

i njihovom uvažavanju, važan je uslov društvenog reda i funkcionisanja» (str. 113). U čemu je devijantnost i gdje se ona korijeni u drugim oblicima djelovanja koja nose taj kvalifikativ, autor nastoji »otkriti« u konkretnom ispitivanju svakog od označenih ponašanja. Nerijetko se pokazuje da znatan broj devijantnih i patoloških oblika ponašanja predstavlja u suštini »zdrav« vid odnošenja spram sebe i okoline, kao što se, s druge strane, i neke sasvim normalne pojave počinju smatrati devijantnim ako su nesvakidašnje ili se manifestuju na do tada nezapažen način. Kecmanović, takođe, uočava da se neke devijantne pojave zbog velike frekventnosti »integriraju« i koegzistiraju sa zdravim i uobičajenim oblicima ponašanja, čime neutraliziraju osudu javnosti. Međutim, autor nije uvijek precizan u formulacijama, niti su neke koncepcije jasno izložene, što znatno otežava čitanje ove knjige.

Drugi dio knjige, »Duševno poremećen čovjek i društvo«, raspravlja o nekim aspektima odnosa između duševno poremećenih (bolesnih) i duševno zdravih ljudi, kao i o odnosu duševno poremećenih ljudi i društvene zajednice. Ovi problemi trajno su prisutni u socijalnopsihijatrijskoj aktivnosti, imala ona teorijsko ili praktičko obilježje. »Osnovne dileme i stranputice socijalnopsihijatrijske misli i prakse nastaju u trouglu čije stranice čine duševno poremećen čovjek, psihijatrijska ustanova (duševna bolnica) i globalno društvo« (str. 139). Ovako počinje tekst »Neke dileme socijalne psihijatrije«, u kojem se prezentiraju različite orijentacije u modernoj psihijatrijskoj teoriji i praksi, način terapije, tretman duševno poremećenih osoba, organizacija socijalnih ustanova, uticaji društvene strukture na položaj duševno poremećenih i devijantnih lica. Uglavnom, sva se nastojanja moderne psihijatrije, i pored unutrašnjih antagonizama, svode na imperativ socijalne reintegracije duševno poremećenih ljudi, na vraćanje čovjeka u situaciju kad kvalifikativ devijantan neće za njega značiti prepreku ostvarivanju njegovih ljudskih potencija, niti će drugima biti brana da s njima kontaktiraju na način dostojan čovjeka. Ipak bi se moglo konstatovati da je u dosadašnjim socijalnopsihijatrijskim razmišljanjima ostalo nematimizovano društveno značenje društvenog poremećaja, a na čijem uzimanju u obzir Kecmanović insistira. Ta intencija, prepoznatljiva u eseju naslovljenom »Ka jednom novom pojmu duševno poremećenog čovjeka«, smjera da pokaže neprimjerenost psihijatrijskih određenja pojma duševno zdravog, normalnog čovjeka i duševno poremećenog čovjeka, i, istovremeno, zagovara neophodnost antropološkog utemeljenja svih psihijatrijskih koncepcija, akcentirajući i inkludirajući, pri tome, humanoj aplikaciji prihvaćenih doktrina.

Nakon kraćih objecka o mišljenjima o ovom fenomenu onih autora na koje se poziva, Kecmanović analizira značenje pojma duševno poremećen čovjek. To tim prije jer svaki razgovor o duševno poremećenom čovjeku involvira psihijatrijsku prisutnost i konotaciju, kao i obratno, diskurs o psihijatriji u znaku je, utamničen je govorom o duševno bolesnim osobama. No, kako i kada je moguća psihijatrija? »Psihijatrija se rodila onoga dana kada je postavljeno pitanje: ko je to ili šta je to duševno poremećen čovjek. Tek kada je bilo sigurno da je upravo ovaj, a ne neki drugi čovjek, duševno poremećen čovjek, moglo se početi s domišljanjem uzroka takvog jednog stanja, praviti planove za moguće terapijske zahvate. Od odluke, pak, šta je poremećeno kod duševno poremećenog čovjeka zavisi i vid interpretacije njegovog poremećaja, svodenje njegovog poremećaja na manje poznate biološke, endogene obrasce zbivanja ili na neponovljive, specifične tokove personalnog iskustva« (str. 182).

Diferencirajući organskog (ne-psihijatrijskog) bolesnika i duševno oboljelog (poremećenog) čovjeka, autor će, konsekvencijom ranijim stavkama, kod duševno poremećenog apostrofirati upravo značenje i značaj vlastitog odnosa spram svoje ličnosti, Egoa, drugih ljudi, spram »objekata« prirodne i društvene datosti. Ne izbjegavajući diskusiju s najeminentnijim imenima iz ove sfere duhovne i praktičke djelatnosti, naročito sa E. Fromom i njegovim dijagnozama »zdravog« i »bolesnog« društva, prezentiranim u knjizi »Zdravo društvo«, Kecmanović daje i svoju, krajnju »definiciju« duševno poremećenog čovjeka: »duševno poremećen čovjek je onaj čovjek koji pod pritiskom svjesnih i nesvjesnih, poznatih i nepoznatih psiho-somatskih mehanizama svome odnosu prema samom sebi i svijetu daje takvo značenje koje mu onemogućuje da sebe stalno ostvaruje kao čovjeka, jer ga drži izvan stvarnosti, jer ga ne upućuje na promjenu stvarnosti kao zalag njegove vlastite promjene« (str. 198).

Ostali dio Kecmanovićeve knjige zapremaju tekstovi posvećeni rasvjetljavanju problematike vezane za odnos somatskog bolesnika i duševno poremećenog čovjeka, stavu »zdravih« spram onih koji se kvalifikuju nenormalnim i korijenima straha od njih, te problematika uokvirena naslovom jednog eseja koji je novijeg datuma »Rad — sredstvo i cilj psihijatrijske terapije«. Ovu knjigu vrijedi pročitati, premda i ona nije imuna od nekih nedostataka. U prvom redu, po našem mišljenju, koje se temelji na drugačijim pretpostavkama i koje je pod uticajem obrazovanja drugim sadržajima i naučnim disciplinama, autor previše »koketira« s filosofemima onih mislilaca koje, školski kazano, ubrajamo u krug filozofa egzistencije (Heidegger, Jaspers, Sartre, Abagnano itd.). U tom ozračju i Kecmanovićeva nastojanja da utemelji jednu psihijatrijsku koncepciju, ako ne i samu psihijatriju, na osnovama Marksovog nauka, poprma drugačiju konotaciju.

## SEREN KJERKEGOR: »DVE KRATKE ETIČKO-RELIGIOZNE RASPRAVE«; preveo Milan Tabaković, »Grafos«, Beograd 1981.

Piše: Boško Tomašević

Čista izvesnost je uvek ono Drugo. U istom smislu i kategorija istine je, u njenom filozofskom kontekstu, uvek nešto transcendentno. Istinito je, stoga, izvan čoveka. Čovek poseduje samo *sumnje*. Prema tome, pitati: »sme li čovek dati svoju glavu za istinu«, neontološki je utemeljeno pred pojmom »čovek«. A upravo navedeno pitanje tema je jedne Kjerkegorove (Sören Kierkegaard, 1813—1855) rasprave napisane 1847. godine a objavljene 1849. Pitanje je, doduše, već na početku intonirano tako da ga onaj koji ga pročitati shvati kao sumnju ili čak kao — ironiju. Dakle: sme li čovek dati svoju glavu za istinu? Pri tome nije reč o tome da li dotični čovek ima ili nema hrabrosti za tako nešto, već *sme li on dopustiti* da se to dogodi. Ovo se pitanje može učiniti odveć beznačajnim i nesadržajnim nekom skromnom i neiskusnom revolucionaru. Nije teško, verujemo, naslutiti kakav bi odgovor ovaj mogao da da. Filozof, pak, na ovo će pitanje pokušati da odgovori vrlo oprezno, shvatajući da direktna skala alternativā da—ne ovde, u suštini, ne postoji. Sam Kjerkegor, u jednom nužnom skraćenom prikazu rasprave o kojoj je ovde reč, ovo pitanje interpretira ovako: pre svega oni koji ubijaju čoveka koji daje glavu za istinu su ljudi. Ubijajući takvog čoveka koji je rešio da da glavu za istinu, oni pribavljaju sebi na dušu greh ubistva. Sam čovek koji daje svoju glavu za istinu ima dužnost prema bližnjima da tako nešto ne dopusti. To je, u suštini, njegova obaveza prema istini. Sama, pak, spremnost da čovek da glavu za istinu, u egzistencijalnim datama u kojima se nalazi čovek ne znači ništa. Osim toga, postavlja se pitanje: nalazi li se takav hipotetičan čovek doista u posedu istine? I da li je on u izvesnom saznanju, a u odnosu na istinu, »toliko daleko odmakao od drugih ljudi, da se toliko iznad njih uzdigao da između njega i njih nema više nikakve srodnosti? Čovek je, prema Kjerkegoru, već po definiciji grešnik. Čovek koji je rešio dati glavu za istinu prema onima koji ga ubijaju ne odnosi se kao čist prema grešnicima, već »kao grešnik prema grešnicima«. To je, kaže Kjerkegor, »odnos svih ljudi prema Hristu«. U odnosu na druge ljude, takav hipotetičan čovek poseduje istinu tek samo za koji stepen »istinitiju«, odnosno, tek je za koji stepen dublje ili moćnije razume. Čovek se, dakle, »ne sme za istinu dati ubiti«. U slučaju Hrista razlika je odmah uočljiva. Dajući glavu za istinu, Hrist to nije učinio kao čovek već *kao da je čovek*. On nije bio čovek. Razlika, dakle, između Hrista i onih koji su ga ubili bila je *apsolutna*. On je, i samo on, mogao da bude u posedu istine i učiniti ljude krivim za svoju »smrt«. U drugom slučaju — u slučaju čoveka koji daje glavu za istinu i ljudi koji ga ubijaju — postoji tek samo *relativna* razlika. Ovaj hipotetičan čovek »ne sme dati glavu za istinu i tako druge učiniti krivim što će ga ubiti.« Presudna razlika između hipotetičnog čoveka koji daje glavu za istinu i Hrista, koga su razapeli, nalazi se u fundamentalnoj neistovetnosti čina mučeništva zbog vere (institucionalizovanog hrišćanstva, na primer) i mučeništva s atributima ontoteleološke Istine, Duha i Ljubavi.

Predmet druge rasprave, objavljene 1849. godine, je promišljanje razlike između genija i apostola. Odredbe genija i apostola razlikuju se u bitnom. Genije je onaj koji donosi apsolutno novo, ali i to novo, paradoksalno, gubi se u asimilaciji roda kome i sâm genije pripada, kao što se, takođe, na isti način, ovaj pojam gubi u odnosu na večnost. »Genije jeste šta jeste«, kaže Kjerkegor, »po samom sebi, to znači: po onome šta je u samom sebi. Apostol je, pak, nosilac bitnog, večnog mišljenja. Makoliko originalan bio, genija će vremenom ljudski rod asimilovati i *njegovo* prihvatiti kao *svoje*. Genije nosi bitno ljudske attribute; apostol, božanske. Apostol je onaj koji je na zemlju došao s nalogom. Genije je čisto estetski atribut ljudske egzistencije, dok je apostol u sferi religioznog, dakle, u sferi najvišeg ljudskog cilja. »Božanski kvalitet (apostola) je ono kvalitativno presudno« (Kjerkegor). Apostola slušamo ne zato što on govori krajnje istine, već stoga što on ima *autoritet*. Njegova propoved je *poslata* propoved i sadrži opseg otkrovenja. Estetska ili filozofska kategorija izrečenog apostola ne interesuje. Genijalni pesnik ili filozof nemaju autoritet — a ako ga i imaju, imaju ga u relativnoj vrednosti. Prema tome, jedna ista misao — misao koju iskazuje filozof i misao koju izriče apostol — ne govore isto. »Autoritet čini razliku« (Kjerkegor). Nikakvo mišljenje, makoliko genijalno ono bilo, ne može da prebrodi razliku između Boga i čoveka. Ta razlika je *ve-*



čna i kvalitativna. Ona se odnosi čak i u slučaju kada Bog »uvodi nekog čoveka u posed božanskog autoriteta«. Apostol je budući da u posed božanskog dolazi iz sfere ljudskog — paradoks. On dolazi pre i posle mišljenja. Prema Kjerkegoru, odredba »apostol« »spada u sferu transcencije, paradoksnu — religioznu sferu«. Genije, budući da je čovek, nema u odnosu na drugog čoveka apsolutni autoritet. Ukoliko ga on trenutno i ima, taj autoritet, po svojoj prirodi, je nestajući. Autoritet genija nestaje s vremenom koje nadolazi. Taj autoritet, dakle, sama večnost negira. Genije, kaže Kjerkegor, ima »imanentnu teleologiju«. »Genije živi u samom sebi«. On živi u formi humanusa. Njegov cilj je čisto estetske prirode. Apostol je paradoks i kao takav može biti predmetom vere. On je beskonačnost vere, pa je, samim tim, izvan povesnih okvira koji u principu zasnivaju imanentnost ljudskog.

U obe Kjerkegorove propovedi ono suštinsko leži u senci. Reč je, dakako, o bitnom rasvetljenju kjerkegorovskog inkognita koji ukazuje na postojanje jednog, kako bi rekao Ernst Bloh (Ernst Bloch), Cur-Deus-homo prostora, koji u slučaju Serena Kjerkegora može biti označen kao »religijski prazan prostor«. Tu, ipak, čovjek Kjerkegor, kao homo absconditus, zadržava za sebe osenčeni krajolik svoga bitka-za-sebe, pri čemu ono hrišćansko kao vera iščekava, a namesto njega prodiere melanholija kao čisto antropološko određenje u »šifra prirode«. To je onaj momenat kada Kjerkegorov genij oduzima božanskom knezu (apostolu) topos neba i nagoveštava mu da je za njega pripremio mesto u praznom prostoru ljudskosti »okruženom nihilističkom noći« u kojem vladaju čovek i zlo. Jeza koja od toga obuzima Kjerkegora, jeza je senke pred »definitivnom prazninom« ljudskog kraljevstva.

## BERTRAND RASL: »PROBLEMI FILOSOFIJE«, »Nolit«, Beograd 1980.

Piše: Zlatomir Milošev

Kod nas su, nakon obimnih dela iz poznih godina stvaralaštva Bertranda Rasla (»Historija zapadne filosofije«, »Ljudsko znanje« i »Mudrost Zapada«), nedavno (u »Nolitovoj« filosofskoj biblioteci) objavljeni njegovi »Problemi filosofije«. »Problemi filosofije« su se prvi put pojavili 1912. g. (kasnije su doživeli brojna izdanja), nekako u isto vreme kada su Rasl i Vajthed u delu »Principia Mathematica« saopštavali rezultate svojih istraživanja na području logike i matematike. Bilo bi, razume se, nerealno očekivati da je mislilac, čija je svestrana i plodna delatnost trajala još nekoliko decenija (Rasl je umro 1970), već tada (početkom ovog veka) izložio svoja konačna gledišta o problemima koje je razmatrao. Rasl je kasnije zaista napustio neka gledišta izložena u »Problemima filosofije« (a to je činio i s gledištima iz drugih spisa). No, za onoga ko se ne upušta u detaljnija razmatranja nije toliko bitno šta Rasl iz »Problema filosofije« napušta, a šta i dalje zadržava; bitnije je da se uoči ono što Rasl nastoji da postigne već u »Problemima filosofije«, u mnogim radovima nakon toga, pa i u »Ljudskom znanju« (obimnom delu gde su 1948. izneti rezultati višegodišnjih istraživanja) — da na stanovištu razumnog, umerenog empirizma izgradi prihvatljivu teoriju saznanja.

Rasl se nije odlučio da u »Problemima filosofije« (u delu koje unekoliko podseća na njegove knjige kratkih eseja) razmotri bitnije probleme s više područja filosofskih istraživanja. On se tu ograničava na one probleme o kojima se »može reći nešto pozitivno i konstruktivno«, što je razlog da u »Problemima filosofije« (kako stoji u kratkom predgovoru uz prvo izdanje ovoga dela) »teorija saznanja... zauzima više prostora nego metafizika«. Sasvim su izostala razmatranja koja bi, prema uobičajenoj podeli, pripadala ostalim filosofskim disciplinama. Završna poglavlja ovoga dela imaju opštiji karakter: pošto je razmotrio određene probleme teorije saznanja i metafizike (a otuda već proizlazi da filosofija ne može da pruža konačna saznanja), Rasl u tim odeljcima raspravlja o granicama filosofskog znanja i vrednosti filosofije.

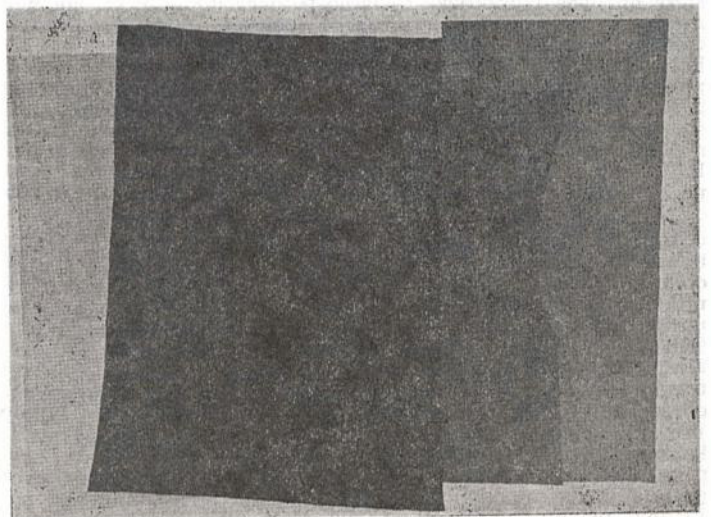
Rasl je, kao što je poznato, menjao svoja gledišta o predmetu, prirodi i vrednosti filosofije. Dve godine nakon »Problema filosofije« on u delu »Naše saznanje spoljnog sveta« naglašava kako bi trebalo nastojati da filosofija postane naučna; pri tom bi se uvidelo da su mnogi problemi filosofije, oni koji se mogu smatrati njenim stvarnim problemima, zapravo problemi logike. Znatno kasnije, u »Ljudskom znanju«, Rasl iznosi sasvim drugačije mišljenje: suprotstavlja se onome što je za filosofiju »vrlo loše« — pretvaranju filosofije u tehničku disciplinu kakva je logika — i tvrdi da logika »nije deo filosofije«. Bilo bi svakako interesantno šta Rasl, nakon decenije intenzivnih istraživanja u oblasti logike (i matematike), misli o filosofiji u »Problemima filosofije«.

Teško je i pretpostaviti da se o granicama filosofskog znanja i o vrednosti filosofije može uspešno raspravljati (a to Rasl čini pri kraju »Problema filosofije«) pre no što se odredi njena priroda — šta filosofija jeste ili, pak, šta bi ona trebalo da bude. Izvesne nedoumljave izaziva to što Rasl ni u jednom odeljku pre završnih poglavlja »Problema filosofije« (pa ni u njima) ne iznosi izričito svoje gledište o prirodi filosofije uopšte. On je, izgleda, smatrao da se priroda filosofije može, potpunije i uspešnije no u takvim uopštenim raspravama, sagledati u toku razmatranja (»rešavanja«) njenih osnovnih problema. Ako je tako, onda je Raslovo gledište o vrednosti filosofije prirodni nastavak onoga što je indirektno i implicitno (u prethodnim odeljcima knjige) već rečeno o njenoj prirodi.

Na početku »Problema filosofije« Rasl raspravlja o mogućnostima nesumnjivog saznanja, razmatra problem koji je posle Dekarta često bio u središtu filosofije. Ali, Rasl to ne čini zato što misli da se na dekartovsko pitanje (Da li postoji saznanje u čiju se izvesnost ne može sumnjati?) može pouzdano odgovoriti, već (pre svega) zato da bi pokazao kako je filosofija »samo pokušaj« da se na takva, izuzetno teška, »poslednja« pitanja odgovori, ali ne kao u običnom životu (»pa čak i u nauci«) — »nepažljivo i dogmatski«. Na takva pitanja filosofija, kako se ističe, često i ne može da odgovori; za Rasla je, međutim, bitno to da ona »ima moć da postavlja pitanja koja pobuđuju veće interesovanje za svet i pokazuju meobičnost i čudesnost koja leži odmah ispod površine čak i najobičnijih stvari svakodnevnog života«. (str. 52). Pošto je istaknuto i obrazloženo da bi trebalo razlikovati izgled stvari od onoga što one odista jesu (a to je za teoriju saznanja od posebnog značaja), u »Problemima filosofije« se nešto detaljnije razmatraju dva takva »poslednja« pitanja — da li postoji materija i (ako se pretpostavi da postoji) kakva je njena priroda. Za Rasla je postojanje materije (a materija se shvata kao celokupnost fizičkih objekata) tim neizvesnije što je već Dž. Barkli pokazao da se ono može poricati »a da to ne vodi apsurdu«. Drugačije rečeno, to što u stanovištu subjektivnog idealizma nema nikakvog logičkog apsurd samo potvrđuje da se postojanje spoljnog, materijalnog sveta ne može dokazati. Zbog toga Rasl postojanje materije i ne dokazuje, već se, po načelu jednostavnosti, za to opredeljuje. »Tako nas svako načelo jednostavnosti podstiče da prihvatimo prirodno shvatanje da osim nas i naših čulnih data stvarno postoje i predmeti čije postojanje ne zavisi od toga što ih mi opažamo« (str. 58).

Rasl je, međutim, ubrzo odstupio od tog (kako je rečeno) prirodnog shvatanja, koje se, pošto ga »nalazimo u sebi čim pomislimo da razmišljamo«, u »Problemima filosofije« naziva instinktivnim verovanjem. On je, naime, već u delu »Naše saznanje spoljnog sveta« (iz 1914) isticao da se naše čulno iskustvo može uspešno objasniti i ako se ne pretpostavi postojanje materijalnih predmeta, da bi nešto kasnije (1921) u »Analizi duha« zastupao tzv. neutralni monizam. Prema tom gledištu, svet nije ni mentalne ni materijalne prirode; i duh i materija su logičke tvorevine izvedene iz te »neutralne« građe.

U »Analizi duha« Rasl nije ukazivao na razliku između fizičkih objekata i »čulnih data«, do koje mu je već pre »Problema filosofije« bilo stalo: sa stanovišta neutralnog monizma to više nije bilo potrebno. »Čulne date« su u »Problemima filosofije« određene kao »stvari koje neposredno saznavamo kod osećanja«, kao ono čega smo u opažanju neposredno svesni (boja, zvuk, tvrdoća). »Čulne date« uopšte nisu sporne (Dekart je, ističe Rasl, pokazao da su »subjektivne stvari najizvesnije«) — one su neposredno i nesumnjivo date. Neizvesno je, međutim, to da li nam one ukazuju na postojanje fizičkih objekata. Rasl, kao što je rečeno, prihvata (pret)postavku koja pojednostavljuje objašnjenje našeg čulnog iskustva, (pret)postavku da materijalni predmeti postoje i da oni uzrokuju naše »čulne date«, pa



andrej jemec: pomik, 1980, serigrafija u boji