenomene iskustvene svijesti“ (ibid. 242). Međutim, Johnston misli da „ako u Chalmersov teški problem uključimo i misterij geneze znanja tako da on bude primarniji od misterija geneze svijesti, nijedna tobožnja biologija slobode ne može vjerodostojno izbjeći suočavanje s ovim problemima. Ansermet i Magistretti se tek trebaju izravno suočiti s takvim izazovima kako bi pronašli zadovoljavajuća rješenja. Dok to ne učine, njihove će tvrdnje da su formirali neuropsihoanalitičku teoriju autonomne subjektivnosti ostati filozofski suspektne“ (ibid. 242).

Johnston napominje kako nas filozofska tradicija uči da problemu slobode ne možemo pristupiti tako da izjednačimo slobodu s ponašanjem prema kojem jednostavno udovoljavamo vlastitim željama, hirovima i porivima. U tom kontekstu, Johnston problematizira i smatra manjkavim Ansermetovo i Magistrettijevo konceptualiziranje odnosa između nagona i subjekta te ističe da se njihovo „izjednačavanje denaturaliziranog nagona sa subjektivnom slobodom može svesti na poistovjećivanje prave autonomije i raskalašenog hedonizma“. Iako Ansermet i Magistretti uspješno formuliraju nekoliko uvjeta koji su nužni za biološki utemeljenu teoriju autonomne subjektivnosti, uvjeta bez kojih nam ostaje samo strogi determinizam, oni ipak ne uspijevaju formulirati neuropsihoanalitičku biologiju slobode koja bi na filozofskoj i psihoanalitičkoj razini osigurala održivu teoriju nagonom upravljane, ali autonomne, spontane, samoodređujuće subjektivnosti. Johnston smatra da njihov projekt povezivanja neurobiologije i lacanovske psihoanalize podbacuje na dvije ključne razine. S jedne strane, Ansermet i Magistretti izostavljaju druge uvjete koji su nužni za proizlaženje subjektivne slobode, „uvjete općeg ontološkog tipa koji leže u temelju specifičnih svojstava ljudskih organizama“. Međutim, Johnston napominje da „nužni uvjeti nisu dovoljni uvjeti“ (ibid. 242-243).

U tom kontekstu, Johnston ističe da ako želimo materijalizam koji je usklađen s prirodnim znanostima, osnovni ontološki uvjet koji moramo zadovoljiti je istovjetnost fizičke materije (prirode) i Realnog nulte točke bitka kao ontološkog registra iz kojeg proizlaze svjesni i inteligentni subjekti. Ovakav materijalizam također potvrđuje postojanje neepifomenalnih subjekata koje se ne može reducirati na njihove biomaterijalne temelje i koji ne potpadaju (u potpunosti) pod objasnidbenu nadležnost domena prirodnih znanosti. Materijalistička ontologija tog tipa mora odgovoriti na dva osnovna pitanja koja su vezana uz uvjete koji su nužni za subjektivnu autonomiju (a koje Ansermet i Magistretti izostavljaju). Kao prvo, na koji

način materijalni bitak – tj. ovaj svijet (kao priroda) – mora biti uređen da bi imanentna *emergencija* života i svijesti bila moguća tj. da bismo objasnili kako materijalni bitak iz sebe proizvodi specifičan tip refleksivnih ruptura koje uzimaju oblik autonomnih, samoodređujućih subjekata? Drugo, na koji način domena složenih, svjesnih organizama mora funkcionirati da bi pojavljivanje inteligencije/znanja i autonomije bilo stvarna mogućnost u kontekstu emergentnih subjekata koji posjeduju sposobnost djelovanja na supstancijalne temelje iz kojih su izvorno proizašli (ibid. 243)?

Govoreći o „dovoljnim uvjetima“ koje ne pronalazimo kod Ansermeta i Magistrettija, materijalizam autonomije za Johnstona također zahtijeva dvije dodatne stvari povrh nužnih uvjeta. Kao prvo, lacanovskim opisima ontogenetskog stjecanja jezika moramo dodati „filogenetski prikaz geneze jezika koji je kompatibilan s evolucijskom teorijom“. Kao drugo, moramo istražiti „vezu između, s jedne strane, specifičnih aspekata sintakse i semantike, te, s druge strane, refleksivnih i rekurzivnih sposobnosti koje pokazuju svjesni i nesvjesni misleći subjekti“. Za Johnstona, „to zahtijeva ogroman interdisciplinarni poduhvat koji bi koristio resurse brojnih grana ujedno kontinentalne i analitičke filozofije, freudovsko-lacanovske psihoanalize, višestrukih domena neuroznanosti, lingvistike, te marksizma“ (ibid. 243).

Neuropsihijatar Eric Kandel, dobitnik Nobelove nagrade za otkrića povezana s biologijom pamćenja, zagovara važnost povezivanja psihoanalize i neurobiologije: „Jedan način na koji bi psihoanaliza mogla udahnuti novu energiju u sebe [...] jest kroz razvijanje bližeg odnosa s biologijom općenito te posebice s kognitivnom neuroznanostju. [...] S konceptualnog stajališta, kognitivna neuroznanost bi mogla pružiti nove temelje za budući razvoj psihoanalize, temelje koji su možda više zadovoljavajući od metapsihologije“ (Kandel, 1999: 506-7). Kandel se sa žaljenjem osvrće na pad utjecaja psihoanalize u 21. stoljeću „pošto psihoanaliza još uvijek predstavlja najkoherentniji te intelektualno zadovoljavajući uvid u um“ (Kandel, 2005: 38). Međutim, Johnston upozorava da je pad utjecaja psihoanalize istovremeno popraćen porastom broja „bioloških istraživačkih programa koje neki znanstvenici ili analitičari prepoznaju kao nešto što uvelike nadopunjuje i opravdava freudovske i lacanovske temeljne postavke. Većina ljudi unutar i izvan svijeta akademske zajednice vidi ovaj napredak u znanostima o životu kao prijetnju Freudu i Lacanu, bez obzira na to jesu li rezultati dobri ili loši“ (Johnston, 2019: 244). Johnston, s druge strane, smatra da suvremena istraživanja na području prirodnih znanosti uvelike idu u prilog Freudovim i Lacanovim prognozama o daljnjem razvoju psihoanalize. Prema Johnstonu, „ako će 21. stoljeće ispuniti nade Kandela i njemu sličnih, tada će to morati biti stoljeće u znaku nove paradigme anorganskog, zapriječenog korpo-Realnog tijela i mozga-u-komadima. Upravo je to ono što označujem frazom 'slaba priroda'“ (ibid. 244).

Yovell, Solms i Fotopoulou npr. tvrde da bi nam „neuropsihoanaliza, premošćivanjem jaza između psihoanalize i neuroznanosti, mogla pomoći u našim pokušajima da razjasnimo sastavne elemente i mentalne procese koji organiziraju našu subjektivnost, doprinose našem osjećaju sebstva te oblikuju značenja koja pronalazimo u našim životima. U tom smislu nam neuropsihoanaliza može pomoći da bolje upoznamo sami sebe – što je jedan od krajnjih ciljeva psihoanalize“ (Yovell, Solms i Fotopoulou, 2015: 1546). Aspekti uma kojima se prethodno bavila prvenstveno ili isključivo psihoanaliza danas su legitimno područje istraživanja u poljima kognitivne, socijalne i afektivne neuroznanosti, zahvaljujući revolucionarnim otkrićima u ovim poljima. Yovell, Solms i Fotopoulou ističu nužnost i važnost dijaloga između psihoanalize i neuroznanosti, te smatraju da se takav dijalog može provesti na temelju obostranog uvažavanja i poštovanja, bez ugrožavanja ili diskreditiranja specifičnosti ili posebnosti psihoanalitičke perspektive (ibid. 1546). Ovi autori također smatraju da će dijalog s neuroznanostima rezultirati promjenama i daljnjim razvojem psihoanalize, dok će psihoanaliza možda morati preispitati ili prilagoditi određene aspekte svog teorijskog aparata. Ovim putem, „psihoanaliza će se pobrinuti da njezina jedinstvena perspektiva o ljudskom umu, ljudskoj subjektivnosti i ljudskom stanju ne bude izgubljena za znanost“ (ibid. 1547).

S druge strane imamo kritičare povezivanja psihoanalize i neuroznanosti koji smatraju da povezivanje ova dva svijeta neizbježno vodi do ugrožavanja freudovske i lacanovske psihoanalize. Geroulanos npr. ističe kako je „psihoanaliza kroz svoju povijest pozivala na model zdravlja koji nije razumljiv na anatomskoj razini, zdravlja koje govori o subjektivnosti ne kao o nečemu što je mjerljivo u neurološkim okvirima, već kao nečemu što je operativno u interpersonalnim i društvenim kontekstima“ (Geroulanos, 2011: 238). Drugim riječima, prebacivanjem u neuropsihoanalitički registar više ne možemo govoriti o društvenoj dimenziji zdravlja već o anatomskoj. Prema Geroulanosu, trebamo biti manje orijentirani na dokazivanje znanstvenog statusa psihoanalize, a više na „klinički i analitički način obnavljanja specifične vrste zdravlja kod pacijenta“. Geroulanos misli na „zdravlje koje izražava obnovu pacijentove ugone u društvu, obnovu njegove relativne autonomije i žudnje, te mogućnost terapijske transformacije pacijentove osobnosti“. Iz ovih razloga, „psihoanaliza se treba oduprijeti potčinjavanju neuropsihoanalizi“ (Geroulanos, 2011: 238).

Na sličan način, Blass i Carmeli smatraju da je „neuropsihoanaliza tijekom proteklog desetljeća usmjeravala psihoanalizu prema uvažavanju osjetilnog, fizičkog, vizualnog, nauštrb psihološkog značenja subjektivnih istina i ideja koje se ne mogu uhvatiti na slikama funkcionalne magnetske rezonancije (fMRI) ili pozitronske emisijske tomografije (PET)“. Ovi kritičari tvrde da „povezivanje neuroznanosti i psihoanalize zapravo rezultira biologizacijom

psihoanalize (prema čemu samo ono što je biološko jest realno) što bi, između ostalog, moglo imati negativan utjecaj na način na koji će se psihoanaliza razvijati u nadolazećim godinama“ (Blass i Carmeli, 2007: 37). Blass i Carmeli smatraju da psihoanaliza kao polje ne treba usmjeravati svoj fokus na lociranje bioloških ili raznih vrsta fizičkih korelata iskustva (ibid. 34). Njihovo protivljenje sintezi psihoanalize i neuroznanosti ne temelji se na stavu da psihoanaliza nije spremna za dijalog s neuroznanošću, već se može pripisati singularnosti i relevantnosti psihoanalize kao domene koja u središte svog interesa stavlja značenja, dok neuroznanost, prema mišljenju ovih kritičara, ovdje nema neku relevantnost. Blass i Carmeli naglašavaju da je „psihička dimenzija ljudske egzistencije“ kojom se psihoanaliza bavi nešto što pod svaku cijenu moramo „očuvati i legitimizirati“ (Blass i Carmeli, 2007: 37). Stoga, za kritičare neuropsihoanalize, ono što je na kocki u debati o neuropsihoanalizi nisu koncepti, načela ili postulati psihoanalitičkog teorijskog aparata ili lociranje njihovih neuroloških korelata, već ono što ujedinjuje sve analitičke teorije – „bavljenje značenjima kao mentalnim fenomenima“. Drugim riječima, „debata o neuropsihoanalizi je zapravo debata o samoj esenciji i ciljevima psihoanalize“ (ibid. 20).

Dakle, Geroulanos, Blass i Carmeli i drugi kritičari smatraju da psihoanaliza ne može ništa naučiti od neuroznanosti te upozoravaju na redukcionizam ili biologizaciju psihoanalize od strane neuroznanosti. Međutim, treba uzeti u obzir i opasnost od „obrnutog“ redukcionizma do kojeg dolazi kada se koriste „isključivo psihoanalitički principi kao potpuno sredstvo za razumijevanje uma i njegovog samonarušavanja (uključujući poremećaje mozga) što može biti obrnuta varijacija biologizma, neka vrsta psihoanalitikogizma ili psihoanalitičkog redukcionizma“ (Brooks, 2013: 620).

Imanentnu kritiku ovog odbacivanja neuroznanosti, osim kod Johnstona, također pronalazimo i kod Dall’Aglia, koji se oslanja na Johnstonov rad i na (freudovsku) neuropsihoanalitičku metapsihologiju Marka Solmsa da bi skicirao mogućnost lacanovske neuropsihoanalize. Dall’Aglia navodi dva kriterija koja su, po njegovu mišljenju, nužna za lacanovsku psihoanalizu. Prvi kriterij naglašava da moramo izbjeći ujedno bioredukcionizam i psihologizam – što Dall’Aglia opravdava činjenicom da „Lacan odbija redukciju psihoanalitičkog subjekta bilo na biološko ili psihološko objašnjenje. Umjesto toga, on predlaže formalizaciju subjekta. Što također podrazumijeva radikalno otvaranje onkraj zakona fiziologije prema zakonu kontingencije.“ Drugi kriterij tiče se „prepoznavanja strukturalne granice ili mrtve točke. Formalizacije koje predlaže lacanovska psihoanaliza izbjegavaju 'zatvaranje' nesvjesnog kroz naglašavanje radikalno nespoznatljivog realnog u ekstimnoj jezgri subjekta.“ Dall’Aglia smatra da mozak udovoljava ovim kriterijima utoliko što je „mozak, sa

svojom vlastitom strukturalnom mrtvom točkom, nesvodljiv na biologiju“ (Dall'Aglio, 2020: 2).

Da bi kontekstualizirao odnos između neuroznanosti i psihoanalize, Dall'Aglio se referira na logiku Lacanovog aksioma o nepostojanju seksualnog odnosa. Za Lacana, seksualni ne-odnos nije jednostavno istovjetan nepomirljivoj razlici (nemogućnosti) između muškarca i žene, već razliku između spolova karakterizira „unutarnji logički paradoks“ u svakoj od pozicija u Lacanovim formulama seksuacije. Upravo je ovaj unutarnji zasto, ova mrtva točka, razlog zbog kojeg su seksualni odnosi „izuzeti od bilo kakvog 'fizičkog determinizma' i podvrgnuti 'milosti i nemilosti apsolutne kontingencije“ (ibid. 6). Dall'Aglio sugerira da odnos između neuroznanosti i psihoanalize možemo razumjeti kroz sličnu logiku: „Ako psihoanaliza djeluje na strani mentalnog i uzima nemogućnost (usp. 'disfunkcionalnu *jouissance*') kao svoj 'kompas', tada nemogućnost također moramo situirati na strani mozga u domeni neuroznanosti. Drugim riječima, umjesto da mentalno postavljamo kao vanjsku granicu neuroznanosti, mi trebamo situirati polje uma kao ukorijenjeno u unutarnjoj granici ili nemogućnosti unutar mozga“ (ibid. 6).

Za Dall'Agliu, ovo je „pitanje odnosa između realnog neuroznanosti i realnog psihoanalize, gdje je u oba polja prepoznat unutarnji rascjep, ekstimni kauzalni jaz“ (ibid. 6). Prema tome, realno psihoanalize je nespojivo s bilo kojim oblikom fizičkog determinizma, što naravno ne znači da moramo posve odbaciti fizičko. Dall'Aglio također smatra da trebamo izbaciti (totalizirajući) neuroznanstveni diskurs (kojem se često pripisuje pozicija *subjekta-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna*), a sačuvati iscrpna neuroznanstvena istraživanja (koja prepoznaju granice ili mrtve točke ovog polja te istovremeno proizvode više pitanja nego daju odgovora). Dakle, realno neuroznanosti je neodređeno i otvoreno kontingenciji. Dall'Aglio stoga smatra da ako želimo formulirati specifično lacanovsku neuropsihoanalizu tada nužno moramo rekonceptualizirati mozak kao otvoren kontingenciji zbog toga što sam mozak posjeduje unutarnju mrtvu točku ili strukturalnu granicu (ibid. 6).

Johnston govori o temeljnom, anorganskom neskladu ili intracerebralnom ne-odnosu koji strukturira mozak kao „zakrpu“ međusobno nepodudarnih, neusklađenih i ponekad nespojivih sistema koji su proizvod različitih evolucijskih perioda i pritisaka. Ovaj neuroanatomski i kronološki raskorak utjelovljen je u središnjem živčanom sustavu tj. u neusklađenosti evolucijski starijih, primarno emocionalnih i motivacijskih (tj. ne-reprezentacijskih, nejezičnih) struktura moždanog debla i evolucijski novijih, uglavnom kognitivnih (tj. reprezentacijskih) struktura cerebralnog korteksa. Dakle, za Johnstona, ovaj je neuralni ne-odnos glavni razlog zbog kojeg možemo reći da je mozak strukturalno podijeljen.

Ova strukturalna nemogućnost usklađenog, sinkroniziranog odnosa unutar mozga je, prema Johnstonu, potencijalan razlog zbog kojeg dolazi do pojave jedinstvenih ljudskih subjekata s njihovim spontanim i samoodređujućim sposobnostima. Dall'Aglio uzima Johnstonovu formulaciju „nema intracerebralnog odnosa“ i odlazi još korak dalje od Johnstona kada kaže da je nužna posljedica ove formulacije to da „ne može biti suda o mozgu na temelju norme“. Drugim riječima, mogućnost bilo kakvog optimalnog, uravnoteženog ili skladnog odnosa unutar mozga spriječena je ontološkom razglobljenošću neuralnih sistema – ne postoji formula koja bi ove divergentne sisteme mozga povezala u neku savršenu neuralnu ravnotežu: „Svaki subjekt mora stvoriti svoje singularno rješenje za nemogućnost. Ovo je prostor kontingentne invencije“ (Dall'Aglio, 2020: 8).

Dok kritičari povezivanja psihoanalize i neuroznanosti općenito smatraju da neurodiskurs podrazumijeva „redukciju psihičkog na ono što je mjerljivo“ te da se „mentalni procesi mogu reducirati na zapažanja vezana uz protok krvi u područja mozga (tj. funkcionalna magnetska rezonancija ili fMRI)“ (Dall'Aglio, 2020: 3), Johnstonov materijalizam, s druge strane, omogućuje formulaciju neuropsihoanalize koja ne utemeljuje psihoanalizu u mozgu, te odbija redukciju psihoanalize na neurobiološka objašnjenja. Psihoanaliza ne može biti u potpunosti utemeljena u neurobiologiji upravo zbog toga što „nema intra-cerebralnog odnosa“ tj. zahvaljujući unutarnjoj granici koja je inherentna samoj neurobiologiji: „Deterministička fiziologija nailazi na granicu, a intra-cerebralna mrtva točka označava točku radikalnog otvaranja prema kontingenciji unutar samog mozga. Stoga, mozak ne uzrokuje um, ali to ne dokida mozak“ (ibid. 8).

Prema Dall'Agliu, suvremena neuroznanost uspješno izmiče biološkom redukcionizmu te prepoznaje unutarnju, strukturalnu granicu ili nemogućnost unutar mozga, čime zadovoljava kriterije koji su nužni za povezivanje s Lacanovom metapsihologijom kroz neuropsihoanalizu. Međutim, postavlja se pitanje o tomu što psihoanaliza može naučiti od neuroznanosti i koja je korist ovog povezivanja za samu psihoanalizu (ibid. 9). Za Dall'Agliu, dijalog između lacanovske psihoanalize i neuroznanosti ne samo da je poželjan, već je i nužan, a mogao bi rezultirati „otvaranjem novog prostora za moguća konceptualna povezivanja i istraživanja“, ali i omogućiti „bolju sposobnost uključivanja u diskurs o mentalnom zdravlju“ (ibid. 2). Utemeljenjem poveznica između neuralnih funkcija i psihoanalitičkih koncepata dobivamo mogućnost „promatranja odnosa između psihoanalitičkih koncepata kroz njihove neuralne manifestacije“ (ibid. 13). To nam u domeni psihoanalize otvara nove mogućnosti za modifikaciju, reviziju ili dopunjavanje „odnosa između koncepata koje smo primijetili na neuralnoj razini“ (ibid. 13). Međutim, s obzirom na neuralni ne-odnos ili strukturalnu

podijeljenost mozga „ne može biti garancije znanja iz mozga“ (ibid. 13). Prema tome, neuroznanost ne može psihoanalizi dati specifične odgovore u vezi načina na koji bi psihoanaliza trebala revidirati svoju teoriju ili uvesti promjene u svoju kliničku praksu. Iz toga slijedi da neuropsihoanaliza ne može biti predmet kritike zbog toga „što ne predlaže specifične odgovore“. Kritičari povezivanja neuroznanosti i psihoanalize, poput Blass i Carmelija koji smatraju da neuroznanost ne može ništa ponuditi psihoanalizi, zapravo „promašuju poantu zbog toga što stavljaju neuroznanost na poziciju 'subjekta-za-kojeg-se-pretpostavlja-da-zna' a zatim kritiziraju neuroznanost zbog toga što ne uspijeva pružiti znanje“ (ibid. 13). Neuroznanost ne može biti najviša instanca koja donosi posljednju odluku kada je riječ o psihoanalizi. Dijalog između neuroznanosti i psihoanalize nam omogućuje da preispitamo ili u drugačijem registru artikuliramo odnose između teorijskih koncepata. Međutim, klinička domena psihoanalitičke prakse u konačnici mora procijeniti i odrediti u kojoj mjeri su konceptualni odnosi koji proizlaze iz neuropsihoanalitičkog dijaloga stabilni i pouzdani u teorijskom smislu te primjenjivi i učinkoviti u kliničkom smislu (ibid. 13).

Prema Dall'Agliu dužnost lacanovske psihoanalize ili „etički imperativ za psihoanalizu“ jest da u današnje vrijeme kada dolazi do sve veće proliferacije neurokognitivnog diskursa, psihoanaliza mora djelovati kritički i podsjetiti polje mentalnog zdravlja na središnju ulogu nesvjesnog i esencijalne značajke subjektivnosti. Upravo kroz dijalog i kritički angažman s neuroznanostu, lacanovska psihoanaliza može utjecati na dominantan diskurs i pružiti bolju kritiku neuroznanosti, a u isto vrijeme promijeniti dojam da je izgubila svaki kontakt sa suvremenom znanostu te postala zastarjela i nebitna zbog odbacivanja metodologije koja je potkrijepljena empirijskim ili znanstvenim dokazima (ibid. 14). Ovaj tip dijaloga također može psihoanalizi osigurati empirijski potkrijepljenu podršku za temeljne psihoanalitičke principe. S druge strane, ako lacanovska psihoanaliza odbaci mogućnost dijaloga s neuroznanostu tj. ako se odbije pozabaviti mozgom kao materijalnim sjedištem subjektivnosti zbog stava da je neuroznanost nevažna i da nema što ponuditi u pogledu subjektivnosti – drugim riječima, ako se psihoanaliza povuče iz svijeta znanosti – ona će time samu sebe isključiti iz diskursa o mentalnom zdravlju. Svojim distinktivnim pristupom lacanovska psihoanaliza kroz dijalog s neuroznanostu može svrgnuti vodeće teorije, istaknuti mrtve točke u aktualnim modelima, kontekstualizirati suvremena istraživanja i podvrgnuti ih svom jedinstvenom kritičkom pristupu s posebnim naglaskom na ključne aspekte subjektivnosti, te uklopiti psihoanalitička otkrića u buduća neuroznanstvena istraživanja. Na taj način, produktivan i relevantan dijalog postao bi stvarna mogućnost za obje strane što bi moglo rezultirati ključnim pomacima u diskursu o mentalnom zdravlju (ibid. 15).

7. MISTICIZAM NEGATIVNOSTI I ANTIZNANSTVENO „PONOVO ZAČARAVANJE“ SVIJETA

Johnstonova kritika Lacana u najkraćim se crtama može svesti na to da se Lacan u potpunosti oslanja samo na ontogenetski karakter formacije ega i subjekta. Drugim riječima, za Lacana se kontingentni sadržaj psihe formira prvenstveno kroz ontogenetsku formaciju subjekta tj. dinamiku subjektifikacije koja se u vremenskom smislu odvija unutar registara Imaginarnog i Simboličkog. Pribjegavajući isključivo ontološkim i epistemološkim argumentima, Lacan posve izostavlja filogenezu i evoluciju smatrajući ih nepodudarnima s psihoanalizom, te stoga ne uzima u obzir duže periode ljudske i prirodne povijesti koji su nesumnjivo rezultirali današnjim čovječanstvom (Johnston, 2019: 245). Lacan odbacuje filogenetske aspekte prvenstveno zbog njihove povezanosti s evolucionizmom kojeg pak povezuje s „temporaliziranom, spontanom metafizikom supstancije koja naglašava glatkoću, postupnost, kontinuitet i teleološku usmjerenost“ (Johnston, 2014b: 78). Međutim, ova slika evolucije je posve pogrešna i odbačena unutar suvremene postdarvinističke biologije koja otvara prostor za „alternativne dijalektičke rekonceptualizacije filogeneze u kojima diskontinuiteti imanentno proizlaze iz pozadine biomaterijalnih baza“ (ibid. 78-79). Ovaj tip dijalektike „u kojoj razne vrste diskontinuiteta ostaju dio povijesne slike“ igra važnu ulogu u sklopu ne samo znanstvenog svjetonazora, već i svake psihoanalize koja je otvorena mogućnosti radikalnih diskontinuiteta. Darvinistički prirodni odabir npr. pokazuje da u kontekstu filogeneze ne možemo govoriti o nacrtu ili planu. Prirodni odabir ima antiesencijalistički karakter. Drugim riječima, vrste nisu fiksirane nekim statičnim, kontinuiranim prirodnim esencijama koje je u njih ugradio Stvoritelj (ibid. 79).

Unatoč tomu što psihoanalizu smatra ateističkom disciplinom, Lacanovo odbacivanje filogenetskih istraga vodi ga do pribjegavanja biblijskim i kršćanskim izvorima, pri čemu Lacan poseže za izjavama poput: „U početku bijaše Riječ“ (Lacan, citirano prema: Johnston, 2019: 245). Drugim riječima, poput kantovske transcendentalne iluzije, Simbolički red se doima kao uvijek već primordijalno prisutan – za Lacana, jezik je oduvijek već tu od samog početka. Ne samo da je jezik već tu prije čovjeka i da se čovjek rađa u jeziku, baš kao što se rađa u svijetu, nego se i rađa kroz jezik. Lacan stoga smatra da nam ljudska povijest prethodno pojavi jezika nije epistemološki dostupna i smješta je u noumenalno, epistemološki nedostupno Realno. Istovremeno, Lacan stavlja ontološki naglasak na ljudsko biće kao govoreće biće koje svoju

egzistenciju duguje uvijek već apriornom Simboličkom redu kao velikom Drugom, univerzumu Riječi, Logosa, u koji je ovo biće bačeno svojim rođenjem. Ono što ovdje ostaje nejasno je neobičan ontološki status Simboličkog reda kojeg ne možemo okarakterizirati niti kao izravno objektivnog (kao danog, prirodnog itd.) ni kao isključivo subjektivnog (kao unutarmentalnog). Dakle, Lacan zabranjuje bilo kakva istraživanja o porijeklu jezika pri čemu ponekad (bez obrazloženja ili opravdanja) zamagljuje epistemološku i ontološku razinu razmišljanja. Međutim, ono što je prema Johnstonu zaista problematično jest činjenica da Lacanova zabrana filogenetskih istraživanja samog Lacana dovodi do mistifikacije načina na koji on opisuje (misterioznu) pojavu simboličkog reda tj. kao „silazak 'Duha Svetoga' na svijet“. Johnston smatra da na ovakvim mjestima u Lacanovom općenito ateističkom stavu možemo nazrijeti ustrajnu prisutnost prikrivenog, neprorađenog judeokršćanskog nasljeđa ili Lacanovu nesvjesnu vjernost judeokršćanstvu (Johnston, 2019: 245).

Johnston upozorava na dogmu koja je veći dio kontinentalne filozofije i teorije kontaminirala „raznim idealističkim, romantičarskim i negativno teološkim tendencijama“. Johnston ovu dogmu označava terminom „mit ne-danosti“ (*myth of the non-given*). Zapravo se radi o preinačenoj frazi (*myth of the given*) Wilfrida Sellarsa iz njegovog eseja „Empirizam i filozofija uma“ (1956.) (ibid. 245). Prema Johnstonu, „ovaj mit leži u temelju svakog pozivanja na neobjašnjivu činjeničnu danost ne-danosti kao odsutnosti, manjka, negativnosti, itd.“ (ibid. 245). U kontekstu teorije subjektivnosti, referiranje na bilo kakav oblik primordijalnog, nesvodljivog Ništavila, Negativnosti ili Praznine kao nulte razine bitka ili „neutemeljenog temelja“ iz kojeg proizlazi subjekt (ili čak kao samog subjekta) ukazuje na prešutnu prisutnost ovog mita. Ovaj tip referiranja na mit ne-danosti je, prema Johnstonu, intelektualno potpuno isprazan. Utemeljenje povezanosti između mita ne-danosti i teorija subjektivnosti Johnston locira u tekstu „Govor o dostojanstvu čovjeka“ (1486.) talijanskog renesansnog filozofa Pica della Mirandole, dokumentu koji je označio početak renesansnog humanizma. Della Mirandola u ovom revolucionarnom tekstu čovjeku pripisuje primarno mjesto pred svim drugim bićima i dodjeljuje mu bogomdanu, „neobičnu bezprirodnu prirodu, unutarnju odsutnost oblika“, dok ova „praznina onozemaljskog porijekla“, ovaj tip „čiste negativnosti“ postaje „metafizička iskra za ljudska bića“ ili „negativni prauzrok ljudske karakterističnosti“ (ibid. 246).

Varijacije della Mirandoline alegorijske, dogmatske priče o specifično ljudskoj praznolikosti, o tome kako su ljudska bića po prirodi bezprirodna, u posljednjih stotinjak godina, u manje-više istom obliku, svjesno ili nesvjesno, reproduciraju „ateisti i ne-ateisti, humanisti i antihumanisti, te pristaše niza drugih naizgled nekompatibilnih teoretskih orijentacija“ (ibid. 246). Ovaj tip postavljanja *a priori* manjka, praznine, odsutnosti itd. u

temelje subjektivnosti održava na životu Mirandolinu teološku dogmu, a s njom opstaju i razne inačice misticizma i opskurantizma. Prema Johnstonu, „kroz oslanjanje na mit ne-danosti, oni koji iznose ovakve tvrdnje ili ovise o postavljanju *a priori* metafizičkih neobjašnjivih objašnjivača“ ili, s druge strane, odbijaju preispitati temelje vlastitih uvriježenih stavova (ibid. 246).

Lacanova psihoanaliza, čak i u svojim materijalističkim i kvazinaturalističkim interpretacijama Lacana, također pati od sličnog problema tj. slijepo se oslanja na antiznanstvenu „mitsku danost negativnosti (kao same po sebi ne-danosti)“ time što odbija uzeti u obzir filogenetsku perspektivu i evolucionizam tj. dugotrajne periode ljudskih i prirodnih povijesti. Djetetovo fragmentirano tijelo je u kontekstu Lacanovog isključivo ontogenetskog okvira koncipirano kao neodređeni temelj ili misteriozno ishodište koje izmiče daljnjim filogenetskim ili evolucijskim objašnjenjima, čime postaje osnova mitske, imaginarne autonomije i cjelovitosti. Drugim riječima, i sam Lacan perpetuira mit ne-danosti. Johnston želi u potpunosti demistificirati ovaj mit koji stoji u „pukotinama i prazninama ovog time apsolutiziranog fragmentiranog tijela“, pri čemu smatra da su Lacanova razmišljanja o ovom pitanju nedostatna te ih je nužno revidirati na način s kojim se sam Lacan vjerojatno ne bi složio. Uz Lacana, Johnston također ističe Heideggera, Sartrea, Badioua i Agambena kao primjere autora za koje smatra da osiguravaju filozofski legitimitet „misticizmu negativnosti“, te dodaje da se i u Žižekovom radu ponekad javlja rizik od održavanja na životu ovog „misterioznog Ništavila“ (ibid. 247).

Johnston naglašava gotovo potpuno zanemarivanje Darwina u današnjoj kontinentalnoj filozofiji te napominje kako Marx, Nietzsche i Freud, kao preteče (uz Kanta i Hegela) onoga što danas zovemo „kontinentalna filozofija“, u svom radu nisu zaobilazili ili umanjivali važnost Darwinovog nasljeđa. Može se reći da se kontinentalna i analitička filozofija najviše razilaze upravo po pitanju Darwinovog i Hegelovog značaja. Dok kontinentalna tradicija obično ne uzima u obzir relevantnost i utjecaj Darwinovog događaja, analitička tradicija, s druge strane, stavlja preveliki naglasak na njega. Međutim, da bi formulirali sustav mišljenja koji povezuje filozofiju i psihoanalizu te prirodne znanosti, a koji se istovremeno oslanja na tradiciju historijskih i dijalektičkih materijalizama Marxa i Engelsa, nužno moramo uzeti u obzir Darwinovo nasljeđe. Johnston smatra da ako želimo demistificirati mit ne-danosti, bez da pri tom izgubimo iz vida ključnu vezu između subjektivnosti i negativnosti, trebamo uključiti evolucijska i filogenetska tumačenja koja opisuju na koji način iz pozitivnosti prirodne materije (koja konstituira fizičku realnost materijalnih tijela) proizlaze više-nego-prirodne negativnosti specifične za denaturalizirane, više-nego-materijalne subjekte. Za Johnstona, lacanovska

psihoanaliza uz pomoć Darwinove evolucijske teorije i resursa prirodnih znanosti može osigurati ne-mistični „materijalistički opis historijske geneze ontogenetske nulte točke biomaterijalnog tijela-u-komadima“. Ako odbije takvu pomoć, pred lacanovskom psihoanalizom ostaje nepomirljivi izbor između dvije međusobno suprotstavljene opcije: „ontogenetskog ateizma i filogenetskog teizma“ (ibid. 247-248).

U knjizi *The Accidental Mind* (2007.) neuroznanstvenik David Linden na vrlo elementaran i neosporan način u potpunosti pobija antidarvinističke stavove onih koji promiču teoriju tzv. „inteligentnog dizajna“. Linden govori o „neinteligentnom dizajnu“ ljudskog središnjeg živčanog sustava kojeg opisuje kao „zakrpu“. U tom kontekstu, Linden prikazuje ljudski mozak kao nezgrapnu, neučinkovitu, loše organiziranu napravu koja predstavlja utjelovljeni nusproizvod mnoštva kontingentnih evolucijskih pritisaka i utjecaja koji su rezultirali time da evolucijski noviji slojevi neuroanatomije i neurofiziologije budu neelegantno, neskladno „nabacani“ na razmjerno starije slojeve neuralne arhitekture (Johnston, 2019: 248). Temeljni argument na kojeg se pozivaju antidarvinistički zagovornici inteligentnog dizajna može se svesti na njihovo isticanje složenosti organskih bića – za koju tvrde da izmiče objašnjenjima nasumičnih, slijepih procesa i dinamika koje karakteriziraju darvinističke evolucijske modele. Darvinistička teorija, prema njihovom mišljenju, ne može objasniti kako je moguće da optimalni, visoko učinkoviti, savršeno koordinirani organizmi mogu biti proizvod nasumičnih materijalnih procesa bez smjera ili cilja. Vrhunac takve izvanredne elegantnosti i bespriječnosti u prirodnom svijetu bio bi ljudski mozak kao jedan od najzamršenijih i najsloženijih predmeta u fizičkom univerzumu (ibid. 249).

Iako su neuroznanstvene karakterizacije mozga poput nedostatka usklađene koordinacije, neučinkovitog i neelegantnog dizajna, loše organiziranosti itd., već same po sebi dovoljne da se na temelju ove „skrpanosti“ neuralne anatomije i fiziologije ospori tvrdnja o inteligentnom dizajneru koji stoji iza središnjeg živčanog sustava, Linden svoju kritiku inteligentnog dizajna odvodi još korak dalje. Oslanjajući se na suvremena istraživanja, Linden zaključuje da ono što ljudski mozak čini specifičnim i daje mu njegove jedinstvene sposobnosti jest upravo ova *skrpanost* nesinkroniziranih, nejednakih, nepotpuno integriranih moždanih modula – koju možemo pripisati manjku inteligentnog dizajna. Drugim riječima, za Lindena je upravo ovaj manjak ili odsutnost neuralne koordinacije, ujedinjenosti, usklađenosti – drugim riječima, ova *intraorganska anorganičnost* – razlog zbog kojeg *skrpanost* središnjeg živčanog sustava dobiva „ontološki status pravog privacijskog uzroka“ (ibid. 249).⁴⁶ Linden time uzima

⁴⁶ Termin „privacija“ odnosi se na „ništa pozitivno po sebi, već na manjak ili odsutnost nečeg drugog“ (Magee, 2011: 83).

ono što zagovornici inteligentnog dizajna smatraju svojim krunskim dokazom (ljudski mozak) u debati protiv evolucionista i preokreće ga u primjer koji najbolje demonstrira odsutnost bilo kakvog dizajna odozgo prema dolje. Prema Johnstonu, to upućuje na još ekstremniji zaključak: „odsustvo Boga je krajnji negativan prauzrok u fizičkom univerzumu koji iznutra proizvodi i sadrži ljudska bića i njihove subjektivnosti“ (ibid. 249).

Johnston preokreće klišej „više je manje“ koji stoji u pozadini anorganičnosti *slabe prirode* (uz *skrpanost* kao jedan od izraza slabe prirode). Za Johnstona, „skrpano tijelo-u-komadima nije materijalizacija činjenične (ne-)danosti misteriozne Praznine. Mit ne-danosti polazi od logike manje-je-više, gdje 'manje' iskonske Ništavnosti proizvodi 'više' zaista postojećih subjekata“. Međutim, Johnstonov „anorganski pristup“ odbacuje ovu negativnost primordijalne Praznine i „zamjenjuje ovaj tip mita nemističnom, fizičkom verzijom negativnosti, te polazi od logike više-je-manje“ (ibid. 249). Dakle, u nastojanju da se odmakne od pozivanja na bilo kakav oblik primordijalnog, inicijalnog, neizvedenog Ništavila, za Johnstona ovo „više“, u smislu „kontingentne, neteleološke akumulacije materijalnih dijelova i komada“ (tj. pozitivnosti kontingentne materijalne faktičnosti odnosno prirodne materije) generira „manje“, u smislu negativnosti tj. „nepodudarnosti i nesklada unutar i između ovih fragmenata“ (ibid. 250). Ili, drugim riječima, „prema više-je-manje principu anorganicizma, viškovi pozitivnosti, kao neplanirane, nekoordinirane aglomeracije nijemih, idiotskih entiteta i događaja, prevaljuju se u deficite negativnosti“ (ibid. 250). Stoga „s povećanom složenošću organskih sustava, kao i sa svim sustavima, dolazi proporcionalno povećanje u broju grešaka i nedostataka koji su imanentno generirani unutar i kroz samu sistemsku složenost. Lacanovskom terminologijom, ujedno Simbolički i Realni sustavi mogu podleći i doista podliježu (samo-)zaprječenju“ (ibid. 250).

Prema tome, Johnstonova rekontekstualizacija lacanovskih koncepata *tijela-u-komadima* i *privacije* unutar okvira transcendentnog materijalizma i slabe prirode pretvara ove koncepte iz „dogmatski konstatiranih danosti koje su uvijek već tu iz ničega u psihoanalitičke i filozofske okosnice koje su utemeljene u solidnom, znanstveno konzistentnom materijalističkom razmišljanju“ (ibid. 250). U hegelijanskim okvirima prijelaza praga između filozofije Prirode i filozofije Duha: „dijalektička dinamika anorganicizma dopušta spekulaciju o tome kako se prijelaz s životinjskog na ljudski organizam dešava kada razvoj u prirodnoj složenosti životinjskog organizma prijeđe određenu kritičnu točku. Nakon ove točke, životinjski organicizam, kao uravnotežena organizacija, izaziva kratki spoj u samome sebi prilikom stjecanja kritične mase unutarnjih nekompatibilnosti između svojih dijelova, što vodi do izbijanja anorganskih struktura i fenomena. 'Više' u kontekstu životinjske složenosti vodi do

'manje' u kontekstu negativnosti koje leže u temelju ljudskog bića kao umnog/duhovnog čovječanstva. Plus u kontekstu pozitivnih prirodnih adicija prelazi u minus u kontekstu negativnih denaturalizirajućih suptrakcija“ (ibid. 250).

Johnston se referira na francuskog biologa i nobelovca Jacquesa Monoda koji u svojoj knjizi *Le hasard et la nécessité* (1970.) opovrgava popularno, ali pogrešno tumačenje evolucije te objašnjava da evolucija ne pretpostavlja neki teleološki smjer već uključuje postupnu promjenu i diverzifikaciju. Drugim riječima, evolucija nije glatki, neprekinuti i ujednačeni tijek događaja u sklopu kojeg različite sfere organskog života koordinirano, konzistentno i mirno proizvode novi život – kao u organicističkom holizmu koji gaji vjeru u sliku *snažne* Prirode kao holistički ujedinenog, koherentnog i kontinuiranog polja bitka. Umjesto toga, promjene u evoluciji nastaju kao posljedica kontingentnih, životno ugrožavajućih te štetnih čimbenika i utjecaja koji pojedincima i vrstama smanjuju šanse za preživljavanje (ibid. 250). Iz tog razloga Monod opovrgava uobičajeno poistovjećivanje evolucijskih i životnih procesa te dolazi do zaključka da je „evolucija antitetična životu“ s obzirom na to da se evolucijski događaji i procesi zapravo odvijaju u „trenucima kada život kao takav postaje brutalno neorganiziran i prekinut“ (ibid. 250-251). Monod se također osvrće na odvajanje evolucije kulture od evolucije genoma: „Važno je naglasiti da tijekom tih stotina tisuća godina, evolucija kulture nije mogla a da ne utječe na fizičku evoluciju; kod čovjeka više nego kod bilo koje druge životinje – i upravo zbog njegove beskonačno veće autonomije – *ponašanje* je ono koje *usmjerava* selektivni pritisak. A kada je to ponašanje prestalo biti primarno automatsko i postalo kulturno, same kulturne osobine neizbježno su izvršile svoj pritisak na evoluciju genoma. Sve do trenutka kada se ubrzani tempo evolucije kulture u potpunosti odvojio od evolucije genoma“ (Monod, 1971: 162). Međutim, za Johnstona, imanentna geneza više-nego-materijalnog *Geist* kao „spiritualne“ subjektivnosti koja proizlazi iz materijalne *Natur* tj. prirodne supstance, jest proces kojeg u širem smislu možemo uključiti u Monodovo shvaćanje evolucije. Johnston ovdje pronalazi određene sličnosti između načina na koji Hegel pristupa ratu „kao spiritualnom događaju“ i načina na koji Monod pristupa evoluciji „kao prirodnom događaju“. Hegel na periode mira i sreće gleda kao na „povijesne 'prazne listove' sociokulturološke 'stagnacije'“ koji su uznemireni ili narušeni katastrofalnim ili nasilnim događajima. Johnston stoga zaključuje: „Za Monoda, evolucija je za život ono što je rat za mir kod Hegela“ (2019: 251).

Johnston to povezuje sa svojom materijalističkom ontologijom desupstancijalizirane supstancijalnosti, drugim riječima, *slabe* ili *trule* prirode, koja je u transcendentalnom materijalizmu koncipirana kao prožeta imanentnim negativnostima u obliku konflikata i tenzija te materijalizirana u zapriječenom korpo-Realnom *tijela-u-komadima*. Johnston nadalje govori

o „zastranjenju prirodnog u više-nego-prirodno“ kao „samoinduciranom obolijevanju prirode“ koja je „već sama po sebi slaba i trula“ ili „ranjena“ prethodno svojoj daljnjoj denaturalizaciji kroz proces transcendencije prirode od strane *Duha* tj. više-nego-materijalne subjektivnosti. Johnstonov materijalizam slabe prirode sekularizira i deteologizira prirodnu materijalnost te *oduzima* od prirodnog svijeta nadnaravno Ništavilo, „mističnu negativnost“ koju mu (u pokušaju da „objasne ovu tajanstvenu denaturaliziranu transcendenciju“) *dodaju* različite varijante mita ne-danosti da bi njegovi „štovatelji“ mogli održati svoju vjeru u fragilni antinaturalizam kojeg ugrožavaju otkrića na području prirodnih znanosti (poput istraživanja vezanih uz epigenetiku, neuroplastičnost, zrcalne neurone itd.) (ibid. 251). Za Johnstona, osnova održive, nereduktivne materijalističke ontologije je povezivanje transcendentalno-materijalističkog više-je-manje principa (koji kaže da negativnosti nastaju kroz konflikte i antagonizme između pozitivnosti) s empirijskim i eksperimentalnim disciplinama suvremenih znanosti o životu i evolucijskom teorijom. To nam omogućava formulaciju u potpunosti materijalne, nemistične, fizičke verzije negativnosti (umjesto mistične, metafizičke verzije negativnosti) (ibid. 251).

Johnstonov znanstveno utemeljen, antiredukcionistički, u potpunosti sekulariziran i ateistički materijalizam i njegova *slaba priroda*, bolje je opremljen da obuhvati, izrazi i očuva neobičnost i jedinstvenost ljudskih subjektivnosti (te da opiše njihovu imanentnu genezu iz neljudskog materijalnog Realnog) nego što to mogu napraviti znanstveno-fobični, antinaturalistički, opskurantistički misticizmi i iracionalni spiritualizmi raznih idealizama i dualizama. Schillerovsko-weberovsko „rašćaravanje“, koje nastaje kao posljedica utemeljenja moderne znanosti posredstvom Bacona, Galilea i Newtona, često se navodi kao glavni krivac za odstranjivanje iz desakraliziranog univerzuma svega onoga što možemo kategorizirati pod „natprirodno“ (ibid. 251). Ovakvo znanstveno iskorjenjivanje praznovjerja te spiritualističkih i religijskih uvjerenja navodno dovodi do nestanka svih vrijednosti i sveopće krize besmisla. Prema tome, „spiritualna pustoš nihilizma“ – koja je za pobornike antiznanstvenog sentimenta posljedica širenja i utjecaja prirodnih znanosti – rezultirala je pozivanjem na nužan protunapad u obliku „ponovnog začaravanja“ desakralizirane fizičke stvarnosti materijalne prirode (ibid. 251 -252).

Za Lacana, Freudovo osnivanje psihoanalize ne bi bilo moguće bez prethodnog utemeljenja moderne sekularne znanosti koja se javlja u ranom 17. stoljeću. Iskustvo kliničke psihoanalize prema Lacanu podrazumijeva stadije koji su povezani s *nihilizmom* i *rašćaravanjem* zbog toga što psihoanaliza uključuje ateističku dimenziju tj. gubitak vjere u svaku verziju velikog Drugog. Drugim riječima, Lacan povezuje esenciju religioznosti s

uvođenjem smisla, svrhovitosti ili značaja u bitak. Međutim, za Lacana (ali i za Freuda), izbor između *rašćaravanja* ili ponovnog *zaćaravanja* bio bi lažan izbor. Ovaj tip prisilnog izbora, kakvog zagovaraju neprogresivni pobornici idealističkih i (neo-)romantićarskih tendencija u današnjoj kontinentalnoj filozofiji i teoriji, također je odbačen u Johnstonovom transcendentnom materijalizmu. Johnston se u tom kontekstu osvrće na Heideggera kao predstavnika neoromantićarske tradicije i na njegovu (netočnu) izjavu o znanosti kao novoj religiji. Dok za Heideggera ova izjava nosi negativnu konotaciju u smislu kritičkog uvida, za Johnstona ona u ovom kontekstu postaje nekritički uvid. Drugim riječima, suprotno od Heideggerovog klasičnog negativnog prizvuka, za Johnstona „znanost je 'religiozna' [...] u smislu da nije automatski istovjetna nihilističkom raščaravanju kao onome što je očito suprotno od navodno 'zaćaravajuće' religioznosti“ (ibid. 252).

Problemom odnosa znanosti i religije bavi se i G. K. Chesterton u knjizi *Pravovjerje* (*Orthodoxy*, 1908.) gdje kaže da se „cijela tajna misticizma može svesti na sljedeće: čovjek može razumjeti sve uz pomoć onoga što ne razumije. Morbidni logičar nastoji sve učiniti lucidnim, te uspijeva sve učiniti misterioznim. Mistik dozvoljava da jedna stvar bude misteriozna i sve ostalo postaje lucidno“ (Chesterton, citirano prema: Johnston, 2019: 252). Chestertonov „mistik“ i „morbidni logičar“ imaju u ovom kontekstu istu ulogu kao (ponovno) *zaćaravanje* idealističke religije i *rašćaravanje* materijalističke znanosti. Za Johnstona, Chestertonovu gestu moramo shvatiti kao „u potpunosti imanentnu kritiku znanstvenog svjetonazora“ (ibid. 252). Ako znanost (navodno) više mistificira stvari nego što ih demistificira, kao što Chesterton tvrdi, te ako se znanost mora pridržavati osnovnih kriterija poput racionalnosti, točnosti, jasnoće te metodološke transparentnosti, tada znanost podbacuje prema vlastitom zlatnom pravilu. Iako je „legitimnost i obranjivost“ onoga što Chestertonov mistik postavlja kao „aksiomatičnu istinu kršćanskog monoteističkog spiritualizma“, prema Johnstonu, nešto što definitivno treba kritizirati izvana (u ontološkom i epistemološkom smislu), istovremeno se „Chestertonova formulacija njegove imanentne kritike znanosti i sama može imanentno kritizirati“ (ibid. 253).

Slijedeći Chestertonovu vlastitu imanentnu kritiku znanosti, može se reći da je znanost zapravo više *zaćaravajuća* nego „najmističnije religije“ ako, kao što Chesterton kaže, „uspijeva sve učiniti misterioznijim“, a upravo je to ono što je u Chestertonovom misticizmu poželjno. Prema tome, Johnston se pita „nije li znanstveni svjetonazor bolja 'religija' (tj. 'nova religija', ali u drugačijem smislu od Heideggera i drugih) nego sve prethodne religije? Ako znanstvena racionalnost sve čini nevjerovatnim time što odbija religijski manevar uzvišenja jednog jedinog misterioznog aksioma, ne svjedoči li to tada protiv optužbe da takva racionalnost vodi izravno

do potpunog raščaravanja? Štoviše, u slučaju kršćanstva, čak i ta 'jedna stvar' kojoj je dozvoljeno 'da bude misteriozna' nije ni najmanje nepoznata (tj. 'misteriozna') banalnoj svakodnevnoj svijesti: slika (mega-)subjekta koji je očito oblikovan na intencionalnom djelovanju ljudske subjektivnosti. [...] Koliko su čuda antropomorfnog Boga doista čudesna u usporedbi s najtipičnijim pojavama u fizičkom univerzumu onako kako ih opisuju prirodne znanosti? Ili, da uzmemo primjer pojedinačnog ljudskog rođenja, koliko je zapanjujuće nevjerojatna božanski predodređena inkarnacija jedne duše u jednom tijelu u usporedbi s ovim istim događajem kada ga gledamo kao ishod nevjerojatnog slučajnog susreta jednog jedinog spermija i jednog jedinog jajašca koji nije upravljani nikakvim vodstvom odozgo-prema-dolje? Za svaku religiju poput Chestertonove, živeća osoba, npr., predstavlja dio Božjeg plana za cjelokupnu kreaciju, kao upravljivu ukupnu organizaciju kojom upravljaju razumni, razboriti konačni uzroci gdje svaka pojedina stvar ima svoje odgovarajuće dodijeljeno mjesto i ulogu. S druge strane, za znanosti, onako kako ih percipira transcendentni materijalizam, živeća osoba je zapanjujuće malo vjerojatna jedinstvenost koja je ipak 'čudesno' nastala unatoč ukupnim statističkim izgledima protiv toga“ (ibid. 253-254).

U okviru transcendentnog materijalizma, nihilističko *raščaravanje* nije obavezna posljedica znanosti, dok *začaravanje* koje znanost izaziva nije usporedivo sa *začaravanjem* koje proizvodi religija. Ovaj tip materijalizma ne može se opisati kao *raščaravajući* ni kao (ponovno) *začaravajući* u klasičnom smislu. Johnston se u ovoj točki oslanja na Marxa prema kojem se pribjegavanje antimaterijalističkim idealizmima može objasniti kao posljedica nezadovoljstva koje nastaje zbog nemogućnosti *kontemplativnog materijalizma*⁴⁷ (od kojeg Marx razlikuje svoj historijski/dijalektički materijalizam) da razjasni sve one „nematerijalne“ fenomene i strukture (kojima transcendentni materijalizam pridaje određeni pozitivni nebitak) koje ne mogu biti reducirane na mehaničke zakone uzroka i posljedice koji upravljaju prirodnom materijom. Za razliku od ovih nedijalektičkih kontemplativnih materijalizama – koji riskiraju promicanje antirealističkog *subjektivnog idealizma*, te koji ne uspijevaju uključiti subjekte u svoje realistične slike svijeta – idealizmi mogu biti privlačni zbog toga što u sklopu svojih ontologija ostavljaju mjesta za subjektivnost te za posredničke utjecaje transindividualnih, sociolingvističkih sila i faktora. S druge strane, za razliku od redukcionista i eliminativista, transcendentni materijalizam ne izostavlja „neobjašnjive preostatke“ zbog

⁴⁷ Za razliku od idealizma koji ostaje u apstraktnoj domeni, te statičnosti kontemplativnog materijalizma koji gleda na esenciju čovjeka isključivo u izolaciji i apstrakciji tj. u potpunosti je kontemplativan (poput Feuerbachovog materijalizma), Marxov materijalizam, s druge strane, ističe značaj ujedinjenja teorije i prakse, uzima u obzir procese materijalnog života, a ljudska bića vidi kao aktivne sudionike u stvaranju i razvoju materijalnog svijeta, a ne samo kao pasivne recipijente tog svijeta (Fraser i Wilde, 2012: 133).

toga što ovaj tip izostavljanja čini tradicionalne materijalizme neadekvatnima te potiče ulaganje u razne vrste idealizma. U potpunosti zaobilazeći suptilna ili prešutna oslanjanja na bilo kakve oblike idealizama, spiritualizama i teizama, transcendentalni materijalizam nastoji u sklopu strogo materijalističke iako antireduktivne ontologije i sukladne joj teorije neepifanomenalne subjektivnosti objasniti genezu i opstanak *više-nego-materijalnih* struktura i fenomena kakve izostavljaju monistički redukcionisti i eliminativisti. Također, ako uzmemo u obzir „nevjerojatnost, tajanstvenost, čudesnost i slično“ kao indeks uzvišenosti, tada možemo reći da unutar okvira transcendentalnog materijalizma znanosti nadmašuju religije prema njihovim vlastitim kriterijima (ibid. 254-255).

Johnston se u ovom kontekstu također referira na Freudov esej „O prolaznosti“ („Vergänglichkeit“, 1916.) u kojem Freud govori o prolaznosti svih objekata ljepote ili ljubavi što za neurotika rezultira pobunom protiv prolaznosti u obliku tuge ili povlačenja od takvih objekata. Johnstonovim riječima: „Preuranjeno obrambeno žalovanje određenih neurotičara za budućim gubicima ili uzmicanje od njih može pokvariti njihov trenutni užitak u prolaznim stvarima o kojima je riječ“ (ibid. 255). Freud ukazuje na vezu između neuroze i religije povezivanjem ove preuranjene reakcije neurotika s „tvrdoglavim ulaganjem u ideju besmrtnosti“ (ibid. 255). U tom kontekstu Freud iznosi svoje nekonvencionalno tumačenje prolaznosti prema kojem neizbježno propadanje, nestanak i prolazna priroda stvari, umjesto da umanjuje vrijednost svega što prožima (kao kod neurotika), zapravo povećava vrijednost stvari i osoba. Umjesto da bude prepreka žudnji ili čimbenik koji ograničuje žudnju, prolaznost postaje nešto što doprinosi, povećava ili stimulira žudnju. S obzirom na percepciju znanosti unutar okvira transcendentalnog materijalizma, te imajući na umu da Freud usklađuje psihoanalizu sa znanstvenim svjetonazorom, Freudovo alternativno tumačenje prolaznosti također se može primijeniti i na „nesreće, kontingencije, konačnosti, krhkosti, nevjerojatnosti, rijetkosti i ranjivosti koje znanost otkriva, a koje obilježavaju život općenito te ljudski život pogotovo. Ovi izvori navodno *rašćaravajućeg* (i depresivnog) nihilizma time su transsubstancirani u uzbuđljive katalizatore strahopoštovanja i divljenja. Kroz kombinaciju filozofije i psihoanalize, transcendentalni materijalizam ne samo da opovrgava optužbu da znanost obezvrjeđuje život, već ide u protunapad i optužuje religiozne protivnike znanosti da nisu u stanju ni približno dovoljno cijiniti život“ (Johnston, 2019: 255).

8. McDOWELLOVA „DRUGA PRIRODA“

Pri kraju svoje knjige *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone*, Johnston povezuje elemente njemačkog idealizma, marksizma, psihoanalize i neurobiologije sa specifičnom vrstom naturalizma koju je unutar analitičke filozofske tradicije razvio John McDowell, poglavito u svom djelu *Mind and World* (1994.). U drugom dijelu svoje knjige McDowell predstavlja tzv. „naturalizam druge prirode“ i upravo je ovaj dio McDowellovog rada ono što specifično zaokuplja Johnstonovu pažnju. McDowell pokušava odgovoriti na sljedeće pitanje: na koji način moramo objasniti ljudsku prirodu u okvirima naše *prve prirode*, da bi objasnili činjenicu da kao ljudska bića također posjedujemo i *drugu prirodu* koju stječemo, a koja za nas kao individue postaje jednako tako prirodna *qua* esencijalna kao i naša prva priroda? Dakle, ovdje se susrećemo s jednom sveobuhvatnom, inkluzivnom vrstom naturalizma koji postavlja sljedeće pitanje: na koji način moramo preraditi našu koncepciju prirode općenito (i naših vlastitih priroda) da bi ta priroda uključivala kompletnu sliku svih onih neobičnih karakteristika koje ljudska bića posjeduju, a koje se ne uklapaju u standardna naturalistička objašnjenja? Drugim riječima, kakav koncept prirode nam je potreban da bi objasnili sve one singularne karakteristike, kvalitete i sposobnosti po kojima se ljudska bića razlikuju i ističu pred drugim životinjama, a koje se opiru bilo kojoj vrsti uvjerljivih prirodnoznanstvenih objašnjenja? McDowell je zainteresiran za naturalizam koji ne odbacuje, reducira ili tretira kao epifenomenalno ili iluzorno sve one karakteristike koje možemo svrstati pod našu drugu prirodu. McDowell dakle nastoji ponuditi jednu inkluzivniju, kompletniju sliku prirode te formulirati naturalizam koji može opravdati i očuvati sve ono što nas čini specifičnim ljudskim bićima koja egzistiraju u sklopu prirode koja nas je proizvela i unutar koje nastavljamo postojati, a u odnosu na koju se istovremeno ipak činimo vrlo drugačijima. Upravo je ovaj McDowellijanski naturalizam ono na što se Johnston fokusira u kontekstu svoje vlastite kvalificirane vrste naturalizma.

Johnston ovdje okreće svoj fokus s lacanovske psihoanalize na suvremenu angloameričku neohegelijansku filozofiju – i McDowella kao jednog od njezinih paradigmatickih predstavnika. Lacan i McDowell, svaki sa svoje strane, premošćuju analitičko-kontinentalni jaz. Johnston smatra da se ontološki i metafizički aspekti i posljedice McDowellovog *naturalizma druge prirode* mogu povezati s Lacanovim kvazinaturalističkim dijalektičkim materijalizmom te poslužiti kao referentna točka za daljnje oblikovanje i

usavršavanje transcendentnog materijalizma. Johnston također ističe da je hegelijanska filozofija jednako važna za transcendentni materijalizam kao i lacanovska psihoanaliza. Poput Lacana, McDowell također uzima Kanta i Hegela kao svoje središnje orijentacijske točke. Valja napomenuti da su angloamerička i europska filozofija od ranog 20. stoljeća do danas ostale podijeljene po pitanju Hegelove filozofije (Johnston, 2019: 259). U kontinentalnoj filozofiji Hegel je još uvijek jedna od ključnih, nezaobilaznih figura, dok angloamerički analitički krugovi (uz rijetke izuzetke) uglavnom odbacuju ili oštro kritički napadaju Hegelovu filozofiju. Jedna od najčešćih primjedbi i razlog antipatije analitičkih filozofa prema Hegelu tiče se njegovog složenog, neprobojnog stila koji je prožet kriptičnim izrazima, zamornom sintaksom i nejasnom terminologijom – što u potpunosti odudara od preciznog, nedvosmislenog i lako razumljivog stila analitičke filozofije koja stil smatra esencijalnim preduvjetom filozofske misli (Giladi, 2017: 2).

Hegelovu *Fenomenologiju duha* (1807.) i poteškoće oko njezina tumačenja također možemo navesti kao opći razlog zbog kojeg analitički filozofi u pravilu izbjegavaju Hegela. S obzirom na to da *Fenomenologija* nije primjer klasičnog filozofskog traktata i da joj ne možemo tako ni pristupiti, već je strukturirana na takav način da čitatelj postaje protagonist djela, te ako uzmemo u obzir da se Hegelovo pisanje stilski uvelike razlikuje od konvencionalnih stilova (poput npr. Kantovog), tada možemo razumjeti zašto Hegel unutar analitičke filozofije figurira kao opskurni mislilac. Giladi npr. ističe kako bi bilo teško „pronaći nekoga u analitičkoj filozofskoj tradiciji tko piše na protoliterarni modernistički način, gdje je tekst dinamičan, refleksivan, teleološki tok svijesti“ (ibid. 3). Treba spomenuti i to da, na elementarnoj razini, „negativan kritički stav prema Hegelovoj filozofiji uglavnom proizlazi iz prihvaćanja tradicionalne interpretacije njegovog Idealizma kao teze koja tvrdi da postoji jedan jedini nad-individualni entitet, *Geist* (duh), te da je sve ostalo što postoji dio svjesnog razvoja ovog Bića“ (ibid. 3).

Međutim, počevši od 1970-tih dolazi do ponovnog oživljavanja interesa za Hegelovu filozofiju i do obnove Hegelovih teorija od strane raznih suvremenih filozofa – uključujući neohegelijansku epistemologiju i filozofiju uma Johna McDowella i Roberta Brandoma (koja je također inspirirana Sellarovim odbacivanjem *mita danosti*). Ovakvi pomaci u pristupu hegelijanskoj filozofiji su unutar analitičke tradicije rezultirali postepenom promjenom stava prema Hegelu i omogućili otvaranje dijaloga između analitičkih filozofa i Hegelove filozofije – što je istovremeno dovelo do smanjivanja analitičko-kontinentalnog filozofskog jaza (ibid. 1-

2).⁴⁸ U kontekstu ove revitalizacije temeljnih aspekata Hegelove misli, Hegelove ideje su također poslužile kao referentna točka filozofima poput McDowella i Brandoma u njihovom radu na razvijanju hibridne analitičko-hegelijanske epistemologije i filozofije uma. Uz to, McDowell se oslanja na Hegela za formulaciju izravnog realističkog tumačenja percepcije pri čemu je inspiriran „Hegelovim odbacivanjem nekonceptualnog sadržaja i protivljenjem konzervativnim oblicima filozofskog naturalizma“ (ibid. 6). McDowell dakle smatra da se „Hegel nadovezuje na Kantov ključni uvid – da je bez koncepata [*pojmovi* u Kantovom smislu] reprezentacijski sadržaj slijep – do točke u kojoj iskustvo više ne daje samo kauzalne ulazne podatke, već ovi podaci sami po sebi imaju konceptualni sadržaj. Ovo je proširenje Kantove teze o diskurzivnosti, prema McDowellu, nužno da bi prevladali prividan jaz između uma i svijeta“ (ibid.).

U tekstu „Empirizam i filozofija uma“ (1956.), Wilfrid Sellars osporava empiristički „mit danosti“ koji predstavlja „epistemološki aksiom vjere prema kojem je znanje utemeljeno na jednostavnoj prisutnosti sirovih, neposredovanih osjetilno-perceptivnih sadržaja koji su kauzalno dostavljeni prethodno bilo kakvoj konceptualnoj obradi“ (Johnston, 2019: 259-260). Za razliku od empirističke epistemologije, Sellars smatra da naša nastojanja da temelje znanja pronađemo u osjetilnim opažajima ili u intuitivno-racionalističkom pristupu stvarnosti uvijek nailaze na određene diskrepancije. Drugim riječima, Sellarsov napad na mit danosti podrazumijeva da je naša percepcija neposredne osjetilne stvarnosti zapravo proizvod zamršenog razrađivanja i prosudbi, tj. pretpostavka koja nastaje iz kombinacije osjetilnih podražaja i naših očekivanja. Unatoč svojoj analitičkoj orijentaciji, Sellars i McDowell oboje prepoznaju Hegela kao svog prethodnika, poglavito zbog toga što je Hegel oštar kritičar neposrednosti u svim njezinim oblicima. Štoviše, Johnston ističe kako prvo poglavlje Hegelove *Fenomenologije duha* možemo čitati kao „brutalno jezgrovitu likvidaciju“ mita danosti te da time zapravo započinje Hegelov veliki poduhvat (ibid. 260). McDowell, iz ovog istog razloga, opisuje svoju knjigu *Mind and World* kao „prolegomenu čitanju *Fenomenologije*“ (McDowell, 1996: ix). Kao najznačajniji predstavnici angloameričke filozofije i Sellarsovi nasljednici, McDowell i Brandom nastoje otvoriti dijalog između analitičke i kontinentalne tradicije. Poput

⁴⁸ Prema Giladiju „hegelijanska faza [analitičke filozofije] nije samo pitanje usvajanja hegelijanskih ideja [...] već uključuje postepeno ukidanje arbitrarnih i fiksnih podjela, poput one između angloameričke i kontinentalne filozofije. Hegelov slučaj stoga signalizira širu metafizofsku promjenu paradigme u analitičkoj tradiciji.“ Štoviše, „za veliku većinu ortodoksnih analitičkih filozofa, Hegel utjelovljuje kontinentalnu tradiciju. Dakle, sada kada je hegelijanizam djelomično rehabilitiran, *drugi* kontinentalni filozofi također mogu biti integrirani u analitičku filozofiju. A ako fenomenologija postaje sve važnija u analitičkoj filozofiji uma, sasvim je moguće da će daljnje barijere između dvaju tradicija biti srušene nakon što se fenomenološki i naturalistički pristupi spoje“ (Giladi, 2017: 7- 8).

Sellarsa i McDowella, Brandom također Hegela smatra ključnim zagovornikom „sociosimboličke medijacije pred svime što je neposredno“ (Johnston, 2019: 260).

U kontekstu debate o naturalizmu, Johnston se poglavito oslanja na McDowella i njegovo najznačajnije djelo *Mind and World*. Johnston smatra da McDowell može osigurati „kvazinaturalistički teoretski okvir“ čije tragove naziremo kod Lacana, ali koji ostaje nerazrađen u njegovom radu. Istovremeno, Johnston kritizira McDowella zbog toga što ograničava svoja razmišljanja u vezi naturalizma te odbija iz njih izvući određene ontološke posljedice. Drugim riječima, McDowell odbija ići do kraja i „rekonceptualizirati prirodu kao materijalni temelj bitka“ (ibid. 261). U tom kontekstu, Johnston nastoji u nekoliko okvirnih crta ponuditi uvid u potencijalnu „ontologiziranu verziju hibridnog lacanovsko-mcdowellijanskog kvazinaturalizma“ (ibid.). Da bi destabilizirao zastarjele i pogrešne reprezentacije prirode koje utječu na oblikovanje slika o naturalizmu unutar teorija subjektivnosti, Johnston se oslanja na otkrića iz područja suvremene neuroznanosti, neurobiologije i epigenetike. Međutim, umjesto da mu napreci na području prirodnih znanosti posluže da bi legitimirao svoju ontologizaciju lacanovsko-mcdowellijanskog (kvazi)naturalizma, Johnston dodatno konsolidira svoj transcendentalni materijalizam pomoću tzv. „dijalektičkog naturalizma“ – kojeg preuzima od Nancy Cartwright i njezinog rada na području filozofije znanosti (ibid.).

S obzirom na to da McDowellova konceptualizacija prirode proizlazi iz njegovih razmišljanja o odnosu konceptualnog i perceptualnog u iskustvima ljudskih subjekata, Johnston se fokusira na jednu od McDowellovih glavnih teza u *Mind and World* koja se tiče njegovih epistemoloških razmatranja iskustva. McDowell ovdje poriče postojanje „nekonceptualnog perceptualnog sadržaja, tj. osjetilnih podataka o pravom svijetu koji nisu posredovani neosjetilnim ideacijsko-lingvističkim strukturama“ (ibid. 262). Drugim riječima, u McDowellovoj rekonceptualizaciji percepcije, u kontekstu (prividne) neposrednosti pasivne perceptualne receptivnosti uvijek već možemo govoriti o djelovanju medijacije aktivne konceptualne spontanosti. Prema tome, ne postoji predkonceptualno znanje ili puke činjenice o stvarima, svi predmeti su konceptualno posredovani. McDowell podupire Sellarsovu poziciju u „Empirizmu i filozofiji uma“, a istovremeno želi riješiti problem „filozofske nelagode“ koju smatra posljedicom Sellarsovog razotkrivanja *mita danosti* (ibid.). U tom kontekstu, Thornton ističe da je *Mind and World* knjiga koja je „primarno upućena određenoj filozofskoj publici; onima koji su podvrgnuti određenoj filozofskoj nelagodi koja je rezultat prihvatanja određenih filozofskih intuicija. [...] U tom smislu, [*Mind and World*] ne artikulira neku samostojeću od konteksta neovisnu filozofsku teoriju, već cilja razriješiti određenu napetost. Poteškoće koje proizlaze iz razumijevanja odnosa između misli i svijeta rezultiraju isključivo iz usvajanja

razumljivih, ali zavaravajućih pretpostavki o racionalnoj strukturi misli i načinu na koji misao treba podatke iz svijeta“ (Thornton, 2019: 180). McDowellovim riječima: „Mit danosti i koherentizam⁴⁹ ne predstavljaju kao dva nezadovoljavajuća odgovora na problem utjecaja misli na stvarnost – kao da su filozofi došli do tih stavova kako bi se pozabavili problemom koji je ionako bio na filozofskom dnevnom redu. Umjesto toga, koristim nelagodnu oscilaciju između ova dva načina razmišljanja, u okviru u kojem su se počeli doimati kao jedine mogućnosti, da bih objasnio zašto se može činiti da postoji problem u vezi utjecaja misli na stvarnost na prvom mjestu“ (McDowell, citirano prema: Thornton, 2019: 180).

Johnston upozorava da se McDowell u svom uzmičanju od empirističkog „neodrživog, vulgarnog, naivnog realizma“ (tj. od postojanja neposredovanog temelja asubjektivnog bitka koji je dostupan iskustvu) istovremeno otvara opasnosti od usvajanja „ekstremnog antirealističkog 'koherentizma'“. Prema Johnstonu, ovaj tip koherentizma je „dijametralno suprotan bilo kojem realističnom empirizmu u kojem se znanje svodi na donekle adekvatnu korelaciju između nekonceptualnih podataka u vezi 'stvarnog svijeta', registriranih na puko perceptualnoj razini, te konceptualizacija tako registriranih podataka. Ovaj koherentizam je subjektivni idealizam prema kojem je unutarnja konzistencija između spoznajnih konceptualnih sadržaja [...] a ne podudaranje između ideja i asubjektivnih stvari, ono što se utemeljuje i računa kao znanje“ (Johnston, 2019: 262-263). Kao najbolji primjer koherentističkog odgovora na mit danosti McDowell ističe filozofiju Donalda Davidsona, čiji se koherentizam često nalazi na udaru kritike zbog razdvajanja mišljenja od svijeta. Dingli objašnjava kako za Davidsona naša uvjerenja ne moraju biti opravdana nečime što dolazi izvan cjeline našeg sustava uvjerenja tj. iz vanjskog svijeta, već su opravdana isključivo holistički koncipiranim sustavom uvjerenja. Iskustvo, za Davidsona, „ne može konstituirati 'temelje znanja izvan okvira naših uvjerenja'. Iz toga slijedi da se 'ništa ne može smatrati razlogom za držanje uvjerenja osim drugog uvjerenja“ (Davidson, citirano prema: Dingli, 2005: 7). Davidsonova središnja teza je sljedeća: „ako su mnoga naša uvjerenja koherentna s drugima, onda su mnoga naša uvjerenja istinita. U tom smislu, opravdanje uvjerenja s nečime drugim osim uvjerenja bilo bi otvoreno kritici jer bi brkalo opravdanje sa uzročnošću. Koherentistička teorija tretira opravdanje isključivo kao odnos između uvjerenja“ (Dingli, 2005: 7).

Za McDowella, koherentizam je jednako problematičan kao i koncept danosti.⁵⁰

⁴⁹ U kontekstu epistemologije, koherentizam je „teorija o strukturi znanja ili opravdanih uvjerenja prema kojoj su sva uvjerenja koja predstavljaju znanje poznata ili opravdana na temelju svojih odnosa s drugim uvjerenjima, specifično, na temelju pripadnosti koherentnom sustavu uvjerenja“ (Audi, 2015: 176).

⁵⁰ U kontekstu epistemologije, koncept danosti označava „element 'sirove činjenice' koji je pronađen ili postuliran kao komponenta perceptualnog iskustva. Neki teoretičari koji podržavaju egzistenciju danog elementa u iskustvu

Koherentizam se opasno približava solipsističkom idealizmu tj. vrsti radikalnog antirealizma u kojem subjekt odbacuje mogućnost shvaćanja objektivne stvarnosti i ostaje zatočen unutar vlastite kognicije. Osim toga, u kontekstu koherentizma – koji odbacuje naivni realizam – mentalni život je predstavljen kao „glatko okretanje u praznom prostoru“ – što izaziva razumljivu nelagodu kod realista (Johnston, 2019: 263). McDowell dakle nastoji pronaći izlaz iz „nepodnošljive oscilacije između realističkog empirizma i antirealističkog koherentizma“ (ibid.) tj. između mitske danosti i koherentizma koji ne dodjeljuje zadovoljavajuću poziciju stvarnom svijetu u kontekstu empirijskih uvjerenja. McDowell smatra da nam Kant može ponuditi treću opciju koja bi razriješila ovu dihotomiju mišljenja i svijeta. U tom kontekstu, McDowell započinje svoju historijsku analizu problema mišljenja i svijeta krećući od Kanta za kojeg je ovaj problem neodvojiv od njegove rasprave o *razumijevanju* i *osjetilnosti* (Dingli, 2005: 2).

U *Kritici čistog uma* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781.) Kant nastoji „istražiti uvjete koji moraju biti ispunjeni da bi se naše percepcije kvalificirale kao znanje o objektima, odrediti nužne uvjete za objektivno znanje te odrediti proizlaze li neki od ovih nužnih uvjeta iz uma“ (ibid. 2-3). Nakon Kantove *kopernikanske revolucije*, umjesto da se um prilagođava objektima, sada se objekti naše spoznaje prilagođavaju umu. Drugim riječima, umjesto da subjektivna kognicija izravno shvaća realni bitak stvari sam po sebi, spoznatljiva stvarnost se prilagođava subjektivnoj kogniciji. Kant postulira da znanje stječemo putem dvaju međusobno različitih sposobnosti – osjetilnosti ili „percepcije“ (koja uključuje osjetilne organe) i razumijevanja ili „konceptije“ (koja uključuje način na koji um konceptualizira ili pridaje smisao ulaznim informacijama). Za Kanta, suradnja između osjetilnosti i razumijevanja proizvodi empirijsko znanje. Dakle, ono što je važno istaknuti u kontekstu dosadašnje rasprave jest da prema Kantu

smatraju da mi možemo *pronaći* ovaj element pažljivom introspekcijom. [...] Takvi teoretičari općenito razlikuju između onih komponenata obične perceptualne svijesti koji konstituiraju ono što pretpostavljamo da znamo u vezi predmeta koje percipiramo i onih komponenata koje striktno percipiramo. Npr. ako introspektivno analiziramo ono čega smo svjesni kada vidimo jabuku, mi otkrivamo da ono što pretpostavljamo u vezi jabuke jest to da se radi o trodimenzionalnom predmetu sa mekanim, bijelim interijerom; ono što zaista vidimo, strogo govoreći, je samo crvena površina njezine vanjske strane. Ovo potonje jest ono što je 'dano' u pravom smislu. Drugi teoretičari tretiraju danost kao *postuliranu* umjesto kao pronađenu putem introspekcije. Npr. neki teoretičari tretiraju kogniciju kao nešto što nameće formu na neku materijalnu danost u svjesnom iskustvu. Prema ovom gledištu, koje se često pripisuje Kantu, danost i konceptualno su međusobno definirani i logički neodvojivi. [...] U nekim teorijama znanja (fundacionalizam) prva varijanta danosti – ono što je 'pronađeno' umjesto 'postulirano' – pruža empirijske temelje za ono što bismo mogli znati ili opravdano vjerovati. Stoga, ako pretpostavljam na temelju dobrih dokaza da se ispred mene nalazi crvena jabuka, dokaz je nekognitivni dio moje perceptualne svjesnosti o crvenoj vanjskoj površini jabuke. Epistemologije koje postuliraju prvu vrstu danosti stoga zahtijevaju jedinstven tip entiteta da bi objasnile osjetilnu prirodu percepcije i pružile neposredne epistemičke temelje za empirijsko znanje. Danas je općeprihvaćeno da se ovaj zahtjev ne može zadovoljiti; zbog toga, Sellars opisuje ovo diskreditirano stajalište kao *mit danosti*“ (Audi, 2015: 418-419).

empirijsko znanje podrazumijeva spoj osjetilnosti (percepcije) i razumijevanja (konceptije) (ibid. 3). Drugim riječima, „naši umovi se na određen način nose sa informacijama koje su predstavljene u osjetilnoj intuiciji [„osjetilni zor“ kod Kanta]. Kantova *Kritika* naglašava problem koji nastaje kada usporedimo jednostavnu percepciju s razmišljanjem o predmetu kojeg istovremeno percipiramo, te razmišljanjem o predmetu kada ga ne percipiramo. To skreće pozornost na problem u vezi načina na koji dolazi do interakcije između osjetilnosti i razumijevanja. Kantov poznati citat kaže: 'Misli bez sadržaja su prazne, zorovi bez pojmova su slijepi.'“ (Dingli, 2005: 3; Kant citiran prema 1984: 49). Postoje brojne interpretacije ovog kontroverznog citata koji sažima spomenute probleme i uglavnom ih možemo svesti na pokušaj odgovora na pitanje: „da li naša specifična konceptualna shema igra spomenutu ulogu u našoj percepciji empirijskog sadržaja, i ako da, na koji način?“ (Dingli, 2005: 3-4).

Kant osjetilnosti pripisuje receptivnost, a razumijevanju pripisuje spontanost. McDowell se pritom oslanja na Kantovu tezu o empirijskom znanju koje proizlazi iz odnosa između receptivnosti i spontanosti,⁵¹ te kao i kod Kanta, perceptualno je za McDowella situirano na strani pasivne receptivnosti, a konceptualno na strani aktivne spontanosti. McDowell također ističe kako za Kanta iskustvo nastaje iz kombinacije percepcata intuicije (zorova) i koncepata (pojmovi) razumijevanja (Johnston, 2019: 263). McDowell smatra da je „nepodnošljiva oscilacija između empirizma i koherentizma“ riješena u njegovom (Kantom inspiriranom) prikazu iskustva prema kojem „ljudska bića distinktivno registriraju stvarni svijet tako da su te registracije odmah posredovane“. Drugim riječima, „pasivna perceptualna receptivnost je uvijek već prožeta utjecajima aktivne konceptualne spontanosti“ (ibid.). U kontekstu odnosa između Kanta i Hegela, iako se McDowell oslanja na Kanta pri konceptualizaciji „nerazdvojive perceptualne i konceptualne konstitucije inteligibilnog iskustva, on smatra da je kantovski transcendentalni idealizam u konačnici nezadovoljavajući iz vrlo hegelijanskih razloga“ (ibid. 264). Hegelov apsolutni idealizam, „u kojem je objektivno spoznatljivo putem subjektivnog zahvaljujući strukturnim izomorfizmima između ovih identičnih ali različitih dimenzija 'Apsoluta', jest sve samo ne antirealistički“ (ibid.). Johnston smatra da oni koji kritiziraju Hegela zbog antirealizma u osnovi ne znaju razlikovati subjektivni idealizam (koji je u potpunosti suprotan „robusnom“ realizmu) i apsolutni idealizam (koji je „sve samo ne antirealistički“). Prema tome, „interpretirati Hegelovu filozofiju kao antirealizam u bilo kojem standardnom, tradicionalnom smislu znači pogrešno je protumačiti kao subjektivni

⁵¹ Spontanost je termin kojeg „McDowell preuzima od Kanta za sposobnost (ili kantovsku sposobnost) implementacije koncepata. Paradigmatski, oni su aktivirani u aktivnom prosuđivanju. Međutim, prema McDowellu koncepti, a time i spontanost, su također uključeni u iskustva“ (Thornton, 2019: 281).

(uključujući makrosubjektivni *qua* panpsihički) idealizam“ (Johnston, 2012: 37).

Kroz ovaj specifičan, (uglavnom) epistemološki pristup iskustvu kao kombinaciji percepta i koncepata, McDowell otvara temu naturalizma koja je ovdje fokus Johnstonovog interesa. Za McDowella je, kao i kod Kanta, „perceptualno usklađeno s heteronomijom pasivne receptivnosti, a konceptualno s autonomijom aktivne spontanosti“, dok je „percepcija povezana s determinizmom prirodne 'prve prirode' a koncepcija je povezana sa slobodom denaturalizirane druge prirode“ (Johnston, 2019: 267). Drugim riječima, za McDowella je konceptualna aktivnost imanentna perceptualnoj pasivnosti tj. „prva priroda je prožeta drugom prirodom“ (ibid.). Prema tome, tradicionalne vrste naturalizma uključuju pogrešnu sliku prve prirode. Dakle, za McDowella, „priroda uključuje *drugu prirodu*“ (McDowell, citirano prema: Johnston, 2019: 267). U tom kontekstu, McDowell predstavlja svoje vlastito stajalište kao „naturalizam druge prirode“. McDowell također ističe da je osjetilnost zajednička ljudskim bićima i običnim životinjama, međutim dok su životinje perceptualno osjetljive na svoj okoliš, njihove osjetilne interakcije s tim okolišem potpadaju u domenu prve prirode tj. te su interakcije puki „prirodni događaji“ (McDowell, citirano prema: Gubeljic, Link, Müller, Osburg, 2000: 45). S obzirom na to da karakteristike ljudskih bića koje možemo pripisati njihovoj prvoj prirodi također posjeduju i druge životinje, možemo zaključiti „da su ljudi doista prirodna bića“. U isto vrijeme, ljudska iskustva i životi su esencijalno oblikovani racionalnim odnosima, što ih razlikuje od običnih životinja (Gubeljic et al., 2000: 45). Prema Thornton, „racionalnost strukturira perceptualna iskustva razumnih životinja. Neracionalne životinje također mogu imati perceptualna iskustva. Međutim, McDowell tvrdi da iskustva neracionalnih životinja ne formiraju predkonceptualnu komponentu konceptualno strukturiranog iskustva racionalne životinje. Umjesto toga, iskustvo može poprimiti ova dva različita oblika, kao različite vrste istoga roda. Isto vrijedi i za osjete poput boli, koji su konceptualno strukturirani za racionalne, lingvističke životinje“ (Thornton, 2019: 216).

Dakle, sve ono što potpada pod prvu prirodu možemo okarakterizirati kao prirodno zbog toga što nije specifično isključivo ljudskim bićima, međutim, sve ono što potpada pod racionalnost ljudskih bića također možemo opisati kao „prirodno“ zbog toga što je specifično za ljude. Ono što, prema McDowellu, razlikuje ljudska bića od svih drugih bića jest činjenica da racionalnost čini „esenciju“ ljudskih bića tj. drugu prirodu koju posjeduju isključivo ljudi. Ako je „usklađenost sa zakonima“ (Gubeljic et al., 2000: 45) ono iz čega proizlazi prirodnost drugih životinja, tj. ako su „životinje u potpunosti sadržane unutar domene zakona“ (ibid. 44), tada je ljudski život razglobljen od ostatka prirode (ibid. 45). Za McDowella, svjesnost običnih životinja je „u službi načina života koji je strukturiran isključivo neposrednim biološkim

imperativima“ (McDowell, citirano prema: Gubeljić et al, 2000: 44). Životinjama i njihovim ponašanjem upravljaju ciljevi koji su neposredan ishod bioloških sila, zbog čega životinje ne posjeduju mogućnost drugačijeg postupanja s obzirom na to da nisu racionalne ili da ne posjeduju razum koji se može usporediti s ljudskim (Gubeljić et al, 2000: 44). Drugim riječima, obične životinje su u potpunosti obuhvaćene unutar domene zakona tj. domene „ogoljenog naturalizma“.

McDowell naziva „ogoljenim naturalistima“ (eng. *bald naturalists*) sve one koji su pobornici stava da prva priroda ne može unutar sebe obuhvatiti drugu prirodu ili da prva priroda ne sadrži drugu prirodu. Ovaj naturalizam je „ogoljen“ zbog toga što eliminira ono što je specifično ljudski tj. isključuje iz prirode autonomnu spontanost koja je za McDowella povezana s drugom prirodom. Ogoljeni naturalizam uključuje redukcionističke, eliminativističke i slične stavove, te drži da domena zakona tj. prirodnih znanosti može u potpunosti opisati svijet. Dakle, priroda je u kontekstu ogoljenog naturalizma domena nepromjenjivih uzročno-posljedičnih zakona koji diktiraju mehaničke interakcije materije (Johnston, 2019: 267). Uz to, ogoljeni naturalizam također nastoji pokazati da fenomeni koji potpadaju pod ono što McDowell zove „logički prostor razloga“⁵² (kao prostor druge prirode) također mogu biti objašnjeni (tj. *reducirani*) unutar domene zakona tj. prirodno-znanstvenog razumijevanja – što McDowellova slika prirode izričito odbija (Dingli, 2005: 132). Drugim riječima, u kontekstu ogoljenog naturalizma, ova dva logička prostora nisu temeljno različita. S druge strane, za McDowella, prostor razloga i domena zakona (koju određuju prirodne znanosti) međusobno su oprečni. Ovi „prostori“ su prema McDowellu drugačiji po vrsti, u smislu da inteligibilnost prostora razloga ne može biti rekonstruirana pomoću resursa domene zakona jer time upadamo u „naturalističku zabludu“ (McDowell, citirano prema: Cheng, 2021: 18). McDowellova namjera nije opovrgnuti ogoljeni naturalizam ili prokazati njegovu netočnost, već kao alternativu predlaže svoju poziciju koja bi jednostavno mogla proizvesti manje filozofske zbunjenosti. McDowellova alternativa poboljšava ogoljeni naturalizam time što omogućava konceptualizaciju „razuma koji je ujedno poseban (tj. *sui generis*) i 'prirodan' – premda na drugačiji način od onoga kako ogoljeni naturalisti općenito zamišljaju 'prirodno'“ (Dingli, 2005: 133). Dok je „prirodno“ u kontekstu ogoljenog naturalizma koncipirano kao „logički okvir u kojem je postignuto prirodno-znanstveno razumijevanje“, za McDowella je, s druge strane, sama koncepcija prirodnog mnogo šira od ovog (McDowell, citirano prema: Dingli, 2005: 133).

⁵² *Prostor razloga* je metaforički naziv kojeg McDowell preuzima od Sellarsa, a koji označava „racionalnu strukturu uvjerenja i koncepata“ (Thornton, 2019: 281).

Dakle, McDowell (slijedeći Sellarsa) razlikuje „normativni 'logički prostor razloga' (kao prostor druge prirode) i prirodnu domenu kauzalnih zakona kao odgovarajućeg eksplanatornog teritorija 'tvrdih' znanosti“ (Johnston, 2019: 267). U svom epistemološkom pristupu iskustvu koje je uvijek već konceptualno prožeto, McDowell inzistira na tome da se „prvo-prirodni kauzalni utjecaji mitsko empirističke Danosti na pet fizičkih osjetila tijela ne mogu pojaviti [...] u procesima drugo-prirodne racionalnosti“ (ibid. 267-268). Prema tome, da bi funkcionirali kao operativni elementi kognitivnih dinamika i mreža znanja, osjetilni utjecaji moraju biti uvijek već konceptualno posredovani tj. racionalni, ili drugim riječima, percepcija je kombinirani proizvod osjetilnih podataka i načina na koji um tumači te podatke (ibid. 268). McDowell smatra da se ljudska bića udaljuju od izvorne potpune uronjenosti u prvu prirodu – kojoj McDowell pripisuje čistu perceptualnu svijest bez konceptualne inteligencije. Iz ove izvorne *prve prirode*, ljudska bića prelaze u racionalnu *drugu prirodu* putem „inicijacije“ u obliku „etičkog odgoja“ tj. „aristotelovsko-hegelijanskog *Bildunga*“ koji uključuje stjecanje jezika, kulturu i tradiciju (ibid.). Dakle, prema McDowellu, odgoj (ili *Bildung*) je ono što nas uvodi u drugu prirodu i omogućava nam stjecanje naših racionalnih sposobnosti. Ako uzmemo u obzir da potencijal koji je dio naše prve prirode biva realiziran putem *Bildunga* – tj. da naša priroda sadrži sposobnost da putem obrazovanja, moralnog odgoja, oblikovanja karaktera itd. budemo inicirani u konceptualne mogućnosti tj. u sferu praktičke racionalnosti – tada možemo reći da je *Bildung* zapravo posve prirodan proces – što McDowellu omogućava razvijanje u potpunosti konceptualiziranog iskustva (Dingli, 2005: 24).

Druga priroda je za McDowella *sui generis* tj. razum nije „prirodan“ u smislu ogoljenog naturalizma. McDowell smatra da je dualizam koji „opstruira naše razumijevanje načina na koji misao može doprijeti do svijeta [dualizam] razuma i prirode“ (ibid. 125). Ovaj naoko nerješiv dualizam razuma (koji pripada *sui generis* domeni razloga) i prirode (koja pripada domeni zakona) nastaje kada naše osjetilne organe svrstamo pod domenu prirode, a naše misli pod domenu spontanosti (ili Sellarsov *prostor razloga*). Spontanost se stoga smatra neprirodnom zbog toga što pripada domeni koja je suprotstavljena domeni prirode (ibid.). Ono što za McDowella pomiruje dualizam razuma i prirode je upravo koncept druge prirode, kojeg McDowell želi ponovno oživjeti da bi koncept prirode održao „djelomično začaranim“, (bez regresije u predznanstveno praznovjerje) (ibid.). McDowell nastoji „vratiti aristotelovsku ideju o normalnom, zrelom ljudskom biću kao racionalnoj životinji, ali bez da izgubimo kantovsku ideju da racionalnost slobodno djeluje u svojoj vlastitoj sferi“ (McDowell, citirano prema: Dingli, 2005: 138). To McDowellu omogućuje da formira novi koncept iskustva kao konceptualno strukturirane racionalnosti, te da pomiri misao (i spontanost) s naturalističkim ili

znanstvenim svjetonazorom. Dakle, McDowell nastoji proširiti standardno shvaćanje naturalizma da bi u njega, kroz svoj koncept druge prirode, uključio spontanost i misao tj. objasnio prisutnost uma u prirodnom svijetu, a istovremeno izbjegao redukcionistička stajališta koja prostor razloga ili spontanost pokušavaju reducirati na domenu zakona (Dingli, 2005: 138).

Pri daljnjem razvijanju svog koncepta druge prirode, McDowell se oslanja na distinkciju između čovjeka i životinje. Dok sa svjesnim životinjama dijelimo „perceptualnu osjetljivost“ na okoliš, od životinja nas razlikuje poseban oblik perceptualne osjetljivosti koji je prožet inteligencijom i onime što McDowell naziva *spontanost* tj. uključenost konceptualnih sposobnosti. Drugim riječima, spontanost prožima naše perceptualno iskustvo, dok neljudske životinje ne posjeduju spontanost. Prema tome, „ljudska inteligencija [kao sposobnost] druge prirode nije samo dodana, ili jednostavno bačena na temeljnu osnovu životinjske svijesti [kao sposobnosti] prve prirode koja pritom ostaje nepromijenjena ovim dodavanjem racionalnosti na animalnost. Ljudska svijest (kao perceptualna), kroz to što je probijena i prožeta medijacijom inteligencije (kao konceptualna), postaje drugačija po vrsti od svijesti drugih životinja. Stoga, životinje imaju perceptualni 'okoliš', dok ljudi doživljavaju koncept(ualizirani) 'svijet'“ (Johnston, 2019: 268). Dakle, životinje žive u okolišu, dok ljudi žive u svijetu, te iako se ljudska bića rađaju kao životinje, ona su preobražena u intencionalne agente putem *Bildunga*. U svojoj knjizi *John McDowell on Worldly Subjectivity: Oxford Kantianism Meets Phenomenology and Cognitive Sciences* (2019.), Tony Cheng na sličan način reformulira McDowellovu poziciju: „možemo reći da se 'prva priroda', fizička priroda, odnosi na okoliš, a 'druga priroda' se odnosi na svijet. Dakle, samo životinje s drugom prirodom [...] mogu 'doživjeti' *svijet*, dok druge životinje [...] 'doživljavaju' samo *okoliš*“ (Cheng, 2021: 148).

Za McDowella, čak je i ono što bismo mogli smatrati „naoko neposrednim osjetilno-perceptualnim sadržajem iskustva“ u slučaju ljudskih bića konceptualno posredovano kroz „svjetonazore“. Prihvatanje ove kvazinaturalističke pozicije, prema McDowellu, nudi nam izlaz iz kolebanja između empirizma i koherentizma. Johnston ističe da ako se prva i druga priroda međusobno dijalektički prožimaju, tada se „hibridna denaturalizirana 'priroda' ljudskih bića“ ne pokorava nepovredivim zakonima prirode ogoljenog naturalizma. Dok je za McDowella „samorefleksivna spontanost“ proizvod „logičko-lingvističkog prostora konceptualno artikuliranih razloga“, za Johnstona, „autonomna subjektivnost je primjer neobične transcendencije-u-imanentnosti, gdje druga priroda postiže neovisnost od prve prirode bez da se time svede na drugu ontološku domenu koja 'sablasno' lebdi iznad prve prirode“ (Johnston, 2019: 268). S obzirom na to da se konceptualni sadržaj iskustva može shvatiti kao nešto što se nalazi u prostoru razloga tj. u autonomnoj strukturi koja je u potpunosti neovisna

od bilo čega ljudskog i suprotna domeni zakona (drugim riječima, izmiče zahvatu prirodnih znanosti), te ako je domena prirodnog u cijelosti ograničena unutar domene zakona, tada se može činiti da je konceptualni sadržaj iskustva natprirodan tj. da ljudska bića ujedno imaju životinjsku prirodu i natprirodne sposobnosti. McDowell oštro osuđuje ovaj tip interpretacija koje njegov kvazinaturalizam pogrešno svode na mistificirajući „supernaturalizam“ koji odbacuje status ljudskih bića kao prirodnih bića (ibid.).

McDowell naglašava da „practiciranje spontanosti“ kao onoga što nam omogućuje da aktivno razmišljamo „pripada našem načinu aktualiziranja samih sebe kao životinja“ (McDowell, 1996: 78), te kasnije dodaje da „naš *Bildung* aktualizira neke od potencijalnosti s kojima smo rođeni; mi ne moramo pretpostaviti da on uvodi ne-životinjski sastojak u našu konstituciju“ (ibid. 88). Prema tome, McDowellov koncept druge prirode (koji se primarno odnosi na racionalno-konceptualne sposobnosti) objašnjava odnos između spontanosti i prirode, kojeg ostale teorijske pozicije ne mogu uspješno objasniti. Za McDowella, racionalno-konceptualne sposobnosti (poput iskustva) pripadaju našim prirodnim sposobnostima te čine neophodan dio naših prirodnih života. Drugim riječima, spontanost je za McDowella prirodna sposobnost, zbog toga što je svojstvena ljudskim bićima i specifično ljudskim načinima konceptualnog angažmana sa svijetom koji čini osnovicu našeg iskustva. Takvo shvaćanje spontanosti, prema McDowellu, može izbjeći probleme s kojima se suočavaju *ogoljeni naturalizam* i *razuzdani platonizam (rampant Platonism)* (Jedan, 2000: 70). Prema tome, McDowell ne želi podržati kartezijanske ontološke dualizme uma i tijela. McDowell povezuje „supernaturalizam“ s platonizmom, te pravi razliku između „'razuzdanog platonizma' kao neobuzdane antinaturalističke i metafizičko realističke tendencije i svog 'naturaliziranog platonizma'“ (Johnston, 2019: 296). Razuzdani platonizam *prostor razloga* zamišlja kao autonomnu strukturu, konstituiranu neovisno od bilo čega specifično ljudskog, s obzirom na to da „ono što je specifično ljudsko zasigurno jest prirodno“ (McDowell, 1996: 77). Dakle, za razuzdani platonizam struktura prostora razloga je „izvanprirodna“ ili kao da je utemeljena „izvan životinjskog carstva, u veličanstvenoj ne-ljudskoj sferi identiteta“ (ibid. 88). Prema tome, ovo pretjerano naglašavanje onoga što je distinktivno ljudsko je razlog zbog kojeg se ovaj tip platonizma naziva „razuzdanim“ (Cheng, 2021: 18). S druge strane, McDowellov naturalizam druge prirode ili naturalizirani platonizam „priznaje da je druga priroda ograničena prvom prirodom. Prva priroda postavlja vanjske granice mogućih permutacija i potencijala za drugu prirodu“ (Johnston, 2019: 296). Stoga, McDowellov naturalizirani platonizam možemo razumjeti kao „srednji put između ogoljenog naturalizma i razuzdanog platonizma“ (Cheng, 2021: 161). McDowell smatra da „bismo trebali pokušati pomiriti razum i prirodu“ (McDowell,

1996: 86). Ovaj prividni dualizam daje vjerodostojnost drugim dualizmima poput onog između subjekta i objekta, te uma i svijeta. Međutim, ovi dualizmi mogu biti ukinuti ako razum situiramo u samoj prirodi. Prema Thornton, jedan od McDowellovih ciljeva je „pokazati kako se, jednom nakon što je normativno strukturirani prostor razloga obrazložen u skladu s naturaliziranim umjesto razuzdanim platonizmom, opozicija između prirode i razuma može prokazati kao lažna“ (Thornton, 2019: 48).

Johnston ističe da McDowellova druga priroda nije „transcendentna“ u platonskom smislu, već možemo o njoj razmišljati kao o „bujanju sposobnosti koje su ugrađene unutar neobične animalnosti ljudskih životinja“ (Johnston, 2019: 269). Drugim riječima, sposobnosti s kojima smo rođeni, koje su dio naše životinjske prve prirode, aktualizirane su putem *Bildunga* koji nas inicira u prostor razloga. Stoga, „prema 'opuštenom naturalizmu' McDowellovog naturaliziranog platonizma, ljudska je priroda paradoksalno autodenaturalizirajuća“ (ibid.). Za McDowella, dok ostale životinje ostaju zarobljene unutar prve prirode, racionalne životinje prekidaju s prvom prirodom zahvaljujući sposobnosti razuma koja uvodi „refleksivnu rupturu“ (ibid.). McDowellov *opušteni naturalizam* drugu prirodu tretira kao dio prirode, što uključuje razum i autonomni prostor razloga. McDowell stoga poziva na revidiranje standardnog koncepta prirode, kojeg shvaća na dva načina – „kao 'puku' prirodu, i kao nešto čija realizacija uključuje nadilaženje toga“ (ibid. 269-270). Jedinstvena karakteristika ove specifično ljudske prirode koja nadilazi samu sebe jest: „ići dalje od prve prirode, te možda čak i prekoračiti vlastitu (drugu) prirodu. Stoga, ljudska priroda je neprestan rad u tijeku, beskonačno kretanje preinačenja i modificiranja samoga sebe“ (ibid. 270).

9. ONTOLOGIZIRANJE MCDOWELLIJANSKOG NATURALIZMA DRUGE PRIRODE

Dok McDowell u svom opuštenom platonskom naturalizmu druge prirode nastoji integrirati prirodnu, moralnu i etičku dimenziju ljudskih bića, Johnston, s druge strane, nastoji situirati McDowellovu filozofiju u odnosu na međusobno povezane probleme naturalizma, materijalizma i znanosti. McDowell odbacuje tumačenje prirode koje promiče ogoljeni naturalizam, koji iz našeg pogleda na svijet eliminira smisao i racionalnost te ih reducira na logičku domenu zakona. McDowell poziva na rekonceptualizaciju prirode u sklopu koje ćemo moći obuhvatiti spontanost (tj. prisutnost uma u prirodnom svijetu) i „osjetljivost na smisao“ – unatoč tome što ove stvari ne mogu biti adekvatno objašnjene resursima ogoljenog naturalizma (McDowell, 1996: 77). U kasnijim tekstovima McDowell dodaje da „ono što je prirodno ne treba biti izjednačeno s onim što je objašnjivo od strane prirodnih znanosti. Druga priroda je također priroda“ te „nema ničeg obvezujućeg u vezi izjednačavanja prirode s domenom prirodno-znanstvene razumljivosti“ (McDowell, citirano prema: Johnston, 2019: 271). Unatoč tome, McDowell također kaže da „možemo izjednačiti prirodu s domenom zakona“ kao u ogoljenom naturalizmu, „ali poreći da je tako koncipirana priroda posve raščarana“ (McDowell, 1996: 73). Drugim riječima, McDowell drži da „čak i tako koncipirana, prirodnost ne isključuje inteligibilnost koja pripada smislu“ (ibid.). S druge strane, u razuzdanom platonizmu, koji prostor razloga tumači kao autonomnu strukturu a prirodu kao raščaranu (tj. kao da ju je moguće u potpunosti opisati resursima domene zakona), „struktura prostora razloga, struktura u koju smještamo stvari kada pronađemo smisao u njima, je jednostavno izvanprirodna“. Međutim, dok se u kontekstu ovog dualizma smisao doima natprirodnim, McDowell ističe da „smisao nije misteriozan dar koji dolazi izvan prirode“ (ibid. 88).

Iako McDowell odbacuje autoritet ogoljenog naturalizma – koji smatra da se konceptima koji pripadaju domeni zakona može opisati prostor razloga – on istovremeno ističe da zbacivanje prirodnih znanosti ni u kom slučaju nije dio njegovog projekta formulacije naturalizirane druge prirode (Johnston, 2019: 271). Za McDowella, „ako je druga priroda također priroda, dijelovi naših života mogu biti izvan opsega znanstvenog razumijevanja, iako, kao dijelovi naših života, oni pripadaju prirodi. [...] Ne trebamo nastojati pokazati da programi za uvođenje mišljenja i djelovanja unutar opsega prirodnih znanosti *ne mogu* biti provedeni. Poanta je u tome da im u prilog ne ide ništa osim gole vjere u univerzalnu kompetenciju takvih disciplina“ (McDowell, 2009: 187). Dakle, „priroda kao carstvo kauzalnih zakona odvojeno od

logičko-lingvističkog prostora konceptualne racionalnosti može i mora biti zadržana“ (Johnston, 2019: 272). McDowell se stoga donekle slaže s ogoljenim naturalizmom u pogledu modernog shvaćanja prirode kao „raščarane domene besmislenih zakona“, međutim, on smatra da se priroda kao takva ne može u potpunosti izjednačiti s ovom domenom, poglavito jer to dovodi do raznih filozofskih problema vezanih uz odnos uma i svijeta (ibid.).

Dakle, „u McDowellovom opuštenom naturalizmu prva i druga priroda su prihvaćene kao podjednako realne. Aspekte prve prirode možemo smatrati uvjetima koji omogućuju drugu prirodu, međutim, ne trebamo prihvatiti da je druga priroda svodljiva na prvu prirodu“ (Deeken, Halbig i Quante, 2000: 86). Spontanost, intencionalnost i razum su u kontekstu McDowellovog opuštenog naturalizma prirodne sposobnosti ljudskih bića koje su dio njihove druge prirode. Drugim riječima, ove sposobnosti „nisu prirodne u reduktivnom smislu ogoljenog naturalizma, već su prirodne ukoliko se ubrajaju u normalne sposobnosti ljudskih životinja. Druga priroda i sposobnosti koje proizlaze iz nje su dio načina na koji ljudske životinje žive svoje živote“ (ibid. 85).

McDowell smatra da bi objektivna stvarnost trebala ostati u domeni prirodne znanosti, međutim, on istovremeno inzistira na tome da racionalna subjektivnost nije objašnjiva u striktno prirodnoznanstvenim okvirima, iako je utemeljena u objektivnoj stvarnosti. McDowell također govori o „događajima kao zbivanjima“ koja su inherentna fizičkom svijetu, a opet se donekle ne mogu objasniti isključivo u okvirima fizike. Drugim riječima, priroda je u potpunosti opisiva resursima domene zakona (tj. *raščarana*), dok se domene druge prirode i subjektivnosti ne mogu opisati isključivo znanstvenim objašnjenjima (Johnston, 2019: 272). Dakle, s obzirom na to da za McDowella „priroda“ obuhvaća ukupnost svega onoga što je prirodno, „nazvati nešto prirodnim značilo bi naglasiti kontinuitet te stvari sa svime ostalim što je dio prirode“ (Gubeljic et al., 2000: 44). Iako McDowell prihvaća da je upravljanost strogim zakonima kriterij prirodnosti kao takve (u okvirima raščaranog razumijevanja prirode), te iako to vrijedi za obične životinje, to ipak ne može obuhvatiti ljudska bića i njihove živote. Za McDowella, prirodnost ljudskih bića ne može se reducirati isključivo na njihovu upravljanost zakonom. Prema tome, „domena prirode ne supostoji sa domenom zakona“ – koju McDowell poistovjećuje s domenom prirodnih znanosti. Drugim riječima, s obzirom na to da su prirodni znanstvenici primarno fokusirani na *zakone* prirode, prostor razloga ne može biti predmet prirodnoznanstvenog istraživanja zbog toga što nije reguliran zakonom pošto potpada pod domenu spontanosti i slobode (ibid.). Dakle, McDowell upozorava da se prostor razloga ne može svesti na status fenomena kojima se bave prirodne znanosti, niti ga možemo proširiti do te mjere da uključuje ono izvan čovjeka što „nema nikakav neposredan odnos s ljudskom mišlju i djelovanjem“.

McDowell stoga poziva na rekonceptualizaciju prostora razloga kao prirodnog fenomena i koncipiranje prirode kao „djelomično (ponovno) začarane“ (ibid.).

Prema tome, jedini način na koji za McDowella možemo prevladati „nezadovoljavajuću oscilaciju između empirizma i koherentizma“, tj. između konačnih temelja znanja koje pretpostavlja mit danosti i koherentističkog „glatkog okretanja u praznom prostoru“, jest da „aktivnu konceptualnu spontanost“ tumačimo kao „imanentnu pasivnoj perceptualnoj receptivnosti“ (Johnston, 2019: 272). Drugim riječima, da „iskustva moramo koncipirati kao stanja ili zbivanja u kojima su sposobnosti koje pripadaju spontanosti aktivne u aktualizacijama receptivnosti. Iskustva imaju svoj sadržaj zahvaljujući činjenici da su konceptualne sposobnosti operativne u njima, a to podrazumijeva sposobnosti koje zaista pripadaju razumijevanju“ (McDowell, 1996: 66). Međutim, ako perceptualno potpada pod domenu prve prirode, a konceptualno pod domenu druge prirode, tada moramo u potpunosti preoblikovati filozofski koncept prve prirode u skladu s time kako je „prva priroda ljudskih subjekata i sama radikalno preobražena genezom druge prirode“ (Johnston, 2019: 272). S obzirom na to da je prirodni poredak u kontekstu ogoljenog naturalizma mehanički i determiniran (a ne smislen ili svrhovit), deterministička slika prirode kojom upravljaju zakoni koju promiče ogoljeni naturalizam ne može se održati ako uzmemo u obzir da je druga priroda povezana sa slobodom. Za McDowella sloboda podrazumijeva neovisnost od prirodnog zakona i pukih kauzalnih procesa, a McDowell je povezuje s *prostorom razloga* unutar kojeg je sloboda potrebna za razumijevanje i za aktivno korištenje koncepata (tj. *spontanost*). McDowell stoga suprotstavlja domenu zakona i prostor razloga kojeg poistovjećuje s domenom slobode. U tom kontekstu, ogoljeni naturalizam je „naturalizam koji ograničava ideju prirode“ (McDowell, citirano prema: Johnston, 2019: 272), te nije opravdan „rigoroznom filozofskom argumentacijom, već scijentističkim 'ideološkim' predrasudama“ koje „fetišiziraju odabrane slike prirodnih znanosti te ustraju kao rasprostranjeni aksiomi vjere na koje se nekritički oslanjaju razne strane u debati oko naturalizma“ (Johnston, 2019: 272).

Osim kroz perceptualno iskustvo, postoje i drugi načini na koje možemo doći do onoga što McDowell formulira kao opušteni naturalizam. Za Johnstona, naturaliziranje ljudskih bića nije nedijalektički jednosmjerni tok kauzalnih utjecaja materije na um u kojem materija diktira svoje zakone umu (a nikada obrnuto) – što vodi do redukcije subjektivnosti na prirodnu supstancu (kao kod ogoljenog naturalizma i sličnih pozicija koje jednostrano eliminiraju ili reduciraju subjektivnost i mentalni život na neučinkovite epifenomene ili iluzorne nuspojave biofizičkih supstanci). U kontekstu Johnstonovog transcendentnog materijalizma, naturalizacija ljudskih bića ne utječe samo na slike i ideje o subjektivnosti, već i na one o samoj

prirodi kao konceptu koji mora biti radikalno revidiran na takav način da uključi svu neobičnost subjektivnosti kao imanentnu prirodi. Drugim riječima, Johnston i McDowell se oboje slažu da naturaliziranje ljudskih bića podrazumijeva recipročnu denaturalizaciju prirodnog bitka. Stoga, ako želimo strukture i fenomene koji su konstitutivni za subjektivnost utemeljiti u prirodi – tj. opisati imanentnu biomaterijalnu genezu struktura i fenomena koje se ne može reducirati na objasnidbenu jurisdikciju prirodnih znanosti i od koje su barem djelomično neovisni – tada moramo preoblikovati uvriježene teoretske slike i ideje prirode (uključujući i ideje moderniteta o materijalnoj supstanci) (Johnston, 2019: 272-273). Ono što razdvaja Johnstonovu i McDowellovu poziciju jest pitanje razgraničenja epistemologije od ontologije. McDowell oklijeva kada je riječ o „ontologiziranju njegovog naturalizma druge prirode“ te ostaje „vjeran epistemološkim motivacijama“ koje usmjeravaju njegova razmišljanja u pogledu perceptualnog iskustva. McDowell time ograničuje svoj kvazinaturalizam isključivo na područje epistemologije iskustva (ibid. 273).

Johnstonova imanentna kritika McDowella fokusirana je na McDowellovo „inzistiranje da ontologija mora biti popraćena epistemologijom“, međutim, Johnston ukazuje na to da u radu samog McDowella također pronalazimo primjere koji preokreću ovu tvrdnju: „epistemologija mora biti, čak štoviše, ne može izbjeći da ne bude popraćena ontologijom. Osim toga, inzistiranje na neizbježnosti ontologije za epistemologiju je u središtu Hegelovih učestalih problematizacija Kantove kritičke filozofije“ (ibid.). Kantov transcendentalno idealistički pristup zagovara *deontologiziranu* epistemologiju. Drugim riječima, u svom transcendentalnom obratu, Kant nastoji izbjeći ontologiju pri čemu u prvoj *Kritici* zabranjuje tradicionalna ontološka istraživanja i zamjenjuje ih epistemološkom kritikom. Međutim, unutar Kantovog kritičko-transcendentalnog aparata koji filozofiju ograničava na epistemologiju, ova se epistemologija svejedno iz nužnosti mora prešutno osloniti na dogmatsku ontologiju. Dakle, ontologija je neizbježna u kontekstu epistemologije. Hegel kritizira Kantovu kritičko-transcendentalnu epistemologiju i njegov problematični koncept *noumene* i *stvari po sebi*. Hegelova *ontologizacija* Kantove epistemologije dovodi ga do zaključka da nije samo razmišljanje o bitku nekonzistentno, već je i bitak *po sebi* također nekonzistentan. McDowell također ponavlja Hegelove problematizacije Kantove epistemologije, čime „signalizira svoje odobravanje Hegelovog apsolutnog idealizma i njegovog antisubjektivizma“ koji odbacuje antirealističku, deontologiziranu jednostranost subjektivnog idealizma (ibid.). U tom kontekstu, ono što također McDowella udaljava od Kanta i približava Hegelu jest to da unutar svoje epistemologije McDowell nastoji zadržati doticaj s realizmom, što „proizvodi 'izvanjsko trenje' koje zahvaća svijet, a koje nedostaje kod antiempirijskog koherentizma“ (ibid.). Johnston

smatra da ako McDowell ne ontologizira svoj kvazinatURALIZAM, on riskira regresiju u jednostrani, antirealistički idealistički subjektivizam kojeg McDowell sam identificira u Kantovom transcendentálnom idealizmu i oštro odbacuje. Nužnost ove ontologizacije Johnston podupire činjenicom da u kontekstu McDowella ne možemo govoriti o epifenomenalizmu druge prirode ili racionalne subjektivnosti zbog toga što je za McDowella „teoretsko-konceptualni razum također uvijek-već praktičan“ (ibid. 274). Stoga Johnston želi „gurnuti“ McDowella do kraja u smjeru „ambicioznog (post)hegelijanskog realizma koji nastaje upravo kroz gestu ontologiziranja opuštenog platonskog naturalizma druge prirode“ (ibid.). Johnston smatra da je to izvedivo kroz imanentnu kritiku McDowella te drži da je „ovakva gesta dosljedni produžetak McDowellovog vlastitog projekta, unatoč njegovom oklijevanju da i sam krene tim putem“ (ibid.).

Christoph Halbig također ističe da McDowellov idealizam (poput Hegelovog) ni u kojem slučaju nije antirealistički. Za Halbiga, umjesto inovativnog pristupa perceptualnom iskustvu, McDowellov je glavni doprinos zapravo rekonceptualizirana ideja prirode koja u McDowellovom opusu nažalost ostaje nedovoljno razvijena (ibid. 274-275). Poput McDowella, Robert Pippin također pretpostavlja da je svaki teoretski naturalizam koji se oslanja na prirodne znanosti istovremeno „ogoljen“ ili „ozbiljno prorijeđen“. Drugim riječima, ovakvi su tipovi naturalizma za McDowella i Pippina nesofisticirani, deterministički i monistički (poput mehanističkog, reduktivnog, eliminativnog itd.) (ibid. 275). Međutim, ovakve pretpostavke su izvedene iz zastarjelih i pogrešno protumačenih slika o prirodnim znanostima, te ne uzimaju u obzir napretke i otkrića do kojih dolazi unutar ovih istih znanosti a koja govore protiv rigidnog determinizma i zastarjelih reduktivističkih ideja. Štoviše, Johnston (kao i Malabou) ističe „spontani filozofski naturalizam koji je popratio, ponekad čak i bez izričite svijesti samih znanstvenika, recentne napretke u poljima poput neuroznanosti, genetike i evolucijske teorije“ – a koji proizvodi i potvrđuje dijalektičko materijalističku ontologiju (ibid.). Prema tome, za Johnstona se suvremeni naturalizam – koji ne ignorira otkrića koja su u proteklih nekoliko desetljeća rezultirala promjenom paradigme u prirodnim znanostima – ni u kojem slučaju ne može zvati „ogoljenim“ (ibid.). Za Johnstona, ova „otkrića na području prirodnih znanosti pokazuju da je realni materijalni bitak ljudskih bića (tj. njihova prva priroda)“ prožet tenzijama, heterogen i nekonzistentan, drugim riječima, „sam po sebi 'radikalno pododređen“ (ibid. 275-276). Uz rastuću znanstvenu i filozofsku literaturu koja podupire Johnstonovu interpretaciju, Varela, Thompson i Rosch također govore o doslovnoj „pododređenosti“ u kontekstu materijalne prirode ljudskih bića (ibid. 276). Prema ovim autorima, „velik dio onoga kako organizam izgleda i na što se može 'svesti' posve je *pododređen* ograničenjima preživljavanja i

reprodukcije. Stoga adaptacija (u njezinom klasičnom smislu), rješavanje problema, jednostavnost u dizajnu, asimilacija, vanjsko 'usmjeravanje' i mnogi drugi eksplanatorni koncepti koji se temelje na razmatranjima *parsimonije* ne samo da padaju u drugi plan, već i moraju biti u potpunosti ponovno asimilirani u nove vrste eksplanatornih koncepata i konceptualnih metafora“ (Varela, Thompson i Rosch, 2017: 196).

Dok McDowellova fraza „druga priroda' podrazumijeva dodavanje nečega prvoj prirodi, tj. nešto više ('drugo') je dodano nečemu što dolazi prije toga u logičkom ili kronološkom smislu“, za Johnstona se, s druge strane, „subjektivna spontanost koju McDowell želi obraniti bez pribjegavanja supernaturalizmu razuzdanog platonizma može bolje teorijski razmotriti na temelju oduzimanja nečega od prve prirode“ (Johnston, 2019: 276). Ovaj tip „suptraktivnog manevra“ Johnstonu omogućava da uspješno izbjegne bilo kakvo „postavljanje nadnaravnih entiteta kao 'X'-eva koji nadilaze prvu prirodu“ (ibid.). McDowell u svom radu zadržava sliku prirode kao „totalitarnog režima“ onoga što je opisivo u okvirima neospornih prirodnih zakona koji potpadaju pod jurisdikciju prirodnih znanosti. Prema tome, za McDowella postoji „nedijaleksička distinkcija između domene kauzalnih zakona (tj. prve prirode) i logičkog prostora razloga (tj. druge prirode)“ koji zadržava *sui generis* status. Nepotrebne spekulacije kojima McDowell neizbježno pribjegava da bi objasnio svoj (kvazi)naturalizam druge prirode u Johnstonovom su pristupu izbjegnute kroz njegov manevar oduzimanja od prve prirode onoga što joj McDowellova slika prirode pripisuje (ibid.).

U skladu s principima imanentne kritike, Johnston nadalje okreće McDowellovu vlastitu metodologiju protiv njega. McDowellova epistemologija perceptualnog iskustva je vođena željom da umiri „filozofsku nelagodu' koja je izazvana onime što on identificira kao lažni izbor između realističkog empirizma i antirealističkog koherentizma“ (ibid.). Johnston smatra da je McDowellov naturalizam utemeljen na aksiomima i intuicijama koje McDowell (kao i svi mislioci) primarno bira na temelju razmatranja koja uzimaju u obzir „stupnjeve 'nelagode' (poput nezadovoljstva, zbunjenosti, uznemirenosti itd.)“. U skladu s principima McDowellove metodologije, „ako filozofski potez izaziva više intelektualne nelagode nego što umiruje (a sve druge stvari su jednake), tada ga ne bi trebalo napraviti“ (ibid.). Za Johnstona, formulacija „druge prirode kao znanstveno neobjašnjivog i *sui generis* fenomena neodređenog ontološkog statusa“ je potez koji „izaziva više nelagode nego što je ublažuje“ (ibid.). U tom kontekstu, Johnston odobrava prohegelijanski, antidualistički slogan Roberta Brandoma: „Dualizam je distinkcija povučena na takav način da se prikažu kao nerazumljivi ključni odnosi između stvari koje razlikujemo“ (Brandom, citirano prema: Johnston, 2019: 277). Ovdje se također nameće pitanje o tomu ne proizvodi li McDowellova konceptualizacija druge prirode novi dualizam

između prve i druge prirode. Ako uzmemo u obzir da je u McDowellovom radu odnos između prve i druge prirode donekle nerazumljiv, te da McDowell ne objašnjava na koji način (i da li uopće) druga priroda komunicira s prvom prirodom, niti daje detaljnije objašnjenje same druge prirode, može se činiti da je McDowell „antihegelijanski i produalistički“ orijentiran, drugim riječima, da je „supernaturalist u onom smislu protiv kojeg se i sam bori“ (Johnston, 2019: 277).

Kao netko tko se oslanja na empirijske znanosti, Johnston se osjeća mnogo manje „nelagodno“ pretpostavljajući da su više-nego-prirodne denaturalizirane subjektivnosti u potpunosti imanentne prirodnoj supstanci tj. da doista možemo objasniti njihovo proizlaženje iz mozgova, tijela i njihovih okruženja (ujedno prirodnih i socio-historijsko-kulturoloških). U tom kontekstu, Hegel u svojoj filozofiji „subjektivnog duha“ nastoji demistificirati pojavu druge prirode tj. *emergenciju* Duha kao više-nego-materijalne autonomne subjektivnosti iz Prirode kao materijalnog bitka supstance. Za Hegela je neprihvatljivo da ontološki status duhovne subjektivnosti ostane nejasan, ili da dogmatski tvrdimo da duhovna subjektivnost nije epistemološki objašnjiva s obzirom na prirodnu materijalnu supstancu tj. da zadržava svoj *sui generis* status (ibid.). S druge strane, Johnston kreće od pretpostavke da organska anatomija ljudskih bića kao biomaterijalni temelj racionalne, autonomne subjektivnosti osigurava nužne, a ponekad čak i dovoljne uvjete za postojanje denaturaliziranih, više-nego-materijalnih subjekata o kojima McDowell govori pod krovnim terminom *druga priroda*. Johnston to formulira na sljedeći način: „bez prve prirode tj. mozga, ne može biti ni druge prirode tj. subjekta“ (ibid.). Međutim, to ne znači da „ako imamo samo prvu prirodu tj. mozak, tada imamo i drugu prirodu tj. subjekt“, niti da „druga priroda tj. subjekt = prva priroda tj. mozak“ (ibid.). Dok McDowell pri kraju svoje knjige *Mind and World* tvrdi da znanstvena objašnjenja druge prirode nisu nužna, Johnston ovome dodaje: „osim ako želimo zauvijek isključiti mogućnost bilo kakvog ponovnog pojavljivanja natprirodnih pristupa“ (ibid.).

Johnstonov cilj nije redukcija ili eliminacija McDowellove subjektivnosti druge prirode, već Johnston McDowellovu „aditivnu gestu kompletiranja“ (ili „ponovnog začaravanja“) prve prirode s drugom prirodom zamjenjuje svojom „suptraktivnom gestom de-kompletiranja prve prirode“. To mu omogućuje da potvrdi djelotvornu egzistenciju više-nego-materijalne, denaturalizirane transcendentalne subjektivnosti i njezine neepifenomenalne, autonomne konceptualne spontanosti i samoodređenosti – a bez pozivanja na natprirodna objašnjenja. Za Johnstona (kao vjerojatno i za samog McDowella), „ponovno začaravanje“ se još uvijek previše doima kao „prepakirani supernaturalizam“ tj. kao regresija na iracionalni spiritualizam i praznovjerje karakteristično za predmoderni neznanstveni svjetonazor (ibid. 278). Za McDowella, kao i za (neo)romantičare, raščaravanje prirodnog svijeta je otišlo predaleko s

pojavom moderne znanosti u ranom 17. stoljeću, a pogotovo sa suvremenim tehnološko-znanstvenim razvojem zbog kojeg dolazi do širenja besmislenosti, desakralizacije i sveopćeg raščaravanja materijalnog bitka. Kao reakcija na nihilizam postprosvjetiteljskih sekularnih znanosti javlja se ideja o ponovnom začaravanju desakralizirane, raščarane materijalne prirode (ibid.). Međutim, kako ističe Markus Gabriel u knjizi *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism* (2009) napisanoj u koautorstvu sa Slavojem Žižekom: „Znanost u konačnici služi egzistencijalnom projektu koji kao svoj cilj ima 'pripitomljavanje' svijeta. Znanost konstantno reducira 'apsolutizam stvarnosti' (Blumenberg) služeći se sredstvima za zamjenu nepoznatog poznatim na takav način da transformira besciljnu tjeskobu u objektno-usmjereni strah. To još uvijek vrijedi unatoč često oplakivanom gubitku smisla (teleologije, animizma, itd.) koji se povezuje s navodnim modernim raščaravanjem prirode. Znanost definira domenu spoznatljivosti, stabilnih objekata koji se opiru ljudskom iskustvu neuhvatljivosti, smrti, nemogućeg i neutažive čežnje za transcendencijom“ (Gabriel i Žižek, 2009: 87-88).

Prema Lacanovom mišljenju, u ateističkom materijalizmu (koji je srodan ogoljenom naturalizmu) i dalje ustraju preostaci dogmatske vjere. Drugim riječima, religija i dalje ima vrlo aktivnu poziciju na svjetskoj pozornici, čak i nakon pojave (za znanstveni svjetonazor esencijalnih) naturalističkih i materijalističkih diskursa koji nastaju u vrijeme prosvjetiteljstva, te koji, unatoč širenju znanosti i modernizirajućih tehnologija, ne uspijevaju u potpunosti eliminirati razne predstavnike idealizama, spiritualizama i teizama. Uz to, u intervjuu iz 1974. naslovljenom „Trijumf religije“, Lacan se osvrće na promašenost Freudovih predviđanja da će napredak i sve brže širenje znanja te paralelna sekularizacija i desakralizirajući uvidi razuma dovesti do neizbježne propasti religije. Štoviše, danas možemo vidjeti da religioznost zapravo „uživa svijetlu budućnost uz bok (i dijelom zahvaljujući) modernim znanostima“ (Johnston, 2019: 278). Za Johnstona, sve ovo znači da „pravi znanstveni sekularizam tek mora stići na povijesnu scenu“ (ibid.). Johnston također ističe raskorak između od pamtivijeka prisutnih religioznih i iracionalnih spiritualističkih svjetonazora te ukorijenjene vladavine opskurantizma, praznovjerja i misterioznosti, i s druge strane, relativno recentne prisutnosti empirijskih, eksperimentalnih, matematiziranih znanosti moderniteta koje uvode Bacon i Galileo u ranom 17. stoljeću. Stoga, zastarjela i jednostrana priča o „postprosvjetiteljskom sekularno-znanstvenom raščaravanju“ više jednostavno ne stoji ako uzmemo u obzir recentna otkrića i postignuća suvremene znanosti (ibid.).

Alain Badiou, koji u kontekstu svoje „matematizirane ontologije“ poziva na filozofsku revoluciju na temelju događaja u matematici, ukazuje na „matematičku nepismenost“

kontinentalne europske filozofije koja je rezultat „povijesnog popuštanja veza između filozofije i matematike od Platona do Kanta“ (ibid.). Suvremena kontinentalna filozofija je, prema Badiouu, zanemarila gotovo dva stoljeća povijesnog napretka matematičke misli, a pogotovo značajne preokrete u matematici koji su vezani uz Georga Cantora (utemeljitelja teorije skupova i teorije transfinitnih brojeva). Pozivajući se na primjer Badioua (s kojim se, s druge strane, zbog njegovog naglašenog antinaturalizma razilazi u pogledu uloge i važnosti životnih znanosti), Johnston na sličan način nastoji prokazati jedan oblik neznanja pri čemu ističe rasprostranjenost znanstvene nepismenosti zbog koje filozofija i humanističke znanosti (počevši od njemačkog idealizma i romantizma u kasnom 18. i ranom 19. stoljeću) zaostaju za napretkom znanosti – što također omogućuje perpetuiranje netočnih ili lažnih aksioma o raščaravanju (ibid. 278-279).

S jedne strane, Johnston podržava proces raščaravanja, dok s druge strane smatra da „raščaravanje“ sa sobom povlači rizik od redukcionizma koji je specifičan za klasične vrste naturalizma. Poput McDowella, Johnston želi učvrstiti status i mjesto autonomnog, slobodnog subjekta u materijalističkoj ontologiji, međutim, za razliku od McDowella, Johnston drži da to možemo postići bez antiznanstvenog (ponovnog) začaravanja i uz pomoć istih onih empirijskih, eksperimentalnih prirodnih znanosti za koje McDowell smatra da su prebliske ogoljenom naturalizmu. Uz to, Johnstonov suptraktivni potez „dekompletiranja“ ili oduzimanja nečeg od prve prirode (umjesto McDowellovog aditivnog „kompletiranja“ prve prirode s drugom prirodom) isprepleten je s njegovim teoretskim interpretacijama suvremene biologije (i njezinih grana) kao istovremeno prirodne znanosti i kao domene prirode iz koje proizlaze svjesni i inteligentni subjekti, tj. koja u kontekstu Johnstonove ontološke perspektive pruža esencijalnu kariku između prirodnih supstanci i denaturaliziranih subjekata. Za Johnstona, tumačenje ljudskih bića koje danas nastaje unutar životnih znanosti posve potkopava redukcionizam, eliminativizam i slične stavove koje promiče ogoljeni naturalizam (prema kojem priroda ne može unutar sebe sadržavati autonomnu spontanost koju McDowell izjednačuje s drugom prirodom), te osigurava empirijski, eksperimentalan oslonac naturalizmu (u potpunosti slobodnom od svake vrste supernaturalizma tj. postavljanja natprirodnih entiteta „iznad“ prve prirode) koji je kompatibilan s McDowellovim naturaliziranim platonizmom ili Johnstonovim transcendentalnim materijalizmom (ibid. 279). Prema Johnstonu, McDowell ne uzima u obzir „mogućnost da je ideologija ogoljenog naturalizma, kao scijentizam, u današnje vrijeme falsificirana od strane istih onih znanosti koje varljivo idealiziraju ideolozi reduktivnog i eliminativnog naturalizma“ (ibid.). Za Johnstona, „ove znanosti su usred toga da se same dekompletiraju, unutarznanstveno ocrtavajući epistemološke i ontološke granice znanstvenih

jurisdikcija nad entitetima, događajima i objašnjenjima koje pokrivaju“ (ibid.). Međutim, McDowell i brojni drugi filozofi zanemaruju ovaj povoljan razvoj događaja, te kroz filozofiju, tj. izvana, stavljaju neznanstveno ograničenje na znanosti (ibid. 280).

Prema Johnstonovom mišljenju, životne znanosti danas počinju razotkrivati nereduktivnu ili antireduktivnu prirodu tj. samodenaturalizirajuću prirodu koja sama po sebi pokazuje neutemeljenost naturalističkih identificiranja biološkoga kao onoga što u cijelosti determinira sve ono što nadilazi puku prirodu. Jedan od primjera gdje znanost sama sebe ograničuje i dekompletira tj. određuje kao „ne cijelu“ ili „kao nepotpunu s obzirom na međusobno prožimajuća polja i strukture“ tj. druge ontološke regije i disciplinarne jurisdikcije jest epigenetika (i s njome povezana neuroplastičnost) kao „inragenetska“ teorija o tome kako u konfiguracijama genotipa i fenotipa esencijalne regulatorne uloge ne igraju samo geni već i mnoge druge stvari (ibid. 280). Drugim riječima, ovdje imamo primjer gdje na temelju unutarznanstvenih razloga možemo prozvati „znanstveno neobranjivima scijentističke redukcije ne/izvan-znanstvenih predmeta i disciplina (humanističkih i društvenih znanosti) kao epifomenalnih, fikcionalnih, iluzornih, nestvarnih itd.“ (Johnston, 2016a: 151). Jedna od značajnih lekcija koju Johnston izvlači iz Hegelove *Fenomenologije duha* jest ta da „ogoljeno naturalističke moderne znanosti, kada su prepuštene same sebi, naposljetku iz sebe imanentno proizvode koncepte – život je ovdje paradigmatičan primjer – koje nakon toga ne mogu ponovno obuhvatiti unutar granica svojih prethodnih svjetonazora“ (Johnston, 2019: 280). Prema tome, ove strukture i dinamike koje su „ekstimno“ smještene unutar prirodnih znanosti „signaliziraju potrebu ovih znanosti za ne/izvan-znanstvenim eksplanatornim dopunama i dodacima (uključujući one koji se primarno tiču povijesnog, društvenog, kulturološkog, lingvističkog, svjesnog, nesvjesnog itd.)“ (Johnston, 2016a: 151).

10. CARTWRIGHTIN „RAŠČLANJENI SVIJET“ EMPIRISTIČKOG LOKALNOG REALIZMA

Pri formulaciji svoje specifične vrste naturalizma i na znanosti temeljene materijalističke ontologije, Johnston se, osim na McDowella, također oslanja na rad Nancy Cartwright i njezine doprinose filozofiji znanosti. U svojoj knjizi *The Dappled World: A Study in the Boundaries of Science* (1999.) Cartwright „rekonceptualizira znanosti kao međusobno povezane discipline, a također rekonceptualizira i objektivni svijet kojeg ove znanosti određuju“ (Johnston, 2019: 282). Cartwright uvodi svjetonazor „raščlanjenog svijeta“ (*dappled world*) koji baca sumnju, ujedno u filozofskom i znanstvenom smislu, na neke uvriježene dogme u pogledu „znanstvenog, naturalističkog i njihovog odnosa“ (ibid.). Cartwrightin rad Johnstonu osigurava resurse koji su mu potrebni za konceptualizaciju transcendentalno materijalističke *Naturphilosophie* i ontologiju samodenaturalizirajuće prirode iz koje na imanentan način proizlazi autonomna, slobodna subjektivnost koja je istovremeno beskompromisno materijalistička i (kvazi)naturalistička tj. usklađena s empirijskim, eksperimentalnim modernim znanostima. Cartwrightin rad je također bitan u kontekstu onoga što zastupa McDowell i brojni drugi. Dok je McDowellova hegelijanska epistemologija perceptualnog iskustva zapravo neka vrsta „ublaženog empirizma“ koji se oslanja na Hegelov i Sellarsov napad na *mit danog*, Cartwright se (poput McDowella) također deklarira kao „empirist“ i „realist“ (ibid.).

Cartwright u svojoj knjizi koristi termin *dappled* (raščlanjeni) kojeg posuđuje od engleskog pjesnika G. M. Hopkinsa (1844. – 1889.). U kontekstu elaboracije znanstveno utemeljene materijalističke ontologije zapriječenog Realnog, ovaj termin je vrlo blizak onome što Johnston ima na umu kada govori o ontologiji *slabe prirode* koja se protivi svakom determinističkom obliku materijalizma u kojem postoji samo jedna *Priroda* kao nezapriječeni veliki Drugi. Johnston pokušava integrirati Cartwrightin „raščlanjeni svijet“ kao neku verziju ili permutaciju svoje *slabe prirode*. Ono što Cartwright pokušava postići na razini filozofije znanosti tiče se fizike kao one grane prirodnih znanosti koja je najotpornija i u suprotnosti s ovom slikom „slabe prirode“ (ili Cartwrightinom terminologijom „raščlanjenog svijeta“). U kontekstu naturalizma, to uključuje određenu vrstu determinizma, te neku vrstu reduktivnog monizma koji propagira ideju da su prirodnoznanstvena objašnjenja u konačnici jedina valjana objašnjenja, a od tih objašnjenja, ona koja imaju najveću težinu i koja su najbliža činjeničnoj istini su ona koja se bave s najmanjim građevnim dijelovima ili komponentama fizičkog

univerzuma. Dakle, takva je vrsta naturalizma, i takva slika svijeta koja se temelji na fizikalističkoj perspektivi, ona koja je sklona privilegirati ono što nam naša najbolja fizika kaže o subatomsom i tretirati to kao najistinitiji opis fizičkog univerzuma. Takav naturalizam zauzima stajalište da bi, barem u principu, cijelu stvarnost mogli objasniti na temelju iscrpnog opisa npr. kvantnih stanja raznih subatomske entiteta.

Prema tome, Cartwright uzima fiziku kao disciplinu koja se čini najotpornijom slici slabe prirode ili raščlanjenog svijeta, te pokazuje da čak ni u samoj fizici ne nalazimo ovu vrstu bešavne cjelovitosti ili jedinstva u smislu nekog determinističkog, uravnoteženog, samointegriranog polja kojim upravljaju univerzalno važeći kauzalni zakoni. Umjesto toga, Cartwright pokazuje da je stvarna povijest fizike kao prirodnoznanstvene discipline zapravo samo iznjedrila sliku određenih skupina elemenata koji proizvode oblike koji demonstriraju neku vrstu zakonite pravilnosti. Međutim, sama fizika nam zapravo nije nikada uspjela dati sliku ujedinjenog kozmosa ili fizičkog univerzuma koji je bešavno integriran i kojim upravlja jedinstveni skup svevladajućih univerzalnih kauzalnih zakona. Također treba spomenuti i činjenicu da je sama fizika iznutra međusobno podijeljena, neujedinjena i rascijepljena. Cartwrightin rad pokazuje da čak ni na razini fizike ne nalazimo kauzalno uređenu cjelovitost i integriranost kakvu obično povezujemo s prirodom. Upravo je to za Johnstona važan korak u smislu daljnjeg utemeljenja ovog naturalizma *slabe prirode*.

U *The Dappled World*, Cartwright se fokusira na fiziku kao prototipsku prirodnu znanost i ekonomiju kao paradigmatiku društvenu znanost, te obje naziva „disciplinama s imperijalističkim tendencijama“ zbog toga što obje „nastoje objasniti gotovo sve, prva u prirodnom svijetu, druga u društvenom“ (Cartwright, 1999: 1). Jedan od ključnih zaključaka te knjige jest to da će „svaki realistički empirist koji pomnije i iskrenije promotri stvarno (a kamoli povijesno) stanje i postignuća znanosti unutar i između njih samih biti time ponukan da prihvati svjetonazor 'raščlanjenog svijeta'“ (Johnston, 2019: 282). Za razliku od slike svijeta kao nepodijeljenog, cjelovitog, bešavnog polja sila i fenomena kojim upravlja jedinstveni skup heteronomnih, nepovredivih, univerzalno važećih kauzalnih zakona, Cartwright govori o objektivnoj stvarnosti kao o „kolažu“ koji se sastoji od „relativno ili apsolutno autonomnih regionalnih domena bića i zbivanja“ (ibid.). Prema Cartwright, mi „živimo u raščlanjenom svijetu, svijetu bogatom različitim stvarima, s različitim prirodama, koje se ponašaju na različite načine. Zakoni koji opisuju ovaj svijet čine kolaž, a ne piramidu. Oni ne nalikuju jednostavnoj, elegantnoj i apstraktnoj strukturi sistema aksioma i teorema. Umjesto toga, oni izgledaju poput [...] znanosti kao što je poznajemo: raspoređenu u discipline [...] kako upravlja različitim skupovima svojstava na različitim razinama apstrakcije. [...] Koliko znamo, većina onoga što

se događa u prirodi, događa se slučajno, ne podliježući nikakvom zakonu. Ono što se događa je više poput ishoda pregovora između domena nego logična posljedica nekog sustava reda. Raščlanjeni svijet je ono što, u većini slučajeva, dolazi prirodno: uređeno ponašanje je rezultat dobrog inženjeringa“ (Cartwright, 1999: 1).

Drugim riječima, neraščlanjeni je svijet najbliži slici prirode McDowellovog ogoljenog naturalizma. Na samom početku *The Dappled World* Cartwright govori o očitij neuređenosti prirode te o tome kako univerzalna vladavina zakona zahtijeva dobre argumente koji bi ju poduprli. Međutim, zatim pokazuje nedostatnost svih „dobrih argumenata“ te tvrdi da „'superiorni argumenti' govore u prilog antifundamentalističkog 'lokalnog realizma'“ (Johnston, 2019: 283). Pod „fundamentalizmom“ Cartwright podrazumijeva „vjeru u mogućnost da se sve može reducirati na jedinstveni skup univerzalnih zakona fizike“ (ibid.). Drugim riječima, fundamentalizam je uvjerenje da će nam jednog dana fizika dati „Istinu“ u obliku formule koja je univerzalno istinita te upravlja svim događajima u svijetu. Cartwright stoga smatra da fundamentalizam nanosi štetu znanosti te da nije empirijski opravdan (Hofer, 2008: 4). Iako ne osporava nužno „istinitost“ (u standardnom znanstvenom smislu) najopćenitijih uzročno-posljedičnih veza, prema Cartwright, čak ni takve veze ne uspijevaju biti univerzalne (Johnston, 2019: 283).

Prema tome, univerzalizam nije sposoban objasniti većinu višestrukih fenomena koje primjećujemo u promatranoj stvarnosti. Cartwrightin lokalni realizam osporava „često pretpostavljenu istovjetnost između znanstvenog realizma i fundamentalističkog univerzalizma“ (ibid.). Ona također ističe da ne postoji sistem ili fiksni odnosi između višestrukih znanstvenih grana, te da ne postoji neki univerzalni zakon koji bi obuhvatio sve: „ova 400 godina stara slika o upravljanju prirodom od strane vječnih, univerzalnih zakona danas je potkopana uzbudljivim novim načinima razumijevanja diljem znanosti, uključujući u fizici i biologiji, kao i, što možda manje iznenađuje, u proučavanju društva. U svijetu postoji red koji je vidljiv, i nevidljiv. Međutim, ako se pouzdamo u ove nove načine razumijevanja, to ne mora biti red univerzalnog zakona. On može biti lokalan, pojedinačan i kontekstualan – slično kao svijet onako kako ga vidimo oko nas“ (Cartwright, 2016: 26). Britanski filozof znanosti John Dupré, koji na sličan način govori o „promiskuitetnom realizmu“, također smatra da „razjedinjenost znanosti nije samo puka nesretna posljedica naših ograničenih računskih ili drugih kognitivnih sposobnosti, već umjesto toga vjerodostojno odražava temeljnu ontološku složenost svijeta, neuređenost stvari“ (Dupré, citirano prema: Johnston, 2019: 283). Prema Johnstonu je „ideja da se cijeli razgranati spektar mnogostrukih prirodnih znanosti može reducirati samo na ono što trenutno najbolja fizika postavlja u obliku jedinstvenog skupa

temeljnih zakona stvar nedokazane (te, barem u praktičnom smislu, ako ne u principu, nedokazive) vjere, a ne utemeljene činjenice“ (Johnston, 2019: 283). Na pitanje o tome diktira li fizika sve što se dešava u fizičkom svijetu, Cartwright odgovara: „Ovo nije pitanje o tome jesu li zakoni fizike istiniti, već o tome kojim brojem teritorija oni upravljaju. Brojne i različite vrste razmatranja o načinu na koji fizika funkcionira kada najbolje funkcionira u predviđanju i interveniranju u svijet oko nas tvrde da je odgovor negativan“ (Cartwright, 2016: 33).

Prema tome, znanost nam ne predstavlja ujedineni svijet, već *raščlanjeni svijet*. Drugim riječima, „naše znanstveno razumijevanje svijeta dolazi *postepeno*, kroz 'kolaž zakona', od kojih svaki izražava jednu kauzalnu sposobnost, ili možda manji broj takvih sposobnosti“ (Horst, 2016: 173). Sami po sebi, zakoni ne definiraju „sve uvjete pod kojima će sposobnosti koje izražavaju biti aktivne, niti nam sami zakoni govore kako se ponašaju u kombinaciji“ (ibid.). U nekim slučajevima nam može biti poznat veći broj značajnih uvjeta i uzajamnih djelovanja, međutim ovo znanje ne dolazi u obliku nekog jedinstvenog, neospornog, temeljnog sistema, već u obliku velikog broja pravila i smjernica. Uz to, „popis takvih uvjeta i uzajamnih djelovanja u osnovi je neograničen, budući da eksperimentiranje i otkrića kontinuirano iznose na vidjelo nove načine na koje procesi *in vivo* ne funkcioniraju onako kako ih opisuju zakoni“ (ibid.). Horst ističe da „zakoni ne podrazumijevaju da je svijet kauzalno zatvoren pod tim zakonima, i zakoni ne podrazumijevaju odbacivanje slobode *zbog toga što svaki zakon govori samo o jednoj kauzalnoj sposobnosti*“ (ibid. 174).

Dakle, u kontekstu strogog empirizma, razne empirijske znanosti ne uspijevaju osigurati konkretne empirijske dokaze na temelju kojih bi se moglo zaključiti da su „naoko objektivne stvarnosti koje istražuju u konačnici međusobno povezane u bešavnu, homogenu cjelinu, monokromatski totalitet, koji je temeljito organiziran silama nekog koherentnog, samostalnog skupa temeljnih kauzalnih pravila“ (Johnston, 2019: 283). Prema Cartwright: „realisti teže univerzalnog redu, inzistirajući ne samo na tome da su zakoni naših najboljih znanosti istiniti ili da se približavaju istini, već i da su 'malobrojni', 'jednostavni' i 'sveobuhvatni“ (Cartwright, 1999: 10). Suprotno tome, te polazeći od najuspješnijih znanstvenih praksi, Cartwright tvrdi da oni „zakoni koji su najbolji kandidati za to da budu istiniti u doslovnom smislu, bili oni vrlo fenomenološki zakoni ili daleko apstraktniji zakoni, brojni su i raznoliki, složeni i ograničenog opsega“ (ibid.). Drugim riječima, realist koji obraća pozornost na raznolikost između znanstvenih disciplina te na njihovu heterogenost i neujedinjenost unutar šireg konteksta koji također uzima u obzir povijest znanosti mora prihvatiti da svi dokazi uvelike upućuju na *raščlanjeni* svjetonazor tj. „raščlanjeni svijet raznorodnih objekata“, a ne na „ujedinjeni svijet univerzalnog reda“ kakvog pronalazimo kod fundamentalističkog univerzalizma (Johnston,

2019: 283). Cartwrightin „empiristički lokalni realizam“ tj. „lokalni realizam u vezi niza različitih vrsta znanja u nizu različitih domena diljem većeg broja visoko diferenciranih situacija“ (Cartwright, 1999: 23) utjelovljen je u stajalištu koje ona naziva „metafizički nomološki pluralizam“ tj. doktrini prema kojoj „prirodom upravljaju u različitim domenama različiti sustavi zakona koji nisu nužno međusobno povezani ni na koji sistematičan ili ujednačen način“ – zbog čega je ova doktrina oprečna svakom obliku fundamentalizma (ibid. 31).

Cartwright se u svojoj filozofiji znanosti usredotočuje na fiziku kao primjer prirodne znanosti koja je najbolji predstavnik fundamentalističkog univerzalizma zbog toga što nastoji obuhvatiti sve fenomene pod svoje apstraktne teorije te u konačnici reducirati sve druge znanosti pod fiziku kao ujedinjenu i totalizirajuću vrhovnu znanost koja nam može dati odgovore na svako moguće pitanje o univerzumu. Cartwright kritizira klasični narativ (temeljen na fundamentalističkom univerzalizmu) o tome kako su kvantna i einsteinovska revolucija svrgnule newtonovsku fiziku na početku 20. stoljeća (Johnston, 2019: 284). U tom kontekstu, Cartwright piše: „Konvencionalna priča o znanstvenom napretku govori nam da je kvantna fizika zamijenila klasičnu fiziku. Otkrili smo da je klasična fizika pogrešna i da je kvantna fizika, ako ne istinita, daleko bolja aproksimacija istine. Međutim, svi znamo da kvantna fizika ni na koji način nije zamijenila klasičnu fiziku. Koristimo obje; koju ćemo od to dvoje izabrati od jedne prigode do druge ovisi o vrsti problema koje pokušavamo riješiti i vrstama tehnika kojima vladamo. [...] Moja proučavanja najuspješnijih primjena kvantne teorije uče me da kvantna fizika funkcionira samo u vrlo specifičnim vrstama situacija koje se uklapaju u vrlo ograničen skup modela koje može ponuditi; i nikada nije dobro funkcionirala tamo gdje klasična fizika najbolje funkcionira“ (Cartwright, 1999: 2).

Za Cartwright, „činjenicu da predkvantna, predeinsteinovska fizika nastavlja služiti kao neophodan objasnidbeni aparat za praktične, primijenjene discipline fizike u postnewtonovskoj eri – Newtonova mehanička fizika pruža precizna, prediktivna objašnjenja ponašanja materijalnih objekata srednje veličine kojima rukuju ljudska osjetila u sklopu inženjerskih projekata raznih vrsta – ne treba olako odbaciti kao primjer netočnog, zastarjelog nacrtu koji svejedno zadržava svoju uporabnu vrijednost unatoč tome što je lišen svake istinosne vrijednosti (Johnston, 2019: 284). Iako je kvantna fizika smijenila klasičnu Newtonovu mehaničku fiziku koja je stoljećima vladala znanstvenim mišljenjem, „mi još uvijek možemo koristiti klasičnu mehaniku kao dobru aproksimaciju za svakodnevne svrhe: s njom možete čak sletjeti svemirskim brodom na Mjesec. Međutim sada postoji konsenzus da tehnički – i u svakom smislu na submikroskopskoj, kvantnoj razini – to nije pravi prikaz svijeta“ (Mawson,

2016: 146). Cartwright stoga smješta newtonovsku fiziku uz bok kvantnoj i einsteinovskoj fizici te smatra da ona zadržava svoju valjanost. Klasična fizika tj. Newtonova mehanika ne samo da nije izgubila svoju valjanost unatoč daljnjem razvoju događaja u fizici, već ona donosi materijalno istinite univerzalne tvrdnje o ponašanju objekata u pravom svijetu ili, drugim riječima, „ispravno opisuje razine objektivne stvarnosti koje su zaista tamo (tj. entitete i događaje između vrlo malog [kvantnog] i vrlo velikog [einsteinovskog]) a koje su nesvodljive na neki krajnji sloj“ (Johnston, 2019: 284).

Prema Johnstonu, „entitete i događaji srednje veličine koji su precizno prikazani u klasičnoj, predkvantnoj mehanici uživaju objektivnu, ontološku autonomiju naspram regija bitka manjih razmjera (tj. atomskih i subatomskih)“ (ibid.). Johnston ovo povezuje s teorijskim konceptom *emergencije* tj. „idejom da 'osnovnije' razine stvarnosti ne određuju ili utvrđuju ono što se događa na 'višim' razinama; tj. da se novi fenomeni, nove karakteristike, čak i novi zakoni prirode, pojavljuju pri većim dimenzijama, većoj masi, većim brzinama ili povećanoj složenosti“ (Cartwright, 2016: 30). S obzirom na to da se, u ontološkom i epistemološkom smislu, strukture i dinamike bioloških stvarnosti ne mogu svesti na puku fiziku (pogotovo na fiziku subatomske razine), biologija se odavno odmakla od redukcionizma, što ponovno otvara vrata emergentizmu. U sklopu svog antifundamentalističkog pristupa odnosu između biologije (tj. većih, složenih sustava) s jedne strane i osnovnih zakona fizike s druge strane, Cartwright smatra da su „obraci koji nalikuju zakonima u domeni biologije naposljetku samo kontingentne povijesne pojave“ (Johnston, 2019: 284). U tom kontekstu, McDowellov *ogoljeni naturalizam* više ne uživa neospornu podršku životnih znanosti. Da bi bolje razumjeli Cartwrightine argumente u vezi fizike, moramo se okrenuti njezinoj rekonceptualizaciji same ideje zakona u znanostima. Jedan od temeljnih koncepata u sklopu Cartwrightine nekonvencionalne filozofije znanosti jest njezin revolucionaran koncept „nomološkog uređaja“. Prema Cartwright, nomološki uređaj je „(dovoljno) fiksni raspored komponenata, ili čimbenika, s (dovoljno) stabilnim kapacitetima koji će u odgovarajućoj vrsti (dovoljno) stabilnog okruženja, uz ponavljanje postupka, proizvesti onu vrstu regularnog ponašanja kakvo predstavljamo u našim znanstvenim zakonima“ (Cartwright, 1999: 50). Dakle, nomološki uređaji igraju ulogu u „proizvodnji niza različitih vrsta zakona: zakona koje testiramo u fizici, kauzalnih zakona, rezultata u ekonomiji i zakona vjerojatnosti“, dok se „principi koje koristimo da bi konstruirali nomološke uređaje ili da bi objasnili njihovo funkcioniranje ne mogu adekvatno protumačiti kao zakoni“ u klasičnom smislu (ibid.). Drugim riječima, u svom inovativnom shvaćanju zakona prirode te u sklopu svjetonazora *rašćlanjenog svijeta* kojim nastoji zamijeniti fundamentalistički redukcionizam subatomskog svijeta kojim upravljaju

zakoni, Cartwright smatra da zakoni „nastaju zbog *nomoloških uređaja*, i vrijede samo u njima: postavama, koje su obično ljudski proizvod, ali mogu se pronaći i u prirodi, koje kombiniraju jednostavnu/stabilnu strukturu i dovoljnu zaštitu od vanjskih utjecaja, kako bi proizvele regularno ponašanje“ (Hofer, 2008: 5).

Cartwright dolazi na ideju za razvijanje koncepta *nomoloških uređaja* kroz razmatranje *ceteris paribus* pretpostavke u znanosti. U znanostima poput ekonomije, biologije, psihologije, te u osnovnim znanostima poput fizike, *ceteris paribus* klauzula (čije se značenje prevodi kao „pod inače istim uvjetima“ ili „ako su sve ostale okolnosti jednake“) obično se koristi s ciljem zaštite od rizika (eng. *hedging*). Glavna funkcija ove klauzule je „spasiti zakonsku izjavu od toga da bude pobijena protuprimjerima“ (Cheng, 2017: 85). Chao i Reiss npr. ističu da su zakoni, kada se koriste u okviru znanstvenih objašnjenja, „obično kvalificirani sa *ceteris paribus* klauzulama koje specificiraju uvjete pod kojima je konkretna generalizacija primjenjiva“ (Chao i Reiss, 2017: 5). U kontekstu zaštite od rizika, *ceteris paribus* klauzula „izražava nesigurnost znanstvenika u vezi njihovog istraživačkog rada“ (ibid.). Istražujući ulogu *ceteris paribus* zakona u pisanjima znanstvenika, Kai-Yuan Cheng se u svom pristupu koristi lingvističkom perspektivom, pri čemu tvrdi da *ceteris paribus* klauzule paralelno imaju dvije funkcije u znanosti: „s jedne strane, *ceteris paribus* uvjeti se koriste kao lingvistički alati da bi izrazili subjektivne i intersubjektivne zabrinutosti znanstvenika u vezi onoga što će biti uključeno u istinitosne uvjete u zakonskoj izjavi; s druge strane, oni objektivno opisuju uvjete pod kojima bi se zakon ostvario“ (ibid.).

Kad je riječ o fizici, Cartwright se osvrće na ograničenost i neuniverzalnost njezinih modela primjenjivosti. Ograničenost fizike možemo vidjeti upravo „u načinu na koji se fizika primjenjuje da bi proizvela precizna predviđanja“ (Cartwright, 1999: 4). Drugim riječima, „apstraktni teoretski koncepti fizike opisuju svijet isključivo kroz modele koji konkretnije interpretiraju ove koncepte“ (ibid.). Dakle, ne samo da su zakoni fizike ograničeni na situacije u koje se njezini modeli uklapaju, nego su primjenjivi isključivo na takve situacije tj. oni vrijede samo u specifičnom, vrlo ograničenom spektru okolnosti koje njezini modeli mogu predstaviti. Prema Cartwright: „fizika u svojim raznim granama funkcionira u džepovima, prvenstveno unutar zidova: zidova laboratorija ili kućišta obične baterije [...], zidovima unutar kojih se uvjeti mogu podesiti *upravo tako*, da bi odgovarali dobro potvrđenim i dobro utemeljenim modelima teorije, odnosno modelima koji su se pokazali pouzdanima i za koje se možemo pouzdati da će takvi i ostati. Vrlo povremeno [fizika] funkcionira i izvan zidova, međutim u mojim istraživanjima to su uvijek slučajevi u kojima priroda slučajno nalikuje jednom od naših posebnih modela bez ogromne količine planiranja i rada koji inače moramo uložiti da bi to

činila“ (ibid. 2-3). Prema tome, da bi „izolirali određene fenomene i zaštitili ih od zbunjujućih, dezorijentirajućih kontaminacija mnoštvom nepredvidljivih, varijabilnih uvjeta koji postoje u stvarnom svijetu“, znanstveni eksperimenti moraju osigurati cijeli niz usko ograničavajućih „zaštitnih“ omotača. Ovi bi uvjeti ugrozili ili narušili *ceteris paribus* „zatvorenost“ koja je nužna u kontekstu znanstvene prakse (Johnston, 2019: 285).

Cartwright ne želi poistovjetiti realizam s fundamentalističkim univerzalizmom, te ističe da „prediktivna zatvorenost između skupa svojstava ne podrazumijeva deskriptivnu cjelovitost“ (Cartwright, citirano prema: Johnston, 2019: 285). Jedino u kontekstu unaprijed uređenih, neuobičajenih, neprirodnih okolnosti, koje su dobivene pomoću znanstvenih eksperimentalnih uređaja koji posjeduju vrlo ograničen (tj. „zaštićen“) domet, priroda se može doimati kao neraščlanjena. S obzirom na svoju prešutnu ovisnost o ovakvim složenim postavkama, klasična fizika također podržava ovakvu sliku neraščlanjenog svijeta i pridaje joj vjerodostojnost (ibid.). Prema Cartwright, kada gledamo stvarne derivacije u fizici „nikada vas stroga dedukcija ne vodi od temeljnih jednadžbi na početku do fenomenoloških zakona na kraju. Umjesto toga, potreban nam je niz različitih aproksimacija. U bilo kojem području fizike postoji najviše nekoliko rigoroznih rješenja, i to obično za vrlo umjetne situacije“ (Cartwright, 1983: 104). Ovaj tip složenih postavki u obliku ograničenih modela i zaštićenih aranžmana nužan je za eksperimentalne znanosti (i obično prešućen od strane ovih istih znanosti), a istovremeno potpomaže širenje pseudoznanstvenog scijentizma, poput fundamentalističkog univerzalizma i ogoljenog naturalizma (Johnston, 2019: 285). Za Cartwright, „iz stajališta empirizma, fizika redovito vara“ (Cartwright, citirano prema: Johnston, 2019: 285). Dakle, fizika upravlja isključivo nad manjim, umjetno podešenim i uređenim, segmentima stvarnosti, dok „zakoni fizike ne daju istinite opise stvarnosti“ (Cartwright, 1983: 55-56).

U svojoj knjizi *How the Laws of Physics Lie* (1983.) Cartwright tvrdi da „u fizici ne postoje beziznimni kvantitativni zakoni“, štoviše, „ne samo da nema beziznimnih zakona, već i naši najbolji kandidati podbacuju“ (ibid. 46). Cartwright također ističe manjkavost svake dosadašnje (čvrsto utemeljene) teorije u fizici te smatra da isto vrijedi i za „svaki precizan kvantitativni zakon unutar teorije fizike“ (ibid.). U kontekstu svog realizma, Cartwright se protivi „nelegitimnom donošenju antirealističkih [...] zaključaka na temelju afirmiranja umjetne, proizvedene prirode (ili antiprirode) eksperimentalne znanstvene prakse. Iako umjetni, kauzalni zakoni koji su izvučeni iz eksperimenata i njihovih eksperimentalno posredovanih fenomena, umjesto da im prethode, su bez obzira na to istiniti u smislu stvarnih obrazaca koji su svojstveni objektivnoj, od uma neovisnoj stvarnosti“ (Johnston, 2019: 286).

Za Johnstona, „Cartwrightin raščlanjeni svijet je fragmentirani, heterogeni univerzum

bez temeljnih, ujedinjujućih zakona“, koji je „izvorno popunjen detotaliziranim razbacanim mnoštvom nomoloških uređaja, od kojih neki uključuju ljude, a mnogi ne“ (ibid.). Za razliku od tradicionalnog stajališta prema kojem su zakoni izvučeni iz eksperimenata, temeljni zakoni su, prema Cartwright, proizvod nomoloških uređaja kao asamblaža koji se sastoje od različitih komponenata koje u različitim aranžmanima i različitim okolnostima proizvode predvidljivo, pravilno ponašanje tj. stabilan zakon. Dakle, Cartwright tvrdi da je „potreban [...] nomološki uređaj da bi se dobio zakon prirode“ (Cartwright, 1999: 49), tj. da „zakoni trebaju nomološke uređaje da ih proizvedu, a vrijede samo pod uvjetom da ti uređaji rade ispravno“ (ibid. 59). „Zaštićenost“, koja može biti proizvod ljudskih ili neljudskih varijabli, a koja je nužna za zatvoreni status *ceteris paribus* uvjeta u kontekstu eksperimentalnih postavki, također je potrebna da bi nomološki uređaji pravilno funkcionirali. Nomološki uređaji „zahtijevaju da uvjeti budu odgovarajući kako bi sustav mogao iskoristiti svoje kapacitete na ponovljiv način, a empirijski pokazatelji sugeriraju da su te vrste uvjeta rijetke. Bez obzira na to koliko znanja imali o određenim situacijama, predvidljivost u svijetu, onakva kakva nam dolazi, nije norma nego iznimka. Stoga, trebali bismo očekivati da će redovitosti biti malobrojne i rijetke. Ako želimo da situacije budu predvidljive, moramo ih pažljivo osmisliti“ (ibid. 73). Prema tome, „znanstveni eksperiment je paradigmatski primjer cartwrightovskog nomološkog uređaja, iako to ne znači da ne postoje nomološki uređaji koji su posve neovisni od ljudi i njihovih aktivnosti. Zakoni koji su na taj način proizvedeni su 'prolazni' kao i krhki, nestalni uređaji koji ih proizvode“ (Johnston, 2019: 286).

Dakle, Cartwright ističe da „pravilnosti nalik zakonu proizlaze iz uspješnog funkcioniranja nomoloških uređaja“ (Cartwright, 1999: 77). Među raznovrsne nomološke uređaje koji proizvode pravilnosti u kontekstu znanstvenog, ali i kapitalističkog miljea, Cartwright također uključuje „socioekonomske uređaje“ (Johnston, 2019: 286) koji proizvode socioekonomske zakone, od kojih rijetki, „bez obzira koliko ih smatrali osnovnima ili važnima ili središnjima ili univerzalnima, mogu stajati na vlastitim nogama. Ako postoje zakoni u smislu pravilnosti koje možemo evidentirati u ekonomskih teorijama to je zbog toga što su stvoreni“ (Cartwright, 1999: 139). U tom kontekstu, Johnston se također osvrće na „ekonomske, političke i institucionalne uvjete mogućnosti“ koji su potrebni da bi znanstvenici mogli obavljati svoja istraživanja. Međutim, „Cartwrightino odbacivanje jeftinih i lakih sociokonstruktivističkih opcija podrazumijeva da uzimanje u obzir političko-ekonomskih uvjeta mogućnosti za empirijske, eksperimentalne moderne znanosti ni u kojem slučaju nije istovjetno neopravdanom izjednačavanju znanosti u cjelini s 'lažnom svijesti' neistinitih kapitalističkih ideoloških scijentizama“ (Johnston, 2019: 286-287).

U objektivnoj stvarnosti, prema Cartwright, ne postoje „pravilnosti skroz nadalje“ tj. „skroz nadalje, zakoni su prolazni i epifenomenalni, a ne vječni“ (Cartwright, 1999: 122). Drugim riječima, „zakoni vrijede samo u odnosu na slučajne postavke koje ih generiraju“ (ibid. 176). Cartwright odbacuje „tvrdokorni determinizam“ kojeg smatra „dogmatskom metafizičkom doktrinom“ iza koje stoji „iracionalna vjera koja je u potpunosti slijepa za obilje činjenica koje su jasno vidljive svakom empirijski odgovornom promatraču“ (Johnston, 2019: 287). Determinizam kojeg Cartwright ovdje ima na umu jest onaj ogoljenog naturalizma koji reducira autonomnu subjektivnost na uzročno-posljedične zakone i mehanizme prirodnih materijalnosti. Cartwrightin raščlanjeni svijet, s druge strane, jest svijet „*ceteris paribus* zakona skroz nadalje“ (ibid.). Još jedan primjer ovog tipa determinizma daje John Dupré u obliku genetskog determinizma koji se proširio za vrijeme Projekta ljudskog genoma. Iako je „genom fundamentalno važan element svih poznatih bioloških sustava, to je još uvijek samo jedan od mnogih bez kojih ne bismo mogli pravilno razumjeti te sustave“. Drugim riječima, Dupré smatra da je „u potpunosti apsurdno reducirati organizam samo na slijed nukleotida u genomu“ (Dupré, 2016: 107). Dupré također navodi primjer Richarda Dawkinsa čiju redukciju evolucije na genetiku naziva „promašenom“: „kada bi se razvoj organizma mogao u potpunosti obuhvatiti u sekvencu genoma, mogao bi se ignorirati iz perspektive genetskih modela evolucije. Nažalost, život nije tako jednostavan“ (ibid. 108). Dupré stoga upozorava na „nužnost opreznog realizma“ te ističe da je važno imati na umu da „znanstveni modeli predstavljaju samo djelomične istine i apstrahiraju od mnogo toga što je važno. Međutim, bilo bi jednako apsurdno negirati da sekvenca genoma odgovara nekom aspektu stvarnosti jednako kao što bi bilo pretpostaviti da pruža cijelu istinu o bilo kojem stvarnom entitetu. Nakon što prepoznamo ovu jednostavnu činjenicu, postaje gotovo neizbježno da ćemo željeti višestruke modele stvarnog entiteta, modele koji se odnose na neke od aspekata koje ignorira jedinstveni model. Isti bi se argument mogao usmjeriti na gore spomenute stereokemijske i epigenetske modele genoma. Ovi modeli reflektiraju aspekt stvarnosti, ali samo jedan aspekt. Stoga, ne samo da je moguće biti ujedno pluralist i realist u pogledu znanstvenih modela, već je jasno da bismo trebali biti oboje“ (ibid. 108). Kao i Cartwright, Dupré također smatra da isto vrijedi i za temeljnu fiziku: „teoretske artikulacije redukcionizma općenito počinju od premise da fizika pruža modele koji su primjenjivi na gotovo sve, tako da bismo u konačnici trebali moći razumjeti apsolutno sve pozivajući se samo na te modele (ili možda prije na neki skup zakona)“ (ibid.). Drugim riječima, „ekstrapolacija iz modela koji su razvijeni da bi se razumjelo ponašanje jednostavnih mikrofizičkih sustava izgrađenih u laboratorijima, ili iz fizičkih aspekata sirovih mehaničkih ili kemijskih sustava, kakve pronalazimo, npr., u astronomiji, ili iz bilo čega, ne može se opravdati,

kao ni [gorespomenuta] ekstrapolacija u genomici“ (ibid. 109).

Cartwrightin nas empiristički projekt vraća Humeu i njegovom brisanju granica „između, s jedne strane, prirodnih i s druge strane, ljudskih znanosti (tj. društvenih i humanističkih znanosti)“ (Johnston, 2019: 287). Za Cartwright, fizika je paradigmatski primjer prirodnih znanosti, a ekonomija primjer društvenih znanosti, te se one međusobno strukturalno ne razlikuju. Prema Johnstonu, „to je posve u skladu s pozicijom do koje Hume dolazi kroz svoje analize koncepta kauzalnosti“ (ibid.), tj. problema koji pokušava odgovoriti „na koji način uzrok 'dodiruje' posljedicu, bez oslanjanja na subjektivnu percepciju ili namjeru“ (Rothenberg, 2020: 191). Humeovo stajalište je najočiglednije u njegovom nekonvencionalnom pristupu problemu ljudske slobode. Hume kreće od Lockeovih analiza ljudske slobode u njegovom *An Essay Concerning Human Understanding* (1689.) gdje Locke prebacuje fokus s „unutarnjih na vanjske uvjete“ slobode – a zatim se odmah vraća fiksaciji na unutarnju psihologiju slobode. Humeov prikaz slobode je temeljen na „striktno vanjskoj karakterizaciji slobode“. Drugim riječima, za Humea, „stupanj do kojeg je osoba slobodna“ tj. može djelovati prema vlastitoj volji i željama, „upravo je proporcionalan stupnju do kojeg on ili ona nije izvana ograničena barijerama, zastojjima, preprekama koje je okružuju“ (Johnston, 2019: 287).

U Humeovom empirističkom opisu kauzalnosti, pretjerana fokusiranost na „unutarnju subjektivnu mašineriju koja upravlja većim dijelom tradicionalne debate o slobodnoj volji i determinizmu [...] postaje posve suvišna“ (ibid.). Hume polazi od problema indukcije, koji u njegovom opisu kauzalnosti „zamjenjuje zakone kao 'nužne poveznice' između uzroka i posljedica s probabilističkim obrascima pravilnih asocijacija između stvari i događaja. S ovom zamjenom nestaje ono što se prethodno činilo kao oštar kontrast između vanjsko-objektivne domene nepovredivih zakona ropske prirode i unutarnjeg-subjektivnog carstva spontanog samoodređenja autonomne ne/natprirode“ (ibid. 287-288). U kontekstu Humeove introspektivne ili subjektivističke psihologije, „introspekcija ne otkriva ni više ni manje pravilnosti nego ekstrospekcija. Dvojne sukcesije vanjskih i unutarnjih događaja su jednako pravilne ili nepravilne, ovisno o tome da li posljedice humeovske analize kauzalnosti za osjećaj pravilnosti promatramo iz perspektive čaše napola pune ili čaše napola prazne. Prema Humeovom mišljenju, nepristrana opservacija pokazuje da su ujedno intra- i inter subjektivni slijed događaja (tj. psihološke i socijalne sekvence), u principu, podjednako repetitivni i predvidljivi (ili neredetitivni i nepredvidljivi) kao i nesubjektivni slijed događaja (prirodne tj. neljudske sekvence)“ (ibid. 288). Za Johnstona, „Cartwrightino empirističko nijekanje razlike u vrsti između fizike i ekonomije nalikuje na, bez da se radi o pukom ponavljanju, način na koji Hume primjenjuje srodne probleme kauzalnosti i slobode da bi oslabio i destabilizirao podjele

između različitih disciplinarnih perspektiva“ (ibid.).

Johnstonova intervencija u ovoj točki uzima sljedeći oblik: Johnston situira autonomni, samoodređujući subjekt njemačkog idealizma unutar McDowellovog opuštenog platonskog naturalizma druge prirode, što Johnston karakterizira kao „posebnu vrstu cartwrightovskog nomološkog uređaja“ ili, drugim riječima, „logološki uređaj“. Za Johnstona, ovo „udvostručenje termina 'logos' u 'logološki' označava refleksivnu drugu prirodu samoodređujuće subjektivnosti“ (ibid.). Pri rekonceptualizaciji uloge temeljnih znanstvenih zakona, Cartwright (kao i Hume u svojim analizama koncepta kauzalnosti) zamagljuje granice između prirodnih i humanističkih znanosti. Njezini nomološki uređaji mogu se sastojati od vrlo različitog asortimana heterogenih komponenata koje, u određenim slučajevima, mogu uključivati, s jedne strane, materiju u pokretu (kao kod fizikalnih znanosti), a s druge strane, aspekte koji potječu iz jezika, kultura, povijesti itd. Johnston to uzima kao dozvolu za svoje tumačenje logoloških uređaja kao specifičnih vrsta nomoloških uređaja koji nastaju povezivanjem, s jedne strane, elemenata odgoja i formiranja (*Bildung*) tj. sociosimboličkih komponenata više-nego-biološke druge prirode, i s druge strane, elemenata biomaterijalne supstance ljudskog organizma (ljudskih mozgova, tijela itd.) tj. komponenata biološke prve prirode (ibid.).

U kontekstu McDowellove filozofije, ne postoji ništa što bi legitimiralo standardnu pretpostavku ogoljenog naturalizma (redukcionizma, eliminativizma itd.) koji prirodu u cijelosti shvaća kao neslobodnu domenu nepromjenjivih zakona koji „željeznom rukom“ upravljaju mehaničkim interakcijama materije u pokretu, te koji isključuju mogućnost autonomne spontanosti koju McDowell poistovjećuje s drugom prirodom i ograničuju ideju prirode kao takve. Cartwrightina ontologija, ujedno u znanstvenom i u filozofskom smislu, ukazuje na netočnost pretpostavki koje ogoljeni naturalizam promiče u vezi prirode kao takve. Drugim riječima, tradicionalna hegemonija slike prirode koju zagovara ogoljeni naturalizam može se svesti na „ideološko-scijentističke mitove koji iskrivljuju pravu stvarnost, onakvu kakva ona jest po sebi i za sebe“ (ibid. 289). Međutim, McDowell ograničava svoju ontologiju time što ostaje pri pukom ukazivanju na to da nismo obvezni prihvatiti sliku prirode kakvu ogoljeni naturalizam promiče kao *status quo*. Johnston kritizira McDowellovu nevoljkost da do kraja slijedi i prihvati ontološke implikacije svog kvazinaturalizma, te smatra da McDowell (kao sljedbenik Hegela) ne može stati na ovome, čak ni prema vlastitim kriterijima. Johnston tvrdi da bi Cartwright također osudila McDowellovo popuštanje u obliku „prihvaćanja da je slika prirode kao sputane domene nepovredivih zakona uzročne učinkovitosti valjana barem unutar uskih granica empirijske, eksperimentalne, znanstvene prakse“ (ibid.). Za Cartwright je

već ovaj ustupak previše. Sama ideja prirodnog zakona koju McDowell i mnogi drugi uzimaju zdravo za gotovo kao neproblematičnu preokrenuta je naglavačke u „Cartwrightinomu metafizičkom pluralizmu nomoloških uređaja“ (ibid.).

Johnstonov je cilj formulacija programa za ontologiziranu, realističnu verziju McDowellovog kvazinaturalizma druge prirode (bez ove ontologizacije McDowellovog kvazinaturalizma postoji rizik od regresije u idealistički subjektivizam kakvog pronalazimo u Kantovom transcendentnom idealizmu ili u Davidsonovom koherentizmu itd.). Prve korake do ovog cilja Johnston vidi u spoju, s jedne strane, „Cartwrightinog filozofskog i znanstvenog zbacivanja ideje osnovnih zakona koji utemeljuju ogoljeni naturalizam“ (koji promiče determinističku sliku zakonite prirode kakva se, između ostalog, kosi sa slobodom i autonomijom koju povezujemo s drugom prirodom), i s druge strane, svog „proširenja koncepta nomološkog uređaja tako da pokriva subjektivnost“ (ibid.). Za razliku od McDowellovog kvazinaturalizma koji je ugrožen prirodnim znanostima, Johnstonova verzija modificiranog lacanovsko-mcdowellovskog kvazinaturalizma druge prirode otvorena je utjecajima i resursima prirodnih znanosti te promiče dvosmjerni odnos između znanosti i filozofije, a istovremeno ne ustupa nikakav prostor iracionalnim dualizmima koji podupiru antimaterijalističke, antinaturalističke perspektive – poput idealističkih i spiritualističkih dualizama. Autonomni, samoodređujući subjekti *logoloških uređaja*, kao stanovnici *rašćlanjenog svijeta* koji imanentno proizlaze iz (pododređene) biološke prve prirode, nisu upravljani plošnom reduktivnom jednolikošću fundamentalističkog univerzalizma – koji rukovodi neraščlanjenim svijetom ogoljenog naturalizma i čija deterministička slika prirode podržava mehanističke, reduktivne i eliminativne materijalizme – „niti se glatko okreću u praznini proizvoljne hirovitosti i slučajnosti“ (ibid.) (kao kod antimaterijalističkog, antinaturalističkog i antirealističkog koherentizma, Kantovog transcendentnog idealizma ili subjektivnog idealizma). Ovaj je raščlanjeni svjetonazor najbolji prikaz prirode koja je „obogaćena, ali ne začarana“, prirode kao impotentnog/slabog, neujedinjenog i nedovršenog temelja bitka, prirode kao detotaliziranog i raznorodnog (umjesto *ogoljenog*, ujednačenog, usklađenog) univerzuma bez temeljenih, ujedinjujućih zakona i monističke integracije ili kohezije (ibid. 289-290).

Jedan od najdalekosežnijih ciljeva McDowellovog opuštenog naturalizma je pokušaj pomirenja razuma i prirode. McDowell smatra da nam naturalizam druge prirode može osigurati čvrsto uporište koje bi nam omogućilo da izbjegnemo regresiju na standardne filozofske probleme koji se tiču situiranja umova u svijetu (ibid. 290). Imanentnom kritikom, koja je dosljedni produžetak McDowellovog vlastitog projekta, u kombinaciji s resursima brojnih grana ujedno kontinentalne i analitičke filozofije, psihoanalize i (neuro)biologije,

Johnstonov transcendentelni materijalizam, sa svojim dijalektičkim naturalizmom i antireduktivnom teorijom subjektivnosti, realizira neke od glavnih ciljeva McDowellove knjige, a istovremeno izbjegava ponavljanje njezinih mana. Christoph Halbig tvrdi da „McDowellov opušteni naturalizam pati od strukturnih problema koji pozivaju na rješenje u okvirima konstruktivne filozofije“ te da „postoji problem prirode kojeg čak ni McDowellov opušteni naturalizam nije riješio i koji još uvijek traži rješenje koje [...] samo konstruktivna filozofija može pružiti – rješenje koje nam McDowell još uvijek duguje“ (Halbig, citirano prema: Johnston, 2019: 290). Johnston nastoji ponuditi takvo rješenje i podmiriti McDowellov dug, ali i osigurati metafiziku koja nedostaje u McDowellovom kvazinaturalizmu. Uzimajući u obzir dostignuća suvremenih znanosti o životu, pogotovo ona koja su vezana uz odabrana otkrića u poljima neuroznanosti i evolucijske biologije – a koja su neizostavna u pogledu materijalističke teorije subjektivnosti koja uzima u obzir mozak kao materijalno sjedište subjektivnosti – koja su bila nedostupna ranijim misliocima i posve zanemarena od strane McDowella i brojnih drugih, Johnston smatra da nam njegov dijalektički pristup (ili *dijalektički naturalizam* samodenaturalizirajuće prirode) nudi istovremeno materijalistički, naturalistički i realistični uvid u pitanje situiranja umova u svijetu (Johnston, 2019: 290).

Johnstonov pristup može se definirati kao „egzistencijalni transcendentelni materijalizam isključivo slabe prirode“ (ibid.). U ovom pristupu, priroda je radikalno drugačija od onoga kako velika većina znanstvenika i neznanstvenika tradicionalno zamišlja prirodu. Drugim riječima, priroda nije neka skladna, ujedinjena, samokoherentna cjelina, neki organski ujedinjeni veliki Drugi čiji sveprisutni nepokolebljivi zakoni prožimaju cijeli kozmos. Za razliku od ovakve spinozističke slike supstancijalnog bitka kao ujedinjene ontološke homogenosti, priroda transcendentalnog materijalizma je detotalizirana, ne-ujedinjena bezoblična zbrka heterogenih pluraliteta i proliferacija materijalnih supstanci koje su prožete kontingencijama i konfliktima. Priroda kao neujedinjeni temelj bitka je „primordijalna egzistencija“ (ibid. 291) tj. jedna i jedina izvorna stvarnost prirodnih materijalnih supstanci iz kojih, kroz procese (auto)denaturalizacije, imanentno proizlaze više-nego-prirodna bića i događanja – poput samoodnosnih, strukturalnih dinamika kognitivne, afektivne i motivacijske subjektivnosti koja postiže autorefleksivnu samoodređenost i autonomiju s obzirom na heteronomnu prirodu. Ove denaturalizirane, više-nego-materijalne strukture i fenomeni autonomne subjektivnosti (tj. druge prirode koja imanentno nadilazi prvu prirodu, te je epistemološki neobjašnjiva i ontološki nesvodljiva isključivo na prirodnu materijalnu supstancu), postižu samoodnosnu, neepifenomenalnu neovisnost naspram svojih prirodnih materijalnih temelja te posjeduju sposobnost *uzročnosti od gore prema dolje* (eng. *downward*

causation) kojom djeluju na ove temelje (tj. fizička i biološka tijela).

Kao neke od preteča i suvremenih resursa na koje se Johnston oslanja u svom transcendentalno materijalističkom pristupu možemo navesti Hegelovu spekulativnu dijalektiku i njegovu *Naturphilosophie* (pogotovo konceptualne motive *nemoći prirode* i *supstance kao subjekta*), historijske i dijalektičke materijalizme Marxa i Engelsa, freudovsko-lacanovsku psihoanalizu, suvremenu neuroznanost, (neuro)biologiju i kognitivnu znanost, (epi)genetiku i evolucijsku teoriju, te recentnu neohegelijansku analitičku filozofiju. Imajući na umu ontološke implikacije radikalno transformirane slike prirodne supstance (koja sa sobom također nosi subverzivne, transformativne posljedice za samu ideju „prirode“), intelektualnu i praktičnu važnost preispitivanja položaja i značaja prirodnih znanosti u odnosu na teorijske humanističke znanosti, prepoznavanje činjenice da suvremena neurobiološka istraživanja ljudskih bića nude obilje implikacija za cijeli niz humanističkih i društvenih disciplina, te s obzirom na širi kontekst unutar kojeg je sama filozofija situirana, tj. s obzirom na sociološke, ekonomske, političke i religijske implikacije materijalističke filozofije transcendentalnog materijalizma, „Hegelom inspirirana opservacija današnjih prirodnih znanosti otkriva nam ništa manje nego novu, oslobađajuću viziju čovječanstva“ (ibid.).

11. „SPEKULATIVNI OBRAT“, DECENTRIRANJE SUBJEKTA I POVRATAK MATERIJI

Humanističke i društvene znanosti u posljednje vrijeme prolaze kroz neku vrstu preokreta u pogledu materijalizma. Materijalistička su istraživanja u ovim znanostima i disciplinama od 1980-ih do danas bila uglavnom „kulturološki“ orijentirana. U kontekstu kulturološkog materijalizma – koji je primarno pod utjecajem Althusserovih i Foucaultovih teorija ideološke interpelacije i diskurzivne formacije – „subjekti su nusproizvodi svojih pojedinačnih kulturoloških miljea – epifenomeni socio-simboličkih mreža i matrica, ideoloških državnih aparata te disciplinarnih tehnika i epistema“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 3). Za Fredrica Jamesona, posljedica ove dekonstrukcije ega ili individue bila je smrt samog subjekta i naglasak na njegovo decentriranje. Npr. u polju proučavanja književnosti, još od kulturalnog obrata, uobičajeno je da književni kritičari izjavljuju stvari poput: „autori se stvaraju, a ne rađaju, oni su oblikovani suptilnim procesom koji je ugrađen u sisteme proizvodnje i distribucije koji čine tiskanu kulturu“ (ibid.). U okvirima književnih i kulturoloških studija, ali i diljem humanističkih i društvenih znanosti općenito, ono što se najviše ističe u pogledu ovakve izjave jest upravo to da se ona ne ističe i da zvuči zdravorazumski u suvremenom kontekstu (ibid.).

Međutim, u sferama političke teorije i filozofije (a u manjoj mjeri i u književnim i kulturološkim studijima) u posljednje vrijeme kulturološki materijalizam postaje predmetom kritike, dok figura tradicionalnog humanističkog subjekta opet postaje fokusom preispitivanja. Najnoviji izdanci materijalističke i realističke misli (koji inspiraciju uzimaju iz vitalističke tradicije koja uključuje autore poput Spinoze, Bergsona, Whiteheada i Deleuzea), poput teorije aktera-mreže, novog materijalizma, spekulativnog realizma te objektno-orijentirane ontologije, počeli su propitivati značajnost i primjenjivost kulturološkog materijalizma u današnjem kontekstu (ibid. 3-4). Prema N. Katherine Hayles, ovi se novi pristupi „fokusiraju na surovost stvarnih materijalnih procesa, oni uvode materijalnost zajedno s njezinim složenim interakcijama u humanističke diskurse koji su predugo i prečesto zaboravljali činjenicu da svi činovi više svijesti i lingvistički činovi, bez obzira koliko sofisticirani i apstraktni, moraju u prvom redu proizaći iz temeljnih materijalnih procesa“ (Hayles, 2017: 65).

U uvodu zbornika pod naslovom *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (2010.), autorice Diana Coole i Samantha Frost ističu značaj inovativnih materijalističkih kritika te objašnjavaju da je „radikalizam dominantnih diskursa koji su se razmahali pod kulturalnim obratom sada manje-više iscrpljen“ (Coole i Frost, 2010: 6). Kao primjer jednog

od dominantnih diskursa Coole i Frost ističu diskurs socijalnog konstruktivizma te izražavaju stav, prisutan kod mnogih istraživača danas, prema kojem je „dominantna konstruktivistička orijentiranost na društvenu analizu neadekvatna za razmišljanje o materiji, materijalnosti i politici na načine koji su primjereni za suvremeni kontekst biopolitike i globalne političke ekonomije. Iako prepoznajemo da je radikalni konstruktivizam značajno pridonio uvidu u funkcioniranje moći tijekom posljednjih godina, također smo svjesne da je alergija na 'realno' koja je karakteristična za njegove više lingvističke ili diskurzivne oblike – pri čemu su uvertire na materijalnu stvarnost odbačene kao suptilni fundacionalizam – imala kao posljedicu odvratanje kritičkih istraživača od više empirijskih vrsta istraživanja kakve materijalni procesi i strukture zahtijevaju“ (ibid.). Cool i Frost stoga „dijele mišljenje koje prevladava među mnogim kritičarima, da naš suvremeni kontekst zahtijeva teorijsko približavanje materijalnom realizmu“ (ibid.). Dakle, Coole i Frost ističu neadekvatnost dominantnih diskursa u današnjoj neoliberalnoj eri koju karakterizira globalna politička ekonomija kasnog kapitalizma i globalne klimatske promjene koje su posljedica ljudske aktivnosti. U skladu s time, novi materijalisti propituju relevantnost antropocentričkih i konstruktivističkih orijentacija u suvremenom kontekstu, te smatraju da bi se „materijalizam trebao vratiti proučavanju materije kao takve“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 4). Također valja napomenuti da je novi materijalizam i sam često predmet kritike zbog „preuveličavanja razmjera 'biofobije' ili zanemarivanja materije kod ranijih feminističkih istraživanja; zbog odbacivanja marksizma i kulturološkog materijalizma na pogrešnim osnovama; zbog nekritičkog prihvaćanja i miješanja znanstvenog proučavanja materije sa samom materijom; te zbog preuveličavanja svog navodnog 'noviteta“ (Gamble, Hanan i Nail, 2019: 111-112).

Međutim, novi materijalisti ne pozivaju na povratak pasivnoj supstanci kartezijskog supstancijalizma ili inertnoj materiji newtonovske mehanike, tj. materiji koja je lišena svakog smisla, već materiju shvaćaju kao aktivnu ili kao nešto što je neodređeno, u kontinuiranom stanju formacije i reformacije, te posjeduje sposobnost samotransformacije i samoorganizacije. Prema tome, kao slogan novih materijalizama i realizama možemo uzeti ono što Coole i Frost formuliraju kao: „'materija postaje' umjesto 'materija jest'“ (Coole i Frost, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 4). Drugim riječima: „Upravo u tim koreografijama postajanja nalazimo kozmičke sile koje se sastavljaju i rastavljaju kako bi iskovale više ili manje trajne obrasce koji mogu privremeno demonstrirati unutarnje koherentnu, učinkovitu organizaciju: objekte koji se formiraju i pojavljuju unutar relacijskih polja, tijela koja tvore svoje prirodno okruženje na načine koji su fizički značajni za njih, te subjektivnosti koje se konstituiraju kao otvoreni niz kapaciteta ili potencija koje proizlaze slučajno i višeznačno iz niza organskih i društvenih

procesa. U ovoj monolitnoj, ali višestruko slojevitoj ontologiji, ne postoji definitivan prekid između svjesnih i nesvjesnih entiteta ili između materijalnih i duhovnih fenomena“ (Coole i Frost, 2010: 10).

Prema Eagletonu, novi materijalizam nastoji materiju „spasiti od poniženja bivanja materijom. Umjesto toga, ona se mora smatrati nekom vrstom materijalnosti bez supstance, jednako fluidna i protejska kao poststrukturalistički pojam tekstualnosti. Poput tekstualnosti, materija je beskonačna, neodređena, nepredvidljiva, nestratificirana, difuzna, slobodno plutajuća, heterogena i netotalizirajuća. Eric Santner to prikladno opisuje kao 'neku vrstu multikulturalizma na staničnoj razini'“ (Eagleton, 2017: 10-11). Za Eagletona, može se reći da je vrsta materijalizma koju novi materijalizam „zagovara zapravo podvrsta poststrukturalizma u vučjoj koži. Gdje mislioci poput Jacquesa Derride kažu 'tekst', novi materijalisti kažu 'materija'. Osim toga, nije se mnogo promijenilo“ (ibid. 11). Dakle, novi materijalizam „nije tako nov kao što se čini. On dijeli sumnjičavost poststrukturalizma prema humanizmu – prema uvjerenju da ljudska bića okupiraju privilegirano mjesto u svijetu – te nastoji ovo stajalište diskreditirati vizijom materijalnih sila koje indiferentno teku kroz ujedno ljudske i prirodne sfere“ (ibid.).

Vrijedi spomenuti i utjecajni zbornik *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (2011.) Levija Bryanta, Nicka Srniceka i Grahama Harmana, koji također napada kulturološki materijalizam. Za ove autore, dominantna karakteristika kulturološkog materijalizma je njegov „antirealizam“: „Unutar kontinentalne filozofije dugo je bilo uobičajeno usredotočiti se na diskurs, tekst, kulturu, svijest, moć ili ideje kao ono što konstituira stvarnost. Međutim, unatoč napuhanom antihumanizmu mnogih mislilaca koje možemo identificirati s ovim trendovima, ono što nam oni daju je manje kritika mjesta čovječanstva u svijetu, [a više] kritika samozatvorenog kartezijanskog subjekta. Čovječanstvo ostaje u središtu tih djela, a stvarnost se u filozofiji pojavljuje samo kao korelat ljudske misli. U tom su pogledu fenomenologija, strukturalizam, poststrukturalizam, dekonstrukcija i postmodernizam bili savršeni primjeri antirealističkog trenda u kontinentalnoj filozofiji“ (Bryant, Srnicek i Harman, 2011: 2-3). Prema tome, antirealistički trend kulturološkog materijalizma i kontinentalne filozofije možemo opisati kao „preokupaciju pitanjima poput smrti i konačnosti, averziju prema znanosti, fokus na jezik, kulturu i subjektivnost nauštrb materijalnim faktorima, antropocentrički stav prema prirodi, odustajanje od potrage za apsolutima te pomirenje sa specifičnim uvjetima naše povijesne bačenosti“ (ibid. 4). Ovdje također možemo dodati i „nedostatak autentičnog i učinkovitog političkog djelovanja u kontinentalnoj filozofiji – što je nedvojbeno rezultat 'kulturalnog' obrata marksizma, te povećanog fokusa na tekstualnu i

ideološku kritiku nauštrb ekonomske domene“ (ibid.).

Za Bryanta, Srniceka i Harmana, suvremeni razvoj događaja – koji, između ostalog, uključuje ekološke katastrofe, razvoj neuroznanosti, međusobno isključive interpretacije osnovne fizike, te pomicanje granice između čovjeka i stroja – nije nešto s čime se kulturološki materijalizam u stanju suočiti. Ono što ujedinjuje autore spomenutog zbornika jest činjenica da svi oni „odbacuju tradicionalni fokus na tekstualnu kritiku“ (ibid. 3). S obzirom na pretjerani i sada već zamorni fokus kulturološkog materijalizma na „tekstove, diskurse, društvene prakse i ljudsku konačnost“, ovi autori se okreću prema samoj stvarnosti i kulturalnom obratu suprotstavljaju svoj vlastiti „spekulativni obrat“, kojeg karakterizira spekulacija o „prirodi stvarnosti neovisno o misli i čovječanstvu općenito“ (ibid.). Pod „spekulacijom“ se ovdje ne misli na povratak na predkritičku filozofiju „i njezinu dogmatsku vjeru u moći čistog uma“, već na „nešto 'onkraj' kritičkih i lingvističkih obrata“ (ibid.) Ono što najupečatljivije karakterizira objektno orijentiranu ontologiju kao jednu od struja novog materijalizma čije su vodeće figure Harman i Bryant, jest upravo „obrat prema stvarnosti kao domeni bitka neovisnoj o ljudskoj misli i reprezentaciji – a to je ono što ovi spekulativisti misle pod terminima 'realizam' i 'materijalizam“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 5).

U kontekstu ovih kritika kulturološkog materijalizma također valja spomenuti ono na što Rosi Braidotti upozorava kada govori o tjelesnoj materijalnosti u kontekstu postmoderne kulturalne teorije u kojoj, prema Braidotti, nailazimo na „'poricanje materijalnosti tjelesnog sebstva' u paradoksalnoj sprezi s brzom cirkulacijom pretjeranog broja teorijskih diskursa o ljudskom tijelu i kulturoloških reprezentacija ovog tijela. Drugim riječima, kulturalna teorija u postmodernoj eri nije bila u stanju u potpunosti objasniti materijalnost, s obzirom na to da se našla okružena pretjeranom reprezentacijom (i stoga objektifikacijom) [...] (tjelesne i netjelesne, organske i neorganske, uvijek već feminizirane) materije u popularnoj kulturi kao i u kulturalnoj teoriji“ (Braidotti, citirano prema: van der Tuin i Dolphijn, 2010: 163). U tom pogledu, Eagleton također smatra da je „tijelo koje je trenutno moderno u kulturalnim studijima“ postalo „ograničeno, ekskluzivističko i zamorno ponavljajuće“ (Eagleton, 2017: viii). Prema tome, kulturalni studiji se uglavnom bave tijelom kao kulturološkim konstruktom tj. tijelom koje je „etničko, rodno određeno, kvir, izglednjelo, konstruirano, ostarjelo, ukrašeno, hendikepirano, kibernetičko, biopolitičko tijelo – tijelo kao predmet seksualnog pogleda, mjesto užitka ili boli, [tijelom kojem je] pripisana moć, disciplina ili žudnja“ (ibid. ix).

Međutim, koliko god ove kritike kulturalnog obrata bile valjane, problem nastaje kada uzmemo u obzir da novi materijalizmi i realizmi ne ograničuju svoju kritiku specifično na kulturološki materijalizam, već se prvenstveno fokusiraju na modernu filozofiju i to „u obliku

kartezijanske koncepcije subjektivnosti *à la cogito*, posebice onako kako ju je radikalizirao Kant“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 5). Za novi materijalizam i objektivno orijentiranu ontologiju „pravi neprijatelj nije kulturalizam već ono što Quentin Meillassoux naziva 'korelacionizam', 'ideja prema kojoj smo uvijek imali pristup odnosu između mišljenja i bitka, a nikada pojedinom članu tog odnosa odvojenom od drugog' – tj. ideja, drugim riječima, da je nemoguće 'područja subjektivnosti i objektivnosti promatrati neovisno jedno od drugoga'“ (ibid.; Meillassoux citiran prema 2016: 15). Prema tome, mi možemo misliti bitak, ali ne možemo govoriti o domeni koja je neovisna o misli ili o jeziku, tj. ne možemo imati znanje o stvarnosti koja je neovisna o misli. Izvore korelacionizma možemo locirati u Kantovoj kritičkoj filozofiji, specifičnije u Kantovom odbacivanju mogućnosti spoznaje *noumenalne* domene koja je izvan ljudskog dosega. Također, moglo bi se reći da je korelacionizam određeni oblik antirealizma u kojemu je kontinentalna filozofija zapela.

U svojoj knjizi *Poslije konačnosti. Esej o nužnosti kontingencije (Après la finitude, 2006.)*, Meillassoux napada povijest moderne misli koja je za njega utjelovljena u raznim oblicima korelacionizma. Meillassouxova je kritika primarno usmjerena na idealiste i korelacioniste zbog njihovog humanizma, imanentne metafizike, antimaterijalizma, reprezentacionalizma i antropocentrizma. Meillassoux konceptualizira svoj spekulativni materijalizam kroz preispisivanje ove povijesti (koja je zapravo povijest korelacionizma) te nastoji formulirati novu filozofiju znanosti i pronaći novi način da se odmakne od Kanta. Meillassouxov osnovni argument može se svesti na „pokazivanje kako je cijela postkartezijanska filozofija (počevši od Kanta) odbacila ili diskvalificirala mogućnost bilo kakvog pristupa bitku izvan njegove korelacije s mišljenjem. Ne samo da se nikada ne bavimo s nekim objektom po sebi, odvojeno od njegovog odnosa sa subjektom, već i ne postoji subjekt koji nije uvijek već u odnosu sa objektom. Odnos stoga prethodi svakom objektu ili subjektu: odnos prethodi pojmovima na koje se odnosi, te sam postaje glavnim predmetom filozofske istrage. Sve suvremene (postkartezijanske) filozofije su varijacije na filozofije korelacionizma“ (Zupančič, 2017: 73). Vrijedi istaknuti i puku kontingentnost korelacije između subjekta i objekta, drugim riječima, ne postoji nikakva nužnost za ovu korelaciju. Za Meillassouxa, „u materijalnom svijetu, ništa ne mora biti tako kako jest, i sve je moglo biti sasvim drugačije“ (Eagleton, 2017: 28). Međutim, to ne znači da za Meillassouxa kontingencija podrazumijeva kaos. Iako Meillassoux ne niječe postojanje zakona i logike, sama činjenica da zakon i logika postoje sama po sebi nije nužna (ibid.). To je posve suprotno od onoga što Spinoza, kao radikalni determinist, kaže u svojoj *Etici* (1677.) gdje opisuje u potpunosti determiniran svijet: „U naravi stvari nema ničeg slučajnog, nego je sve određeno iz nužnosti božanske naravi da na

određeni način opstoji i čini“ (Eagleton, 2017: 28; Spinoza citiran prema 2000: 49).

Dakle, svaka filozofska orijentacija koja ustraje na neizbježnosti korelacije između misli i bitka je korelacionistička. Drugim riječima, korelacionizam inzistira na tome da ne možemo izbjeći isprepletenost onoga što jest i aktivnosti misli. Prema tome, u kontekstu korelacionizma, stvari, onako kako one postoje same *po sebi*, neovisno od našeg iskustva i spoznaje o njima, za nas su nedostupne – bitak nam je dostupan samo ukoliko se podudara s mišlju ili se može svesti na misao (Radnik, 2020: 50). Steven Shaviro to formulira na sljedeći način: „Za korelacionizam, stvarnost neovisna od uma ne može postojati, zbog toga što sama činjenica da razmišljamo o takvoj stvarnosti znači da ona ipak nije neovisna od uma“ (Shaviro, 2014: 5-6). Stoga „misao ne može *izaći iz sebe same* kako bi usporedila svijet 'po sebi' sa svijetom 'za nas' te tako razlikovala funkciju našeg odnosa sa svijetom od onoga što pripada svijetu sâmom. Takav je pothvat uistinu samoproturječan: u trenutku kada mislimo da svojstvo pripada svijetu po sebi upravo o njemu promišljamo i svojstvo se pokazuje suštinski vezano za naše mišljenje o svijetu. Ne možemo predočiti nešto 'po sebi' bez da ono postane nešto 'za nas' ili, kako je Hegel šaljivo rekao, ne možemo se 'prišuljati' objektu s leđa kako bismo saznali što je on 'po sebi', što znači da ne možemo spoznati ništa što je izvan našeg odnosa sa svijetom“ (Meillassoux, 2016: 14). Za Brassiera, „s obzirom na to da je nemoguće odvojiti subjektivno od objektivnog, ili ljudsko od neljudskog, nema smisla pitati što je nešto po sebi, neovisno od našeg odnosa prema tome“ (Brassier, citirano prema: Shaviro: 2014: 6). Ili, kao što to kaže Harman, u kontekstu korelacionizma je „sve reducirano na pitanje ljudskog pristupa svijetu, a ne-ljudski odnosi prepušteni su prirodnim znanostima“ (Harman, citirano prema: Shaviro, 2014: 6). Uzimajući sve ovo u obzir, može se vidjeti da se veći dio suvremene kontinentalne filozofije, od Descartesa, a pogotovo od Kanta nadalje, pridržava Kantove distinkcije između *noumena* i *fenomena*, te njegove antirealističke tvrdnje prema kojoj fenomen ovisi o umu da bi postojao, ili drugim riječima, svijet ovisi o našem znanju o svijetu, a *ono što jest poznato* je podčinjeno *našem načinu spoznaje*. Za Meillassouxa, iz svega navedenog slijedi da je filozofija izgubila „Veliku izvanjskost, onu apsolutnu izvanjskost pretkritičkih mislilaca: izvanjskost koja nije bila u odnosu na nas i koja se izdavala kao indiferentna prema svom davanju kako bi mogla biti ono što jest, da bi postojala po sebi bez obzira mislimo li mi o njoj ili ne; ona izvanjskost koju je misao mogla istraživati s opravdanim osjećajem kako je na stranom teritoriju – kako je negdje sasvim drugdje“ (Meillassoux, 2016: 18).

Sažimajući Meillassouxov projekt, Alenka Zupančič ističe da smo gubitkom Velike izvanjskosti „postali zatvorenici našeg vlastitog subjektivnog ili diskurzivnog kaveza“, te da je „jedino izvanjsko s kojim imamo posla izvanjsko koje smo postavili ili konstituirali mi sami ili

različite diskurzivne prakse“, što dovodi do „nelagode, klaustrofobije, [...] opsjednutosti samima sobom, [...] nemogućnosti da izađemo iz vanjske unutrašnjosti“ (Zupančič, 2017: 76). U ovome leži „iskupiteljski šarm“ Meillassouxovog spekulativnog materijalizma koji zagovara mogućnost radikalne promjene te prema kojem je moguće „ponovno probiti u Veliko izvanjsko“ te „ponovno uspostaviti Realno u njegovoj apsolutnoj dimenziji“ (ibid.).

Bijeg iz korelacionističkog argumenta otežan je njegovom autorefleksivnošću (tj. načinom na koji se on kritički odražava na svoje vlastite premise). Prema tome, mi ne možemo lako izaći iz onoga što Meillassoux naziva „korelacionističkim krugom“ tj. „argumenta prema kojem ne možemo promišljati ono 'po sebi' bez ulaska u začarani krug i automatsko proturječje“ (Meillassoux, 2016: 16). Za spekulativne realiste, korelacionistički krug, koji dominira zapadnom filozofijom gotovo dva i pol stoljeća (tj. barem od Kantove kopernikanske revolucije), potvrdu pronalazi u samome sebi tj. naizgled je neupitan i neosporan. Drugim riječima, naše iskustvo svijeta odvija se pod uvjetima koje smo sami postavili. Dakle, korelacionistički argument nije empirijski opravdan, već je transcendentalan u kantovskom smislu tj. „daje nam same *uvjete* koji upravljaju našim razumijevanjem i našim diskursom“ (Shaviri, 2014: 6). Stoga, korelacionizam nije nešto što je izričito i jasno argumentirano ili potvrđeno, „već je uvijek pretpostavljeno s obje strane u bilo kojoj postkantovskoj filozofskoj debati“ (ibid. 6-7). Iz tog razloga Meillassoux formulira novu figuru, vrstu nemetafizičke spekulacije, kojom nastoji izaći iz korelacionističkog kruga u Veliko izvanjsko ili „barem probiti zid koji je podigao, a koji odvaja misao od velike izvanjskosti – vječnog po sebi čiji je bitak indiferentan bez obzira je li mišljen ili ne“ (Meillassoux, 2016: 94). Da bi izašao iz korelacionističkog kruga Meillassoux uvodi koncept „arhifosila“, kao „termin koji se odnosi na drevne materijalne objekte čija egzistencija prethodi ne samo pojavi ljudskih bića kao vrste, već i *danosti* kao takvoj“ (Radnik, 2020: 50); „Nazivat ćemo arhifosilom ili materijal-fosilom ne onu građu koja ukazuje na tragove prošlog života, kao što su fosili u pravom smislu te riječi, već onu građu koja ukazuje na postojanje stvarnosti ili *ancestralnog* događaja koji je prethodio životu na Zemlji. Dakle, arhifosil označava materijalnu podlogu na kojoj se izvodi eksperimentiranje kojim procjenjujemo ancestralni fenomen; to su, primjerice, izotop čiju brzinu radioaktivnog raspada poznajemo ili svjetlosna emisija zvijezde koja nam govori o vremenu njezina nastanka“ (Meillassoux, 2016: 21). To također podrazumijeva da ako se unutar korelacionističkog kruga bavimo samo onime što je dano umu tj. što je samo korelat misli, a nikada stvarima po sebi, „tada se iz korelacionističke perspektive mora činiti da biće koje je starije od misli može jedino biti 'nemislivo“ (Hallward, 2011: 137).

S obzirom na to da nam arhifosil nalaže da „nadiđemo sami sebe“, da „zahvatimo ono

po sebi“ i „spoznamo ono što jest bez obzira na to postojimo li mi ili ne“ (Meillassoux, 2016: 44) – drugim riječima, da razmišljamo izvan okvira i ograničenja ljudske subjektivnosti – u tom kontekstu, arhifosil predstavlja problem za korelacionizam. Meillassoux odbacuje korelacionistički aksiom prema kojem je ono što doživljavamo kao stvarnost u cijelosti određeno našim subjektivno-transcendentalnim horizontom, te smatra da je moguće govoriti o načinu na koji je stvarnost ustrojena neovisno od naše subjektivnosti, tj. da je proboj u neovisnu objektivnu stvarnost moguć. Prema tome, „ukoliko pokušava ići dalje od bilo kakve konceptualne medijacije kroz subjektivnost kada pristupa bitku *qua* bitku“, Meillassouxov je spekulativni materijalizam „filozofija koja decentrira kategoriju subjekta, a s njom i subjektivnog iskustva“ (Radnik, 2020: 51). Štoviše, „Meillassouxova kritika [korelacionističkog] mišljenja nije kritika bitka već [je kritika] spoznajućeg Subjekta. Njegova alternativa je spekulativna metafizika, koja nije subjektivna, već zahtjeva da se filozofija opet okrene objektivnosti“ (Dolphijn i van der Tuin, 2012: 168-169). Dakle, „Meillassoux želi dislocirati ljudski subjekt iz privilegiranog statusa kojeg mu pridaje idealistički humanizam“ (Eagleton, 2017: 27). Stoga, „ako je reduktivnom materijalizmu teško napraviti mjesta za ljudski subjekt, posebice za subjekt kao posrednika, tako je i s ovom 'novom' verzijom doktrine. Dok mehanički materijalizam sumnja da je ljudska agencija iluzija, vitalistički materijalizam nastoji decentrirati sve-suvereni subjekt u mrežu materijalnih sila koje ga konstituiraju“ (ibid. 13). Meillassoux smatra da moramo u potpunosti dislocirati misao i jezik ako želimo izaći iz korelacionističkog kruga, te zagovara zauzimanje stava koji „zaozbiljno uzima mogućnost kako nema ničeg živog ili voljnog u anorganskom“ (Shaviri, 2014: 73; Meillassoux citiran prema 2016: 59). U nastojanju da odbaci fenomenološki koncept „danosti svijeta“, Meillassoux nas poziva da prepoznamo postojanje svijeta bez nas, svijeta koji je indiferentan s obzirom na nas. Drugim riječima, za Meillassouxa stvarnost je u „potpunosti asubjektivna“ (2016: 59). Meillassoux drži da moramo „zamisliti svijet u kojem [misao] nestaje, odnosno svijet kojega uopće ne dira činjenica promišlja li ga netko ili ne“ (ibid. 164).

Slične argumente Meillassouxovima iznosi i Ray Brassier, koji je još radikalniji u pogledu odbacivanja subjektivnih i fenomenoloških kvaliteta. Brassierova teoretska pozicija, koju možemo nazvati „eliminativni nihilizam“, na uništenje smisla gleda kao na pozitivan rezultat prosvjetiteljstva, tj. kao na „nešto što mora biti gurnuto do svog konačnog kraja, unatoč svim protestima protiv toga“ (Bryant, Srnicek i Harman, 2011: 7). Brassier drastično ograničuje sposobnost misli da shvati prirodu stvarnosti, te nastoji odstraniti sve ono što bi nam moglo usaditi lažni dojam zbog kojeg se u svijetu osjećamo kao kod kuće (ibid.). Brassier također odbacuje povlašteni položaj kojeg ljudska subjektivnost, iskustvo i misao imaju u tradicionalnoj

filozofiji – tj. položaj kojeg im pridaje korelacionizam. Bijeg iz korelacionizma Brassier pronalazi u suvremenoj fizici koja mu omogućuje pristup materijalnoj stvarnosti koja nije korelat ljudske misli (Shaviro, 2014: 120). Za Brassiera, ne samo da je svijet u potpunosti besmislen, već ovu besmislenost egzistencije možemo razumjeti kroz fiziku. Brassier nadopunjuje Meillassouxovu kritiku korelacionizma tako što, pored Meillassouxovog *ancestralnog vremena arhe-fosila* tj. prošlosti prije pojave bilo kakve svijesti, u prvi plan stavlja *postapokaliptičnu budućnost ekstinkcije*⁵³ tj. budućnost koja dolazi nakon svijesti i inteligencije (tj. „života nakon ljudskih bića' kao i drugih oblika [samo-]svjesne egzistencije, [...] uključujući smrt-putem-disipacije samog fizičkog univerzuma“) (Johnston, 2014b: 72). Dakle, za razliku od Meillassouxa, Brassier se umjesto prošlosti okreće budućnosti i podsjeća nas da je misao (bez obzira koliko se smatrala transcendentalnom) uvijek vezana za utjelovljenost i jednog će se dana morati suočiti sa svojom smrtnosti. Prema tome, za Meillassouxa i Brassiera, „spekulativni materijalizam inzistira na krhkosti čovječanstva kada ga sagledamo naspram pozadine kozmičkog vremena i prostora“ (Eagleton, 2017: 29).

Iako je „prije Kanta jedan od glavnih filozofskih problema bilo promišljanje supstancije“, nakon Kanta je „to postalo promišljanje korelacije“ (Meillassoux, 2016: 16) – drugim riječima, promišljanje subjekta. Za Meillassouxa, izlazak iz korelacionizma je moguć jedino ako pronađemo način na koji bismo mogli misliti ono što je neovisno od svake misli, svake subjektivnosti. Stoga, ako je koncept korelacije temeljni koncept moderne filozofije, te ako su sve suvremene (postkartezijske) filozofije različite vrste filozofija korelacije, tada možemo reći da je upravo subjektivnost ono što spekulativni materijalizam i novi materijalizmi napadaju dok pokušavaju preokrenuti utemeljenje moderne filozofije u „mislećem subjektu“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 5-6).

Međutim, kakve sve to veze ima s psihoanalizom? Zašto psihoanaliza uspješno izbjegava zamku korelacionističkog razmišljanja i radikalno ga narušava, te zašto trebamo psihoanalizu pozicionirati protiv nastojanja da se kultivira moralna ili etička briga za univerzum neljudskih entiteta? Da bi ponudili odgovore na ova pitanja moramo se vratiti izvorima

⁵³ Brassier ističe da Meillassouxova pretpostavka ancestralnosti sama po sebi nije dovoljna za diskvalifikaciju korelacionizma, „budući da navodna nesumjerljivost između ancestralnog vremena i antropomorfno vremena nastavlja poprimati kronološki okvir kojeg korelacionist može prisvojiti“ (Brassier, 2007: 229). Ono što za Brassiera prkosi korelaciji jest misao da „nakon smrti sunca neće biti mišljenja koje bi znalo da se njegova smrt već dogodila“ (Lyotard, citirano prema: Brassier, 2007: 229). Prema tome, „misao ekstinkcije poništava korelaciju dok istovremeno izbjegava bilo kakvo pribjegavanje intelektualnoj intuiciji zbog toga što pretvara odsutnost korelacije – umjesto ancestralne realnosti – u objekt misli, ali objekt koji transformira samu misao u objekt“ (Brassier, 2007: 229). Dakle, „ne radi se toliko o tome da će izumiranje prekinuti korelaciju, već o tome da ju je već retroaktivno prekinulo. Ekstinkcija zahvaća sadašnjost korelacije između dvostrukih kliješta budućnosti koja je oduvijek već bila i prošlosti koja uvijek tek treba biti“ (ibid. 230).

korelacionizma koje novi materijalizam locira u Kantovoj kritičkoj filozofiji. Za pobornike novog materijalizma, „Kantova 'kopernikanska revolucija' u metafizici [...] je protjerala stvar po sebi u nedostupno onkraj svijesti“ (Gorelick, 2020: 174) – čime smo se odrekli bilo kakvog znanja izvan onog kako nam se stvari doimaju i ogradili stvarnost po sebi. Iako Kant prihvaća „da stvar zasigurno postoji“ te da možemo misliti noumenalno, on „inzistira na tome da ona za nas može biti samo objekt misli, te je stoga korelat kategorija razumijevanja“ (ibid.). Dakle, „realnost se stoga račva uzduž linije rasjeda između fizičkog i metafizičkog: s jedne strane, za metafiziku, postoje subjekti znanja i objekti misli; s druge strane, postoji svijet po sebi, izvan svakog razumijevanja. Mi smo inherentno ograničeni granicama kognicije; pojedinac ne može razmišljati izvan misli, jer bi i to, naravno, još uvijek bilo razmišljanje“ (ibid.).

Gorelick ističe kako je „Kant time prekinuo cijeli niz metafizičkih debata koje su za nove materijaliste bile daleko od iscrpljenih, tako da, iako priznaju kantovski obrat, oni također inzistiraju na tome da ne bismo smjeli jednostavno odustati od nastojanja izvornih prosvjetiteljskih materijalista da mislimo objekte po-sebi. Srž ovog prigovora, dakle, jest to da kantovski sustav postavlja apsolutnu podjelu između imanencije i transcendencije. Parafrazirajući Whiteheada, Shaviro artikulira antikorelacionističku poziciju najjasnije: 'pitanje toga *kako znamo* ne može doći prvo, jer je naš način poimanja i sam posljedica, ili proizvod, onoga kako stvari zaista jesu i što rade“ (ibid. 174-175). Drugim riječima, „epistemologija mora biti deprivilegirana zbog toga što ne možemo same stvari podrediti našim iskustvima o njima. Ja ne spoznajem svijet stvari izvan sebe. Umjesto toga, ja otkrivam – tj. ja *osjećam* – da sam i sam, zajedno sa stvarima koje nadilaze moje znanje o njima, podjednako stanovnik 'zajedničkog svijeta“ (Shaviro, 2014: 3). Prema tome, za Gorelicka, novomaterijalističko pitanje je: „kakve su stvari, doista?“ (Gorelick, 2020: 175)

Gorelick nadalje sažima poziciju novog materijalizma na sljedeći način: „prvo, ne postoji transcendencija, samo imanencija; drugo, to podrazumijeva odbacivanje Kantove metafizike, ili barem njeno privremeno obustavljanje, tako da gotovo svaka verzija novog materijalizma nastoji, s velikom raznolikošću, utemeljiti nekorelacionističku paradigmu misli; treće, prihvaćanjem činjenice da mišljenje ne može misliti izvan misli, ova nova paradigma bi morala biti ujedno realistička i spekulativna; četvrto, ova spekulacija mora sniziti ljudsko biće na razinu svih drugih zaista postojećih entiteta ili promaknuti sve entitete na razinu ljudskog bića; peto, i posljednje, sve se ovo temelji na ontološkom principu relacionalnosti, procesnoj filozofiji prema kojoj bitak jest postajanje“ (ibid.).

Shaviro izdvaja dvije alternative koje skicira na temelju gore navedenih strategija novog materijalizma: s jedne strane nalaze se zagovornici vitalizma ili pansihizma – Graham

Harman, Ian Hamilton Grant, Shaviro – koji smatraju da je mentalnost osnovno svojstvo materije te svim entitetima pripisuje neku minimalnu razinu svijesti (tj. aktivnosti, intencionalnosti, vitalnosti itd.) (ibid.). Valja spomenuti i to da novi materijalisti teže onim oblicima vitalizma koji ne prave razliku između mehaničke, neorganske materije i organskih, bioloških sustava, te da pripisuju sposobnosti emergencije ili generativne moći čak i neorganskoj materiji. Ovaj tip vitalizma također odbacuje ontološku distinkciju između organskog i neorganskog ili živog i neživog (Coole i Frost, 2010: 9). Žižek npr. kritizira „pseudomaterijalističke orijentacije“ poput panpsihičkih novih materijalizama zbog „spiritualiziranja prirode“ na „regresivan, mističan način“ (Johnston, 2018: 139). S druge strane imamo zagovornike eliminativizma – Meillassoux, Brassier (i njegov „eliminativni neuromaterijalizam“) – koji smatraju da je misao sama po sebi apsolutno kontingentna i da nije esencijalna za bitak, te da je „bitak radikalno razdvojen od misli, u kojem slučaju stvari ili objekti moraju biti u potpunosti lišeni svojih navodnih antropomorfnih kvaliteta“ (Shaviro, 2014: 83). Dakle, eliminativizam se želi riješiti neopravdanog antropocentrizma i narcizma, odbacuje sve aspekte ljudskog iskustva te smatra da je misao epifenomenalna. Prema tome, kada izađemo iz korelacionizma, ostaje nam izbor između eliminativizma (prema kojem je bitak radikalno lišen misli) i panpsihizma (koji u svemu vidi imanentnost misli) (ibid.). Drugim riječima, „ili je čovjek poopćen putem antropomorfizma koji rasteže definiciju misli prema semantičkom vakuumu, ili je misao reducirana na, u najboljem slučaju, trivijalnu popratnu pojavu bitka“ (Gorelick, 2020: 175-176). Vrijedi spomenuti da ovom izboru između panpsihizma i eliminativizma također možemo dodati i neke od novijih spekulativnih realizama koji povezuju „najekstremnije tendencije ujedno panpsihizma i eliminativizma“, poput npr. „mračnog vitalizma“ Bena Woodarda, „mračnog materijalizma“ Reze Negarestanija, te ono što Eugene Thacker naziva „horor filozofije“ (Shaviro, 2014: 83-84). Za Thackera npr. „nije dovoljno uzeti u obzir samo (objektivni) svijet-po-sebi u njegovoj različitosti od (subjektivnog) svijeta-za-nas. Mi također moramo aktivno istražiti ono što Thacker naziva *svijet-bez-nas*: svijet u onoj mjeri u kojoj je oduzet od naših vlastitih briga i nije podložan njima“ (ibid. 67). Prema Thackeru, „mi učimo o svijetu-za-nas kroz introspekciju, a o svijetu-po-sebi kroz znanstveno eksperimentiranje. Međutim, svijet-bez-nas možemo susresti samo posredno, kroz paradoksalno kretanje spekulacije“ (ibid). Za ovaj tip hibridne panpsihičko-eliminativističke, spekulativno-kozmološke misli, „svijet-bez-nas je stran i aktivno neprijateljski nastrojen prema ljudskom životu i misli“ (ibid. 84).

No kako u sve ovo situirati psihoanalizu? Da bi to napravili prvo se moramo osvrnuti na manjkavost strategija koje novi materijalizam koristi da bi izašao iz korelacionističkog

kruga. Obje ove alternative su nedostatne zbog toga što „unatoč svojim antikantovskim ambicijama obje preuzimaju definiciju misli koja je posve konzistentna s Kantovom i jednostavno dodaju 'što ako' granici transcendentnog subjekta. Panpsihička pozicija naglašava ono što misao *čini*, prema Kantu, te drži da ukoliko neljudski entiteti rade isto, oni također, zaslužuju da ih se smatra misaonima, barem čuvstvenima, ako ne i doista svjesnima. Eliminativistička pozicija prihvaća kantovski model svijesti, ali prigovara da on prestrogo ograničuje naša razmatranja o nesvjesnom univerzumu stvari“ (Gorelick, 2020: 176).

S druge strane, psihoanaliza je protiv, ali ne i izvan kantovske paradigme. Npr. „uzmimo u obzir *a priori* uvjet mogućnosti za svijest, subjektivni okvir u kojem kategorije razumijevanja funkcioniraju, a kojeg Kant u prvoj *Kritici* zove jedinstvo transcendentalne apercepcije. Lacanov odgovor je da jedinstvo apercepcije nije transcendentalno već imaginarno, orijentirano *stadijem zrcala*, te da svijest koja rezultira iz ovog imaginarnog jedinstva imenuje samo 'funkciju pogrešnog prepoznavanja koja karakterizira ego“ (ibid.). Dakle, za psihoanalizu, „esencija čovjeka nije svijest – kako god definirana – već nesvjesno, koje izričito nije nesvjesno subjekta. Umjesto toga, subjekt je subjekt nesvjesnog“ (ibid.).

U kontekstu statusa subjektivnosti u novom materijalizmu i objektno-orijentiranoj ontologiji, za potrebe dosadašnje rasprave kao predstavnike ovih dvaju orijentacija možemo uzeti Jane Bennett i Levija Bryanta. U Bennettnom „vitalnom materijalizmu“ ne postoji nikakva distinkcija između organskih i neorganskih stvari, a vitalnost nije ograničena na ljudska bića, već je nešto što dijele *sve* stvari. Dakle, u kontekstu vitalnog materijalizma stvari posjeduju određenu pozitivnu produktivnu moć. Međutim, ono što je bitno za sadašnji kontekst jest to da Bennett može „predstaviti ljudske i neljudske aktante na manje okomitoj ravni nego što je uobičajeno“ (Bennett, 2010: ix) tj. „pronaći više horizontalnu reprezentaciju odnosa između ljudskih i neljudskih aktanata“ (ibid. 98) – ili drugim riječima, sravniti hijerarhiju bića – jedino kroz „izostavljanje bogate i raznolike literature o subjektivnosti i njezinoj genezi, njezinim uvjetima mogućnosti i njezinim granicama“ (ibid. ix) – tj. izostavljanje filozofije kao takve, ako uzmemo u obzir da je moderna filozofija utemeljena u mislećem subjektu i „promišljanju korelacije“ (Meillassoux, 2016: 16). Bennett opravdava ovakvo izostavljanje subjektivnosti i njezinih implikacija jer je „filozofski projekt imenovanja gdje subjektivnost počinje a gdje završava prečesto usko povezan s fantazijama o ljudskoj jedinstvenosti u očima Boga, o bijegu od materijalnosti, ili o ovladavanju prirodom“ (Bennett, 2010: ix). Dakle, Bennett nastoji „izostaviti pitanje čovjeka“, „odgoditi [...] teme subjektivnosti ili prirode ljudske unutrašnjosti, ili pitanje o tome što doista razlikuje čovjeka od životinje, biljke i stvari“ zbog toga što ona smatra da ovakve teme naposljetku vode prema antropocentrizmu te

„insinuiraju hijerarhiju subjekata nad objektima, i opstruiraju slobodno razmišljanje o tome što djelovanje [*agency*] zaista podrazumijeva“ (ibid. 120).

Slično kao i Bennett, Levi Bryant također izostavlja modernu filozofiju kao takvu. U svom manifestu objektno-orijentirane ontologije *The Democracy of Objects* (2011.) Bryant razvija realističku ontologiju koju naziva „ontikologija“ unutar koje se bitak sastoji samo od objekata, svojstava i odnosa. Subjekti su za Bryanta samo jedna varijanta objekata. Bryantov projekt utemeljenja tzv. „ravne ontologije“ (*flat ontology*) ne podrazumijeva „isključenje čovjeka“ već pokušava „decentrirati čovjeka“ (Bryant, 2011: 20). Za Bryanta, „poanta nije u tome da bismo trebali misliti objekte umjesto ljudi. Takva formulacija temelji se na pretpostavci da ljudi konstituiraju neku posebnu kategoriju koja je *drugačija* od objekata [...], da su objekti korelati ili polovi koji su suprotni ili koji stoje pred ljudima“ (ibid.). Iako unutar Bryantove ontologije „postoji samo jedna vrsta bitka: objekti“ (ibid.), Bryant ne isključuje ljudska bića, već ih smatra „objektima *među* različitim vrstama objekata koji postoje ili nastanjuju svijet, svaki sa svojim specifičnim moćima i sposobnostima“ (ibid.). U ovom tipu *ravne ontologije* Bryant nastoji ukinuti „shemu dva svijeta“ (ibid. 16) – drugim riječima, objekti ravnopravno postoje i nisu svodljivi na druge objekte, a izvan interakcije među objektima ne postoje neki transcendentni entiteti u smislu vječnih esencija. Bryant želi „svrgnuti binarizam između subjekta i objekta koji je tipičan za gotovo svu postkartezijansku filozofiju,“ (ibid.) pod kojim je pitanje o objektu reducirano na naše poznavanje objekta tj. „pitanje objekata postaje pitanje određenog odnosa između ljudi i objekata“ koje zatim „postaje pitanje o tome da li se naše reprezentacije preslikavaju na stvarnost ili ne“ (ibid.). Stoga, ovo je pitanje epistemologije koje još od Descartesa opsjeda filozofiju. Kao i Meillassoux, Bryant također smatra da se filozofija prethodno uglavnom bavila „pravom prirodom supstancije“, dok za modernu filozofiju „primarno pitanje filozofije postaje pitanje o tome kako se subjekti odnose prema objektima ili reprezentiraju objekte“ (ibid.).

Da bi utemeljio „bezsusjektalni objekt“ tj. „objekt koji je *po-sebi* umjesto objekta koji je na suprotnom polu, prije ili ispred subjekta“, Bryant pokušava „misliti objekt po-sebi koji nije objekt za pogled subjekta, reprezentaciju ili kulturološki diskurs“ – to je ono što Bryant podrazumijeva pod „demokracijom objekata“ (ibid. 19). Drugim riječima, demokracija objekata podrazumijeva ontološku tezu da su svi objekti ravnopravni te da „nijedan objekt ne može biti tretiran kao da je konstruiran od strane drugog objekta“ (ibid.). Za Bryanta, „tvrdnja da objekti ne postoje ravnopravno jest tvrdnja da objekti doprinose kolektivima ili asamblazima u većoj ili manjoj mjeri“ dok zapravo „nijedan objekt kao što je subjekt ili kultura nije temelj svih ostalih [objekata]“ (ibid.). Bryantova ontikologija nastoji „misliti bitak objekata oslobođen

od pogleda ljudi u njihovom bivanju-po-sebi“ (ibid.). Bryant govori o tzv. „epistemičkoj greški“ u filozofiji koja „identificira grešku reduciranja ontoloških pitanja na epistemološka pitanja, ili miješanja pitanja o tome *kako* znamo s pitanjima o tome što bića *jesu*. Ukratko, epistemička greška se dešava kad god je bitak reduciran na naš *pristup* bitku. Dakle, primjerice, kad god su bića reducirana na naše dojmove ili doživljaj bitka, kad god je bitak reduciran na naš govor o bitku, kad god je bitak reduciran na diskurse o bitku, kad god je bitak reduciran na znakove kroz koje se bitak manifestira, počinjena je epistemička greška“ (ibid. 60). Prema tome, u kontekstu epistemičke greške, „pitanje objekta postaje pitanje o tome da li adekvatno predstavljamo objekt“, drugim riječima, „čim postavimo pitanje objekata više nismo zaokupljeni pitanjem objekata, već umjesto toga pitanjem odnosa između subjekta i objekta“ (ibid. 14) – što nas vraća osnovama korelacionizma. Stoga, za Bryanta, ukoliko činimo epistemičku grešku, objekt će uvijek ostati ontološki nedostupan. S druge strane, Bryant brani autonomiju objekata te odbija reducirati objekte na njihove odnose. U okvirima Bryantove ontologije objekti nisu „konstrukcije ili puki korelati uma, subjekta, kulture ili jezika“ (ibid. 26), dok subjekt postaje samo jedan objekt *među* drugim objektima (ibid. 20). To nas vodi do „ontološkog egalitarizma“ tj. ideje da „ravna ontologija konstituira demokraciju objekata“ (ibid. 289), međutim, to ne znači da „svi objekti doprinose ravnopravno“, već da „svi objekti ravnopravno postoje“ (ibid. 290). Dakle, u okvirima ontologije i objektno orijentirane ontologije možemo govoriti o „demokratizaciji bitka“ tj. o obrani „raznih vrsta objekata, u rasponu od semiotičkih do prirodnih“ (ibid. 280).

Ovakvi primjeri ukazuju na to da materijalizmi i realizmi kakve zagovaraju Bennett, Bryant, Coole, Frost, Harman (i drugi poput Rosi Braidotti, Manuela DeLande, Stevena Shavira, Timothy Morton i Karen Barad itd.), koliko god se razlikovali od kulturološkog materijalizma, zapravo sudjeluju u promicanju kulturološko-materijalističkog projekta brisanja subjekta (Sbriglia i Žižek, 2020: 7). Ovi novi materijalizmi i realizmi nastoje izmjestiti subjekt iz mjesta ontološke privilegiranosti koju on uživa u suvremenoj filozofiji i teoriji, baš kao što je slučaj i kod kulturološkog materijalizma. Uz to, oni nastoje postići ovo decentriranje subjekta u skladu s obrazloženjima koje Fredric Jameson veže uz kulturološki materijalizam: s ciljem postizanja „nekog novog moralnog ideala (tj. obuzdavanja 'ljudske nadmoći i naših fantazija o osvajanju i eksploataciji koje uništavaju Zemlju)'“ (Bennett, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 7) ili u sklopu „'empirijskog opisivanja' (tj. ljudi su samo jedan od mnogih 'empirijskih aktera unutar materijalnog okoliša prirode, drugih tijela, te socioekonomskih struktura koje diktiraju gdje i kako oni pronalaze sredstva za život, zadovoljavaju svoje želje ili stječu resurse koji su nužni za sudjelovanje u političkom životu)'“ (Coole i Frost, citirano prema: Sbriglia i

Žižek, 2020: 7).

Međutim, ovdje bi moglo biti korisno spomenuti ono što N. Katherine Hayles naziva „nesvjesnom kognicijom“ koja nam „omogućuje način putem kojeg se djelovanje [*agency*] može locirati u materijalnim procesima i nesvjesnoj kogniciji kao njihovom emergentnom rezultatu“ (Hayles, 2017: 77). Za Hayles, nesvjesna kognicija je „karika koja povezuje materijalne sile s nama kao subjektima, te time dekonstruira iluziju subjekata kao 'gospodara [...] samih sila koje nas konstituiraju', bez potrebe da subjekti budu u potpunosti izbrisani ili ignorirani“ (ibid.). Dok svijest, s jedne strane, stvara fiktivne narative koje pridaju smisao našim životima i osiguravaju koherentnost našeg svijeta, istovremeno nam usađujući lažni dojam o tome da smo kao subjekti gospodari ili agenti onih sila koje nas konstituiraju kao subjekte, kognicija je, s druge strane, puno šira sposobnost koja nadilazi okvir svijesti i obuhvaća druge materijalne, neurološke procese koji sami po sebi nisu kognitivni, ali iz kojih proizlaze sve kognitivne aktivnosti (ibid. 28). Nesvjesna kognicija kod ljudi čini temelje svjesnog i nesvjesnog koji su naknadno izgrađeni na njoj te, za razliku od (psihoanalitičkog) nesvjesnog, funkcionira na razini neuronalnog procesuiranja koje je nedostupno modusima svjesnosti (premda obavlja funkcije⁵⁴ koje su ključne za svijest te rezultati ovih bioloških, materijalnih procesa mogu biti proslijeđeni svijesti). Nesvjesna kognicija je stoga bliža onome što se zaista dešava u tijelu i vanjskome svijetu, tj. ona je više u dodiru sa stvarnošću nego svijest.

Iako bi pobornici novog materijalizma mogli ukazati na već postojeće diskurse (povijesne i suvremene) koji stavljaju naglasak na ulogu svijesti i kognicije te prigovoriti da dopuna ili ponavljanje ovakvih diskursa s ciljem stavljanja materijalnosti u prvi plan jednostavno nije zadaća novog materijalizma, Hayles, s druge strane, smatra da odvajanje materijalnosti od kognicije oslabljuje argument za materijalnost zbog toga što eliminira esencijalnu ulogu koju materijalnost ima u genezi struktura i organizacija iz kojih proizlaze svijest i kognicija (ibid. 66). Premda to „nipošto nije sve što 'životnost' materijalnosti može učiniti, to je posebno [...] značajan oblik materijalnog djelovanja, a ignorirati ga dovodi do vrlo djelomične i nepotpune slike. Štoviše, takva brisanja ohrabruju pretjerano općenite analize, u

⁵⁴ S obzirom na to da u mozak svake milisekunde pristižu informacije iz tijela i vanjskog svijeta, jedna od najvažnijih funkcija nesvjesne kognicije je spriječiti da svijest (čija sposobnost procesuiranja informacija je ograničena i spora) bude preplavljena ovim informacijama (Hayles, 2017: 10). Hayles upućuje na neuroznanstvena istraživanja tijekom proteklih desetljeća (Damasio, Eagleman, Dehaene, Kouider i Dehaene, Lewicki, Hill, i Czyzewska) koja potvrđuju i druge funkcije nesvjesne kognicije poput integracije somatskih markera u koherentne reprezentacije tijela, sintetiziranje osjetljivih inputa da bi se doimali konzistentnima kroz vrijeme i prostor, procesuiranje informacija mnogo brže nego što to može svijest, prepoznavanje obrazaca koji su presloženi i previše suptilni da bi ih svijest mogla raspoznati, te izvođenje zaključaka koji utječu na ponašanje i pomažu odrediti prioritete (ibid.).

kojima se ne uvažavaju ključne razlike između vrsta materijalnog djelovanja, vjerojatno zbog toga što bi njihovo uključivanje ugrozilo projekt decentriranja“ (ibid.). Drugim riječima, novi materijalizam „brka decentriranje subjekta s njegovim totalnim brisanjem“ (ibid.). Dok u sferama kognitivne znanosti, neuroznanosti i povezanih polja nesvjesna kognicija postepeno biva prepoznata kao ključna komponentna ljudske kognitivne aktivnosti, njezin transformativni potencijal za humanističke znanosti još uvijek ostaje neshvaćen i u velikoj mjeri neistražen. Hayles smatra da bi novi materijalizmi i slične orijentacije mogle uvelike profitirati od uključivanja nesvjesne kognicije u svoje teorijske okvire.

Dakle, ako uzmemo u obzir da je kulturološki materijalizam decentrirao racionalni, slobodni, misleći subjekt tj. *cogito*, te ako je ovaj isti subjekt također onaj kojeg novi materijalizmi i realizmi žele svrgnuti (kartezijanski *cogito* je izvor korelacionizma) – znači li to da subjekt umire *po drugi put* s pojavom novih materijalizama i realizama? Doduše, *cogito* model subjektivnosti je uništen, a racionalni je subjekt već svrgnut od strane njemačkog idealizma i kasnije psihoanalize. Drugim riječima, s jedne strane imamo tezu koju zagovaraju Žižek, Johnston i drugi, prema kojoj je subjekt njemačkog idealizma ekvivalentan freudovsko-lacanoovskom *Todestriebe*, tj. subjekt nije povezan s mentalnim procesima nekog samosvjesnog agenta, već „subjekt“ označava čistu negativnost, imanentnu otvorenost unutar ontološkog Realnog supstance. S druge strane, imamo Freuda koji uvodi mentalno decentriranje subjekta time što pretpostavlja postojanje sila koje leže izvan sfere ega, a ipak upravljaju njegovom aktivnošću. Stoga, bez obzira govorimo li o „kulturološko/diskurzivnoj“ ili „novomaterijalističkoj/realističkoj“ smrti, obje ove smrti subjekta zapravo „dolaze prekasno“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 7).

Prema tome, maksima subjekta nije „Mislim, dakle jesam“, već, kao što Lacan kaže: „Mislim ondje gdje nisam, dakle, jesam ondje gdje ne mislim“ (Lacan, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 8). Poanta koju iz ovog možemo izvući jest ta da je subjekt „igračka vlastitih misli“ (na sličan način na koji je za Lacana tijelo – kroz fizičke simptome koji su metafora nefizičkog nesvjesnog – igračka nesvjesne misli) ili, u skladu s Freudovom „kopernikanskom revolucijom“, ovaj subjekt više nije gospodar u vlastitoj kući, tj. „subjektivnost/subjektivacija ne tiče se ega već nesvjesnog“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 8). Dakle, „subjekt“ u ovom kontekstu ne predstavlja svjesni ili svjesno misleći subjekt, kao u novom materijalizmu i realizmu (ili u kulturološkom materijalizmu), već označava nesvjesni subjekt ili točnije – subjekt nesvjesnog. Štoviše, suprotno brisanju, decentralizaciji ili deprivilegiranju subjekta i njegovog ontološkog statusa u novom materijalizmu i realizmu, važno je istaknuti da bilo koji stabilan materijalizam ili realizam mora nastaviti „misliti subjekt“ – i to specifično „ne (svjesno) misleći subjekt, već

subjekt kojeg misli nesvjesno“, subjekt koji nije samo proizvod činjenice da „nesvjesno misli“, već i da „*jedino nesvjesno misli*“ (Lacan, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 8). Prema Mladenu Dolaru, iako nema bitak ili supstancu, niti neko „Ja“, nesvjesna misao bez obzira na to „nije bez subjekta“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 8). Stoga, ova „misao bez bitka“ jest nesvjesno – tj. „mjesto na kojem se odvija razmišljanje, ali bez 'Ja'“ (Dolar, 1998: 27). Drugim riječima, „to je misao koja ne može biti odabrana; ja ne mogu odabrati nesvjesno, već se ono uvijek pojavljuje kao uljez koji odabire mene“ (ibid.).

Ovaj „nesupstancijalni subjekt – subjekt čija je ontologija, kao što je Bruce Fink izvrsno karakterizira, [ontologija] 'postojanja-u-prodoru', subjekt koji '*egzistira* [...] a ipak ostaje bez postojanja' – jest upravo subjekt [...] kojeg Lacan naziva 'subjekt u realnom'“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 8; Fink citiran prema 2009: 82, 60). Finkovim riječima, „subjekt u realnom nije osoba o kojoj govori analizirani, ona ograničenih sposobnosti, nesposobna odlučiti se između različitih smjerova djelovanja, podređena hirovima Drugog, prepuštena milosti i nemilosti svojih prijatelja, ljubavnika, institucionalnog okruženja, kulturno-religijskog odgoja i tako dalje“ (Fink, 2009: 82). Drugim riječima, ovdje se ne radi o *kastriranom* subjektu koji postaje unutar jezika. Finkov komentar se nadovezuje na Lacanovo shvaćanje subjekta kao *manque-à-être*, koncepta koji označava ne samo subjektov manjak postojanja nego i njegovu žudnju za postojanjem (ibid. 62-63). U kontekstu rasprave o nesupstancijalnoj prirodi subjekta Fink ističe da „subjekt ne uspijeva postati kao netko, kao posebno biće, u najradikalnijem smislu: on/a nije, on/a ne postoji. Subjekt *egzistira* – utoliko što ga/ju je riječ ispisala iz ništavila, i o njemu/njoj se može govoriti, pričati i raspravljati – a ipak ostaje bez postojanja“ (ibid. 60).

12. STATUS SUBJEKTIVNOSTI U NOVIM MATERIJALIZMIMA I REALIZMIMA

U današnjem multidisciplinarnom teorijskom pejzažu postoji određena sličnost ili bliskost (ali i nepremostivi jaz) između, s jedne strane, neovitalističkih materijalizama koji inspiraciju pronalaze u Spinozi i Deleuzeu (čiji su paradigmatički primjeri novi materijalizmi i realizmi) te, s druge strane, dijalektičkih materijalizama koji se oslanjaju na Hegela i Lacana (čije utjelovljenje pronalazimo u Johnstonovom transcendentnom materijalizmu). Poklonici neospinozizma, kojeg najviše karakterizira *ravna (flat)* imanentna ontologija spinozističkog monizma, priklanjaju se ovom kampu iz brojnih razloga poput npr. metafizičkih, fenomenoloških, feminističkih, demokratskih, ekoloških, multikulturalističkih itd. Međutim, ono što ih ujedinjuje u njihovoj međusobnoj raznolikosti jest eliminacija subjektivnosti nalik *cogitu* (koju pronalazimo kod Descartesa, Kanta, Fichtea, Hegela itd.). Ove orijentacije kao metu uzimaju subjekt (izjednačujući humanistički subjekt sa subjektom općenito) kojeg vide kao krivca za niz teorijskih i praktičnih problema današnjice.

Sličnost između ovih orijentacija nazire se, s jedne strane u deleuzeovsko-spinozističkoj mantri da „materija postaje“, te, s druge strane, hegelovsko-lacanovskoj tvrdnji da je realnost ontološki nedovršena. U svjetlu suvremenih znanstvenih otkrića poput onih na području kvantne fizike, i njihovih ontoloških implikacija za današnji koncept materije, primorani smo odbaciti ono što Lenjin u svojoj utjecajnoj knjizi *Materijalizam i empiriokriticizam* (1909.) iznosi kao minimalnu definiciju materijalizma: „afirmiranje objektivne stvarnosti koja postoji neovisno od ljudskog uma, bez ikakve daljnje kvalifikacije“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 9). Za lacanovsko-hegelijanske dijalektičke materijaliste, kao i za nove materijaliste i realiste, materijalizam danas nema nikakve veze s tradicionalnim filozofskim zamišljanjima materije koje reduciraju materiju na ništa više od stabilne, inertne, krute tvari koja je determinirana fizičkim zakonima prirode koje jamči autoritet prirodnih znanosti. Ono što omogućava ovakav naivni koncept postojanja *u potpunosti* konstituirane materijalne stvarnosti kao „jedine istinske stvarnosti izvan naših umova, materijalne stvarnosti kao 'cijele', oslanja se na zanemarenu iznimku transcendentne konstitucije materijalne stvarnosti“ (ibid.). Za lacanovsko-hegelijanske dijalektičke materijaliste, „minimalna definicija materijalizma ovisi o prihvatanju jaza između onoga što je Schelling nazivao *egzistencija* i *temelj*: prethodno u cijelosti postojećoj stvarnosti, možemo govoriti, koristeći se lacanovskim jezikom *seksuacije*, o kaotičnoj 'ne-potpunoj' (*pas tout*) proto-realnosti, pred-ontološkoj virtualnoj fluktuaciji *ne-još-u-cijelosti*

konstituiranog Realnog. Ukratko, iz dijalektičko materijalističkog stajališta, prava formula materijalizma je da materijalna stvarnost *nije-potpuna*“ (ibid.).⁵⁵ Drugim riječima, u samom srcu materije postoji ontološki jaz, stvarnost je ontološki nedovršena, materijalni bitak je porozan, otvoren, permeabilan. Potvrdu za ovaj materijalizam nedovršenosti Johnston pronalazi u neuroznanostima, specifično u fenomenu neuralne plastičnosti. Ljudska neuroplastičnost predstavlja utjelovljenje ovog esencijalnog manjka esencije ili neutemeljenog temelja ljudske prirode. Neuroplastičnost stoga utjelovljuje paradigmu nove slike materije koja je karakteristična za lacanovsko-hegelijanski dijalektički materijalizam.

Ova je *ne-potpunost* materijalne stvarnosti, koja za nove materijaliste i realiste uzima oblik „postajanja“ materije, također potakla ove orijentacije da se vrate od subjekta natrag ka supstanci. Drugim riječima, u ovom spinozističkom potezu novih materijalizama i realizama možemo vidjeti povratak s posthumanističke na predmodernističku ontologiju koja nastoji *ponovno začarati* svijet kroz uzimanje u obzir onoga što Harman opisuje kao „vulkanske sile“ ili „tinjajuću vulkansku jezgru“ objekata (Harman, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 9). S druge strane, za lacanovsko-hegelijanskog dijalektičkog materijalista, ne-potpunost, nekonzistentnost, ontološka nedovršenost materijalne stvarnosti traži još izričitiije ustrajavanje na hegelijanskoj tvrdnji da je „supstanca također subjekt“ (ibid.). Za Johnstona, ova tvrdnja podrazumijeva da ne-potpun i nekonzistentan materijalni bitak sadrži potencijal za imanentnu materijalnu genezu više-nego-materijalnih oblika subjektivnosti koji nadilaze ovu materijalnu supstancijalnost svojih ontoloških temelja. Kant bi ovo nazvao „subjektovom 'epigenezom', subjektovom aktualizacijom transcendentnog okvira unutar fenomenalne domene, unutar osjetilnog, 'konkretnog' iskustva stvarnosti“ (Kant, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 10). Štoviše, „to je razlog zbog kojeg je samo-ograničenje fenomene, činjenica da fenomenalno polje *po sebi* nikada nije 'potpuno', nikada neka kompletna, konzistentna cjelina, u strogoj korelaciji sa subjektivnošću kao takvom. Drugim riječima, rupa u stvarnosti, samo-ograničenje fenomenalnog koje materiju čini ne-cijelom, ostavljajući je u 'virtualnom' stanju neprestanog postajanja [...], nije jednostavno višak onog *Po-sebi*, koje Harman karakterizira kao 'povučenu' vulkansku jezgru objekata, već je ova rupa u stvarnosti, nedostupnost transcendentnog *Po-sebi*, rezultat inskripcije percipirajućeg subjekta u stvarnost“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 10).

Dakle, „rupa u realnosti je subjekt. Mi dosežemo ono *Po-sebi* ne kroz odcjepljenje

⁵⁵ Schelling razlikuje temelj (*Grund*) i egzistenciju. Temelj je ono što prethodi aktualnoj egzistenciji, za Žižeka je to „jezoviti 'X'“ koji prethodi transcendentno konstituiranoj stvarnosti tj. „pred-logičko Realno koje zauvijek ostaje neuhvatljivi Temelj Razuma koji nikada ne može biti dokučen kao 'kao takav', već se može samo nazrijeti u samoj gesti svog povlačenja“ (Žižek, 1997: 208).

subjektivnih pojavnosti i pokušaje izoliranja 'objektivne stvarnosti' onakvom kakva ona jest 'tamo vani', neovisno od subjekta. Što više pokušavamo izolirati stvarnost 'onakvom kakva ona jest po sebi', neovisno od načina na koji se odnosimo prema njoj, tim se više ovo Po-sebi povlači u domenu transcendentno konstituiranog, uvijek već uhvaćenog u transcendentni krug. Međutim ovaj krug može biti prekinut: Po-sebi nije 'tamo vani' već je umjesto toga raspoznatljivo u samim rezovima koji odvajaju različite sfere transcendentno konstituirane stvarnosti, rezovima koji svaku figuraciju 'vanjske stvarnosti' čine nekonzistentnom, osujećenom, ne-potpunom. *A ovi rezovi su mjesta intervencije subjektivnosti u stvarnost. Po-sebi se upisuje upravo u subjektivni višak, subjektivni procjep ili nekonzistenciju, koja otvara rupu u stvarnosti*“ (ibid.).

Stoga ako želimo ostati vjerni radikalnom materijalizmu moramo odbaciti spinozističku *ravnu ontologiju* tj. oduprijeti se vraćanju začaranom svijetu u kojem je subjekt samo jedan među mnogim drugim objektima. Doista radikalni materijalizam podrazumijeva nužnost da „mislamo kroz posljedice odbacivanja 'objektivne stvarnosti'“ te da se još odrješitije vratimo hegelijanskoj teoriji subjektivnosti i apstrahirajućoj negativnosti koja se s njome povezuje tj. onome što Hegel opisuje kao „noć svijeta“, povlačenje sebstva iz svijeta entiteta u bezdan koji je jezgra 'čistog Sebstva'“ (ibid. 10-11).

Prema Hegelu, ova „noć svijeta“ predstavlja „pred-ontološko, pred-simboličko Realno“ (ibid. 11). Ono što je za nas „stvarnost“, drugim riječima, „simbolički poredak, univerzum Riječi, Logos [...] može proizaći isključivo iz iskustva ovog bezdana“ (ibid.). Za Hegela, „'neposredna unutrašnjost' čistoga Sebstva, negativnosti same, s kojom se suočavamo kada ulazimo u noć svijeta 'također mora ući u postojanje [*Daseyn*], postati objekt tako da [...] ova unutrašnjost bude učinjena vanjskom – da se vrati bitku [*Seyn*]“ (Hegel, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 11). Dakle, „radikalna negativnost subjekta, 'čistog Sebstva', mora se manifestirati, mora postati 'objektificirana', u stvarnosti, u fenomenalnoj domeni. U tom smislu, subjekt je doista objekt, kao što novi materijalisti i realisti tvrde, ali vrlo specifična, vrlo jedinstvena vrsta objekta, neobičan objekt koji, utoliko što je *u subjektu više od subjekta samog*, jest konstitutivan za samu subjektivnost kao takvu. Ovaj objekt je onaj kojeg je Lacan nazvao *objet petit a* ('objekt malo a'), objekt uzrok-žudnje, objekt-u-subjektu koji funkcionira kao rez Realnog u stvarnost koji je usprkos tome odgovoran za održavanje konzistencije stvarnosti, za držanje stvarnosti na okupu“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 11).⁵⁶

Za Lacana, objekt malo *a* figurira kao utjelovljenje ili materijalizacija manjka. Ovo je

⁵⁶ Sbriglia i Žižek upućuju na *Seminar VI.*, gdje Lacan tvrdi da „subjekt susreće samog sebe kao rez“, a ovaj se rez pojavljuje u obliku objekta malo *a* (Lacan, 2019: 382).

objekt koji uvijek izmiče subjektu, koji nikada nije u potpunosti ovdje. Ako uzmemo u obzir da je subjekt „samo-pojavljivanje ništavila, njegov 'objektivni korelat' može biti jedino neobičan objekt čija priroda je da bude utjelovljenje ništavila, 'nemoguć' objekt, objekt čiji je cijeli bitak utjelovljenje vlastite nemogućnosti, objekt čiji je status onaj anamorfoze, iskrivljene projekcije“ (ibid.). Drugim riječima, objekt malo *a* je subjekt u obliku objekta. Lacanov klasični primjer objekta malo *a* kao anamorfoze je iskrivljena lubanja koja je dio slike „Ambasadori“ Hansa Holbeina. Objekt malo *a* je „onaj dio slike koji se, kada ga promatramo na izravan, neposredan način [...] pojavljuje kao beznačajna mrlja, ali koji, kada ga promatramo postrance [...] stječe konture poznatog objekta“ (ibid.). Dakle, radi se o objektu bez supstancijalne konzistencije, „koji nije ništa doli inskripcija samog subjekta u polje objekata u obliku mrlje koja stječe oblik samo kada je dio ovog polja anamorfno iskrivljen subjektovom žudnjom“ (ibid. 12). Prema tome, objekt malo *a* kao objekt-uzrok žudnje uokviruje i omogućuje manjak. Ova „beznačajna mrlja“ koja predstavlja „točku nemogućnosti u svakom fenomenalnom polju, nije znak transcendentnosti koja izmiče subjektu, već je supstitut za samog subjekta, inskripcija subjekta u sliku“ (ibid.).

Pri prijelazu iz supstancije u subjekt „mi prelazimo iz tajne jezgre objekta koja je nedostupna drugim objektima (teza o 'povlačenju' u Harmanovoj i Bryantovoj objektno-orijentiranoj ontologiji) do nedostupnosti kao takve: *subjekt nije ništa drugo doli svoja vlastita nedostupnost, svoj vlastiti neuspjeh da bude supstancija* – neuspjeh kojeg Lacan reprezentira kroz matem $\$$, grafičku reprezentaciju subjektovog 'zaprječenja“ (ibid.). Međutim, dok je nesvjesno u klasičnoj psihoanalitičkoj teoriji zamišljeno kao psihička supstanca subjektivnosti („skriveni dio sante leda koji gaji naše najdublje, najmračnije želje, fantazije itd.“), Lacan, s druge strane, *desupstancijalizira nesvjesno* – za Lacana „kartezijanski *cogito* je freudovski subjekt“⁵⁷ – čime Lacan „dovodi psihoanalizu na razinu moderne subjektivnosti“ (ibid.).

Ovdje dolazimo do razloga zbog kojeg su deleuzeovsko-spinozistički materijalizam i realizam te lacanovsko-hegelijanski dijalektički materijalizam u potpunosti nekompatibilni i

⁵⁷ Lacan tvrdi da je iskustvo psihoanalitičkog tretmana „iskustvo koje nas navodi da se suprotstavimo bilo kojoj filozofiji koja izravno proizlazi iz Cogita“ (Lacan, citirano prema Evans: 2006: 26). Štoviše, „Freudovo otkriće nesvjesnog potkopava kartezijanski koncept subjektivnosti jer osporava kartezijansku jednadžbu subjekt=ego=svijest“ (ibid.). Međutim, Lacanove stavove također možemo shvatiti kao „subverziju *cogita*, ali i kao njegov produžetak, jer osim što utjelovljuje lažnu jednadžbu subjekt=ego=svijest kojoj se Lacan suprotstavlja, *cogito* također usmjerava pažnju na koncept subjekta, kojeg Lacan želi zadržati. Stoga, *cogito* u sebi sadrži sjeme vlastite subverzije, time što iznosi koncept subjektivnosti koji potkopava moderni koncept ega. Ovaj koncept subjektivnosti odnosi se na ono što Lacan naziva 'subjektom znanosti': subjekt kojemu je uskraćen svaki intuitivni pristup znanju i stoga mu ostaje razum kao jedini put do znanja“ (Evans, 2006: 27). Lacan suprotstavlja subjektu egu te „predlaže da je subjekt kartezijanskog *cogita* zapravo jedan te isti kao i subjekt nesvjesnog“ (ibid.). Drugim riječima, kartezijanski subjekt je povijesni uvjet mogućnosti za pojavu psihoanalitičke subjektivnosti.

neusporedivi. Naime, „alergija prema realnom“ (lacanovskom Realnom) ili izostavljanje Realnog koje primjećujemo kod novih materijalizama i realizama nespojivo je s lacanovsko-hegelijanskim fokusom na razotkrivanje načina kojim pojava subjektivnosti funkcionira kao ujedno rez u Realnom i rez Realnog. Možemo shvatiti ne samo u kojem smislu subjekt *jest* objekt, već i u kojem smislu objekt-supstancija jest subjekt (za Hegela, subjekt predstavlja unutarnju perturbaciju supstance, rupturu ili jaz u poretku bitka, drugim riječima, subjekt je inherentan supstanci), isključivo u odnosu na pozadinu objekta malo *a* koji ovdje označava „komadić Realnog“⁵⁸ (ibid. 12-13). Drugim riječima, objekt malo *a* upućuje na samu stvar koju naizgled zaklanja, tj. ostavlja dojam da iza ovog objekta stoji neko supstancijalno Realno. Dakle, samo ako razotkrijemo Realno subjekta, tj. način na koji se subjektivnost pojavljuje kao rez u Realnom i rez realnog, možemo ostati dosljedni autentičnom materijalizmu. To je sasvim suprotno stajalištu novih materijalizama i realizama koji subjekt uključuju izravno u stvarnost kao samo još jedan objekt među drugima. Dok deleuzevsko-spinozistički materijalizam i realizam ostaju predani objektno-orijentiranoj ontologiji, lacanovsko-hegelijanski dijalektički materijalizam stavlja posebni fokus na Realno te ostaje predan onome što Joan Copjec naziva „objekt *a* ontologija“ (Copjec, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 13), ili, onome što Alenka Zupančič naziva „objektno-dezorijentirana ontologija“, ontologija dezorijentirana objektom *a* ili „ontologija koja teži ne samo bitku *qua* bitku, već je oblikuje procjep (Realno, antagonizam) koji progoni bitak iznutra“ (Zupančič, 2017: 24).

Zupančič daje jednu od mogućih definicija materijalizma: „materijalizam nije zajamčen nikakvom materijom. Ono što vodi do pravog materijalizma nije pozivanje na materiju kao temeljnu supstancu iz koje sve proizlazi [...]. Pravi materijalizam, koji [...] može jedino biti dijalektički materijalizam, nije utemeljen u prvenstvu materije niti u materiji kao prvom principu, već u ideji konflikta ili kontradikcije, rascjepa, te 'paralakse Realnog' koja u njemu nastaje. Drugim riječima, osnovni aksiom materijalizma nije 'materija je sve' ili 'materija je primarna', već se umjesto toga odnosi na prvenstvo reza. A to, naravno, nije bez posljedica za vrstu realizma koji je vezan uz ovaj materijalizam“ (ibid. 78). Johnston izjednačuje ovaj „rez“ s „urezima“ koje Simboličko ostavlja u Realnom tj. sa „silaskom označitelja“ koji se urezuju u označena bića i postaju dio njih (Johnston, 2014a: 77). U ovakvoj materijalističkoj dijalektici, Realno je dakle prožeto učincima Simboličkog; konkretno i apstraktno, subjektivno i objektivno, zamjenjuju pozicije te međusobno prožimaju jedno drugo (ibid.).

U kontekstu odnosa između subjekta i supstancije, „subjekt nije supstancija koja se

⁵⁸ Za Lacana, „od 1963. nadalje, objekt malo *a* sve više stječe konotacije Realnog, iako nikada ne gubi svoj imaginarni status“ (Evans, 2006: 128).

povlači/pojavljuje; umjesto toga, subjekt je pojavnost (pojavljuje-se-samome-sebi) koja autonomizira samu sebe i postaje agent protiv vlastite supstancijalnosti. 'Subjektivacija', formacija subjektivnog prostora značenja, učinkovito je utemeljena u zatvaranju kruga samoprepoznavanja – tj. imaginarnog prikrivanja traumatskog Realnog, 'rane' antagonizma. Međutim, ova rana, ova trauma, ovaj rez u Realnom i rez Realnog, *jest sam subjekt na svojoj nultoj-razini*, tako da je [...] *sam subjekt rana koju pokušava zaliječiti*. Ova 'apsolutna kontradikcija', ovo radikalno podudaranje suprotnosti – 'rane prirode', gubitka 'organskog jedinstva', te simultano sama aktivnost zacjeljenja ove rane kroz konstrukciju univerzuma smisla [...] – jest ono što definira subjektivnost. Ovaj bezdan subjektivnosti je upravo ono što Hegel podrazumijeva pod 'noć svijeta'. U noći svijeta, ekstremno povlačenje-u-sebe, prekidanje svih veza s realnošću koja nas okružuje, preklapa se s našom ekstremnom otvorenošću prema realnosti: mi odbacujemo sve simboličke ekrane koji filtriraju naš pristup realnosti, sve zaštitne štitove, i riskiramo neku vrstu totalne izloženosti [...] Realnom. Što se tiče njezinog sadržaja, to je pozicija radikalne pasivnosti (kantovskog transcendentalnog subjekta koji obustavlja svoju konstituciju stvarnosti), međutim što se tiče njezine forme, to je pozicija radikalne aktivnosti, nasilnog odvajanja samoga sebe od uranjanja u realnost: Ja sam potpuno pasivan, ali moja pasivna pozicija je utemeljena u mom povlačenju iz realnosti, u gesti ekstremne negativnosti“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 13).

Dakle, u ovom kontekstu, na svojoj najtemeljnijoj razini, subjekt je određena gesta pasivizacije ili pasivnog iskustva. Subjekt nije aktant koji oblikuje objekte i dominira objektima, on nije na neki način više aktant nego objekti (ibid. 13-14). Lacanova spekulacija o *Stvari (das Ding)* u *Seminaru VII* gdje Lacan kaže da *Stvar* nije imaginarni objekt već se nalazi u registru Realnog a ipak je „ono što u Realnom [...] pati od označitelja“, također vrijedi i za subjekt, čija je aktivnost „reakcija na ovu osnovnu karakteristiku“ (Lacan, citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 14). Ono što konstituiraju subjekt jest njegovo vlastito cijepanje u odnosu na objekt u njemu, objekt prema kojem subjekt ima odnos isključenja iznutra – objekt malo *a* kao *ekstimni* objekt koji označava „nagon smrti“, „traumatsku neravnotežu“, denaturalizaciju koja čovjeka čini „prirodom bolesnom na smrt“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 14). U tom kontekstu, „pravi problem nije to da novi materijalizmi i realizmi reduciraju subjektivnost na puko svojstvo/kvalitetu jednog objekta među mnogim drugima: problem [...] je u tome da ono što ti materijalizmi i realizmi razumiju kao 'subjekt' jednostavno ne zadovoljava kriterije subjekta. Ukratko, u novim materijalizmima i realizmima nema mjesta za subjekt“ (ibid.).

To možemo, između ostalog, najjasnije demonstrirati na primjeru Bryantove ontologije i Harmanove objektno-orijentirane ontologije. Bryant npr. tvrdi da je „nužno

nepokolebljivo braniti autonomiju objekata ili supstanci, odbijajući bilo kakvu redukciju objekata na njihove odnose, bez obzira na to jesu li to odnosi prema ljudima ili drugim objektima“ (Bryant: 2011: 26). Dakle, autonomiju i nesvodljivost supstance možemo očuvati samo ako inzistiramo na tome da su objekti „povučeni iz svih odnosa“ (ibid.). Za Bryanta, svaki objekt je autonoman, bez obzira na to je li jednostavan ili složen. Autonomija je stoga prema Bryantu „definirajuća karakteristika“ svakog objekta (ibid. 74). Istu misao pronalazimo i kod Harmana koji smatra da je „došlo vrijeme da razvijemo model stvari kao autonomnih objekata, a ne samo kao čovjeku dostupnih fenomena“ (Harman, 2005: 17). Harman definira supstancu na sljedeći način: „objekt ili supstanca je stvarna stvar koja se razmatra neovisno od bilo kakvih odnosa s drugim takvim stvarima“ (ibid. 19). Harman također tvrdi da Heideggerova „analiza oruđa“, koja se „često objašnjava kao meditacija o ljudskom djelovanju“ rezultira „autonomijom samih stvari od svakog takvog djelovanja“ (Harman, 2002: 192). U svojoj knjizi *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002.), Harman tvrdi da su stvari samostalne samo kada su nerelacijske. Za Heideggera, stvari su alati kada su relacijske, a nakon što se pokvare postaju nerelacijske. Harman, s druge strane, smatra da čim se stvari pokvare, čim ih primijetimo, one su u odnosu s nama. Međutim, isto vrijedi i za alate u sistemu koji upućuju jedni na druge, koriste jedni druge, 'dodiruju' jedni druge, dakle, oni se odnose jedni na druge tj. relacijski su. Dakle, prema Harmanu, objekti su zapravo nerelacijske stvari. Međutim, veći problem objektno-orijentirane ontologije jest pitanje kako stvari uopće mogu utjecati jedno na drugo, ako su nerelacijske? Za objektno-orijentiranu filozofiju, objekti su dublji od bilo kakvog kontakta s njima, ne samo teoretskog ili praktičnog kontakta s njima, već i anorganskog kontakta između dva ne-ljudska objekta ili dva ne-životinjska objekta. U svakom objektu postoji nešto što nije u potpunosti izraženo u njegovom odnosu s bilo čime drugim. Dakle, za Harmana „bitak kao takav nikada nije nešto antropocentrično, doživljeno ili relacijsko, već je nešto apsolutno i ne-relacijski 'povučeno' od svega ostalog, kao da je u potpunosti 'zatvoreno u vakuumu'“ (Gamble, Hanan i Nail, 2019: 121).

S druge strane, Lacan smatra da je „subjekt upravo *nesupstancijalan entitet*, objekt koji je u cijelosti [...] svodljiv na svoje odnose s drugim entitetima“ (Lacan, citirano prema: Sbriglia i Žižek: 2020: 14). Za Lacana, „reciprocitet između subjekta i objekta *a* je totalan“ (ibid.). Drugim riječima, „iz lacanovske perspektive, doista radikalni materijalizam ili realizam ne bi inzistirao na apsolutnoj autonomiji objekata, njihovoj nerelacionalnosti prema subjektima (kao i prema drugim objektima)“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 14). Sasvim suprotno, „doista radikalni materijalizam može biti jedino dijalektički materijalizam, materijalizam prema kojem je subjekt u potpunosti relacionalni entitet – štoviše, [subjekt] nije ništa osim ove relacionalnosti“ (Lacan,

citirano prema: Sbriglia i Žižek, 2020: 14). S obzirom na njegovu kratkotrajnu pojavnost u obliku objekta malo *a* i njegovo prolazno *postojanje-u-prodoru*, subjekt – kao preostatak svakog procesa označavanja kojeg je nemoguće simbolizirati – nema nikakvu vlastitu pozitivnu podršku. Prema tome, ako usporedimo, s jedne strane, samo-povlačenje objekata koji su podijeljeni između svoje pojavnosti (u interakciji s drugim objektima) i svog supstancijalnog sadržaja (svog povučenog Po-sebi), te s druge strane, samo-povlačenje ili cijepanje subjekta tj. njegovo *zapriječenje*, dolazimo do zaključka da je ovo potonje daleko radikalnije. Ključna razlika je u tome što „subjekt nije samo podijeljen poput svakog drugog objekta između svojih fenomenalnih kvaliteta (aktualizacija) i svog nedostupnog, virtualnog Po-sebi; subjekt je podijeljen između svoje pojavnosti i praznine u središtu svog bitka, a ne između pojavnosti i svog skrivenog supstancijalnog temelja“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 14). Prema tome, to je razlog zbog kojeg „iz lacanovsko-hegelijanske perspektive, ono što novi materijalisti i realisti shvaćaju kao 'subjekt' jednostavno ne zadovoljava kriterije subjekta“ (ibid. 14-15).

Međutim, čak i ako prihvatimo novomaterijalističko/novorealističko shvaćanje subjekta prema kojem su svi objekti ontološki isti i jednako vrijedni naše pažnje, opet nailazimo na problem. Ove orijentacije ne uspijevaju objasniti vlastitu poziciju iskazivanja. Prema tome, odakle tj. iz kojeg stajališta, progovara subjekt koji iznosi ove objektno-orijentirane ontologije? Drugim riječima, „takve teorije očito ne mogu biti izgovorene iz pozicije samo jednog objekta među drugima“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 15).

Bennett npr. smatra da je moderna filozofska koncepcija materije kao pasivne, sirove, inertne itd. posljedica raščlanjivanja svijeta na „tromu materiju“ i „vitalni život“. Bennett ovo raščlanjivanje naziva „podjela osjetilnoga“⁵⁹: „izoliranje materije i života ohrabruje nas da ignoriramo vitalnost materije i žive moći materijalnih formacija“ (Bennett, 2010: vii). Problematiziranjem *podjele osjetilnoga* vitalni materijalizam odbija izolirati materiju i život te promiče stajalište da „sebstva ili višestruke agente možemo pronaći svugdje u različitim oblicima“ (ibid. vii). Međutim, problem nastaje kad uzmemo u obzir da je „ono što vibrira u vibrantnoj materiji njezina imanentna životna sila ili njezina duša (u preciznom aristotelijanskom smislu aktivnog principa imanentnog materiji), a ne subjektivnost“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 15). To nas dovodi do sljedećeg pitanja: „jesu li ove vitalne kvalitete materijalnih tijela rezultat našeg 'benignog antropomorfizma' (ljudskog promatrača), tako da vitalnost materije znači da je 'sve, u nekom smislu, živo', ili smo ovdje zapravo suočeni sa snažnom

⁵⁹ Bennett koristi Rancièreov pojam koji podrazumijeva „rezanje svijeta [...], podjelu između onoga što je vidljivo i onoga što nije, onoga što se može čuti od nečujnog“ (Rancière, citirano prema: Bennett, 2010: 123).

ontološkom tvrdnjom koja zagovara neku vrstu spiritualizma bez bogova, te ponovno uvodi dimenziju svetosti u svijet“ (ibid.)? Dakle, postoji li iza vitalnosti materijalnih tijela neka stvarna asubjektivna vitalna moć, ili je ova vitalnost zapravo rezultat našeg antropomorfizma ili animizma naše percepcije? (ibid.).

Ovakve dvojbe pokazuju da je pitanje subjektivnosti neizostavni dio materijalističkih ili realističkih teoretizacija, te da je samo iz stajališta (praznog) subjekta uopće moguće nešto poput *demokracije objekata* u kojoj svi objekti imaju isti ontološki status (uključujući i subjekta). Dakle, uz to što Bennett, Meillassoux, Bryant i drugi izostavljaju modernu filozofiju kao utemeljenu u mislećem subjektu i odgađaju teme subjektivnosti ili prirode ljudske unutrašnjosti, novi materijalizam i objektno-orijentirana ontologija također prikrivaju „Realno subjekta, rez koji *jest* Realno“ (ibid. 15-16). Prema tome, „svaka potraga za izravnim pristupom 'bez-subjektivnim objektima' koja ignorira ili zaobilazi ovaj rez/ranu koja jest subjekt već se mora osloniti na transcendentalnu konstituciju stvarnosti, zbog toga što je sam 'heteroverzum' ili 'pluriverzum' aktanata postavljen od strane onih koji su u potrazi za 'konačno bez-subjektivnim objektom' i sam formiran određenom transcendentalnom vizijom stvarnosti“ (ibid. 16). Drugim riječima, „problem s bezsubjektivnim objektima stoga nije u tome što su oni previše objektivni, što zanemaruju ulogu subjekta, već u tome da je ono što oni opisuju kao bezsubjektivni svijet objekata previše subjektivno, već uhvaćeno unutar neproblematiziranog transcendentalnog horizonta“ (ibid.). U tom kontekstu također se može reći da je „radikalni i povučeni realizam objektno-orijentirane ontologije puno bliži nekoj vrsti racionalnog subjektivizma nego teoriji objekata“, a potvrdu za to nalazimo i kod samog Meillassouxa koji Harmana npr. optužuje da je „subjektalist“ (tj. da oblikuje od uma neovisnu stvarnost na aspektima subjektivnosti) i zbog toga također antimaterijalist (Gamble, Hanan i Nail, 2019: 122).

Mi ne možemo prevladati ovaj transcendentalni horizont izuzimanjem od naše subjektivnosti ili nastojanjima da izoliramo stvari onakvima kakve one jesu po sebi. Svaki takav pokušaj je unaprijed osuđen na neuspjeh zbog toga što je „realnost do koje dolazimo na ovaj način, kao što je Lacan istaknuo, uvijek temeljena na fantaziji koja prikriva rez Realnog“ (Sbriglia i Žižek, 2020: 16). Jedini način na koji možemo dosegnuti Realno jest taj da uzmemo u obzir kako se mi sami uklapamo u stvarnost objekata koji nas okružuju, te se „osvrnemo na to kako Realno nije ono Po-sebi objekata koje je izvan dosega naše percepcije, već sam 'subjektivni višak' koji izobličuje naš pristup stvarnosti.“ Za razliku od novih materijalizama i realizama, dijalektički materijalizam se fokusira upravo na „nedjeljivi preostatak“ ovog subjektivnog viška (ibid.).

Za Zupančič, pravo pitanje u ovoj točki jest: „može li uopće biti ozbiljnog materijalizma

bez subjekta – tj., bez snažnog koncepta subjekta poput onog kakvog pronalazimo npr. kod Lacana“ (Zupančič, 2020: 157)? Slično kao i Eagleton za koga novi materijalizmi i poststrukturalizam dijele sumnju prema humanizmu, Zupančič također ističe značajnost činjenice da, unatoč tome što odbacuju lingvistički obrat, novi materijalizmi sa strukturalizmom i poststrukturalizmom dijele sumnju u privilegiranu ulogu koju subjektivnost ima u suvremenoj filozofiji i teoriji. Ovdje možemo izdvojiti Lacana zbog toga što se on ne uklapa u (post)strukturalističko stajalište. Jednostavno rečeno, „kada bi jezik, diskurs, ili struktura bile konzistentne ontološke kategorije, ne bi bilo subjekta“ (ibid. 158).

U nastojanju da formulira odgovor na ovo pitanje, Zupančič kreće od jedne od definicija materijalizma (kao realizma): „suprotno od varljivih i neutemeljenih ideala i idealizacija, materijalizam razotkriva sirovu stvarnost, stvarnost bez uljepšavanja, materijalnu istinu ili temelj stvari koje se prividno ističu same po sebi“ (ibid.). Drugim riječima, materijalizam za Zupančič podrazumijeva „stvarnost bez iluzije koja je prati i neprestano je pretvara u nešto sasvim drugo“ (ibid.). Zupančič navodi primjer sublimnog i jezivog tijela te ističe kako bi „materijalistička perspektiva trebala biti na strani jezivog tijela“ tj. na strani „otrežnjujuće perspektive koja, iza lijepe i varljive pojavnosti, razotkriva ružno materijalno Realno“ (ibid.). Međutim, u ovakvoj konceptualizaciji nailazimo na problem već u samoj terminologiji opisa (sublimno naspram jezovitog). Zupančič ga razlaže u dva koraka.

Kao prvo, „ono što bi trebao biti otrežnjujući učinak realističkog materijalizma zapravo ukazuje na procjep/jaz u samom realizmu. Stvarnost 'onakva kakva jest po sebi' (bez uljepšavanja) pojavljuje se u svim ovim konfiguracijama – izravno ili neizravno – kao odbojna, jeziva. Drugim riječima: da bi nas 'otrijeznila' (probudila iz iluzije), [stvarnost] mora biti percipirana kao *više* nego što jest: ona mora biti investirana nizom vrlo subjektivnih afekata – gnušanje, averzija i slično. Da bi došli do stvarnosti 'kakva jest po sebi', (subjektivni) *višak* je potreban (ili proizveden), višak ili ostatak koji upravo nije svodljiv na 'stvarnost kao takvu'. (Činjenica da trulo meso potiče afekte gađenja, ili barem odmah gasi našu žudnju, nije ništa manje posredovana prozorom [naše] fantazije od onoga što se doima sublimnim)“ (ibid. 159).

Kao drugo, „to ne znači da suprotno naivnom materijalizmu, koji teži razotkriti голу materijalnu stvarnost stvari po sebi (ali nikad sasvim ne uspijeva), mi jednostavno branimo nedostupnost stvari po sebi i njezinu nužnu *medijaciju* od strane subjektivnog, koja se 'uvijek već' odigrala. Umjesto toga, ovdje je na kocki [...] drugačija vrsta materijalizma koja upravo nije temeljena na opoziciji između 'gole' stvarnosti, lišene svih subjektivnih iluzija i investicija (stvarnost onakva kakva postoji neovisno od subjekta), te 'uvijek već' subjektivne/subjektivizirane (ili subjektom konstituirane) stvarnosti. Ova opozicija je lažna, ili,

bolje rečeno, nije zaista 'materijalistička'. Jedino proradom kroz ovaj višak (i praćenjem njegovih iskrivljenja do kraja) mi dolazimo do stvari po sebi, jer ova stvar po sebi je već kontradiktorna“ (ibid.).

Dakle Zupančič upozorava da „ako se stvarnost pojavljuje s nesvodljivim viškom 'iznad' sebe, tada taj višak (ili nepodudaranje sa samim sobom) nije jednostavno ili nije samo subjektivno iskrivljenje, već se također treba razumjeti kao indikacija rascjepa ili kontradikcije unutar te stvarnosti same“ (ibid. 159). Zupančič to argumentira tako što predlaže vrlo specifičan koncept subjekta, čime prebacuje raspravu s pitanja afirmiranja ili negiranja egzistencije stvarnosti koja je neovisna od subjekta na stajalište koje potvrđuje i povezuje sljedeća dva prijedloga: 1) doista možemo govoriti o postojanju stvarnosti koja nije ovisna o subjektu, subjektivnoj medijaciji ili konstituciji; 2) ono što nam omogućava pristup stvarnosti neovisnoj od subjekta je upravo sam subjekt tj. struktura subjektivnosti u samoj svojoj suvišnosti (ibid. 159-160).

Problem je u tome što mi doista možemo dobiti „neutralnu stvarnost“ – zapravo neka vrsta neutralnosti je *jedino* što uopće možemo dobiti – ako eliminiramo subjekt i njegova iskrivljenja/suvišnost. Međutim, što ako u kontekstu stvarnosti uopće ne možemo govoriti o nekoj „neutralnosti“? Što ako su nemogućnost i kontradikcija inherentni stvarnosti? Štoviše, „što ako sama neutralnost nije 'neutralna', već podrazumijeva subjektivnu impoziciju, normativnu 'neutralizaciju“ (ibid. 160)? To bi značilo da je ono što nam omogućava da se približimo istini, ili da se uhvatimo u koštac s kontradikcijama stvarnosti, upravo subjektivna suvišnost (ibid.).

Dakle, problem koncepta stvarnosti po sebi, stvarnosti koja je neovisna o nama, drugim riječima problem realizma, nije ograničen na našu nemogućnost da izuzmemo sami sebe iz stvarnosti koje smo dio, tj. da dopremo do čiste, neovisne stvarnosti kroz reflektivno oduzimanje našeg iskrivljenja. Priroda ovog problema je zapravo mnogo elementarnija: „stvarnost takva kakva jest neovisno od nas se pojavljuje (počinje se nazirati) isključivo 'ovisno o nama' kao *subjektima* – ne u smislu da je prouzročena ili konstituirana od nas, već u smislu da se inherentna negativnost/kontradikcija same realnosti doima kao dio ove realnosti upravo u obliku subjekta. (Osim drugih stvari) subjekt je *objektivno* utjelovljenje kontradikcija stvarnosti“ (ibid.). Zupančič ovako sažima bit lacanovskog materijalizma: „naravno da sam kao subjekt determinirana stvarima koje postoje neovisno od mene; a ipak, subjektivna pozicija, ili subjektivacija, nije samo konkretan i jedinstven način na koji me stvari determiniraju, već je također u isto vrijeme subjektivacija paradoksa/kontradikcije uključene u same stvari koje me determiniraju (ovaj paradoks/kontradikcija postoji 'po sebi' samo kao ova objektivizacija-

subjektivizacija, ili objektivizacija putem subjekta“ (ibid.).

Za razliku od preuranjene objektivizacije subjekta koju pronalazimo u materijalizmu nekih vrsta objektno-orijentirane ontologije gdje je subjekt samo još jedan objekt među drugim objektima, za lacanovsko-hegelijanski materijalizam, jedino nas inzistiranje na nesvodljivosti subjekta može dovesti do određenih aspekata objektivne stvarnosti. U filozofskom i psihoanalitičkom smislu, koncept subjekta bio bi nepotreban kada bi subjekt bio samo još jedan objekt među drugim objektima – u tom bi slučaju termin „osoba“ ili „ljudsko biće“ bio sasvim adekvatan. Prema tome, središnja misao koju iz ovoga možemo izvući je to da „subjekt imenuje objekt koji upravo *nije* samo još jedan objekt među drugima“ (ibid.).

Zupančič stoga brani tezu prema kojoj: „subjekt nije samo jedan objekt među mnogim drugim objektima; on je također oblik egzistencije kontradikcije, antagonizma, koji djeluje u samoj egzistenciji objekata kao objekata. On se odnosi na način na koji mrtva točka/kontradikcija stvarnosti u kojoj se različiti objekti pojavljuju postoji unutar ove iste stvarnosti. Subjekt postoji među objektima, a ipak on postoji tamo kao točka koja daje pristup mogućoj objektivizaciji njihovih unutarnjih antagonizama, njegove inskripcije u njihovu stvarnost. U ovom preciznom smislu, [...] teza o 'demokraciji objekata' (svi objekti su ontološki isti, i svi su jednako vrijedni naše pažnje) mogla bi se shvatiti kao da doista (i sasvim 'subjektivno') zamagljuje stvarnost 'takvu kakva jest': antagonističnu. Subjekt se skromno, ponizno povlači na jedno, ne posebno istaknuto mjesto u beskrajnoj stvarnosti, i time učinkovito maskira svoj rascjep, proizvodeći stvarnost kao neutralnu i neproblematičnu po sebi (ili barem kao nedodirljivu u svom problematičnom karakteru). Za razliku od toga, subjekt možemo koncipirati kao egzistenciju/formu određene prepreke (Realnog) i kao 'odgovor' na nju. Ovaj odgovor može biti subjektivan/patološki, ali on nikada nije sasvim svodljiv na svoju vlastitu patologiju; on također sa sobom nosi Realno [...] koje nije dostupno – po sebi – na bilo koji drugi način osim kroz samu figuru subjekta. To je razlog zbog kojeg si, (ne)skromnim postavljanjem subjekta kao više ili manje beznačajne točke u univerzumu, uskraćujemo mogućnost da na radikalni i ozbiljan način mislimo samu 'nepravdu' (asimetriju, kontradikciju) koja nas je natjerala na to da želimo razviti egalitaristički ontološki projekt na prvom mjestu“ (ibid. 161).

Dakle, „(lacanovski) subjekt nije jednostavno onaj koji misli, već je također i prije svega ono što čini određene kontradikcije dostupnima misli; [subjekt] je način na koji se ove kontradikcije pojavljuju kao 'stvar misli'. A bez ove određene 'stvari misli' je teško govoriti o *materijalizmu*“ (ibid.). Također se može reći da Lacan „uvodi kratki spoj između epistemoloških i ontoloških razina (znanja i bitka) u obliku njihove uzajamne/zajedničke

negativnosti (manjak znanja urušava se u manjak bitka) – a koncept subjekta (kao subjekta nesvjesnog) je situiran upravo na mjestu ovog spajanja“ (ibid.). Stoga, ako smo suočeni s nečime što se ne može misliti bez kontradikcije ili što je nedostupno misli, mi moramo prepoznati i prihvatiti ovo kao nemogućnost, a ne uzmaknuti od nje. Drugim riječima, „mi moramo shvatiti tu kontradikciju i nemogućnost *kao samo Realno koje JEST dostupno misli*“ (ibid.).

Za Zupančič (ali i za Lacana), misao može misliti Realno, i to upravo na onim mjestima gdje se pojavljuju mrtve točke, logički paradoksi, zastoji formalizacije itd. Drugim riječima, „misliti paradoks ili kontradikciju ne znači fascinirano zuriti u nju, kao u nekoj vrsti mističnog otkrivenja Apsoluta; to znači upravo ono što piše – *misliti je*“ (ibid. 162). Zupančič stoga predlaže definiciju materijalizma kao „mišljenja koje napreduje kao mišljenje kontradikcija“. Upravo zbog toga što ne pokušava misliti svijet onakvim kakav on jest po sebi neovisno od subjekta, već počinje od mišljenja problema/kontradikcije, može se reći da je psihoanaliza materijalistička teorija i praksa (ibid.).

13. KRITIKA I OBRANA TRANSCENDENTALNOG MATERIJALIZMA

Među kritičarima Johnstonove verzije transcendentnog materijalizma ističu se Graham Harman i njegova objektno-orijentirana ontologija, ali i lacanovci poput Lorenza Chiese, Jana De Vosa i Eda Plutha. Harman se osvrće na vrstu materijalističke orijentacije koju Johnston predstavlja, te kao i Pluth napada Johnstonov (i Žižekov) hegelijanizam kojeg proziva „antirealističkim monizmom duha“ (Johnston, 2020: 126). Za Johnstona, ovo je klasična karikaturalizacija hegelijanske filozofije koja brka Hegelov apsolutni idealizam i kantovski subjektivni idealizam (kojeg Hegel oštro napada), tipična za one koji su skeptični prema znanstveno-kompatibilnoj materijalističkoj rehabilitaciji hegelijanizma. Johnston naglašava da za Hegela etiketa „idealizam“ podrazumijeva objektivni realizam te materijalizam subjektivnog jednako koliko i idealizam objektivnog (Johnston, 2019: 26). Harman također kritizira Žižekovu filozofsku poziciju pri čemu tvrdi da Žižek zagovara „antirealistički *qua* subjektivno idealistički monizam duha“ – što Johnston izričito opovrgava (Johnston, 2020: 127).

Kant (a Žižek smatra da ovdje također možemo ubrojiti Lenjina i Meillassoux) koncipira subjektivnost kao u potpunosti odvojenu od supstance, čime se (prema Hegelu) ograničava na jednostrano nepotpunu ontologiju supstance. S obzirom na to da ne uspijeva obuhvatiti subjektivnost, ali ni subjekta koji je odgovoran za formuliranje ove (ili bilo koje druge) ontologije, ovakva ontologija je nužno nepotpuna. S druge strane, Hegel, Žižek i Johnston nastoje utemeljiti ontologije unutar kojih je supstanca koncipirana *također kao subjekt*, a subjektivnost kao nešto što imanentno proizlazi iz *ne-cijele* supstancijalnosti (kao neskladne, nekonzistentne, prožete antagonizmima) nakon čega ona ostaje dio ove supstancijalnosti, a istovremeno je nesvodljiva na nju. Za Žižeka, „tradicionalni problem pristupa kojeg mentalna subjektivnost ima prema svjetovnoj objektivnosti (problem koji uokviruje horizonte ujedno lenjinističkih i meillassouxovskih realizama) nastao je na temelju loše koncipirane subjektivno idealističke apsolutizacije dihotomije subjekt-objekt u kojoj subjektivnost, koliko god eksplicitno ili implicitno, nadilazi objektivnost (dok ovaj idealizam ugrožava materijalizam kojeg figure poput Lenjina i Meillassoux žele održati)“ (ibid. 127-128). Drugim riječima, Žižek kritizira Lenjinov realistički materijalizam zbog „nazadovanja na predhegelijanski i predmarksistički 'kontemplativni' stav upravo u smislu 'kontemplativnog materijalizma' [...] od kojeg Marx razlikuje svoj (historijski/dijalektički) materijalizam“ (ibid. 128). Štoviše, Žižek smatra da je Lenjin (ali i Meillassoux) „nedovoljno realist i materijalist, s

obzirom na njegovu pretpostavku da um mora prijeći ponor ili razdor da bi se povezao sa svijetom (tj. onostrani um, a ne um koji je već situiran unutar svijeta kao neodvojiv dio tog svijeta)“ (ibid.).

Na sličan način Zupančič kritizira Meillassouxovu vrstu (nedijalektičkog) realizma koji se opasno približava preddijalektičkom kontemplativnom stajalištu. Zupančič se usredotočuje na „Realno koje je prožeto učincima Simboličkog kao rezultat materijalističke dijalektike u kojoj konkretno i apstraktno, subjektivno i objektivno, i slično plešu, zapleću se, zamjenjuju položaje, te u potpunosti prožimaju jedno drugo (bez da, usprkos svemu tome, postanu potpuno nerazlučivi jedno od drugog)“ (Johnston, 2014a: 77). Prema Zupančič, jedino kroz prihvaćanje tzv. „realizma označitelja“ (kao što to čini Johnstonov transcendentni materijalizam) možemo izbjeći kontemplaciju i njezine epistemološke i ontološke nedostatke. Samo tako možemo objasniti dijalektičku prirodu i stvarne ontološke učinke simboličko-jezično posredovanih struktura i fenomena koji postaju u jednakoj mjeri stvarni kao i bilo što asubjektivno (ibid. 78). Za Johnstona, kroz svoj neuspjeh da uključi subjekte i njihove diskurse/jezike u svoju realističku sliku svijeta, kontemplativni realizam (poput kontemplativnog materijalizma) može (nenamjerno) voditi antirealističkom subjektivnom idealizmu. Međutim, „ovo je isključivanje [...] ekvivalentno insinuaciji da kontemplacija stoji na transcendentnoj metarazini iznad onoga što god je materijalno/realno, što implicitno kontemplaciju čini nečime nematerijalnim/idealnim (kao što to eksplicitno čine tradicionalni idealizmi kao antimaterijalistički i/ili antirealistički)“ (ibid. 78).

Iako se Johnston slaže s Žižekom u pogledu novih materijalizama i realizama, njihovi stavovi se razilaze kada je riječ o značaju i različitosti uloge koju fizika i biologija imaju za materijalističku teoriju subjektivnosti. Dok Žižek privilegira kvantnu fiziku kao disciplinu na kojoj bi današnji materijalizam trebao biti rekonceptualiziran, Johnston, s druge strane, smatra da je kvantna fizika sama po sebi nedovoljna (i previše reduktivna u svojoj fokusiranosti na subnuklearni svijet) da posluži kao jedini ili krajnji oslonac unutar prirodnih znanosti za teoriju subjektivnosti u sklopu koje su tijela iz kojih proizlaze autonomni, slobodni agenti vrlo drugačija od fizičkih objekata koji su manji od stanica, molekula ili čak atoma. Za Johnstona, evolucijska teorija, (neuro)biologija i neuroznanost omogućavaju puno održivije i vjerodostojnije resurse na temelju kojih može biti izgrađena materijalistička teorija nesvodljive subjektivnosti. Međutim, Johnstonov je angažman s biologijom također razlog zbog kojeg se s njim ne slažu oni koji dijele njegovu filozofsku i lacanovsku orijentaciju. Ovakvo razilaženje mišljenja u pogledu oslanjanja na biologiju i prirodne znanosti uglavnom se može svesti na oštro protivljenje svakom obliku naturalizma kao esencijalno vulgarnog i neizbježno

mehanističkog, reduktivnog, eliminativističkog itd. Johnston smatra da je jedno od glavnih nasljeđa ovog tipa razmišljanja neinformiran stav prema kojem „suvremene prirodne znanosti konceptualno ne mogu i politički ne bi trebale [...] bitno doprinijeti tumačenju subjekata, psiha, društava itd.“ (Johnston, 2016a: 142).

Lorenzo Chiesa npr. kritizira Johnstonovo pribjegavanje znanostima o mozgu i njegova razmišljanja o nesvjesnim afektima o čemu Johnston piše u knjizi napisanoj u koautorstvu s Catherine Malabou: *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience* (2013.). Chiesa drži da Johnstonovi tekstovi o nesvjesnim afektima „identificiraju Lacana koji je više od samog Lacana [...] da bi ga učinili prihvatljivim za suvremenu afektivnu neuroznanost, i tek mu tada omogućili da zaista utječe na nju“ (Chiesa, 2016: 185). Ovaj sentiment s Chiesom dijeli i Pluth, a Johnston namjerno poseže za riječi „sentiment“ da bi opisao njihovu reakciju zbog toga što mu se čini da se „ova dvojica opiru afektivnoj neuroznanosti pomoću (i na temelju) afektivne ne-/anti-znanosti“ (Johnston, 2020: 128). Johnston pod time podrazumijeva to da ovi autori odaju dojam da su zapravo „emocionalno investirani u određene koncepcije lacanovske teorije“ zbog čega bilo kakve interakcije između psihoanalize i neurobiologije unaprijed razumiju kao da takve interakcije nužno rezultiraju time da „jedna strana proizlazi kao 'pobjednik' a druga kao 'gubitnik'“ (ibid. 129). Drugim riječima, Chiesa i Pluth ovaj tip interakcija (nesvjesno) smatraju natjecanjem ili mečom te optužuju Johnstona da je „promijenio strane“ (ibid.).

Za Johnstona, ovaj je tip gledanja na „susrete između psihoanalitičkog i znanstvenog kategorički pogrešan“. Johnston stoga odbacuje Chiesine i Pluthove argumente te odbija unaprijed „odabrati pobjednike“ u interdisciplinarnim razmjenama (ibid.). Prema Johnstonu, jedini poželjan ishod ovakve interdisciplinarnе suradnje je „mogućnost nastanka istinskog znanja“, a ne unaprijed određena pobjeda jedne discipline nad drugima (ibid.). Osim toga, ovakvo suprotstavljanje psihoanalize i biologije „ne samo da podrazumijeva vrlo spornu i upitnu pretpostavku da između ovih dvaju polja postoji fundamentalna globalna nekompatibilnost, već i prešućuje sasvim vjerojatan alternativni način razmišljanja, koji je antifundamentalistički/antiglobalizirajući, prema kojem relativne vrijednosti i statusi specifičnih psihoanalitičkih i bioloških koncepata i fenomena [...] mogu i trebaju biti odgovarajuće vrednovani od slučaja do slučaja te na način koji svakako nije aprioran“ (ibid.). Parafrazirajući Freuda i suvremenog analitičkog epistemologa Paula Boghossiana, Johnston ovdje govori o „otporima (neuro)biologiji“ koji se svode na „strah od znanja“ (ibid. 129-130).

U sklopu svoje kritike Johnstona, De Vos upozorava na tzv. „neuro-obrat“ s kojim dolazi „proces *neurologizacije* koji utječe na sve suvremene oblike subjektivnosti i

društvenosti“, a podrazumijeva da „subjekt usvaja neurodiskurse da bi razumio [...] sebe, druge i svijet“ (De Vos, 2016: 8-9). De Vos se također pita „nisu li sadašnji neurologizirani diskursi zamijenili astrologiju, dok neuronska razina služi kao novi oblik slijepe sudbine“ (ibid. 86). S druge strane, Johnston tvrdi da se ne moramo bojati da „neurobiologija nije ništa bolja od astrologije (ili, slijedeći Hegelovu *Fenomenologiju duha*, frenologije)“ ili da, kada je riječ o odnosima između mozga i uma, mi „još uvijek nemamo pojma“ (Harman, citirano prema: Johnston, 2020: 130). Johnston odlučno odbacuje De Vosove optužbe za navodni antifreudovski stav u svom radu, specifično u pogledu afektivne neuroznanosti i nesvjesnih afekata. U knjizi *Self and Emotional Life*, Johnston problematizira uvriježenu tvrdnju prema kojoj su nesvjesno i afektivno međusobno isključivi te uvjerljivo pokazuje da je Freud (unatoč tome što je odbacio ideju o nesvjesnim afektivnim fenomenima kao proturječnu samoj sebi) zapravo imao mnogo složeniji i promjenjivi stav o nesvjesnim afektima (ibid. 130). Johnston se također osvrće na Lacanovo ustrajanje na tvrdnji da Freud apsolutno niječe postojanje nesvjesnih afekata, te da Lacan i sam, poput Freuda, smatra da je fraza „nesvjesni afekti“ kontradiktorna; ipak, u Lacanovim razmatranjima u pogledu ovog tipa afekata možemo razabrati određenu ambivalentnost koja ukazuje na to da „subjekti mogu biti 'stranci samima sebi' na razini osjećanja kao i na razinama ([koje su] povezane s osjećajima) razmišljanja i poimanja“ (Johnston i Malabou, 2013: 149). Johnston stoga u Lacanovom radu razotkriva potencijal za jednu sofisticiraniju metapsihologiju afekata koja sa sobom nosi ujedno teoretske i kliničke posljedice.

Pluth pravi razliku između prirodnog Realnog i filozofskog/psihoanalitičkog Realnog što čini osnovu njegove kritike Johnstona i Žižeka, koje optužuje za „nemarno prelaženje preko nedijalektičke distinkcije između 'prirodnog Realnog' i filozofskog/psihoanalitičkog [Realnog]“ (Johnston, 2020: 130). Pluth suprotstavlja Realno prirodnih znanosti i Realno filozofije/psihoanalize te smatra da se „prirodno-znanstveni objekti, za razliku od psihoanalitičkih, ne mijenjaju s našim teorijama o njima“, pri čemu to izjednačuje s tezom da su „prirodne znanosti nužno nedijalektičke“ (Pluth, citirano prema: Johnston, 2016a: 153). Kritizirajući ono što shvaća kao Johnstonovu poziciju, Pluth dakle sugerira da „objekti“ neurobiologije i psihoanalize nisu iste vrste objekata, pri čemu su objekti neurobiologije nepromjenjivi, a objekti psihoanalize promjenjivi. Pluth stoga upozorava da ne smijemo zamjenjivati ili poistovjećivati neurobiološke i psihoanalitičke objekte (ibid.). Na sličan način, Chiesa smatra da Johnston loše rukuje lacanovskom distinkcijom između registara Realnog i Simboličkog tj. da ne pravi distinkciju između „razlike (zapriječenog simboličkog)“ i „indiferentnosti (zapriječenog realnog)“ – što je za Chiesu jedini način očuvanja distinkcije

između zapriječenog realnog i zapriječenog simboličkog (Chiesa, 2016: 72). Johnston, s druge strane, „sugerira da postoje istovjetnosti/kontinuiteti i razlike/diskontinuiteti između (zapriječenog) Realnog i (zapriječenog) Simboličkog“, međutim istovremeno ne niječe „(ne)različnost prirodnog Realnog kao mehaničkog i fizičkog s obzirom na Hegelov *Geist* i/ili Lacanovo Simboličko“ (Johnston, 2020: 131). Za Johnstona, „konflikti i sukobi unutar i između stratuma anorganskih dimenzija prirode“, u skladu s hegelijanskom *Naturphilosophie*, „drastično su drugačiji od diferencijalnih odnosa između označitelja lacanovskih simboličkih redova“ (ibid.).

Johnston podsjeća Chiesu da za njega supstance koje opstaju neovisno od subjekata (Hegel), tj. Realno koje je odvojeno od svakog Simboličkog (Lacan), predstavljaju većinski dio prirode. Chiesina se kritika uglavnom svodi na optužbu da Johnston reducira prirodno Realno na ne-prirodno Simboličko, a zapravo se temelji na dva nesporazuma. Kada Chiesa kaže: „Johnston ističe da 'naturaliziranje ljudskih bića' – tj. naglašavanje kontinuiteta između realnog i simboličkog – podrazumijeva recipročnu denaturalizaciju prirodnog bitka' – tj. zaprječenje realnog kao onoga što prethodi simboličkom“ (Chiesa, 2016: 72), on time Johnstonu pogrešno pripisuje „subjektivno idealistički (ili čak solipsistički) ontološki način razmišljanja prema kojem je [...] prirodno Realno probavljeno i posredovano putem ne-prirodnog Simboličkog posve bez preostatka“, te „zamjenjuje ono što je [zapravo] epistemološka teza o konceptu – teza da materijalistička rekonceptualizacija denaturalizirane subjektivnosti kao u potpunosti imanentne prirodnoj supstanci zahtijeva radikalnu rekonceptualizaciju [prirodne supstance] – za ontološku tezu o *Prirodi po sebi*“ (Johnston, 2020: 131).

Uz to, Chiesa u ovom kontekstu zaboravlja dvije bitne stvari koje također ističu Hegel, Marx, Lacan i Žižek. Kao prvo, može se reći da su određene strukture i dinamike koje postaju povezane s onim što je specifično ljudskom biću (tj. ono što je subjektivno, umno, sociohistorijsko, Simboličko itd.) već nagovještene određenim strukturama i dinamikama koje su dio neljudske prirode. Ovdje možemo spomenuti primjer, koji je izravno povezan s Chiesinom kritikom Johnstona, a koji također koriste Hegel i Lacan: „izgleda da je diferencijalna međupovezanost koja je karakteristična za sociosimboličke duhovne poretke, nakon (i samo nakon) njihove kontingentne pojave, anticipirana objektivnom logikom odnosa dio-cjelina koji su prethodno operativni unutar specifično organske prirode“ (ibid. 132). Prema tome, iako je ne-prirodno Simboličko posredstvom „proboja“ na neki način različito po naravi i odvojeno od prirodnog Realnog, ipak možemo govoriti o drugim kontekstima u kojima ne dolazi ni do kakvog „proboja“. Kao drugo, prirodno Realno je djelomično (iako ne i potpuno) transformirano ne-prirodnim Simboličkim (tj. kulturološkim, socijalnim, povijesnim,

lingvističkim itd.). Unutar hegelijanskih, marksističkih i lacanovskih okvira, supstance prirodnog Realnog (tj. prirodne materije) otvorene su utjecaju subjekata denaturaliziranog više-nego-prirodnog Simboličkog i promijenjene njima (ibid.).

S druge strane, Pluth, De Vos i Harman optužuju Johnstona za naturalistički redukcionizam. De Vos se npr. fokusira na pasuse iz Johnstonovog dijela knjige *Self and Emotional Life* koje izolira iz konteksta te dolazi do zaključka da Johnston zanemaruje ne samo Lacanov mnogo sofisticiraniji materijalizam i daljnji razvoj tog materijalizma od strane Žižeka, nego i suptilni ideološki scijentizam općenito, te biopolitiku i biomoć specifično (ibid.). De Vos smatra da Johnston ignorira „mnoge suvremene političke i ideološke kritike neuroznanosti, pogotovo one foucaultovske pristupe koji ciljaju neuroznanosti kao krunski dragulj novog režima biopolitike“, ali i da se Johnston i sam ponekad „opasno približava izuzimanju životnih znanosti, pogotovo neuroznanosti, od strukturalne i dalekosežne političke kritike“ (De Vos, 2016: 70). De Vos se pita „što ako Johnstonovo uporno zagovaranje i neustrašiva obrana neuroznanosti zapravo propušta *zaista postojeći neuro-obrat* [...] koji nedvojbeno zahvaća sve širi niz područja našeg suvremenog života-svijeta“ (ibid. 71)? De Vos nastavlja: „Unutar mnoštva društvenih domena, od psihijatrije, radnog mjesta, sportskog kluba pa sve do domova za umirovljenike, tradicionalna psihološka paradigma biva zamijenjena neuroznanstvenom, koja nas potiče da sebe, druge i svijet promatramo kroz sljedeću proklamaciju: mi smo naš mozak“ (ibid.). Johnston uzvraća time da De Vos i Pluth neopravdano smatraju da su životne znanosti u potpunosti kontaminirane ideologijom tj. „neizbrisivo okaljane politikom“ (Johnston, 2020: 122-133). U tom kontekstu (i tobože protiv Johnstona), De Vos tvrdi kako je „pojedinaac uvijek već rođen u vakuumu virtualnosti: ne postoji neki prirodni 'ti' koji prethodi ovoj situaciji“ (De Vos, citirano prema: Johnston, 2020: 133).

De Vos se poziva na foucaultovske koncepte biopolitike i biomoći, međutim Johnston upozorava na značajne filozofske i političke probleme koji su vezani uz ove koncepte. U kontekstu De Vosove kritike, Johnston apelira na distinkciju (inspiriranu Foucaultovim kasnijim radom) između *zoe* i *bios* koju Giorgio Agamben uvodi u svojoj knjizi *Homo sacer: Suverena moć i goli život* (1995.), a koja se referira na isto što i De Vosova poanta o „vakuumu virtualnosti“ (Johnston, 2020: 133). U *Homo saceru* Agamben uvodi koncept „golog života“ koji je izjednačen s materijalnim, prirodnim, biološkim tj. empirijskim životom. Agamben pokazuje da ova životna stvarnost, materijalna stvarnost života, nije simbolička, ona uvodi distinkciju između golog života i političkog ili simboličkog života. U tom kontekstu, kod Agambena pronalazimo dva oblika života. Agamben tvrdi da Grci nisu imali jedinstveni termin za označavanje onoga što podrazumijevamo pod terminom „život“, već su koristili dva termina

koja su semantički i morfološki udaljena: *zoe* je označavao prirodni život, biološki život tj. jednostavnu činjenicu življenja koja je zajednička svim živim bićima, životinjama, ljudima i Bogovima; dok je termin *bios* označavao oblik ili način života koji je svojstven pojedincu ili grupi tj. kvalificirani život – politički život, simbolički život. Dakle, De Vosovo selektivno čitanje Johnstona vodi ga do pogrešnog stava o Johnstonu kao naivnom materijalističkom biopolitičaru. Međutim, Johnston u svoj teorijski okvir uključuje upravo onu distinkciju na koju se De Vos referira kada govori, s jedne strane, o „vakuumu virtualnosti (tj. *bios*, *život 2.0.*, *druga priroda* itd.) te, s druge strane, o 'prirodnom „ti““ (tj. *zoe*, *život 1.0.*, *prva priroda* itd.)“ (ibid.). Johnston također smatra da u slučaju ljudskih bića kao univerzalno pravilo možemo uzeti da „druga priroda (tj. Agambenov *bios*, Žižekov *život 2.0.* itd.) ima ontološki prioritet pred prvom prirodom (tj. Agambenova *zoe*, Žižekov *život 1.0.* itd.)“ (ibid.). U slučajevima gdje prva priroda sebe (ponovno) potvrđuje kao primarnu možemo govoriti o rijetkim iznimkama ovom pravilu tj. o „rijetkim umjetnim konstrukcijama umjesto sveprisutnim prirodnim danostima“ (ibid.).

Ono gdje se Johnston i De Vos u potpunosti razilaze je pitanje onog „prirodnog 'ti““ (tj. *zoe*, *život 1.0.*, *prva priroda* itd.) čije postojanje De Vos izričito niječe. U svojoj knjizi *The Metamorphoses of the Brain: Neurologisation and Its Discontents* (2016.), De Vos tvrdi da se Johnstonov transcendentni materijalizam opasno približava onome što bi se moglo nazvati „vulgarnim materijalizmom“ gdje je „manjak u znanju popunjen materijalnim supstratom stvari, koji je navodno izravno dostupan znanosti“ (De Vos, 2016: 78). Prema De Vosu, „iako priznaje da prirodne znanosti nemaju neposredan pristup prirodi, Johnston bez obzira na to na kraju utemeljuje ono svoje *u prirodi više od same prirode* u [...] epigenetici i plastičnosti, te stoga, zapravo, tvrdi da znanost ima neposredan pristup materijalnosti samih stvari“ (ibid.). De Vos stoga Johnstona smatra redukcionistom, što Johnston ironično prihvaća uz kvalifikaciju da je u tom slučaju „i sam Lacan redukcionist“ (Johnston, 2020: 133). Prema tome, Johnston odlučno odbacuje De Vosovu karikaturalizaciju koja ga prikazuje poput „vulgarnog naturalista koji reducira i bez traga razrješuje sociosimbolički *bios* u [...] nijemi, animalistički *zoe*“ (ibid.).

Harman također optužuje Johnstona za mehanistički ili eliminativistički redukcionizam te tvrdi da Johnston ne ostavlja mjesta za „autonomiju“ (Harman, citirano prema: Johnston, 2020: 133). Međutim, Harman kao da ne uzima u obzir činjenicu da je unutar Johnstonove (u potpunosti materijalističke) koncepcije subjektivnosti subjekt prikazan kao autonoman, samoodređujući i slobodan entitet koji postiže (djelomičnu) neovisnost od aspekata materijalnog bitka koji su ga iznjedrili (u skladu sa snažnom verzijom nereduktivnog emergentizma), a istovremeno je epistemološki neobjašnjiv i ontološki nesvodljiv isključivo na

prirodnu materijalnu supstancu. To Harmana potiče da Johnstona etiketira kao dualista – što se istovremeno kosi s njegovim optužbama za naturalistički/fizikalistički redukcionizam (ibid. 134). Međutim, u pogledu odnosa subjekt-objekt, Johnstona ne možemo klasificirati ni kao strogog dualista ni kao strogog antidualista, već prije kao „emergentnog dualista“ prema kojemu fizički univerzum iz sebe imanentno proizvodi više-nego-fizičke slojeve bitka. Kao materijalist, Johnston je sklon monizmu u kojem je fizički univerzum (prije pojave bilo kakve svijesti) krajnji temelj svih drugih egzistencija. S druge strane, kao (kvazi)naturalistički materijalist koji se protivi bilo kakvim reduktivnim ili eliminativnim ontologijama, Johnston nastoji očuvati određene aspekte dualizma poput strukturalnih i fenomenalnih distinkcija između slojeva stvarnosti koji su međusobno nesvodljivi (poput fizičkih, kemijskih, bioloških, ljudskih, sociohistorijskih, individualno-subjektivnih itd.). (Johnston, 2019: 133). Osim toga, unutar svoje ontologije *slabe prirode* Johnston također situira *snažni emergentizam* (prema kojem određeni emergentni entiteti i događaji postižu potpunu separaciju od svojih izvora emergencije, umjesto da im ostaju podložni) i Cartwrightin *raščlanjeni svijet nomoloških uređaja* – zbog čega je Johnstonovo stajalište suprotno svakom obliku determinističkog materijalizma koji promovira spinozističku sliku *Prirode-s-velikim-P* kao nezapriječenog velikog Drugog. Drugim riječima, nesvodljiva autonomija slobodne, samoodređujuće subjektivnosti integralni je dio Johnstonovog transcendentalnog materijalizma (ibid. 134).

S druge strane, zahvaljujući kritičkim intervencijama i uvidima Plutha, De Vosa, Harmana i drugih, Johnston sebe proziva tzv. „slabim redukcionistom“. Johnston time, između ostalog, podrazumijeva inzistiranje na činjenici da je mozak nužan uvjet za bilo kakvu subjektivnost (stoga 'slabi' redukcionizam), međutim za Johnstona, središnji živčani sustav ne pruža dovoljne uvjete za sve ili čak većinu karakteristika subjektivnosti. Jedino kroz složen 'dijalektički ples' kojim se isprepliću biološka prva priroda mozga i tijela te više-nego-biološka druga priroda izvancerebralnih i izvantjelesnih posredujućih sila i faktora (koje oblikuju i preoblikuju ove mozgove i tijela) dobivamo ujedno nužne i dovoljne uvjete za egzistenciju jedinstvenih, autonomnih subjekata koji su ontološki i epistemološki nesvodljivi isključivo na prirodnu materiju i eksplanatornu jurisdikciju prirodnih znanosti. Iz ovih i drugih razloga, Johnstonovo je stajalište posve suprotno redukcionizmu. Nereduktivan materijalizam, poput Johnstonovog transcendentalnog materijalizma, nastoji objasniti na koji način materijalna priroda prirodnih znanosti omogućuje intraprirodnu pojavu struktura i dinamika koje su nesvodljive na svoje biomaterijalne temelje. Uz to, transcendentalni materijalizam također želi očuvati utjecaj i autonomiju psihoanalize unutar znanstveno kompatibilnog, ali nereductivnog/eliminativnog materijalizma, što za Johnstona podrazumijeva određeni

kvalificirani empirizam i naturalizam. Međutim, dok za Plutha, Chiesu, De Vosa i njihove istomišljenike psihoanaliza i/ili filozofija uživa apsolutnu autonomiju i suverenost naspram empirijskih i/ili eksperimentalnih disciplina, za Johnstona ova autonomija može biti jedino relativna, a ne apsolutna – tj. neovisna i dogmatski pretpostavljena te neprovjerena empirijskim, eksperimentalnim prirodnim znanostima (Johnston, 2020: 134).

Iako Johnston odbacuje prisilan odabir „u smislu lažne predkantovske dileme između empirističkog a posteriori i racionalističkog a priori“, to ne znači da on, kao što Harman tvrdi, misli da je „svaka a priori filozofska spekulacija gubitak vremena“ (ibid. 134). Johnstonovom slabom redukcionizmu Harman pripisuje heideggerovski epitet „ontoteologija“.⁶⁰ S druge strane, Johnston smatra da „Heideggerov njemačko romantički, neoluditski totalizirajući narativ o povijesti Zapadne filozofije [koji] reduktivno u isti koš stavlja sve od Platona naovamo pod šacicom etiketa ('ontoteologija,' 'metafizika', 'zaborav Bitka', 'nihilističko uokviravanje' itd.)“ više prikriva nego razotkriva, dok je ovaj tip generalizacija neodrživ i neuvjerljiv (ibid. 134-135). Osim toga, dok mnogi tradicionalni naturalizmi i materijalizmi pretpostavljaju sliku 'snažne prirode' tj. dijele vjeru u sliku Prirode kao avatara velikog Drugog što se, unatoč njihovom ateizmu ili sekularizmu, može svesti na zamaskirani povratak monoteističke religije, Johnstonov materijalizam *slabe prirode* „sekularizira tj. deteologizira prirodnu materijalnost tradicionalnih materijalizama“ (ibid. 135). Johnston odbacuje slike prirode u kojima je Priroda prikazana kao bogolika, svemoguća, kao samokonzistentna, ujedinjena suverena sila koja željeznom rukom vlada nad svime što postoji. Za Johnstona se „ontologija neopisivog, misterioznog, nespecificiranog Bića-s-velikim-B [...] mnogo više doima kao teološka ontologija nego kao genetska ontologija antireduktivnog materijalizma koja počinje samo od faktičke danosti nekoordiniranog mnoštva prirodnih bića i događaja [koji ne podliježu imperativima] dizajna ili sudbine“ (ibid.).

Harman također tvrdi da je Johnstonova predanost materijalizmu sama po sebi „dogmatska“, međutim, s obzirom na epistemološki karakter ove optužbe, Johnston se pita „što je više dogmatično: epistemološki odgovorna osjetljivost na metodički prikupljena otkrića u vezi ovog imanentnog jednog svijeta kojeg dijelimo – otkrića koje se može braniti, objasniti,

⁶⁰ Izraz koji je skovao Kant, ali popularizirao Heidegger za kojeg ontoteologija podrazumijeva „na prisutnost fokusirano razumijevanje bitka (*Sein*)“ na koje se, prema Heideggeru, obavezala cijela metafizička tradicija od Platona do Nietzschea (Protevi, 2006: 434). Heidegger se suprotstavlja Aristotelovom pomaku s ontologije na metafiziku ili teologiju kao obliku „zaboravljanja Bitka“ te konstruira *ontoteologiju* tj. „teologiju koja se lažno predstavlja kao prikaz *Bitka kao takvog*“ (Magee, 2011: 149). U suvremenijoj perspektivi, termin ontoteologija se također kritički koristi u kontekstu u kojem „neka filozofija kaže da su sve stvari x, međutim neke stvari su više x nego druge“ (Morton, 2013: 41) ili „kada je struktura stvarnosti sama po sebi uzeta kao ovlaštenje da se privilegiraju određeni specifični entiteti nauštrb drugih“ (Harman, 2005: 79).

opravdati, usavršiti, revidirati, odbaciti itd.“ ili, s druge strane, neodgovorne „intelektualne intuicije [...] u vezi nematerijalnih entiteta i događaja kojima su svjedočili samo oni koji su ih doživjeli ili koji su čak izvan svakog mogućeg iskustva uopće“ (ibid.)? Iz tog razloga, Johnstonove filozofske stavove ne možemo nazvati dogmatskima, zbog toga što je, barem u kontekstu kontinentalne filozofske tradicije, dogmatizam „definiran kroz opoziciju kantovskom i postkantovskom kriticismu“ (ibid.).

Harman prigovara da Johnston „usporava filozofiju na ritam eksperimentalne znanosti“ (Harman, citirano prema: Johnston, 2020: 135), čime insinuira da se „znanosti kreću sporije u sveopćem ili uniformnom ritmu“, no sama povijest znanstvenih disciplina potkopava ovakvu insinuaciju (Johnston, 2020: 135). U kontekstu odnosa filozofije i znanosti, Althusser npr. primjećuje da je upravo iznenađan revolucionarni razvoj unutar formalnih i prirodnih znanosti (tj. Bachelardovi „epistemološki rezovi“ i/ili Badiouovi znanstveni „događaji“) ono što omogućuje skokove u nove filozofske paradigme/epohe. Althusserovi omiljeni primjeri su vezani uz znanstvene rupture koje se povezuje s Talesom i Galileom, a koje su zaslužne za proizlaženje drevne grčke filozofije i rane moderne filozofije. Središnja uloga koju Galileo ima u rođenju moderne znanosti je, prema Johnstonovom mišljenju, prenaplašena u neoracionalističkim tendencijama Althussera i njegovih istomišljenika u francuskoj teoriji, dok su empirijski, epistemološki i metodološki doprinosi Francisa Bacona nedovoljno naglašeni ili u potpunosti zanemareni. S obzirom na njegovo utemeljenje i popularizaciju induktivne metode znanstvenog istraživanja, Bacona možemo smatrati ranim britanskim empiričarem. U tom kontekstu, pojava i naglo širenje njemačkog idealizma do kojeg dolazi krajem 18. stoljeća s Kantovim buđenjem iz „dogmatskog sna racionalizma“ – iz kojeg ga budi susret sa Davidom Humeom (kao jednim od Baconovih empirističkih potomaka, te koji rezultira Kantovim koncipiranjem njegove kritičke filozofije) i utjecaj Isaaca Newtona – također se može tumačiti kao „još jedan filozofski efekt koji je omogućen inauguracijom znanstvenog moderniteta u ranom 17. stoljeću“ (ibid. 136).

Ostajući vjeran historijskom i dijalektičkom materijalizmu Marxa i Engelsa, Johnston smatra da je došlo vrijeme za još jednu filozofsku (materijalističku) revoluciju koja već traje, ali nije dovršena i konsolidirana. Epistemološki rezovi u životnim znanostima, poput onih koje Johnston naziva „Darwinov događaj“ i „Hebbov događaj“, te implikacije i posljedice ovih rezova, mogu biti vjetar u leđa nove materijalističke filozofske revolucije koja ima potencijal da, između ostalog, rasvijetli vječni problem odnosa uma i tijela. Dok za Badioua napreci u matematici pozivaju na nužnu filozofsku revoluciju, za Johnstona su to događaji u biologiji. Međutim, bez obzira na to radi li se o matematici ili biologiji, Badiou i Johnston dijele tezu da

filozofija još od 19. stoljeća zaostaje za otkrićima suvremene znanosti (ibid. 136-137). Otvaranje filozofije i njezino izlaganje rupturama u obliku rezova/događaja u znanostima (bile one formalne ili prirodne) može „prekinuti filozofsku samodopadnost i inerciju kao i ubrzati filozofiju do točke njezine brze i radikalne transformacije“ (ibid. 137).

U tom je kontekstu spekulativni dio spekulativnog realizma i objektno-orijentirane ontologije ujedno prespor i prebrz, u smislu da s jedne strane zaostaje za znanstvenim rupturama u obliku Darwinovog i Hebbovog događaja, dok s druge strane ova vrsta spekulacije zaobilazi kontrolu i provjeru od strane „empirijskog sadržaja prirodnih znanosti kao i empirijskih dimenzija filozofske kritike“, ali i „zaostaje za Kantovom 'kopernikanskom revolucijom' i istovremeno prekoračuje sadašnja ograničenja našeg najboljeg znanja o neljudskom Realnom“ (ibid.). Važno je napomenuti da Johnston ne „zagovara urušavanje filozofije (i/ili psihoanalize) u znanost“ te da „ne samo da znanosti uvijek već pretpostavljaju neempirijske epistemološke i ontološke okvire, već njihov vlastiti daljnji razvoj, kao i istraživanja njihovih izvanznanstvenih odjeka, ovise o nekoj vrsti spekulativne sposobnosti zamišljanja koju paradigmatički provodi filozofija“ (ibid.). Ipak, treba imati na umu da bi „takve filozofske ekstrapolacije trebale biti nekoliko koraka ispred znanosti, ali samo nekoliko“ (ibid.).

14. ZAKLJUČAK

Johnstonov projekt transcendentnog materijalizma, kao interdisciplinarna teorijska orijentacija, preispituje nasljeđe dijalektičkog i historijskog materijalizma te filozofije njemačkog idealizma (s posebnim naglaskom na Hegela i njegovu filozofiju prirode koja je često zanemarena ili iskrivljena). Uz to, transcendentni materijalizam utjelovljuje pokušaj premošćivanja kontinentalno-analitičkog jaza kroz povezivanje filozofije, psihoanalize i životnih/prirodnih znanosti. Općenito govoreći, transcendentni materijalizam je u osnovi zaokupljen s dva najveća i usko povezana problema u povijesti filozofije: problemom odnosa slobode i determinizma te problemom odnosa uma i tijela. Središnji filozofski okvir transcendentnog materijalizma čini spoj, s jedne strane, rigorozne i u potpunosti materijalističke ontologije (koja se oslanja na empirijske, eksperimentalne prirodne znanosti) i s druge strane, nereduktivne teorije subjektivnosti kao autonomne negativnosti (u smislu kantovskog i postkantovskog njemačkog idealizma). Johnstonovo vraćanje njemačkom idealizmu uglavnom uzima oblik ontoloških istraga nesvodljive, ne-epifinomenalne dimenzije subjektivnosti. Johnston uspijeva pomiriti darvinistički naturalizam s njemačkim idealizmom tako što odbija ontologizirati subjektivnu negativnost te je ukorjenjuje u kontingentnoj faktičnosti konfliktnih organskih fenomena, što rezultira nemističnim dijalektičkim materijalizmom.

Transcendentni materijalizam se može okarakterizirati kao povratak ne samo *supstanci kao subjektu*, već i (u obrnutom, dijalektičkom smislu) subjektu kao supstanci, što uključuje tretiranje subjektivnosti te raznih struktura i fenomena koji su povezani s njome kao Marxovih *realnih apstrakcija* ili Lacanovih *struktura koje marširaju ulicama*. Drugim riječima, može se reći da su subjekti i njihove (virtualne) stvarnosti doista konkretne, realne apstrakcije koje hodaju među nama. Čak i ako strukture, dinamike i fenomeni pojedinačnih i kolektivnih subjektivnosti jesu u nekom smislu iluzije, nestvarnosti, virtualnosti, itd. (kao npr. u eliminativnom materijalizmu), ove fikcije posjeduju stvarnu ontološku „težinu“ tj. uzročno su djelotvorne ako zaista upravljaju našom kognicijom i ponašanjem. Štoviše, strukture i dinamike subjektivnosti, kao apstraktne, ali stvarne i uzročno-djelotvorne, ne mogu biti izbrisane brzim i jednostavnim redukcijama, eliminacijama, fragmentacijama, dehijerarhizacijama ili dekonstrukcijama. U tom kontekstu treba napomenuti da Johnstonova materijalistička ontologija, koja u svoj okvir uključuje ljudska bića, ni u kojem slučaju ne podrazumijeva

napuštanje važnosti označitelja, analizandovog govora i osobne povijesti ili semiotičke prirode mnogih simptoma.

Johnstonov istraživački program pokušava objasniti proizlaženje transcendentalnog subjekta (kao *druge prirode*) iz metatranscendentalne supstance (kao *prve prirode*). Projekt transcendentalnog materijalizma pokazuje da ako želimo objasniti genezu imanentnih, više-nego-materijalnih denaturaliziranih subjekata, tada moramo rekonceptualizirati materijalno i prirodno kao domene bitka. To, između ostalog, podrazumijeva razvijanje nove, inkluzivnije vrste naturalizma koji je sposoban obuhvatiti preradu ne samo naše koncepcije prirode općenito, već i naše vlastite ljudske prirode specifično, što bi nam omogućilo potpuniju sliku koja bi uključivala sve one karakteristike ljudskih bića koje standardna naturalistička objašnjenja ne mogu obuhvatiti. Transcendentalni materijalizam također nastoji skicirati nužne i dovoljne uvjete unutar fizičkog bitka (tj. materijalne prirode) za imanentnu genezu autonomne, samoodređujuće subjektivnosti (koja se sastoji od niza reflektivnih, reflektivnih i rekurzivnih struktura i dinamika). Drugim riječima, Johnston nudi integrirano filogenetsko i ontogenetsko objašnjenje uvjeta mogućnosti za *odozdo-prema-gore* pojavu autonomnih, više-nego-materijalnih subjekata iz isključivo heteronomne materije (shvaćene unutar okvira naturalističkog materijalizma empirijskih, eksperimentalnih znanosti prirode). Iako su (djelomično) neovisni od prirodnih kauzalnih odrednica, ovi subjekti istovremeno još uvijek u cijelosti obitavaju unutar domena fizičkog, kemijskog i organskog.

Transcendentalno materijalistička ontologija i teorija subjektivnosti objašnjava „tenziju“ između prirodnog i denaturaliziranog tj. izlaže „samorazdvajanje“ supstance materijalne prirode i pokazuje kako kroz vlastito „samonarušavanje“ supstancu prirode proizvodi domenu denaturaliziranog tj. strukture i dinamike subjektivnosti koje se zatim djelomično odvajaju od svojih supstancijalnih temelja te postižu samoodnosnu, transontološku autonomiju. Dakle, u ontologiji transcendentalnog materijalizma, priroda je samonarušavajuća, neujednačena, stratificirana i samodenaturalizirajuća domena koja nadilazi samu sebe i čiji učinci (u obliku *druge prirode* tj. autonomnih, samorefleksivnih i samoodređujućih subjekata) uvelike premašuju prirodnost svojih uzroka. Drugim riječima, materijalno i prirodno (kao metatranscendentalne supstance) proizvode tenzije između sebe i više-nego-materijalnog/denaturaliziranog (kao transcendentálnih subjekata). Priroda kao *ne-cijela*, neujedinjena domena bitka, prožeta unutarnjim antagonizmima i tenzijama, u sukobu sa samom sobom, proizvodi ljudska bića kao izdanak ovih antagonizama i tenzija, bića koja se opiru ovoj prirodi, dok istovremeno ostaju imanentan dio ove iste prirode.

Kao istraživački projekt, transcendentalni materijalizam također nastoji na

nereduktivan, nemehanistički način integrirati biologiju i psihoanalizu, a Darwinova evolucijska teorija (uključujući filogenetske aspekte evolucionizma koji obuhvaćaju prirodnu povijest i ljudsku povijest koja je situirana unutar nje) igra veliku ulogu u pozadini Johnstonove materijalističke pozicije. Ova nova vrsta naturalizma koja uzima u obzir resurse poput emergentizma, zrcalnih neurona, neuroplastičnosti i epigenetike (tj. resurse koji istovremeno označuju prekid s determinističkim i monističkim naturalizmom kakvog pronalazimo kod mehanističkih/nedijalektičkih materijalizama), podrazumijeva povratak darvinističkom nasljeđu i prirodnim znanostima. Temeljni cilj ovog povratka je formuliranje novog materijalizma koji je u potpunosti usklađen s darvinizmom. Nereduktivan materijalizam mora objasniti kako materijalna priroda koja potpada pod jurisdikciju prirodnih znanosti omogućuje unutarprirodno nastajanje i opstanak struktura i dinamika koje su, nakon svoje geneze, nesvodljive na svoje prirodno-materijalne izvore – upravo je to ono što Johnstonov transcendentni materijalizam nastoji postići sa svojim imanentno-kritičkim, dijalektičko-spekulativnim angažmanom s prirodnim znanostima. Prirodna znanost je u posljednje vrijeme omogućila otvaranje pitanja o porijeklu uma, ali i jezika, bez straha od regresije na jednodimenzionalni naturalizam prve prirode koji reduktivno tumači jedinstvenu narav uma. To također znači da moramo zanemariti Lacanovu zabranu spekulativnih narativa o antropogenezi i njegov veto na bilo kakve istrage u porijeklo jezika, te, kroz dijalog sa znanostima, ozbiljno pristupiti pitanju pojave jezika, ili barem struktura nalik jeziku.

Filozofija i psihoanaliza moraju odgovoriti na revolucionarne napretke u životnim znanostima. Štoviše, u kontekstu dijalektičkog/transcendentalnog materijalizma te antiidealističke teorije subjektivnosti, prirodne znanosti općenito i neuroznanost specifično su neophodne discipline ako želimo izbjeći ideološke zamke mehanističkih materijalizama i zastarjelih antinaturalizama koji ignoriraju ili karikiraju biološke pristupe subjektivnosti kao esencijalno determinističke i reduktivne te optužuju prirodne znanosti da degradiraju ljudske subjekte na status marioneta kojima upravlja evolucijsko-genetska priroda. Za razliku od onih koji se protive povezivanju materijalizma i naturalizma, Johnston izričito odbacuje ideju materijalizma koji ne uključuje nužno prirodu i prirodne znanosti te smatra da se takav tip antinaturalizma temelji na danas zastarjelim kritikama koje potječu iz ranog 20. stoljeća. Za Johnstona, nijedan materijalizam koji se želi identificirati kao takav ne smije okrenuti leđa razvoju i naprecima u prirodnim znanostima. Drugim riječima, materijalizam koji nije spreman pričati o naturalizmu i koji je u potpunosti antinaturalistički i antiznanstveni ne može se zvati materijalizmom. Svaki doista materijalistički materijalizam mora u svoju ontologiju uključiti barem neku kvalificiranu vrstu naturalizma. Za Johnstona, „materijalizam“ u

transcendentalnom materijalizmu na svojoj osnovnoj razini podrazumijeva predanost određenoj vrsti naturalizma u kojem je sama priroda početna točka nulte razine iz koje proizlaze denaturalizirani ljudski subjekti, drugim riječima, priroda omogućuje stvarnu genezu i razvoj takvih subjekata.

Ono što Johnston izdvaja kao temeljni element materijalističkog razumijevanja one vrste prirode koja bi mogla proizvesti emergentne, više-nego-prirodne strukture i fenomene upravo je koncept *slabosti* ili *nemoći*. Hegelijanska teorija „slabe prirode“ (kao prožete konfliktom i nedovoljno određene) Johnstonov je odgovor na pitanje o tome kako misliti emergenciju nesvodljivog i djelomično autonomnog više-nego-materijalnog reda (poput ljudskih subjekata i njihovih spontanih i samoodređujućih sposobnosti) iz bezsubjektnog svijeta (tj. nesubjektivnog Realnog prirode po sebi) bez pretpostavljanja intervencije neke abnormalne sile koja ga je uzrokovala, ili bez prešutnog reduciranja ovog reda na njegov isključivo materijalni uzrok. Prema tome, koncept *slabe prirode* je ontološki temelj transcendentalnog materijalizma što, između ostalog, podrazumijeva da je jedini temelj nulte razine ove ontologije upravo „priroda“ usklađena s naturalizmom prirodnih znanosti. Dakle, ova je ontologija *slabe prirode* u Johnstonovom transcendentalnom materijalizmu povezana sa snažnom verzijom emergentizma, u kojem više-nego-materijalna subjektivnost proizlazi iz asubjektivnih supstanci te postiže samoodnosnu, ne-epifenomenalnu neovisnost naspram svojih materijalnih temelja.

Stoga, ovakva kombinacija ontologije i teorije subjektivnosti nužno uključuje empirijskim i filozofskim argumentima opravdanu filozofsku rekonceptualizaciju koncepta prirode kao takve. Johnston se protivi konceptualizacijama prirode kao *snažne* ili kao *Prirode-s-velikim-P*, koje prirodu prikazuju kao neki masivni totalitet koji obuhvaća mnoštvo događaja, entiteta i procesa, kao bešavnu homogenu cjelinu ili samokonzistentnu ujedinjenu silu koja skupom nepovredivih zakona upravlja svime što postoji, te gdje je svaki entitet i događaj detaljno determiniran ovim zakonima. Drugim riječima, ovakve slike snažne prirode, koje pronalazimo u reduktivnim i eliminativnim naturalizmima, u Spinozinoj supstanci, u skladnom ekosustavu „Majke Zemlje“ itd., za Johnstona predstavljaju puku fantaziju tj. još jednu verziju nepostojećeg velikog Drugog kao determinističkog autoriteta prirode (ustoličenog u vulgarnom mehanicističkom materijalizmu) koji „drži sve konce u svojim rukama“. Dakle, umjesto ovog tipa *snažne prirode* (kao mehanicističke, determinističke itd.) koja svojom zatvorenom ontologijom guši svaku mogućnost slobode i slobodne subjektivnosti, transcendentalni materijalizam uvodi dijalektički naturalizam *slabe prirode* tj. prirode kao zapriječenog Realnog, prirode kao detotalizirane, razjedinjene, nedovršene, nekonzistentne i heterogene

domene bitka, domene kojoj manjka sklad, stabilnost, cjelovitost, domene čije su razine i slojevi prožeti i razdvojeni antagonizmima, konfliktima, jazovima, rascjepima i slično. Za dijalektičku tradiciju koja se proteže od Hegela, kroz Marxa, Freuda, do Žižeka, Malabou i Johnstona, čak i unutar najosnovnijih supstrata materijalnog bitka otkrivamo konfliktnu heterogenost umjesto spokojne homogenosti (Johnston, 2012: 338). Jedan od paradigmatičkih primjera *slabe prirode* u kontekstu ljudskih bića pronalazimo u *skrpanosti* zapriječenog korpo-Realnog na razini ljudskog središnjeg živčanog sustava. Ono što bi inače bio heteronomni determinizam cjelovite, nezapriječene bogolike Prirode i njezinih zakona, narušeno je ili prekinuto unutarprirodnim negativnostima koje izazivaju „kratki spoj“ u linearnom, bešavnom toku stvari. Johnston stoga opovrgava pseudoscijentizam reduktivističkih, eliminativističkih i epifenomenalističkih prigovora u vezi prepoznavanja stvarnih, ontoloških učinaka i djelatnih aktualnosti koje se mogu pripisati više-nego-materijalnoj drugoj prirodi i koje se opiru redukciji na zakone i mehanizme prirodnih materijalnosti.

Ova vrsta *materijalizma nedovršenosti* na koju Johnston cilja (pogotovo u kontekstu fenomena neuroplastičnosti) potkrijepljena je i potvrđena otkrićima na području neuroznanosti, neurobiologije i kognitivne znanosti. Slika ljudskih bića kao unaprijed determiniranih genetikom danas je, znanstveno govoreći, neodrživa – što suvremena neuroznanost jasno pokazuje. Drugim riječima, zahvaljujući neuroplastičnosti, mozak je prirodno predprogramiran genetikom na takav način da bude neprirodno reprogramiran epigenetskim ili negenetskim faktorima. U kontekstu distinkcije priroda-odgoj, neuroznanost pokazuje da je mozak prirodno predodređen za denaturalizaciju tj. da su ljudska bića po svojoj prirodi naklonjena dominantnosti odgoja nad prirodom. Dakle, naša je prva priroda strukturirana na takav način da bude otvorena za preuzimanje karakteristika druge prirode, tj. plastični je mozak oblikovan i preoblikovan epigenetskim varijablama. Ovakvim otkrićima na području prirodnih znanosti ova su polja uspjela empirijski „oslabiti“ svoju sliku (ljudske) prirode, te su nam kroz empirijska, eksperimentalna istraživanja živih materijalnih temelja čovječanstva otvorila manevarski prostor (u obliku neuroplastičnosti i epigenetike) koji nam omogućuje da formuliramo materijalističku *ontologiju slobode* (Johnston, 2014a: 159)

Do 20. stoljeća, u kontinentalnoj je filozofiji i teoriji uglavnom vladao negativan ili čak neprijateljski stav ne samo prema suvremenim empirijskim, eksperimentalnim znanostima, već su matematizirana znanost općenito i prirodne znanosti specifično promatrane kao reduktivne i objektivirajuće. U današnje vrijeme, dok analitički filozofi uglavnom zagovaraju vulgarne determinizme, dobar dio kontinentalnih filozofa i njihovih istomišljenika u humanističkim znanostima dijeli neka upitna i pogrešna uvjerenja, poput toga da su svi filozofi uma nužno

eliminativni materijalisti, da ovaj tip eliminativizma ili reduktivizma pronalazi podršku u samoj biologiji, da biomaterijalizam ne ostavlja mjesta za više-nego-materijalne dimenzije i aspekte poput sociosimboličkih medijatora, historijskih dinamika, jedinstveno ljudskih oblika seksualnosti, nesvjesne strane psihe itd. S obzirom na to da su prirodne znanosti najrelevantnije za materijalističke teorije subjektivnosti, Johnston smatra da je došlo vrijeme da odbacimo ovu duboko usađenu averziju europske filozofije prema „tvrdim znanostima“ te da se filozofski materijalizam otvori uvidima i doprinosima ovih znanosti. Bez obzira na to jesu li sami znanstvenici toga svjesni ili ne, ova su znanstvena polja spremna u svoje okvire integrirati opise ljudske subjektivnosti koji nastaju u humanističkim i društvenim znanostima. Drugim riječima, prirodne znanosti (svjesno ili nesvjesno) postaju saveznik ili sam temelj znanstveno utemeljenog materijalizma (Johnston, 2012: 346).

Nažalost, kontinentalno-analitička podjela, koja još uvijek oblikuje filozofske odsjeke (posebno u engleskom govornom području), također je usklađena s kontinentalnim znanstvenofobičnim antinaturalizmom. Ono što se obično uzima zdravo za gotovo u kontekstu ovog kulturološkog sukoba unutar filozofije jest to da analitička strana ima nadležnost nad znanostima, dok kontinentalnoj filozofiji ostaju umjetnosti i humanističke znanosti. Međutim, ovakva podjela interdisciplinarnog rada (koja također odražava neslaganja između „tvrdih“ i „mekih“ disciplina) u skladu s uvriježenim granicama kontinentalno-analitičkog rasjeda nije nešto što u konačnici moramo prihvatiti ili čega se nužno moramo pridržavati. Orijentacije koje se smatraju oblastima kontinentalne filozofije, poput njemačkog idealizma, marksizma i psihoanalize, imaju mnogo toga za ponuditi empirijskim, eksperimentalnim znanostima. Između ostalog, puko prikupljanje podataka o biološkoj složenosti je samo dio izazova u nastojanjima da otkrijemo koji tip teorije o mozgu tražimo – o čemu nam kontinentalna strana može više reći. Ipak, ono što tražimo je način premošćivanja dvaju odvojenih znanstvenih jezika, neuroznanosti/neurobiologije i filozofije/psihoanalize. Međutim, pokušaji premošćivanja kontinentalno-analitičkog rasjeda do sada su se obično svodili na puko uvoženje selektivno odabranih dijelova fenomenologije u diskurse kognitivne znanosti i filozofije uma, što jednostavno nije dovoljno da bi se premostio ovaj rasjed. Lacanovska bi psihoanalitička teorija npr. mogla premostiti ovaj rasjed između kontinentalne i analitičke filozofije, kao i između humanističkih i društvenih te prirodnih znanosti, kroz povezivanje s neuroznanostima, specifično u pogledu neuroznanstvenih objašnjenja emocionalnog života i afektivnog sebstva. Potencijalan primjer premošćivanja rasjeda između prirodnih znanosti i psihoanalize/kontinentalne filozofije bila bi i tematika nesvjesnih afekata (tj. iskrivljenih svjesnih registracija nesvjesnih afekata koji nisu svjesno doživljeni onakvima kakvi zaista jesu,

ali su svejedno doživljeni) u lacanovskoj psihoanalizi o kojima ne možemo govoriti bez doprinosa suvremene afektivne neuroznanosti (Damasio, LeDoux, Panksepp).

Stoga je pretpostavka da su znanosti prikladne samo za vulgarno likvidiranje svih nereduktivnih ili neeliminativnih koncepcija ljudskih subjekata pogrešna. Isto se može reći i za konflikt između determinističkog i monističkog naturalizma (koji ne dopušta mogućnost radikalnih diskontinuiteta ili ruptura) kakvog promiču određeni analitički filozofi i prirodni znanstvenici, te zastarjelog antinaturalizma (koji podrazumijeva potpuno odbacivanje ili zanemarivanje životnih znanosti kao relevantnih za utemeljenje materijalističke teorije subjektivnosti) kakav prevladava u kontinentalnoj filozofiji i teoretskim humanističkim znanostima. Iako su argumenti ovakvih naturalista uvelike neutemeljeni, antinaturalisti pogrešno reagiraju na njih smatrajući da naturalistička strana zaista posjeduje neku vrstu znanstvenih argumenata koji legitimiraju eliminiranje subjekata. Zbog nedostatka samouvjerene i konkretne reakcije kontinentalne filozofije i humanističkih znanosti, teren znanosti je u cijelosti prepušten najgoroj vrsti pseudoscijentističkog naturalizma, kakvog pronalazimo kod fundamentalističkog univerzalizma, McDowellovog „ogoljenog naturalizma“ i sličnih pseudoscijentističkih slika čovječanstva kao evolucijski, genetski ili neuralno determiniranog.

Recentna otkrića i resursi na području životnih znanosti poput emergentizma, epigenetike, neuroplastičnosti i slično, te filozofske implikacije ovih otkrića, prekidaju s determinističkim i monističkim naturalizmom koji promiču mehanički/nedijalektički materijalizmi te označuju neku vrstu promjene paradigme i unutarznanstvenu revoluciju u biološkom razumijevanju ljudskih bića. U tom kontekstu, imanentna kritika je uvijek poželjnija od vanjskih kritika, drugim riječima, napadi na znanost koji dolaze iz isključivo neznanstvene ili antiznanstvene izvanjskosti u najboljem su slučaju neučinkoviti i neuvjerljivi, a često i ideološki opasni ili intelektualno štetni. S druge strane, slika čovječanstva koju nam daje dijalektičko-spekulativno čitanje suvremene biologije i njezine vlastite logike (nadahnuto čitanjem Hegelove *Naturphilosophie*) uvelike se razlikuje od determinističke slike zakonite prirode koju promiče većina akademika kontinentalne orijentacije i znanstvenika diljem humanističkih znanosti, a koju pronalazimo u Cartwrightinom *neraščlanjenom* svijetu, McDowellovom ogoljenom naturalizmu i sličnim pseudoscijentističkim naturalizmima kakve zagovaraju mehanički, reduktivni i eliminativni materijalizmi koji zadržavaju koncepciju prve prirode kao totalitarnog režima nepovredivih, univerzalnih fizičkih zakona koji potpadaju pod nadležnost prirodnih znanosti.

Time što dovodi koncept subjekta humanističkih znanosti u kontakt sa znanostima, te

što više-nego-prirodne subjekte tumači kao apsolutno imanentne domenama koje pokrivaju fizika, kemija i biologija, transcendentalni materijalizam nastoji potaknuti promjene u ovom konceptu, ali i u samim znanostima. U potpunosti materijalističkom teorijom nesvodljive denaturalizirane subjektivnosti koju podupire ontologija *slabe prirode* zadužena znanosti, znanosti se, da bi mislile supstancu ujedno kao subjekt, moraju odmaknuti od svjetonazora koji su utemeljeni na ideji snažne Prirode-s-velikim-P tj. prirode kao nezapriječenog velikog Drugog. To bi dovelo do promjene paradigme te podrazumijevalo niz implikacija u kontekstu znanstvenih istraživačkih programa, pogotovo u životnim znanostima koje se bave ljudskim bićima. U općenitom smislu, transcendentalni materijalizam omogućava i zagovara dvosmjernu, obostrano modificirajuću komunikaciju i utjecaj između s jedne strane, društvenih i humanističkih znanosti, te s druge strane, životnih znanosti. Parafrazirajući Kanta, Johnston ističe da „bez dvosmjerne frikcije između neempirijskih teorija i empirijskih znanosti, prve završavaju prazne, a druge slijepo. Pobjeda u ratu za neovisnost u ime filozofije ili psihoanalize bila bi, zapravo, Pirova pobjeda. To bi također bila medvjeda usluga za toliko drugih područja istraživanja (u prirodnim, društvenim i humanističkim znanostima) koja bi imala koristi, koliko god ta područja to priznavala ili ne, od filozofskih i psihoanalitičkih uvida“ (Johnston, 2016a: 167).

U tom kontekstu, dijalektičko povezivanje psihoanalize i neuroznanosti naposljetku bi moglo voditi do radikalnog propitivanja i modifikacije materijalnosti čovjeka i tijela. Umjesto neopravdanog straha da će dovesti do marginalizacije ili biologizacije psihoanalize, današnje (implicitno nereduktivne) neuroznanosti ukazuju na biološke dokaze za više-nego-biološke (tj. lingvističke, simboličke, reprezentacijske, kulturološke, društvene, političke itd.) sile i faktore koji su operativni unutar biomaterijalnosti samog tijela – čime unutarznanstveno ograničuju granice svojih eksplanatornih jurisdikcija. Prema tome, dijalog između psihoanalize (ali i filozofije) i neuroznanosti esencijalan je za daljnji razvoj, uspjeh i legitimnost psihoanalize, koja ne može ostati nepromijenjena ovim dijalogom. Materijalističko tumačenje subjektivnosti (omogućeno rekonceptualizacijom prirode tj. njezinim *slabljenjem* u smislu Lacanovog zapriječenog Realnog) koje je usklađeno s freudovsko-lacanovskom psihoanalitičkom metapsihologijom (te koje bi osiguralo temelje za razvijanje potencijalne lacanovske neuropsihanalitičke metapsihologije), može u resursima polja poput afektivne neuroznanosti i evolucijske biologije pronaći nužan oslonac i legitimitet. Autentično materijalistička teorija subjektivnosti ne može zaobići prirodne znanosti, dok svaka psihoanalitička metapsihologija koja se smatra doista materijalističkom nužno mora u svoje teorijske i kliničke okvire integrirati odabrana otkrića životnih znanosti. Ova integracija mora biti dijalektičkog karaktera što

podrazumijeva obostrane modifikacije između ovih disciplina (Johnston, 2012: 324).

Stoga, ako želimo misliti materijalne uvjete za mogućnost subjektivnosti tada moramo otvoriti dvosmjernan dijalog između psihoanalize i eksperimentalnih znanosti te premostiti jaz između ovih institucija. To bi nam također omogućilo dvostruki (lacanovski) neuropsihoanalitički pristup tj. povezivanje mehanizama mozga (iz kojih možemo povući osnovne kliničko-anatomske korelacije) i unutarnjeg svijeta pacijenta – što bi dovelo u vezu neurološke varijable s psihoanalitičkima, na temelju čega bismo mogli pronaći način na koji možemo premostiti (s obzirom na to da ovdje nema jednostavnog i jasnog kontinuiteta između ova dva registra, već se radi o transformaciji jednog u drugi) ili međusobno integrirati ove varijable na valjanoj empirijskoj bazi. Također treba istaknuti da iako su neuroznanosti objasnile neuralne mehanizme i potvrdile plastičnost mozga one često ovu plastičnost podčinjavaju ideji fleksibilne adaptacije i biološkog preživljavanja, te time ne shvaćaju potencijal neuralne plastičnosti za neodređenost, slobodu i kreativnost u formaciji sebstva, o čemu nam (neuro)psihoanalitička strana može više reći. S obzirom na poteškoće vezane uz teoretiziranje tranzicije s neuronalnog na mentalno, izazov s kojim smo suočeni svodi se prvenstveno na prihvaćanje pozicije materijalističkog naturalizma bez pribjegavanja redukcionizmu.

Dakle, da bismo izgradili održiv i značajan okvir za partnersku suradnju između znanosti i psihoanalize, prvo moramo utemeljiti novu koncepciju materijalističkog naturalizma koji nije reduktivan, eliminativan, mehanistički ni deterministički. Umjesto da problem uma ili mišljenja reducira na puke biološke podatke tj. na kemiju ili biologiju već poznatog znanstvenog jezika, transcendentalni se materijalizam kreće u smjeru koji je u posljednje vrijeme postao stvarna mogućnost zahvaljujući prirodnim znanostima, a koji nam omogućuje rekonceptualizaciju materije kao takve, ali i novo razumijevanje pojave subjektivnosti iz ove iste materije. Drugim riječima, ovaj tip shvaćanja uma (ili denaturaliziranog, više-nego-materijalnog subjekta) kao imanentnog materijalnoj prirodi zahtijeva da paralelno s promjenom načina na koji konceptualiziramo materiju promijenimo i način na koji konceptualiziramo um.

Također ne smijemo zaboraviti da kod ljudskih bića, čak i na evolucijskim i neuroznanstvenim razinama, postoji određena konstitutivna disharmonija i disfunkcionalnost koja seže sve do zapriječenog korpo-Realnog tj. do temelja ljudske fiziologije i anatomije koja je lišena „čvrstih, temeljnih nužnosti, značenja, ili teleologija“ (Johnston, 2014b: 78). Drugim riječima, priroda je kao takva fragmentarna, samorazdvajajuća, samonarušavajuća, tj. prožeta konfliktima, tenzijama i antagonizmima koji su konstitutivni za „ljudsko stanje“. U proteklih nekoliko desetljeća, biologija je počela razotkrivati ono što je Lacan opisao kao „dehiscenciju

od prirodnog sklada, za koju Hegel zahtijeva da posluži kao plodna bolest, radosna greška života, u kojoj čovjek, razlikujući sebe od svoje esencije, otkriva svoju egzistenciju“ (Lacan, citirano prema: Johnston, 2014b: 78). Stoga, danas smo u jedinstvenoj poziciji da na sjecištu znanosti, psihoanalize i filozofije formuliramo „egzistencijalni materijalizam“ tj. „materijalizam u kojem znanost također daje istinsku vjerodostojnost pretpostavljenoj prednosti egzistencije pred esencijom“ (Johnston, 2014b: 78). Osim toga, ako se želi preobraziti u održiv sekularni teoretski okvir koji integrira nasljeđa historijskih i dijalektičkih materijalizama, lacanizam se mora uhvatiti u koštac s implikacijama evolucijske teorije (koja se danas uvelike razlikuje od one Lacanova doba) i prepoznati značaj *Darwinovog događaja*, što također znači da se današnji lacanovci moraju suprotstaviti Lacanovoj zabrani filogenetskih istraživanja – pogotovo ako dođe do povezivanja između (lacanovske) psihoanalize i neurobiologije.

Što ovakav dijalog između neuroznanosti/neurobiologije i psihoanalize znači za polje psihoterapije i za suvremene kliničke pristupe mentalnom zdravlju? Dok danas već zastarjeli psihijatrijski pristup karakteriziraju klasični dualistički pristupi psihološke i somatske psihijatrije (koji više nisu održivi s obzirom na pomake u životnim i prirodnim znanostima) te uskogrudno, ograničeno shvaćanje traume i psihosomatskih simptoma koje psihijatrija najčešće reducira na urođene karakteristike, tradicija humanističke psihoterapije (psihoanaliza, egzistencijalna psihoterapija, gestalt psihoterapija itd.) s druge je strane fokusirana na govor, tekstove itd., pri čemu zanemaruje tijelo, materijalne aspekte i biologiju, te prečesto ostaje potpuno nesvjesna razvoja u drugim poljima. S obzirom na to da se psihoterapija temelji uglavnom na kortikalnim mehanizmima „odozgo prema dolje“, a farmakoterapija na subkortikalnim mehanizmima „odozdo prema gore“, psihoterapija – u smislu dvosmjerne dijalektike obostranih utjecaja između mozga i iskustva putem plastičnosti, dijalektike koja čini osnovu transcendentalno materijalističke ontologije, „značajno mijenja funkcije i strukture mozga na način koji se čini drugačijim od učinaka farmakoterapije“ (Fuchs, 2004: 479), što ide u prilog „konceptu mozga kao organa transformacije“ (ibid. 481) koji ulazne podatke prima „na različitim hijerarhijskim razinama i prevodi ih u oba smjera“ (ibid.). U jednom se slučaju ova transformacija odvija „odozgo prema dolje“, tj. „od subjektivnog iskustva značenja i interakcije do neurokemijske razine“ – mentalni činovi mijenjaju mozak; a u drugom slučaju, „odozdo prema gore“ tj. „od farmakoloških učinaka na metabolizam subkortikalnih transmitera do promjene u subjektivnom raspoloženju i kogniciji“ (ibid. 481-482). Tome treba pridodati i činjenicu da se psihoterapija ne može shvatiti iz perspektive pojedinca, s obzirom na to da se radi o interpersonalnom procesu temeljenom na kružnim odnosima transfera i kontratransfera. Drugim riječima, psihoterapija podrazumijeva obostrano stvaranje značenja/smisla koje je

proizvod odnosa između pacijenta i terapeuta i ne može se svesti na „stanje u glavi“, dok je neurobiologija fokusirana na pojedinačni mozak (ibid. 482). Dakle, bilo bi uzaludno očekivati da ćemo anatomijom i fiziologijom mozga ikada moći opisati subjektivne i intersubjektivne dimenzije i procese do kojih dolazi u sklopu psihoterapije. Strukture i fenomeni karakteristični za ono na što se referiramo pod terminom „subjektivnost“ ne mogu biti opravdano zamijenjeni monokromatskim monizmima nesubjektivnih entiteta i događaja. Prema tome, „psihoterapija se nikada neće pretvoriti u primijenjenu neurobiologiju; njezine glavne temeljne znanosti ostat će psihologija, hermeneutika i humanističke znanosti općenito“ (ibid. 484).

15. BIBLIOGRAFIJA

- Ansermet, F. i Magistretti, P. (2007) *Biology of Freedom: Neural Plasticity, Experience, and the Unconscious*, London: Karnac Books.
- Arminjon. M., Ansermet, F. i Magistretti, P. (2010) „The Homeostatic Psyche: Freudian theory and Somatic Markers“, *Journal of Physiology*, 104 (5), str. 272-278.
- Atmanspacher, H. (2020) „The Pauli–Jung Conjecture and Its Relatives: A Formally Augmented Outline“, *Open Philosophy*, 3 (1), str. 527-549.
- Audi, R. (2015) *The Cambridge Dictionary of Philosophy (3rd Edition)*, Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Becker, E. (2020) *The Denial of Death*, London: Souvenir Press.
- Bennett, J. (2009) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham & London: Duke University Press.
- Blackburn, S. (2008) *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Blass, R. B. i Carmeli Z. (2007) „The Case Against Neuropsychanalysis – On Fallacies Underlying Psychoanalysis’ Latest Scientific Trend and Its Negative Impact on Psychoanalytic Discourse“, *The International Journal of Psychoanalysis*, 88 (1), str. 19-40.
- Brassier, R. (2002) *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Brooks R.M. (2013) „Accounting For Material Reality in the Analytic Subject“, *Behavioral Sciences*, 3 (4), str. 619-633.
- Brooks S.J. i Stein D.J. (2015) „A Systematic Review of the Neural Bases of Psychotherapy For Anxiety and Related Disorders“, *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 17 (3), str. 261-279.
- Bryant, L. (2011) *The Democracy of Objects*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press.
- Bryant, L., Srnicek, N. i Harman, G. (2011) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re-Press.
- Bryant, L., Srnicek, N. i Harman, G. (2011) „Towards a Speculative Philosophy“ u: L. Bryant, N. Srnicek i G. Harman (ur.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re-Press, str. 1-19.

- Cartwright, N. (1983) *How the Laws of Physics Lie*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Cartwright, N. (1999) *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Cartwright, N. (2016) „The Dethronement of Laws in Science“ u: N. Cartwright i K. Ward (ur.) *Rethinking Order: After the Laws of Nature*, London & New York: Bloomsbury Academic, str. 25-53.
- Chalmers, D. J. (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Changeux. J. P. (2009) *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Chao, H. i Reiss, J. (2017) „Introduction“ u: H.-K. Chao i J. Reiss (ur.) *Philosophy of Science in Practice: Nancy Cartwright and the Nature of Scientific Reasoning* (Synthese Library, Volume 379, Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science), Switzerland: Springer International Publishing, str. 1-11.
- Cheng, K. (2017) „A Dual-Role Account of Ceteris Paribus Laws“ u: H.-K. Chao i J. Reiss (ur.) *Philosophy of Science in Practice: Nancy Cartwright and the Nature of Scientific Reasoning* (Synthese Library, Volume 379, Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science), Switzerland: Springer International Publishing, str. 87-111.
- Cheng, T. (2021) *John McDowell on Worldly Subjectivity: Oxford Kantianism Meets Phenomenology and Cognitive Sciences*, London & New York: Bloomsbury Academic.
- Chiesa, L. (2007) *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Chiesa, L. (2016) *The Not-Two: Logic and God in Lacan*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Coole, D. i Frost, S. (2010) „Introducing the New Materialisms“ u: D. Coole i S. Frost (ur.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham & London: Duke University Press.
- Coole, D. i Frost, S. (ur.) (2010) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham & London: Duke University Press.
- Dall'Aglio J. (2020) „No-Thing in Common Between the Unconscious and the Brain: On the (Im)possibility of Lacanian Neuropsychanalysis“, *Psychoanalysis Lacan*, 4, str. 1-19.
- Damasio, A. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, NY: Avon Books.
- Damasio, A. (2000) *The Feeling Of What Happens: Body and Emotion in the Making of*

- Consciousness*, New York, NY: Vintage.
- Damasio, A. (2010) *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, New York, NY: Pantheon Books.
- Davis K. L. i Montag C. (2019) „Selected Principles of Pankseppian Affective Neuroscience“, *Frontiers in Neuroscience*, 12 (1025), str. 1-11.
- Deacon, T. W. (1998) *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, New York & London: W. W. Norton & Company.
- Deacon, T. W. (2011) *Incomplete Nature: How Mind Emerged From Matter*, New York: W. W. Norton & Company.
- Deeken, A., Halbig, C. i Quante, M. (2000) „Secondary Qualities or Second Nature – Which Reality for Values?“ u: M. Willaschek (ur.) *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Munster 1999*, Münster: LIT – Verlag, str. 81-91.
- De Vos, J. (2016) *The Metamorphoses of the Brain – Neurologisation and its Discontents*, London: Palgrave-Macmillan.
- Dingli, S. M. (2005) *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*, UK: Ashgate.
- Dolar, M. (1998) „Cogito as the Subject of the Unconscious“ u: S. Žižek (ur.) *Cogito and the Unconscious*, Durham & London: Duke University Press, str. 11-41.
- Dolphijn, R. i van der Tuin, I. (2012) *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press.
- Dudek, D. (2014) „Madness or Brain Disorders. From Dualism Towards Integration“ u: J. LeDoux, M. Heller, B. Brożek i J. Dębiec (ur.) *The Emotional Brain Revisited*, Kraków: Copernicus Center Press, str. 349-369.
- Dupré, J. (2016) „Realism, Pluralism and Naturalism in Biology“ u: N. Cartwright i K. Ward (ur.) *Rethinking Order: After the Laws of Nature*, London & New York: Bloomsbury Academic, str. 99-119.
- Eagleton, T. (2016) *Materialism*, New Haven & London: Yale University Press.
- Etkin A., Pittenger C., Polan H.J. i Kandel, E.R. (2005) „Toward a Neurobiology of Psychotherapy: Basic Science and Clinical Applications“, *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 17 (2), str. 145-158.
- Evans, D. (2006) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London & New York: Routledge.
- Ferenczi, S. (1968) *Thalassa: A Theory of Genitality*, New York: W. W. Norton & Company.
- Fink, B. (2009) *Lakanovski subjekt. Između jezika i jouissance*, Zagreb: Kružak.

- Fraser, I. i Wilde, L. (2012) *The Marx Dictionary*, London & New York: Continuum.
- Fuchs, T. (2004) „Neurobiology and Psychotherapy: An Emerging Dialogue“, *Current Opinion in Psychiatry*, 17 (17), str. 479-485.
- Gabriel, M. i Žizek S. (2009) *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, New York, NY: Continuum.
- Gamble, C. N., Hanan, J. S. i Nail, T. (2019) „What Is New Materialism?“, *Angelaki*, 24 (6), str. 111-134.
- Geroulanos, S. (2011) „The Brain in Abeyance: Freud and the Claim of Neuropsychanalysis“, *History of the Present*, 1 (2), str. 219-243.
- Giladi, P. (2017) „Hegel, Analytic Philosophy’s Pharmakon“, *The European Legacy, Toward New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, 22 (2), str. 1-15.
- Gorelick, N. (2020) „Why Sex Is Special: Psychoanalysis against New Materialism“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, str. 171-190.
- Gould, S. J. (1996) *Life’s Grandeur: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, London: Jonathan Cape.
- Gould, S. J. (2002) *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Goldmann, L. (1971) *Immanuel Kant*, London: New Left Books.
- Gubeljic, M., Link, S., Müller, P. i Osburg, G. (2000) „Nature and Second Nature in McDowell’s Mind and World“ u: M. Willaschek (ur.) *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Munster 1999*, Münster: LIT – Verlag, str. 41-51.
- Hallward, P. (2011) „Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux’s After Finitude“ u: L. Bryant, N. Srnicek i G. Harman (ur.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: Re-Press, str. 130-142.
- Hankins, D. (2014) *The Book of Job and the Immanent Genesis of Transcendence*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Harman, G. (2002) *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago & La Salle, IL: Open Court.
- Harman, G. (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago & La Salle, IL: Open Court.
- Hayles, K. N. (2017) *Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious*, Chicago & London: University of Chicago Press.
- Hofer, C. (2008) „Introducing Nancy Cartwright’s Philosophy of Science“ u: S. Hartmann, C.

- Hofer i L. Bovens (ur.) *Nancy Cartwright's Philosophy of Science*, London & New York: Routledge, str. 1-17.
- Hohwy, J. (2015) „The Neural Organ Explains the Mind“ u: T. Metzinger i J. M. Windt (ur.) *Open MIND: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, Frankfurt am Main: MIND Group, str. (19) 1-22.
- Horst. S. (2016) „From Laws to Powers“ u: Nancy Cartwright i Keith Ward (ur.) *Rethinking Order: After the Laws of Nature*, London & New York: Bloomsbury Academic, str. 157-185.
- Iannone, A. P. (2001) *Dictionary of World Philosophy*, London & New York: Routledge.
- Inwood, M. (1992) *A Hegel Dictionary*, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Jagt, J.W.M. (2011) „Charles Darwin and Joseph de Bosquet – Brothers in Barnacles: How Diminutive Crustaceans Helped Shape a Theory“, *Cretaceous Research*, 32 (5), str. 597-605.
- James, I. (2022) „Introduction“ u: C. Malabou, *Plasticity: The Promise of Explosion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Jedan, C. (2000) „Nature or Natures? Notes on the Concept of Second Nature in John McDowell's Mind and World“ u: M. Willaschek (ur.) *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Munster 1999*, Münster: LIT – Verlag, str. 69-73.
- Johnston, A. (2005) *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2008) *Zizek's Ontology: A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2012) „‘Naturalism or anti-naturalism? No, thanks — both are worse!’: Science, Materialism, and Slavoj Žižek“, *Revue internationale de philosophie*, 3 (261), str. 321-346.
- Johnston, A. (2013) *Prolegomena to Any Future Materialism: The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2014a) *Adventures in Transcendental Materialism: Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Johnston, A. (2014b) „On Deep History and Lacan“ u: L. Chiesa (ur.) *Lacan and Philosophy*, Melbourne: Re-Press, str. 63-85.
- Johnston, A. (2015) „'Freedom or System? Yes, Please!': How to Read Slavoj Žižek's Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism“ u: A. Hamza (ur.) *Repeating Žižek*, Durham: Duke University Press, str. 7-43.

- Johnston, A. (2016a) „Confession of a Weak Reductionist: Responses to Some Recent Criticisms of My Materialism“ u: J. De Vos i E. Pluth (ur.) *Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn*, London & New York: Routledge, str. 141-171.
- Johnston, A. (2016b) „Reflections of a Rotten Nature: Hegel, Lacan and Material Negativity“ u: A. Avanesian i S. Malik (ur.) *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*, London & New York: Bloomsbury Academic: str. 41-70.
- Johnston, A. (2018) *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, New York: Columbia University Press.
- Johnston, A. (2019) *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Johnston, A. (2020) „Fear of Science: Transcendental Materialism and Its Discontents“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Johnston, A. i Malabou, C. (2013) *Self and The Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis and Neuroscience*, New York: Columbia University Press.
- Kandel, E. (1999) „Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited“, *American Journal of Psychiatry*, 156 (4), str. 505-24.
- Kandel, E. (2005) *Psychiatry, Psychoanalysis, and the New Biology of Mind*, Washington, DC: American Psychiatric Association Publishing.
- Kant, I. (1984) *Kritika čistoga uma*, Zagreb: Matica hrvatska (prev. V. D. Sonnenfeld).
- Koch, C. (2004) *The Quest for Consciousness*, New York, NY: WH Freeman.
- Koziol L. F. i Budding D. E. (2012) „Procedural Learning“ u: Norbert M. Seel (ur.) *Encyclopedia of the Sciences of Learning*, New York, NY: Springer, str. 2694-2696.
- Lacan, J. (2019) *The Seminar of Jacques Lacan, Book VI: Desire and Its Interpretation, 1958–1959*, Cambridge, UK: Polity Press (prev. B. Fink).
- Lear, J. (2000) *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LeDoux, J. (1996) *The Emotional Brain*, New York: Simon and Schuster.
- LeDoux, J. (2002) *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, London: Penguin Books.
- LeDoux, J. (2019) *The Deep History of Ourselves: The Four-Billion-Year Story of How We Got Conscious Brains*, New York, NY: Viking Press.

- LeDoux, J., M. Heller, B. Brożek, J. Dębiec (ur.), (2014) *The Emotional Brain Revisited*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Lévi-Strauss, C. (2021) *Wild Thought: A New Translation of "La Pensée sauvage"*, Chicago & London: University of Chicago Press (prev. J. Mehlman i J. Leavitt).
- Linden, D. (2014) *Brain Control: Developments in Therapy and Implications for Society*, UK: Palgrave Macmillan.
- Magee, G. A. (2011) *The Hegel Dictionary*, London & New York: Continuum.
- Mai, L. L., Young-Owl, M. i Kersting, M. P. (2005) *The Cambridge Dictionary of Human Biology and Evolution*, New York: Cambridge University Press.
- Malabou, C. (2005) *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London & New York: Routledge (prev. L. During).
- Malabou, C. (2008) *What Should We Do with Our Brain?*, New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2009) „How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion“, *Qui Parle*, 17 (2), str. 111-122.
- Malabou, C. (2012) *The New Wounded: From Neurosis to Brain Damage*, New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2016) *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*, Cambridge, UK: Polity Press (prev. C. Shread).
- Malabou, C. (2022) *Plasticity: The Promise of Explosion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Malhotra S. i Sahoo S. (2017) „Rebuilding the Brain with Psychotherapy“, *Indian Journal of Psychiatry*, 59 (4), str. 411-419.
- Marcus, G. (2003) *The Birth of the Mind: How a Tiny Number of Genes Creates The Complexities of Human Thought*, New York, NY: Basic Books.
- Marcus, G. (2008) *Kluge: The Haphazard Construction of the Human Mind*, Boston, MA: Houghton Mifflin Co.
- Mawson, T. J. (2016) „Freedom and the Causal Order“ u: N. Cartwright i K. Ward (ur.) *Rethinking Order: After the Laws of Nature*, London & New York: Bloomsbury Academic, str. 143-157.
- McDowell, J. (1996) *Mind and World: With a New Introduction*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Meillassoux, Q. (2016) *Poslije konačnosti: Esej o nužnosti kontingencije*, Zagreb: Multimedijalni institut (prev. V. Šeput).

- Merzenich, M. M., Tallal, P., Peterson, B., Miller, S. i Jenkins, W. M. (1999) „Some Neurological Principles Relevant to the Origins of – and the Cortical Plasticity-Based Remediation of – Developmental Language Impairments“ u: J. Grafman i Y. Christen (ur.) *Neuronal Plasticity: Building a Bridge from the Laboratory to the Clinic*, Berlin & Heidelberg: Springer-Verlag, str. 169-189.
- Metzinger, T. (2003) *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Metzinger, T. (2009) *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*, New York: Basic Books.
- Monod, J. (1971) *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York: Alfred A. Knopf.
- Moroz, L.L. (2009) „On the Independent Origins of Complex Brains and Neurons“, *Brain, Behavior and Evolution*, 74(3), str. 177-190.
- Morton, T. (2013) *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, London: Open Humanities Press.
- Moynihan, T. (2019) *Spinal Catastrophism: A Secret History*, Falmouth, UK: Urbanomic.
- Panksepp, J. (2010) „Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression“, *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 12 (4), str. 533-545.
- Plant, S. (1997) *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, London: Fourth Estate.
- Protevi, J. L. (ur.) (2006) *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Proudfoot, M. i Lacey, A. R. (2009) *The Routledge Dictionary of Philosophy (Fourth Edition)*, London & New York: Routledge.
- Radnik, B. (2020) „Subjectivity in Times of (New) Materialisms: Hegel and Conceptualization“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, str. 50-68.
- Reshe, J. (2021) „The Death Drive of Evolution (From the Perspective of Depressive Realism)“, *Stasis*, 11 (1), str. 156-180.
- Rigato, E. i Minelli, A. (2013) „The Great Chain of Being is Still Here“, *Evolution: Education and Outreach*, 6 (18), str. 1-6.
- Rothenberg, M.A. (2020) „Twisting 'Flat Ontology': Harman's 'Allure' and Lacan's Extimate Cause“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of*

- Materialism*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, str. 190-209.
- Sbriglia, R. i Žižek, S. (2020) „Introduction: Subject Matters“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, str. 3-28.
- Schwartz, J. M. i Begley, S. (2002) *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*, New York, NY: Harper Collins Publishers.
- Shaviro, S. (2014) *The Universe of Things: On Speculative Realism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Silverman, H. J. (2010) „Malabou, Plasticity, and the Sculpturing of the Self“, *Concentric: Literary and Cultural Studies*, 36 (2), str. 89-102.
- Singer, W. (2015) „The Ongoing Search for the Neuronal Correlate of Consciousness“ u: T. Metzinger i J. M. Windt (ur.) *Open MIND: Philosophy and the Mind Sciences in the 21st Century*, Frankfurt am Main: MIND Group, str. (36) 1-30.
- Slagle, J. (2020) „Yes, Eliminative Materialism Is Self-Defeating“, *Philosophical Investigations*, 43 (3), str. 199-213.
- Solms, M. (2019) „The Hard Problem of Consciousness and the Free Energy Principle“, *Frontiers in Psychology*, 9 (2714), str. 1-16.
- Spinoza, B. (2000) *Etika dokazana geometrijskim redom*, Zagreb: Demetra. Filozofska biblioteka Dimitrija Savića (prev. O. Žunec).
- Svensson, E. (2021) „Richard Lewontin, Dialectical Materialism, the Relationship Between Evolutionary Biology and Marxism“, u: *Monthly Review*. Internet. 26. rujna 2023.
- Thornton, T. (2019) *John McDowell (Second Edition)*, New York: Routledge.
- Tuin, Iris van der. i Dolphijn, R. (2010) „The Transversality of New Materialism“, *Women: A Cultural Review*, 21 (2), str. 153-171.
- Turner, B. S. (ur.) (2006) *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Varela F. J., Thompson, E. i Rosch, E. (2017) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Yovell, Y., Solms, M. i Fotopoulou, A. (2015) „The Case for Neuropsychoanalysis: Why a Dialogue With Neuroscience is Necessary But Not Sufficient for Psychoanalysis“, *The International Journal of Psychoanalysis*, 96 (6), str. 1515-1553.
- Zupančič, A. (2017) *What Is Sex?* Cambridge, MA: MIT Press.
- Zupančič, A. (2020) „Ontology and the Death Drive: Lacan and Deleuze“ u: R. Sbriglia i S. Žižek (ur.) *Subject Lessons: Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, Evanston,

Illinois: Northwestern University Press, str. 142-171.

Žižek, S. (1997) *The Plague of Fantasies*, London & New York: Verso.

Žižek, S. (2009) „The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity“ u: S. Žižek i J. Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, Cambridge, MA: MIT Press, str. 24-109.

Žižek, S. (2014) *Absolute Recoil: Towards A New Foundation Of Dialectical Materialism*, London & New York: Verso.

ŽIVOTOPIS

Jurica Grgić diplomirao je novinarstvo na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu i komparativnu književnost na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Temeljni mu je znanstveni interes filozofija uma te susret kontinentalne filozofije i freudovsko-lacanovske psihoanalize sa empirijskim znanostima mozga i uma. Radio je na prevođenju i uređivanju tekstova u Školskoj knjizi (Zagreb) te kao administrator EU projekata.