

Односот меѓу филозофијата на
егзистенцијализмот и
антипсихијатријата во списите на
Жан-Пол Сартр и Роналд Дејвид
Леинц

Кит 177

lib. др. 14057

МЕНТОР:

ПРОФ. Д-Р ФЕРИД И. МУХИЌ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ, СКОПЈЕ

ЧЛЕНОВИ НА КОМИСИЈАТА:

ДАТУМ НА ОДБРАНАТА:

ДАТУМ НА ПРОМОЦИЈАТА:

НАУКА НА КОЈАШТО СЕ
СТЕКНУВА ДОКТОРАТОТ:

Односот меѓу филозофијата на егзистенцијализмот и антипсихијатријата во списите на Жан-Пол Сартр и Роналд Дејвид Леинц

АПСТРАКТ:

Предмет на оваа дисертација е анализа на влијанието на Сартровиот егзистенцијализам врз конституирањето на појмовниот апарат кој го користи Леинц во своите антипсихијатриски мисловни потфати. Таа истражува во што се состои Леинцовата аналитичката интерпретација на егзистенцијализмот.

Цел на студијата е да го актуелизира заборавениот и отфрлениот, таму каде што репресијата, отуѓувањето најчисто се гледа, каде што идеолошката мистификација е разголена - таму каде што се соочуваме со лудилото, односно со метафизичкиот, филозофскиот, социјалниот контекст на лудилото.

На тој начин, во овој труд се разгледува можноста за воведување на една **Lebensphilosophie** преку истражувањето на успешноста на врската меѓу филозофијата на егзистенцијализмот и антипсихијатријата. Оттаму и истражувањето на можноста за реализација на потфатот на една критика на општеството и на една современа човекова ситуација, која е израз на животен ангажман, една *philosophia activa*, примена на филозофијата, враќање на корените на филозофијата.

Затоа, како главна цел на овој труд се поставува анализата на филозофските претпоставки на антипсихијатријата во делото на Р.Д. Леинц, преку истражувањето на примената и трансформацијата на категоријалниот апарат на Сартр од страна на Леинц, и преку споредбата на дејствените и политичките импликации од толкувањето или апликацијата на појмовната апаратура на Сартр од страна на Леинц, од една страна, со дејствувањето и политичкиот ангажман на самиот Сартр, од друга страна.

Конечно, овој труд е обид да одговори и на прашањето дали преку Леинц Сартровиот егзистенцијализам престанува да биде само „идеалистички протест“ против општеството на сеопштата човекова дехуманизација.

КЛУЧНИ ЗБОРОВИ:

1.Роналд Дејвид Леинц- 2.Жан-Пол Сартр- 3.Егзистенцијализам- 4.Антипсихијатрија- 5.Јас и Другиот- 6.Лудило.

The Relation between the Philosophy of Existentialism and Antipsychiatry in the Writings of Jean-Paul Sartre and Ronald David Laing

ABSTRACT:

The subject of this thesis is the analysis of the influence of Sartre's existentialism on the construction of the categorical apparatus R. D. Laing uses in his antipsychiatric reflections. It is an examination of Laing's analytical interpretation of Sartre's philosophy.

The goal of this study is to actualize the forgotten and the rejected at the very point where repression and alienation are most obvious, i.e., where ideological mystification is most transparent: where we encounter insanity, and deal with the metaphysical, philosophical, and sociological context of insanity. Thus, this study is intended to be an examination of the possibility of introducing a **Lebensphilosophie**, through investigation of the fruitfulness of the relation between the philosophy of existentialism and antipsychiatry. Hence, one of the goals of this study is to examine the possibility of undertaking a critique of society and of the contemporary human situation, which would be an expression of a live engagement, i.e. application of philosophy.

This study offers an analysis of the philosophical grounds of Laing's application and transformation of Sartre's categorical apparatus through a comparison of the political implications of Laing's interpretation of Sartre with the political engagement of Sartre himself, and eventually, tries to answer the question whether Sartre's existentialism as interpreted by Laing is no more than an "idealistic protest" against a society of general dehumanization.

KEY WORDS:

1.Ronald David Laing- 2.Jean-Paul Sartre- 3.Existentialism- 4.Antipsychiatry- 5.Self and Others-6.Insanity.

СОДРЖИНА

| | |
|---|-----|
| УВОД | 4 |
| ФИЛОЗОФИЈАТА НА ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗМОТ | 17 |
| Влијанието на филозофијата на егзистенцијализмот во психологијата и психијатријата | 21 |
| САРТР, ЖИВОТ И ДЕЛО | 31 |
| Влијанието на Хусерловата феноменологија врз мислата на Сартр | 40 |
| АНТИПСИХИЈАТРИЈА | 44 |
| Определба на психијатријата | 47 |
| АНТИПСИХИЈАТРИЈА | 52 |
| Определба на антипсихијатријата | 54 |
| РОНАЛД ДЕЈВИД ЛЕИНЦ - ЖИВОТ И ДЕЛО | 59 |
| САРТР И ЛЕИНЦ | 64 |
| АНАЛИЗА НА КЛУЧНИТЕ ПОИМИ УПОТРЕБЕНИ КАЈ ЛЕИНЦ | 75 |
| Егзистенцијалистичко феноменолошка позиција | 82 |
| Јас и Другиот | 111 |
| Конфирмација, конфликт | 131 |
| Доживување | 149 |
| Вистинско Јас и автентичност | 158 |
| Отуѓување | 171 |
| Ситуација и позиција | 178 |
| Проект | 193 |
| Примарна онтолошка сигурност | 203 |
| Елузија | 216 |
| Разбирање на другиот | 224 |
| ФИЛОЗОФИЈАТА НА ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗМОТ И АНТИПСИХИЈАТРИЈАТА КАКО ПОЛИТИЧКИ АНГАЖМАН | 231 |
| ЗАКЛУЧОК | 248 |
| БИБЛИОГРАФИЈА | 269 |

"Никогаш не треба да престанеш да се фасцинираш од симптомите што ги покажуваат ментално болните. Кога јас би полудел најмногу би се плашел од твојот здраворазумски став - дека тоа што патам од делузии ти би го зел како нешто што се подразбира."¹

"Дијалектичкото познавање на човекот, по Хегел и Маркс, изискува нова рационалност. И затоа што не се сакало таа рационалност да се изгради во искуството, констатирам дека денес, и на Исток и на Запад, не се испишува ниту една реченица, ниту еден збор за нас и нашите блиски, којашто не би била груба заблуда."²

„Има луѓе кои умираат, а да.... не ни насетувале што е *Другиот*."³

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, London, 1953, p. 163.

² J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960, p. 74.

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1953, p. 449.

УВОД

Зошто Сартр и Леинц? Каков е односот меѓу егзистенцијализмот и антипсихијатријата? Што му должи антипсихијатријата на егзистенцијализмот? Кои нови аспекти на филозофијата на егзистенцијализмот ни се откриваат преку влијанието што го извршил врз антипсихијатријата. Во што се состои тоа влијание? Тоа се најопштите прашања на кои овој труд во целина, всушност, ќе треба да го даде одговорот.

Затоа што и обете духовни школи имаат повеќе претставници, ние веднаш ќе го ограничимо просторот на нашата задача и односот меѓу егзистенцијализмот и антипсихијатријата ќе го разгледуваме преку Сартр, како најсилен и највлијателен претставник на егзистенцијализмот, и Леинц, како најзначаен претставник на антипсихијатријата.

Егзистенцијализмот е еден од ретките филозофски правци на дваесеттиот век за кој може да се каже дека, освен што зазема значајно место во историјата на филозофијата, бил и стил на живот. Антипсихијатријата, од своја страна, исто така, не била само движење против институционалната психијатрија туку, и „начин на живот“, „визија за светот“. Оттаму, анализата на влијанието на Сартровата филозофија на егзистенцијализмот врз (антипсихијатриската) мисла на Леинц, всушност, треба да се разбере и како обид да се провери дали филозофијата денес може да учествува во животот на човекот на начин кој ќе ја врати на изворната смисла, да биде мудрост која ќе биде прашувана, да му помогне на човекот (нему и на неговата душа) - да биде маевтика на животна мудрост. Со оглед на денешната состојба на филозофијата, овој труд, на одреден начин, ја дискутира тезата за таканаречениот замор на филозофијата денес.

Токму во врска со заморот на филозофијата и нејзината криза како ангажман, филозофијата на егзистенцијализмот, се чини дека одново ја добива својата актуелност. Како најсилен и последен претставник на оваа филозофија, Сартр повторно го буди интересот.⁴

Актуелноста на Сартр денес може да се постави преку неколку моменти: напуштањето на големите идеологии и предвидувањата за свртување на поединецот кон себе самиот, многу нè потсетува на времето на раѓањето на егзистенцијализмот во 19 век, како отпор на еден хегеловски поглед на светот и животот. Во таа смисла, филозофијата на Сартр, се наметнува како референтна за промислата која сака да ја потврди оваа аналогија. Вториот момент кој нè упатува на Сартр е воочувањето на недостаток на хуманистичка ориентација во современата филозофска мисла, кое често оди заедно со обвинувањата упатени на неолиберализмот (општо земено, најприсутната идеологија денес) од страна на современи мислителци, кои директно го поврзуваат со општата светска духовна и политичка криза. За Сартр, оттаму, оправдано треба да се најде место, не само во некоја нова филозофија на новото време, туку и во новите промислувања на социјализмот⁵, како и во дискусиите кои, сè уште, се водат, дури и позачестено, дека филозофијата на марксизмот е, сепак, „жива“ мисла на крајот на овој век. Вака гледано, овој аспект на „новото време“ на поединецот и новиот терет што тој треба да го понесе (кој досега го носела идеологијата), всушност, повторно ги отвора вратите за своевременно големата полемика меѓу егзистенцијализмот и марк-

⁴ За многумина и последен филозоф на дваесеттиот век. Види Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, 1994. Ако е време за „нова филозофија“, таа ќе треба сериозно уште еднаш да се позанимава со последниот филозоф (на старата филозофија).

⁵ Види го, на пример, специјалното издание на *Politics & Society*, V. 22, Num. 4, December 1994, насловено „Rethinking socialism“.

сизмот (со тоа и за полемиките околу хуманизмот или антихуманизмот на Сартр). Во тој поглед, истражувањето на Сартр може да ни го понуди одговорот и на прашањето дали левоориентараната мисла (пред сè, на Запад) е можна денес без еден Сартр и без еден Маркс, а притоа да ги нема недостатоците на младохегелијанците кои Маркс ги увидува во уводот од *Германска идеологија* (на пример, „постколонијализмот“ како денешна типична лево ориентирана мисла без онаа теоретска основа, подлога, која сериозно води сметка за историскиот момент, економскиот момент итн.; да не се спомнува и зачудувачката испразност на „политичката коректност“, израз неверојатно во мода на Запад).

Роналд Дејвид Леинц е избран во овој труд, не само затоа што, како што вели Јервис, е можеби најважниот и интелектуално најдостојниот од сите антипсихијатри⁶; не само како највредниот продолжувач и применувач на „последниот филозоф“; не само како мислител и практичар врз чие дело, професионален и животен ангажман може да се „провери“ тезата дека филозофијата е животно применлива, туку и по многуте негови укажувања кои, исто така го прават актуелен. Неговите укажувања на една општа состојба на отуѓеност во *Политиката на доживувањето*, на репресијата, на акумулирање на потенцијалите да се нанесе зло и шокантната податливост на човекот да биде инструмент на злото во *Очигледното*, на дијадичните спирали во политиката и меѓународните односи во *Интерперсонална перцепција*, го откриваат Леинц како автор, кој со оглед на современата ситуација на човекот, во најмала рака, треба да биде консултиран, а притоа го покажуваат како неверојатно сличен на Сартр и на планот на политичкиот ангажман.

⁶ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, Zagreb, 1978, str. 67.

Се разбира, врската меѓу Леинц и Сартр најдиректно може да се постави преку фактичкото влијание на Сартровата филозофија врз Леинц, пред сè, во *Разум и насилство* - студијата на Леинц и Купер за *Критиката на дијалектичкиот ум* на Сартр, и потоа да се надогради со анализа на другите нивни дела, што и ќе биде наша задача во овој труд. Но, на ова место, се чини потребно врската меѓу нив да се постави во теоретски (scholarly) рамки, па во таа насока да спомнеме неколку автори кои укажуваат на некои аспекти на врската меѓу Сартр и Леинц.

Вилијам Тејгсон, Р. Д. Леинц веднаш го одредува, како "англиски психоаналитичар врз кого влијаел Сартр"⁷ и го сместува во, како што вели, не многу кохезивната група на хуманистичко-егзистенцијална психологија, во која ги вклучува Пол Турније (швајцарски персоналист), Виктор Франкл, Лудвиг Бинсвангер и Медард Бос (Dasein-аналитичар под влијание Хајдегер), Карл Јасперс, Игор Карузо, Хенри Барук и други. Според Тејгсон, Леинц спаѓа меѓу оние (како Џејмс Бугентал и Виктор Франкл), кои „во голема мера и експлицитно (heavily and explicitly) позајмуваат од теконата егзистенцијална филозофија во поставувањето на целите за кои би претпочитале да ги нарекуваат автентично човечко живеење."⁸

Едвард Хофман го спомнува Леинц во неговата биографија на Маслов во главата насловена *Uneasy Hero of the Counterculture* како мислител на шеесеттите. Во контракултурата во Америка од доцните 60-ти, Хофман открива многу блискости со хуманистичката психологија. Контракултурата на ова време по правило се поврзува со хипи-

⁷ C. W. Tateson, *Humanistic Psychology: A Synthesis*, Homewood, 1982, p. 10-11.

⁸ Ibid., p. 42-43.

движењето, со бунтовништвото, со напуштањето на вредности, со одавање на дроги итн. Но, како што вели Хофман бројот на оние што го следеле советот на Тимоти Лиери "Tune in, turn on, and drop out" никогаш не бил голем. Милиони луѓе повеќе барале значење и насока во делата на филозофите и социјални мислителите како Пол Гудман, Алдус Хаксли, Роло Меј, Бишоп Џејмс А. Пајк, Карл Роџерс, Алан Вотс, подоцна Ричард Алперт, Р. Д. Леинц и други.⁹

Еден авторитет во психоанализата каков што е Чарлс Рајкрофт не може да замисли (критички) речник на психоанализата без поимите на егзистенцијализмот. Според Рајкрофт, делата на Сартр, Р. Д. Леинц и Роло Меј, „предизвикувале голем интерес и дискусии и кај општата публика и во психотерапевтската професија“¹⁰, така што тој во уводот на својот критички речник на психоанализата Рајкрофт не може а да не ги наведе Сартр и Леинц кога објаснува зошто неговиот речник содржи дефиниции и описи на основните "егзистенцијални поими". Инаку, Рајкрофт Леинц го сместува заедно со Роло Меј во егзистенцијалната психоанализа.¹¹

Џон Роуен¹² го сместува делото на Леинц под широкиот поим хуманистичка психологија, наведувајќи го егзистенцијализмот како една од десетте струи од кои настанува хуманистичката психологија, а особено егзистенцијализмот "како што е аналитички интерпретиран од Леинц".

⁹ E. Hoffman, *The Right to be Human: A Biography of Abraham Maslow*, Los Angeles, 1988, p. 288.

¹⁰ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Harmondsworth, 1979, p. IX.

¹¹ Ibid., p. XIX.

¹² J. C. Rowan, "Humanistic Psychology", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, Oxford, 1986, p. 169.

Душан Кеџмановиќ наведува дека покрај Фукоовиот структурализам и холизам, еден од духовните извори на мислата на Леинџ е Сартровиот егзистенцијализам, тврдејќи дури дека Сартровите поими интелигибилност, тоталитет и тотализација, праксис и процес, „ќе се најдат со непроменета содржина...како темелен појмовен инструментариум" во делата на Леинџ, Купер и Естерсон.¹³

Самиот Сартр јасно укажува на сопственото влијание врз Леинџ. Така, во врска со книгата *Разум и насилство* на Леинџ и Купер, тој изјавува дека го поддржува „англискиот напор, убеден дека на психијатријата ќе ѝ даде похумано лице." Имплицитно Сартр, всушност, си дава за право дека е тој главната инспирација за хуманизмот и антиинституционализмот на Леинџ. При тоа, интересна е забелешката на Елизабет Рудинеско дека „во моментот кога француската интелектуална сцена ја напушта Сартровата филозофија во полза на еден повеќе антихуманистички структурализам, англиското психијатриско движење се инспирира (од Сартр - Б. С.) токму да отфрли една структуралистичка традиција. И за да биде парадоксот уште поголем, антипсихијатријата се воведува во Франција 1967 година, не преку Сартр, туку преку лакановците."¹⁴

Кристијан Делакампањ, кога ги наведува различните влијанија врз Леинџ и Купер го дава овој редослед: антипсихијатријата им должи, (прво) на Сартр; (потоа) на зен будизмот; на делото на Алан Вотс, на Грегори Бејтсон; Раул Ванегем итн.¹⁵

Секако дека може да се наведат и други автори, но и овие констатации на Хофман, Рајкрофт, Роуен, Делакампањ и другите, ја

¹³ D. Kečmanović, *Društveni korijeni psihijatrije*, Beograd, 1978, str. 254.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ C. Delacampagne, *Antipsychiatrie. Les voies du sacré*, Paris, 1974, p. 43-44.

поткрепуваат основната намера за анализа на влијанието на Сартровиот егзистенцијализам врз конституирањето на појмовниот апарат кој го користи Леинџ во своите антипсихијатриски мисловни потфати.

И покрај тоа што одговорот на прашањето во што се состои Леинџовата аналитичка интерпретација на егзистенцијализмот е сосема валидна тема на која може да се сосредоточи филозофскиот интерес, можат да се наведат и некои други, не помалку суштествени, разлози за изборот на оваа тема.

Тука би укажале на еден „Zeitgeist“ аспект. Еден од најактуелните разлози е современата општествено-историска и човечка ситуација. Се работи за историската идеолошка трансформација која носи или ќе донесе промени и во филозофското промислување при крајот на дваесеттиот век. Тука може да се лоцира еден проблем кој е во директна врска со агонијата и крајот на најголемиот историски проект на овој век и современата историја и човештво.¹⁶ Имено, ако укинувањето, падот, „пропаста“ на комунизмот како политички или идеолошки систем - како што укажува денешната ситуација во земјите на „некогашниот социјализам“, или како што уште незграпно се нарекуваат земји на транзиција - ја крие опасноста за укинување на хуманизмот, револуционерноста, укинувањето на критиката на капитализмот, тогаш, заради нивно зачувување, политичко-идеолошкиот дискурс, треба да се замени со оној филозофски кој вака укинатото (или заборавеното) ќе го воведо и актуелизира токму таму каде што репресијата, отуѓувањето најчисто се гледа, каде што идеолошката мистификација е разголена од замаглувачкиот однос на

¹⁶ Интересно, во српскиот јазик зачестена е употребата на зборот „узмак“ наместо „крај“.

поларизирање на две спротивставени идеологии, каде што политичката мистификација, без маската на поларитетот демократија-тоталитаризам, е дадена во почист облик - имено, таму каде што се соочуваме со лудилото, односно со метафизичкиот, филозофскиот, социјалниот контекст на лудилото.

Од друга позиција кажано, едно од прашањата кое тука сакаме да го поставиме е тоа дали отфрлањето на идеите на хуманизмот кои се поврзани или се поврзуваат со комунизмот (и со тоа се сметаат за истрошени или извитоперени) подразбира и застареност на идеите, критичноста и општествениот ангажман на мислителите на репресијата (каков што е Леинц, заедно со Купер, Базаља, Сас, Фуко и др.) и нужност и реалност тие да се отфрлат, или, пак, напротив, нивна актуелност?

Следејќи ја вторава линија, односно, доколку ја браниме тезата дека се актуелни, тогаш нашата цел е да ја откриеме нивната актуелност и на тој план, и во рамките на тој генерален напор, главната од задачите кои се поставуваат во овој труд е да се види, пронајде, анализира влијанието на егзистенцијализмот на Сартр врз нив, а пред сè врз Леинц, особено на планот на репресијата и отуѓувањето и да се покаже во која мера неговите анализи на овие прашања се наметнуваат како повторно живи и пробудувачки.

Претпоставувајќи дека опасноста на отфрлање на идеите на хуманизмот со прифаќањето на поразот на комунизмот е опасност со нечистата вода да се отфрли и дететото и е најприсутна во земјите на некогашните социјалистички и комунистички државни уредувања - во кои на почетокот (на „револуцијатата“) „јасните“ определби на хуманизмот, слободата и човековата среќа, подоцна, во продолженото остварување на идеологијата, ги имаат сосема излитено и

депласирано, оставајќи му го само цинизмот на односот на обичниот човек кон нив, а кои сега, збунети од апстрактните определби на демократија и слобода, во нејасните напори да го структурираат „новиот поредок“, го сведуваат животот (сопствениот и на другите) на партикуларни мотивации - овој труд има за задача да се обиде да ја истражи можноста за воведување на, или враќање кон, човечките вредности во ова духовно подрачје преку еден филозофски бај-пас, еден вид маневра за да се заобиколат предрасудите и мисловната клима во која проблемите на човечноста, отуѓувањето, мистификацијата, преку повикувањето на долгиот период на неуспешно политичко воведување, погрешно, или грубо се поистоветуваат со (еден, на планот на идеолошкото остварување, неуспешен) марксизам и се отфрлаат.

Во овој труд, всушност, треба да се утврди дали преку интерпретацијата на егзистенцијализмот на Сартр од страна на Леинц, односно преку антипсихијатрискиот **praxis** на Леинц препрочитаниот Сартр и неговиот егзистенцијализам го имаат потенцијалот на една животна филозофија на која може да ѝ се обрати изгубениот поединец. Оттаму, овој труд укажува на делото на Леинц и како на клуч во кој треба да се чита Сартр.

Предметот на егзистенцијализмот на Сартр е предмет на антипсихијатријата на Леинц. Тоа е „човекот, поединецот во општественото поле...среде други поединци“; отуѓената, постварената, мистификуваната личност, која се наоѓа во конкретен општествено-историски контекст. Како што вели Сартр, онаа каква што ја направиле поделбата на трудот и експлоатацијата (на ова би

додале, како што ја направил новиот светски поредок), но која се бори против отуѓувањето, служејќи се со извитопрени инструменти.¹⁷

Предмет на антипсихијатријата на Леинц е токму таквата личност. Таа се внурнува во најтемните човекови искуства за да ги покаже за здравиот разум невидливите искри и извори на светлина, да ги разбере тие „извитопрени инструменти“. Егзистенцијализмот го отвора и покажува лигавото, мачното, тегобното, сивото, грубото и грдото. Приговорот дека егзистенцијализмот ја нагласува човековата гадост, дека ја покажува нечистотијата, тињата, лепливоста, лошата страна на животот¹⁸, за Леинц бил повик да оди токму по тој пат на кој на секој чекор се сретнува човековата мака.

Оттаму, овој труд, преку истражувањето на успешноста на врската меѓу филозофијата на егзистенцијализмот и антипсихијатријата, е и разгледување на можноста за воведување на една **Lebensphilosophie**, една хуманистичка филозофија, но и на една политичка филозофија која ќе може да се врати на агората. Или, со други зборови, една од целите на овој труд, е да се истражи можноста за реализација на потфатот на една критика на општеството и на една современа човекова ситуација, која не е само израз на еден интелектуалистички политички ангажман, туку животен ангажман, една **philosophia activa**, примена на филозофијата, враќање на корените на филозофијата (па и на Сократовата определба на филозофијата како лечење на души), и прифаќање на повикот на Сартр да се делува, создава, и пишува една историја која би ги "засрамувала луѓето поради нивниот начин на живот". Антипсихијатријата се одзвала на овој повик доколку во егзистенцијализмот го "препознала утринското

¹⁷ Види J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 86.

¹⁸ Види Ž.-P. Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, Sarajevo, 1964, str. 259-260.

"звонење кое нè буди од мртвите" и на тој начин, да го парафразираме Бофре, "му укажува доверба на Сартр". Пре-познавањето се открива во разбирањето на филозофијата на Сартр, во разбирањето и во примената на јазикот и помите на филозофијата на Сартр.

Затоа, како една од главните цели на овој труд се поставува анализата на филозофските претпоставки (на мислата на Сартр) на антипсихијатријата во делото на Р. Д. Леинц, преку истражувањето (на успешноста) на примената и трансформацијата на категоријалниот апарат на Сартр од страна на Леинц, и преку споредбата на дејствените и политичките импликации од толкувањето или апликацијата на појмовната апаратура на Сартр од страна на Леинц, од една страна, со дејствувањето и политичкиот ангажман на самиот Сартр, од друга страна.

Во врска со самата интерпретација и примена на егзистенцијализмот од страна на Леинц, овој труд треба да одговори и на прашањето дали обработката на проблематиката на ситуираноста на човекот, на неговиот однос спрема другиот, на алиенацијата, преку Леинц се ослободува од приговорот упатен кон Сартр дека е дадена во "апстрактна егзистенцијалистичка смисла"¹⁹, и дали преку Леинц Сартровиот егзистенцијализам престанува да биде само "идеалистички протест" против општеството на сеопштата човекова дехуманизација.

Филозофијата како животен ангажман, филозофијата која „е на улиците“, не е онаа која, во својата најчесто непотребно аристократска и „научна“ строгост го дискриминира она што според неа, или традицијата не е филозофично. Во таа смисла дали е Леинц

¹⁹ Види R. Džekobi, *Društveni zaborav*, Beograd, 1981, str. 177.

филозофски мислител е прашање кое нема потреба „научно строго“ да се постави. Без оглед на тоа што ова прашање не бара таков одговор кој исклучиво би го легитимирал насловот на тезата, може да се даде една назнака. Имено, Р. Д. Леинц ја сфаќа потребата од логос, јазик, конечно филозофијата: "Неопходни ни се поими кои ќе укажат на взаемното дејство и меѓудоживување на два поединци и кои ќе ни помогнат да ги сфатиме односите меѓу доживувањето и однесувањето во контекст на односите меѓу нив".²⁰

* * *

Ова не е исцрпна студија на филозофијата на Сартр ниту пак е исцрпна студија на делото на Леинц, а уште помалку исцрпна анализа на антипсихијатријата и на психијатријата. И покрај критичкиот однос кон психијатриската практика овој труд не е нејзина иманентна критика *par excellence*, Оваа студија сака, пред сè, да покаже дека меѓу Сартр, како филозоф, и Леинц, како психијатар, постои филозофски интересна врска на мисловно влијание која на современата филозофија (во криза) може да ѝ даде нови поттици и хоризонти.

Конечно, и поконкретно, ова се неколкуте тези кои треба да се потврдат преку овој труд: а) филозофијата на егзистенцијализмот, како метода, е неодминлива во изградувањето на појдовна точка во анализата и во поставувањето на односот со другиот („болниот“) во сите дисциплини кои се занимаваат со другиот (психијатрија, психоанализата, филозофијата на медицината, социологијата на медицината итн.); б) проблемите на кои наидуваат психијатријата воопшто и психоанализата и нивните „кризи“ во кои тие посегнуваат по

²⁰ R. D. Laing, *Politics of Experience*, Harmondsworth, 1978, p. 40.

сознанијата на филозофијата на егзистенцијализмот ја покажуваат нејзината неспорна апликативност (дека таа навистина може да биде **philosophia activa**); в) дека, во таа смисла, делото на Р.Д. Леинц е успешна практична примена и продолжеток на егзистенцијализмот (антипсихијатријата како **vita activa** на филозофијата на егзистенцијализмот, пред сè, на егзистенцијализмот како ангажман); дека една филозофија може да влезе во животот; како што преку Леинц тоа го направил егзистенцијализмот; г) дека Сартр, од своја страна, се чита и разбира поинаку преку Леинц. Се разбира, на тој начин, тука не се нуди една исцрпна, екстензивна студија на Сартровата филозофија, туку повеќе иницијатива и клуч за едно ново читање на Сартр.

ФИЛОЗОФИЈАТА НА ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗМОТ

Филозофијата на егзистенцијализмот има значајно место во секоја историја на филозофијата на Запад. Жан-Пол Сартр дури некои го сметаат за последен филозоф на западната мисла. За тоа тука не треба многу да се пишува. Она што е многу поинтересно е тоа дека филозофијата на егзистенцијализмот денес го бара повторно своето (вистинско) место во филозофијата на 20 век. Забележителен е (модерниот) обид на француската интелектуална и филозофска средина да го промовира, повторно да го открие егзистенцијализмот.²¹

Уште повеќе, по „катастрофата“ на марксизмот, за многумина современи мислители, се разбира, пред сè, во Франција, филозофијата на егзистенцијализмот дури и претендира да биде и филозофија на 21 век, филозофија на нарцистичкиот поединец, филозофија на неговиот сопствен живот. Особено преку значајниот факт дека филозофијата на егзистенцијализмот преку својот најсилен претставник. Жан-Пол Сартр, го имала најблискиот дијалог со марксизмот (критичен, но не непријателски, не отфрлувачки, туку обратно - Сартр посакувал марксизам кој би му се вратил на човекот, марксизам со „човечко лице“ во кој егзистенцијализмот би се претопил и би немал потреба или основа да постои). Со отфрлањето на марксизмот како државна идеологија во земјите на источниот блок, се чувствува (иако ваквото чувство би се определило како модерно) недостаток на филозофија на новото време. Оттаму, егзистенцијализ-

²¹ Види *Magazine littéraire* N° 320, avril 1994, посветен на егзистенцијализмот; особено прилозите „Une philosophie pour notre temps“, разговор на Франсоа Евалд (François Ewald) со Мишел Конта (Michel Contat), p. 18-26, и Jacqueline Russ, „L'offensive existentialiste“, p. 39-43.

мот, како сè уште некомпромитирана филозофија се наметнува како сериозен „конкурент-наследник“ на марксизмот (во поглед на тоа која филозофија ќе го одбележи и изрази нашето време).

Филозофијата на егзистенцијализмот е филозофија на индивидуата, поединецот, животот²², која веќе два века е во знакот на отпор против филозофијата на Хегел. Како филозофија на животот која ми се обраќа мене, која не нуди систем на светот, на политичкиот живот, а камоли и некоја космогонија, таа многу често се смета за стил на живот, а не за школа на филозофијата. Оттаму, разбирливи се бројните толкувања кои издвојуваат различни аспекти и претставници, затоа што егзистенцијализмот, за разлика од други филозофски правци, се чини, тоа многу повеќе го дозволува. Секој теоретичар или, пак, следбеник има нешто што му е поблиско во филозофијата на егзистенцијализмот. За некои тоа е, пред сè, прашањето на човековата слобода. Некои ја определуваат (филозофијата на Сартр) како филозофија на спротивставувањето. Некои ја издвојуваат одговорноста, некои фрленоста во светот, смртта, некои тегобноста, некои хуманизмот, некои антихуманизмот, итн.

Прескокнувајќи ги определбите на филозофијата на егзистенцијализмот во еден „чисто“ историскофилозофски дискурс и за поексплицитно да ја воведеме врската на егзистенцијализмот со антипсихијатрија преку неговата определба, ќе ја наведеме онаа на Рајкрофт. Според Рајкрофт, егзистенцијализмот е филозофија која приоритет им дава на феноменологијата и онтологијата во однос на "Causation" (причинско-последичната врска) и која ги отфрла објасну-

²² **Dasein** на Хајдегер, всушност, наједноставно се преведува со живот. И наједноставниот германец знае да се пожали на овој човечки живот (menschliches Dasein).

вањата преку суштини замислени од внатре да влијаат на однесувањето и оди во прилог на изучување на самите феномени. Егзистенцијализмот, особено на Сартр, кој ги истражува проблемите на психичкото (за да покаже дека се проблеми на егзистенцијата) е, во таа смисла, директно насочен против детерминизмот на Фројдовата психоанализа. Тајната на конкретниот човечки живот не е во откривањето на причините на неговите состојби и ситуации, туку во откривањето на нивните значења.

И тука веќе ја подотвараме вратата низ која влегува Леинц за да се сретне со Сартр. Психијатрите и филозофите кои имаат феноменолошко стојалиште обично ја отфрлаат идејата на несвесното и на метапсихологијата, прифаќајќи една ходолошка исходна позиција, како кај Сартр.²³ И за да додаме уште една поодредена насочница, ќе ја наведеме разликата меѓу егзистенцијализмот на Сартр и психоанализата во врска со едно општо место во психоанализата. За Сартр, тајнатата на изворниот проект во врска со мајчинскиот интертекст не се открива во Едиповиот комплекс туку во теолошкиот комплекс.²⁴ Така, во *Бодлер*, тој вели дека е лесно да му се припише Едиповиот комплекс на Бодлер. Но, за Сартр, мало значење има во тоа дали тој ја посакува мајка му или не. Тој вели: Бодлер „одбил да се ослободи од теолошкиот комплекс“. Она што тој требало да го направи е да им придаде на другите осветен карактер, како би можел да го изигра законот на самотијата и да го најде кај другиот лекот против безразложноста.²⁵ Во егзистенцијализмот човекот е само надвор и со другите.

²³ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p.119.

²⁴ Види J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, 1947, p. 63.

²⁵ Ibid., p. 63.

Во овој труд ние се ограничуваме на егзистенцијализмот на Сартр, издвојувајќи ги пред се проблемите на односите меѓу Јас и Другиот и разбирањето на Другиот. Егзистенцијализмот е тука, за нас, пред сè, филозофија на интерсубјективитетот. Земајќи го ова (интерсубјективноста, Јас и Другиот во меѓудоживувањето) како една од клучните точки кај Леинц, може да го додаме објаснувањето зошто токму Сартр и Леинц во овој труд, а не, да речеме, егзистенцијализмот на Хајдегер или феноменологијата на Хусерл и покрај нивното влијание врз мислата на Леинц. Зошто не Хајдегер? Во врска со другиот, Хајдегер, како што забележува Фридман, останува на општото во неговата елаборација на да-се-биде-со-други, додека Сартр на Другиот гледа како нешто што е "присутно за мене без посредување, како трансценденција *која не е моја*." Меѓутоа, вели Фридман, "Сартр сосема поинаку го изведува постоењето на другиот. Свеста за срам е несомнен сведок за постоењето на Другиот и го прави невозможно гледањето на битието-за-други како онтолошка структура на битието-за-себе. Што се однесува до Хусерл, тој, како што покажува Фридман, со неговото солипсистички редуцираното его не може никогаш да ја достигне вистинската интерсубјективност..."Неговата афирмација на трансценденцијата којашто егото ја стекнува, без никогаш да се напушти појдовната точка на сопствената сфера на свест; неговата дефиниција на филозофското познание како "сеопфатно самоистражување" и неговата претпоставка за хармонијата на монадите - сето тоа открива еден идеалистички мислител кој на другоста на другиот не може никогаш да ѝ дозволи ист статус како на сопствениот субјективитет."²⁶

²⁶ Види М. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, Vol. XXI, nos. 1, 2 & 3, New Jersey, 1993, p. 76.

Влијанието на филозофијата на егзистенцијализмот во психологијата и психијатријата

Влијанието на егзистенцијализмот врз психотерапијата е неспорно. Според Мади, "егзистенцијалната анализа" е облик на психотерапија кој се занимава со враќањето на смислата на животот на поединците што ја изгубиле. Неа ја практикуваат т.н. "егзистенцијални психолози" врз кои влијаеле филозофи како Киркегор, Хајдегер и Сартр.²⁷

Во однос на прашањето за „смислата на животот“, разбирањето е клучниот поим во кој треба да се бара врската меѓу егзистенцијализмот и психологијата и психијатријата или сите науки за душата и човекот. Воопшто, токму по прашањето на разбирањето на човековиот живот, егзистенцијализмот ќе ги понуди за конкретниот човек пристапните излези од слепите улици на психологизмот и социологизмот и заедно со феноменологијата, тој ќе овозможи формирање на посебни школи или пристапи во психологијата и во психијатријата. Така, ќе се издвојат и феноменолошката и егзистенцијалната психијатрија за кои Џовани Јервис истакнува дека се особено заслужни за разбирање на субјективниот свет на психотичните лица.²⁸

Влијанието на егзистенцијализмот врз психијатријата може да се разгледува грубо кажано во две насоки или линии долж кои можат да се лоцираат разни филозофски поставки на егзистенцијализмот заедно со нивните употреби и интерпретации од страна на психи-

²⁷ Види S. R. Maddi, "Existential analysis", in: *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Cambridge, 1984, p. 223.

²⁸ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 60. Спореди Сартр за разбирањето во J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 22.

јатрите. Првата би била онаа кој би одела од феноменологијата на Хусерл и егзистенцијалната онтологија на Хајдегер, преку Минковски и Лудвиг Бинсвангер до Медард Бос, кој како еден од најдобрите ученици на Бинсвангер е најодлучниот, според Јеротик, во воведувањето на егзистенцијалистичката филозофија во психијатријата, додека втората би почнувала од Сартр, неговата интерпретација на Хусерл, до антипсихијатријата на Р. Д. Леинц.

Тука би ја спомнале можната, и веројатно, интересна анализа на првата линија, за која, сепак, нема многу простор во нашата студија: линијата Хусерл-Хајдегер-Минковски-Бинсвангер-Бос, може да се определи како германска - како линија зад која би се открил германскиот дух²⁹ - на строга и научна мисла, верба во моќта на човековиот ум да се спознае себеси и светот, нешто што може да се следи нанзад до германскиот идеализам на 19 век. Психијатријата која би произлегла или која би се развила долж оваа линија би била поблиска до традиционалната, институционалната, би била поортодоксна, попрактична (практична во смисла на примена на модели и номенклатури- инаку повеќе би ја нарекол теориска во смисла на старогрчкото поимање на теоријата и практиката) и која не би се доведувала во прашање самата себе и би била поладна, поморализаторска и попуританска и со тоа и постерилна, дури и понеефикасна, да употребиме еден израз на Делакампањ.

Втората линија Хусерл-Сартр-Леинц би била линија на француско-британски дух (занемарувајќи го првиот член на низата како германец), која ќе ја доведе во прашање прво свеста, душата, а потоа

²⁹ Германскиот синдром на шематизам може да се најде и кај Бубер, Фром, па и кај Франкл. Како стојат работите со Јасперс? Леинц и него ќе го отфрли како шематист. Види R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly, Making of an psychiatrist*, London, 1986, p. 7-8.

психијатријата - која ќе ја роди антипсихијатријата. За оваа линија главните карактеристики би биле помалку робување на шематизам и повеќе инсистирање на тоа да не се предлагаат и да не се работи со модели . и што е можеби позначајно, напуштање на институционалното, конвенционалното, конзервативното мислење. Конечно, оваа линија не ја става под знак на прашање психијатријата.

Самиот наслов на овој труд укажува дека ние се одлучуваме за втората линија. Но, можеме да наведеме и неколку други разлози од кои првата линија не е во насока на нашиот интерес. Така, според Хусерл и Бинсвангер со феноменологијата се доаѓа до вештината на директно прашување на субјективноста на свеста без влијание на натуралистичките предрасуди. Самите сме свесни суштества и според тоа можеме да ја излагаме свеста од неа самата, самата свест да ја изведеме од нејзината сопствена суштина.³⁰ Сартр и Леинц овој став ќе го проблематизираат до срж. Пред сè, Сартр со неговите први трудови во кои ќе ја започне долгата расправа со картезијанството и во која *cogito* постојано ќе биде предмет на спор со филозофите и психолозите. Свесноста и свеста се сосема поинакви во светот во кој главната премиса е интерсубјективноста, односно фактот дека освен мене постои и Другиот и дека тој ме определува.

Првата линија смета дека „егзистенцијалниот природ е верен на дадените феномени на свој сопствен начин и поседува фундаментална строгост во нивните описи и прикажување на нивните непосредно сфатени значења, што е барем еднаква на таканаречената строгост

³⁰ Види L. Binswanger, *Phaenomenologica*, 4, 1959, S. 67. Види З. Миќић, "Контакти измеѓу савремене филозофије и психијатрије", in: *Годишен зборник* на Филозофскиот факултет, Скопје, стр. 18.

на природните науки"³¹. Кај Сартр и Леинц сме далеку од строгоста на природните науки. И обајцата постојано ја критикуваат психологијата во нејзините обиди да се заснове како егзактна наука.

Понатаму, во своите елаборации, Сартр и Леинц се поживи, поискрени, поотворени и помалку оптеретени од предрасудите, да речеме, на викторијанството од кои особено страда Фројд. Сартр и Леинц го имаат она Женеовското - храброто и надвор од конвенциите понирање во злото, перверзното, грдото, валканото и „лудото“ кое не треба да се крие, туку да се разбере.

Приговорот дека егзистенцијализмот ја нагласува човековата гадост, дека ја покажува нечистотијата, тињата, лепливоста, лошата страна на животот и од кој Сартр се брани³² е од пуританска морализаторска позиција. Треба да се потсетиме на Хари Стак Саливан кој во врска со схизофрениците изјавува дека се „*simply human*“. Сите ситуации се едноставно човечки³³. Злото, лудилото, перверзијата се дел од човековото постоење како и болеста и смртта. Оттаму и неприфаќањето на терминот автентичност на Хајдегер од страна на Сартр како оптеретен со моралното. Хајдегер, кој самиот ја надгледувал работата на делото на Бос со наслов *Grundrisse der Medizin und der Psychologie*, воопшто влијаел во насока на сциентистичката дистанцираност од темните страни на човековото постоење, од вовлеченоста во „светот на калта“, оттаму, морализирањето, романтизирањето и идеализирањето на „вистинското“ човечко, карактеристични за првата линија.

³¹ M. Boss & G. Condrau, "Existential Analysis", in: *Modern Perspectives in World Psychiatry*, New York, 1971, p. 498.

³² Ž.-P. Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str. 259-260.

³³ R. D. Laing, *Wisdom, Madness and Folly*, op. cit., p. 6.

Загорка Миќиќ, Хусерлов ученик, која според нашите сознанија засега го има напишано единствениот текст објавен при Универзитетот „Кирил и Методиј“ во Скопје за врската меѓу филозофијата и психијатријата, 1966 година, вели дека нејзиното излагање ќе се движи по линијата на методско влијание и примена на филозофските поими во испитувањата. За неа тоа е примарен и суштествен мотив на влијание, додека идеолошко филозофските моменти имале помало значење.³⁴ Токму линијата на методологија ја следат Бинсвангер и Бос (види горните цитати). Како што покажува Алберт Пачеко, оваа линија суштествено го вклучува обидот "да се воведат егзистенцијално-феноменолошкото мислење во полето на психологијата и психијатријата" и од него да направат основа врз која би се поставила психологијата како посебна наука. Како што вели Пачеко, авторите како Фуко и Сас би биле крајно критични во однос на еден таков напор.³⁵ Леинц е, без сомнение многу поблизок до Фуко и неговата филозофска анализа на врската меѓу лудилото и историско-цивилизацииското и Сас и неговото откритие на идеолошкото во психијатријата, отколку до Бинсвангер и Бос.

Понатаму, оваа студија има намера да се зафати токму идеолошко филозофските моменти (покрај првото - да биде херменевтичка студија: како се употребуваат поимите на Сартр кај Леинц итн.) коишто за првата линија би биле „надворешните елементи“: со специфичноста на политички општествениот ангажман на Сартр, неговата врска со марксизмот итн.; со Леинц, не само затоа што тој, како што вели Јервис, е главниот за кризата и напредокот на психи-

³⁴ З. Миќиќ, "Контакти измеѓу савремене филозофије и психијатрије", *op. cit.*, стр. 18.

³⁵ А. Пачеко, "The Legacy of Medard Boss", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New Jersey, 1993, Vol. XXI nos. 1, 2 & 3, p. 7.

јатријата во последните децении, туку и поради неговиот пристап кон „лудиот“ кој содржи изворно филозофски ставови, и кој ги открива идеолошките и политичките последици на статусот на лудиот во современото општество. (оттаму, неговиот политички идеолошки ангажман е суштествен момент на неговото дело. Да потсетиме на неговата улога во Здружението Филаделфија, неговото учество на собирот на *Дијалектиката на ослободувањето* во Лондон; неговите знаци за „спиралите на меѓусебна недоверба“ во меѓународните односи дадени во *Интерперсоналната перцепција*, постојаното нагласување на политичкиот контекст на отуѓувањето итн).

Конечно, и Сартр и Леинц, односот меѓу Јас и Другиот ќе го постават во социјален контекст, ќе ја постават значајноста на политичката заднина, на отуѓувањето, мистификацијата, на експлоатацијата и манипулацијата - светот не е само место во кое сме само фрлени како битија на смрт. Тој свет е свет на идеологии, на класна борба, на етичка и расна нетрпеливост. Односите меѓу Јас и Другиот тие ќе го истражат во таква конкретност каква што би сакале еден Хегел и еден Маркс, оставајќи ја далеку зад себе општоста и апстрактноста на Јасперсовиот „амбис на различност“ или Блојлеровата „тотална различност“. Во ова е една од суштествените разлики меѓу двете линии.

Влијанието на филозофијата на егзистенцијализмот врз психијатријата е несомнено големо што може да се види и од еден друг ракурс. Имено, може да се зборува дури и за одреден страв на психологијата и психијатријата од навлегувањето на егзистенцијализмот во нив. Така, Владета Јеротиќ во поговорот на книгата на Медард Бос, *Ново толкување на сонштата*³⁶, вели: "ако феноменолошката

³⁶ M. Boss, *Novo tumačenje snova*, Zagreb, 1985.

метода и направила плодни услуги на психопатологијата на планот на осветлување на феномените на болеста, егзистенцијалната онтологија (на Хајдегер, Бинсвангер и Бос) довела до скоро целосна апсорпција на емпириската психологија во егзистенцијалната филозофија. Постои, значи опасност од "крај на психологијата"! За Јеротиќ, тоталното барање на егзистенцијалната онтологија да ги протолкува сите појави на животот и битието, принципелно, како барање, се разликува од некои други, радикални аналитички школи, иако е единствено кое е филозофски засновано.³⁷ Зарем со ова се сака да се каже дека тоа што е филозофски засновано е квалитет што не може да се отфрли и затоа ние психолозите (и психијатрите) треба да внимаваме да не го изгубиме занаетот!? Следејќи ја оваа линија на размислување, антипсихијатријата со нејзината егзистенцијална и социјална онтологија (како кај Леинц), фактички, дури и без директната можна аналогија со „крајот на психологијата“, дефинитивно значи опасност од крај на психијатријата. Сепак, тука треба да се објаснат некои работи со ваквите ставови на Јеротиќ.

Прво, врската меѓу емпириската психологија и егзистенцијалната филозофија е многу послаба од врската на емпириската психологија со феноменологијата³⁸. Иако блиски по влијание, феноменологијата и егзистенцијализмот не смеат вака да се бркаат.

Второ, со егзистенцијализмот не може лесно да се спои било какво тотално барање да ги протолкува сите појави, особено не со ег-

³⁷ V. Jerotić, „Medard Boss i tumačenje snova“ , поговор кон M. Boss, *Novo tumačenje snova*, op. cit., str. 300.

³⁸ Види за феноменолошкиот метод и опис во психологијата и феноменолошката и егзистенцијалната психологија во S. Radonjić, *Uvod u psihologiju*, Beograd, 1978, str. 76-28.

зистенцијализмот на Сартр, кој е многу повеќе обид да се разбере човек и покрај свеста за несведливоста и контингентноста.

Трето, постои огромна квалитативна разлика меѓу опасноста од крај на психологијата и крај на психијатријата и импликациите од тоа. Опасноста од крајот на психологијата е според мене непостоечка, за разлика од опасноста (за психијатријата) на крај на психијатријата која е присутна и зад кој има политичка и идеолошка заднина и чие отстранување би имало сериозни политички, идеолошки и културни последици. Конечно, а во врска со третото, Јеротиќ зборува само за првата линија (Хајдегер, Бинсвангер, Бос) која можеби, навистина, го воведува методолошкото разбивање. Меѓутоа, за втората линија е својствено политичкото укинување (на психијатријата).

Не е само Јеротиќ кој вака ја покажува својата неупатеност. Воопшто, поразителна е површноста на психијатрите, особено во некогашните југословенски простори, во однос на познавањето на филозофијата на егзистенцијализмот. Само неколку примери:

Кај Пејовиќ накратко се изнесуваат тезите на Сартр (за егзистенцијалната анализа, дека човекот може да се сознае кога ќе се анализира неговата структура; критиката на емпириско-дескриптивната психологија, истражување на психичките феномени како значења, а не како прости факти). Тврдењето на Пејовиќ дека "Сартровото мислење современата психијатрија го прифаќа во голема мера" е непрецизно и некритичко и изведено врз сознанија за Сартр кои се општи места.³⁹ Потребно е, сепак, да се направи јасна дистинкција меѓу антипсихијатријата, радикалната психијатрија и

³⁹ Види М. Pejović, "Psihijatrija i filozofija", in: *Interdisciplinarni pristup u psihijatriji*, Beograd, 1985.

психијатријата кога се зборува за влијанието на егзистенцијализмот врз психијатријата. Што се однесува до Сартр, навистина е невозможно да се прикаже неговото влијание врз психијатријата ако се земе ако филозоф за кој само се знае дека разликува меѓу битие-за-себе и битие-по-себе.

Каличанин и Параносиќ во *Kriza psihijatrije ili psihijatrija krize* пишуваат: „егзистенцијалната анализа своето потекло го има во „филозофијата на постоење“ на М. Хајдегер, односно „феноменолошката онтологија на Ж.-П. Сартр, што во психијатријата станува „анализа на постоењето“. „Нејзин најистакнат претставник е Л. Бинсвангер, како и Фројд (!? - Б. С.), човек со високо медицинско и невролошко образование.“⁴⁰ Секако, авторите пишуваат во прилог на првата линија. Притоа, Леинц и Меј не се спомнуваат, а на Фројд воопшто не му е тука местото, уште помалку е потребно да се нагласува дека е Фројд со високо медицинско и невролошко образование. Леинц го има истото образование, но што со тоа? Но, понатамошното читање го објаснува ова. За авторите, антипсихијатријата е ненаучна, и медицински лаичка, што е погрешна забелешка и истрел во празно. За нив, таа „вешто го искористила постоењето на антипсихијатриско расположение создадено со низа предрасуди за психијатријата, психијатриските болесници и работата на психијатрите.“⁴¹ Дури е излишно да се разбива ваквата аргументација - нејзината плиткост во одбраната на етаблираната психијатрија е очигледна. Да се разбере наместо да се стигматизира како една од основните пораки на антипсихијатријата, до овие автори воопшто не стигнала.

⁴⁰ P. Kaličanin, V. Paranosić, *Kriza psihijatrije ili psihijatrija krize*, Beograd, 1985, str. 132.

⁴¹ Ibid., str.150.

Без да одиме понатаму во оваа насока да наведуваме психијатри кои „го познаваат“ егзистенцијализмот, а од друга страна, се чувствуваат загрозени или, пак, навредени од ставовите на антипсихијатријата, ќе останеме на овој краток увид, како еден поттик повеќе да се зафатиме со разгледување на врската меѓу Сартр и Леинц и да се обидеме некои прашања во врска со егзистенцијализмот и антипсихијатрија да ги разбереме подобро и со цел, се надеваме, аргументирано да понудиме увид дека делата на Сартр и Леинц, навистина, се наметнуваат како неодминлива литература за разбирање на влијанието на филозофијата на егзистенцијализмот врз психологијата и психијатријата. Би сакале, тука само да го спомеме и Роло Меј, американски егзистенцијалистички ориентиран психоаналитичар, познат по книгата *Психологија и човечката дилема*, кој е исто така, значаен за истражување на врската меѓу филозофијата и психологијата и психотерапијата.⁴² Но, сепак не толку значен и инструктивен како Леинц. Се повикуваме и на авторитетот на познатиот теоретичар на психоанализата, Рајкрофт, кој на Леинц му дава предност во однос на Меј. Според него, кај Меј, во *Психологијата и човечката дилема* има јасен преглед на проблемите во кои се гледа разликата меѓу фројдовската и егзистенцијалната психоанализа, но во делата на Леинц проблемите се поживо обработени.⁴³

⁴² R. May, *Psychology and the Human Dilema*, 1967.

⁴³ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. XIX.

САРТР, ЖИВОТ И ДЕЛО

Роден 1905 година, умира 1980 година.

Жан-Пол Сартр е роден во Париз 1905. Една година подоцна останува без татко, што подоцна и од самиот Сартр и неговите биографи и изучувачи ќе биде толкувано како еден од најзначајните моменти во неговиот живот кој ќе има влијание и врз неговото дело. Тука спаѓаат и „трауматизмите“: повторната мажачка на мајка му, селењето во Ла Рошел, Втората светска војна, самотијата на адолесценцијата...

1920 се враќа во Париз каде што се образува во лицејот Анри IV. Биографите ја издвојуваат литературата што ја чита Сартр овие години: *Патување во темнината на ноќта* од Селин на кој му ја советува *Тегобноста*. Тука се и имињата на Хемингвеј, Дос Пасос и Фокнер како позначајни автори кои Сартр ги чита. Читајќи го Рејмон Арон тој ја открива феноменологијата.

Од 1931 е професор во Авр. Следните години работи на *Тегобноста* и го пишува својот прв филозофски текст *Трансценденцијата на егото*.

Во годините пред војната е симпатизер на Народниот Фронт. Војната е преломен период во неговиот живот во кој тој ја стекнува свеста за социјалното и заедничкиот живот (Сталаг). Се ослободува од затвореништвото 1941. Заедно со Мерло-Понти, Симон де Бовоар и други формира една група на отпор „Социјализам и слобода“.

1940 излегува од печат *Имагинарното*, а три години подоцна *Битие и Ништо* (1943).

Неговиот непријателски однос кон комунистите се променува со колонијалните војни, војната во Индокина. Но, во исто време, го напаѓа и сталинизмот. До 1956 година тој е „*compagnon de route*“, симпатизер на комунистичката партија. Духовниот раздор со комунизмот, прекинот, доаѓа со влегувањето на советските трупи во Унгарија, иако подоцна, на два пати (1960 и 1963), ќе отпатува во СССР. Исто така, 1960 година патува во Куба. Истата година се запознава со Франц Фанон, авторот на *Проколнатите на земјата*. Од оваа година биографите го датираат хуманизмот на Сартр.

Следните години се исполнети со патувања (Бразил, Кина, СССР) но и со напади врз него. Тоа се години на политички активности на Сартр. Се залага за спогодба меѓу Израел и Палестина. Го брани филмот на Тарковски *Детството на Иван* од комунистичките критики. На барање на полските комунисти го пишува *Егзистенцијализмот е хуманизам* кој ќе стане подоцна *Прашање за методот* како преамбула на *Критиката на дијалектичкиот ум* која ќе излезе во печат 1960.

1964 Сартр ја одбива Нобеловата награда.

Од 1965 учествува во борбата против војната на американците во Виетнам. Станува претседавач на „Раселовиот суд“. На мајските движења од 1968 им придава голема важност. Станува мислител против репресијата, во одбрана на угнетените. Заедно со Фуко, Делез, и Гликсман протестира против расизмот во Брегот на Слоновата Коска; 1968, со нападот на Советите врз Чехословачка, Сартр дефинитивно раскинува со идеолошките светови на СССР и со Куба; 1977-та година, токму кога Брежњев е во Париз, тој со голем број интелектуалци ги прима советските дисиденти како гости во театрот Рекамје; 1980 година повикува на протест пред Руската амбасада против егзекуцијата на пет ерменци во СССР.

Но, неговиот ангажман тука и запира. Веќе е болен и уморен и видот скоро сосема го напушта. Четвртиот том на *Идиотот на се-мејството* останува незавршен. Сартр умира во болницата Брусе на 15 април 1980 година. Петнаесет илјади „*n'importe qui*“ ќе го испратат до гробиштата на Монпарнас.

Филозофијата на Сартр како да е многу и малку изучувана. Така, според Варнок, централен текст на егзистенцијалната филозофија е *Битие и Ништо*.⁴⁴ Од, друга страна, пак, интересно и симптоматично звучи воочувањето на Бофре дека "темелното проучување на егзистенцијализмот на Жан-Пол Сартр би изискувало озбилно да се анализира неговата книга *Битие и Ништо*, што до сега, според него, не е сторено".⁴⁵

Општо место во истражувањата на Сартровата филозофија е дека *Битие и Ништо* е негов најзначаен труд, во кој тој битието-во-светот на човекот го соочува со трансценденцијата, со слободата да го надмине светот како даденост (како ситуација). Жан Бофре ова прекрасно го изразува, имено, „дека егзистенцијализмот, во своето сфаќање на човекот, подразбира извесно воздигнување или „извлекување од заглибеноста“, односно дека себеси си дозволува извесен слободен простор во однос на објективниот елемент на даденост - да го наречеме тој елемент *милје* или свет - тоа избива од секоја страна на *Битие и Ништо*“, вели Бофре. Па сепак, „човекот вака претставен, и да се воздигнува над светот, тој тоа не го прави во смисла на некакво бегство во имагинарното, туку во смисла дека не-

⁴⁴ Види М. Warnock, "Existentialism", in: *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Cambridge, 1984, p. 224-225.

⁴⁵ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd, 1977, str. 78.

говото битие-во-светот се расветлува поинаку од птичјето битие-во-кафез или битие-во-шише на виното во подрумот."⁴⁶

Во овој труд акцентот ќе биде ставен на проблемот на односот меѓу Јас и Другите, прашање кое Сартр скоро во секое свое дело ќе го поставува и одговора, на разбирањето на тој однос, и на другиот, и дејствувањето, како единствен излез од проблемите што ги носи односот меѓу Јас и Другиот („сите патишта се закрчени, а сепак треба да дејствуваме."⁴⁷)

Во врска со разбирањето на другиот потребно е тука, се чини, само накусо, да се укаже на поимот *ходолошки простор*, кој од *Имагинарното*, преку *Битие и Ништо* до *Флобер* е многу значаен за Сартр и неговите решенија на „ситуацијата“, „проектот“, и „вистинското јас“ и да се истакне Сартровото сериозно упатување на истражување на детството како клучен момент во разбирањето на другиот, на „конкретниот случај“. Сартр, во таа смисла, го прифаќа како предизвик на кој треба да му се одговори, извикот на Жене дека „никој не ја проучувал идејата за кралството кај децата."⁴⁸ Од овој предизвик ќе резултираат неговите студии за Жене, Флобер, Бодлер.

Со неговите први дела Сартр ја воведува феноменологијата на Хусерл во Франција и дава прилог кон филозофијата на свеста. Во *Трансценденцијата на егото* неговата исходна точка е, сè уште, свеста, неговата мисла е во просторот на филозофија на субјективитетот, неговите референци се когито на Декарт и поконкретно егологијата на Хусерл.

⁴⁶ Ibid., str. 104.

⁴⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, 1948, p. 33.

⁴⁸ J. Genet. *Miracle de la Rose*, Œ. C., II, p. 349-350.

Во *Имагинарното* (1940) тој за прв пат ја поставува основата на својата мисла по која ќе биде познат. Тој во ова дело ја разгледува врската меѓу имагинацијата, перцепцијата, уметноста и акцијата, но неговото внимание е насочено кон имагинацијата како средиште на човековата слобода. Без поимот имагинација незамислива е и последната негова студија за Флобер. Исто така, *Имагинарното* е значајно по тоа што тој тука ги воведува Ништото (*Néant*), слободата и ситуацијата.

Во *Битие и Ништо* (1945) Сартр ја изградува својата социјална онтологија во која ќе ги разгледува меѓучовечките односи, односот меѓу јас и другиот, надминувајќи го своите претходници Хајдегер и Хусерл, критикувајќи ги позициите на „реализмот“ и „идеализмот“. Во овој труд Сартр ќе го открие парадоксот на осуденоста да се биде слободен во еден отуѓен свет, во кој пасивноста и дејствувањето ќе бидат интерпретирани како прашање на изборот и одговорноста. Сартр тука инсистира врз одговорноста на човекот за неговите акции и карактер, која произлегува од неговата имагинативна моќ да ги согледа можностите и да ја сфати актуалноста (на ситуацијата). Токму ова верување во апсолутна слобода се смета за типично егзистенцијалистичко. За да си го олеснат товарот на одговорноста луѓето се самоизмамуваат со тоа што веруваат дека нивните постапки и судбина се определени од нивниот карактер или нивните обврски. Оваа измама се нарекува лоша вера (*mauvaise foi*). Лошата вера Сартр ја определува како став во кој свеста наместо да ја усмерува својата негација кон надвор, ја свртува спрема самата себе.⁴⁹

Во *Критиката на дијалектичкиот ум* (заедно со *Прашањето на методот*) Сартр ќе ја определи човековата стварност не само преку

⁴⁹ Види J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 86.

ситуацијата, како што понагласено ќе го прави во *Битие и Ништо*, туку и преку проектот, со што акцентот врз свеста во неговите први дела, сега ќе го замени со акцентот врз праксисот. Преку праксисот тој го прифаќа марксизмот, односно историскиот материјализам, како проширување на ходолошкиот простор, на ситуацијата, во правец на разбирање на другиот, со воведувањето на историското и општествено милје. Марксизмот ќе му овозможи тука да го открие недостатокот, лишеноста (*rareté*) како главен мотиватор на дејствувањето на човекот во еден историско-општествен и културен контекст. Тука тој ќе го определи предметот на филозофијата во однос со антропологијата, во односот на егзистенцијализмот со марксизмот. Но, нема да заборава пак да покаже дека разбирањето на другиот во неговата единственост не е можно без истражување на детството („Сè се случило во детството“).

Сен Жене, Бодлер и Флобер, се трите студии, во кој Сартр се претставува поинаков од она како што историјата на филозофијата најчесто ни го нуди, како автор на *Критиката на дијалектичкиот ум* и *Битие и Ништо*, иако, добар познавател ќе знае да ги изведе едните од другите.

Така, за студијата *Сен Жене, комедијант и маченик* Батај ќе каже дека е "една од најбогатите книги на нашето време... и ...најслободно, најсмело испитување на злото на коешто еден филозоф кога и да е се нафатил."⁵⁰ Според Батај *Сен Жене*, дело кое како малку други го заслужува нашето внимание, ни го „пренесува чувството на мрачна несреќа“, но и "ја осветлува положбата на сегашниот човек, кој побунет, вон себе, сè отфрла."⁵¹ Леинц и Купер во

⁵⁰ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, Beograd, 1977, str. 171, 172.

⁵¹ Ibid., str. 170.

Разум и насилство ја покажуваат врската меѓу *Прашањето за методот* и *Сен Жене*. За нив *Сен Жене* е посредник меѓу категориите на *Битие и Ништо* и *Критиката на дијалектичкиот ум*.

Според Адријан Мирвиш, за истражување на Сартровиот поглед врз егзистенцијалната психоанализа нема подобро дело со кое би се почнало од *Бодлер*. Во ова дело наоѓаме разработување на поимот психоанализа даден во *Битие и Ништо*.⁵²

Конечно, *Флобер, Идиотот на семејството*, неговото последно дело, може да се определи како синтеза на сите негови претходни теоретски обиди во правец на разбирањето на човекот. Така, самиот Сартр вели дека ова дело е продолжеток на *Прашањето на методот* и „неговиот предмет: што може денес да се знае за човекот?“ Тука ќе се понуди неков вид синтеза на од Сартр „ревидираната“ психоанализа (преку која сериозно ќе се земе предвид детството) и на марксизмот, со неговата придобивка - историскиот материјализам. Грубо кажано, тој на марксистичкиот став, кој смета дека отуѓувањето и постварувањето прв пат се случуваат на работа, во трудот, му го додава ставот за суштественоста на детството за разбирањето на човекот во трансценденција. Егзистенцијалната психоанализа не е метода која е ограничена само на периодот од раѓањето до зрелоста на човекот, а марксизмот од зрелоста понатаму (нели, кога човек е навистина „суштество на трудот“). За него, историскиот материјализам и психоанализата постојано се прекршуваат како методи. Како што може да се види во *Флобер*, анализата на фамилијата никогаш не се дава без помало или поголемо утврдување на

⁵² A. Mirvish, "Childhood, Subjectivity, and Hodological Space: A Reconstruction of Sartre's View of Existential Psychoanalysis", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New Jersey, 1993, Vol. XXI nos. 1, 2 & 3, p. 124.

општественото милје, претежно класното (примерот со Робеспјер исто така укажува на ова прекршување⁵³).

Со укажувањето, пак, на значајноста на разбирањето на имагинарното за разбирањето на човекот, оваа студија е и заокружување на основните тези од *Имагинарното* и на феноменологијата на имагинарното и на тој начин тоа може да се определи како синтетичко затворање на кругот на мисловниот потфат на Сартр.

Веќе лесно може да се насети дека Сартр во многу точки ѝ должи на психоанализата. За него постои само една школа која својот пристап го базира врз истата изворна евиденција како што тоа го прави егзистенцијализмот - фројдовската.⁵⁴ Сартр ја прифаќа психоанализата, пред сè, како метода: „Денес само психоанализата овозможува до детал да се проучи постапката на детето, кое ...се обидува, не разбирајќи, да ја игра улогата на општествена личност која му ја наметнале родителите.“⁵⁵

Егзистенцијализмот може да ја вклучи методата на психоанализата. Сартр смета дека психоанализата ја открива „точката на ужлебување на човекот во неговата класа“ - тоа е посебното семејство како посредник меѓу општата класа и индивидуата - теза која Сартр особено ќе ја разработи во *Флобер*.

Но, Сартр е и критичен. Така, тој зборува за догматизмот на психоанализата, како и на марксизмот: „филозофите на психоанали-

⁵³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 46 : „Колку веќе пати го психоанализирале Робеспјер без да разберат дека противречностите на неговото однесување биле условени од од објективните противречности на неговата ситуација.“

⁵⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 535.

⁵⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 46.

зата го наоѓаат своето оправдување во спротивставувањето на марксистичките „шематичари“, и обратно."⁵⁶

Треба, сепак, да се укаже на тоа дека критиката на психоанализата е, пред сè, ако не исклучиво, критика на Фројдовата психоанализа и како што тој го нарекува вертикалниот детерминизам на Фројд.⁵⁷ (минатото и несвесното како корени на сегашноста и свеста - тоа е вертикалниот детерминизам на Фројд на кој Сартр му наоѓа сериозни недостатоци). Сартр е против линеарниот детерминизам (едно делување е последица на поранешна психичка состојба). За Сартр секое делување „се интегрира како секундарна структура во глобалните структури и конечно во тоталитет кој сум јас“.⁵⁸ Секој чин се сфаќа како *разбирлив* феномен. Нема детерминистички „случај“ („hasard“) како кај Фројд.⁵⁹ Надворешните околности и историјата на субјектот ќе одлучат дали оваа или онаа наклонетост ќе биде усмерена на овој или оној предмет.⁶⁰

Сартр го порекнува постоењето на потсвесното, сметајќи го и ова за измислица на лошата вера.⁶¹ Тој ги употребува поимите ситуација, лоша вера итн. Поимот лоша вера треба да ги замени поимите на забрана, потиснување и несвесно (што ги употребува Адлер).⁶² Психоанализата, пак, не може со несвесното да ја објасни лошата вера. „Таа е тука во полна свест со сите свои контрадикции“ вели Сартр. Така, изборот е во свеста. Изборот на Бодлер, на

⁵⁶ Ibid., p. 47.

⁵⁷ Види J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 535ff.

⁵⁸ Ibid., p. 536.

⁵⁹ Ibid., p. 536.

⁶⁰ Ibid., p. 535.

⁶¹ Види M. Warnock, "Sartre, Jean-Paul", in: *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Cambridge, 1984, p. 544.

⁶² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 552.

пример, претставува *неговата* свест, вели Сартр. „слободниот избор од тој вид“ не треба да се издначува со „магловитите промени коишто психоаналитичарите ги сместуваат во подсвеста“⁶³ Оттаму, можеме да се согласиме со Франсоа Жорж кој Сартровата метода ја определува како „антипсихоаналитичка“.

Сартровите подоцнежни дела, воопшто избобилуваат со анализи кои придонесуваат за развитокот на дијалектичката психологија (која е алтернатива на емпиристичко позитивистичката психологија и за која односот човек средина е целовит, и се состои во заемни противречни односи во менување).⁶⁴

Влијанието на Хусерловата феноменологија врз мислата на Сартр

Влијанието на Хусерл врз филозофијата на Сартр е несомнено големо. Иако е Сартр еден од првите кои го воведуваат Хусерл во француската филозофија, и неговите рани дела, пред сè, по изборот на проблемите, се хусерловски ориентирани, неговата филозофија, земена во целина, јасно се разликува и дистанцира од Хусерловата, со нужното укажување дека тој на планот на методологијата скоро во целиот опус ќе се држи до основните лекции на Хусерловата феноменологија. Од анализите на свеста, на имагинарното, до анализите на животните ситуации на Жене, Бодлер, Флобер пристапот на Сартр е феноменолошки (неговата филозофија постојано се определува како феноменологија - егзистенцијална или социјална). Изборот на проблемите и нивните решенија, и животно духовниот

⁶³ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 92.

⁶⁴ Во врска со дијалектичката психологија треба да се спомнат Сев, Ригел, Бус, и радикалната психологија на Браун.

простор кој со нив се освојува, ќе ја направат Сартровата феноменологија специфична и единствена.

Хусерл влијае врз Сартр преку категориите на полето на познание, со познавателниот пристап на феноменолошката редукција, со прочуената метода на ставање во заграда на субјектот и на објектот на познание, со трансценденталното искуство. Бофре тоа прегнантно го кажува: „Сартр ѝ должи на Хусерловата феноменологија две работи: прво, сфаќањето на *еидетската метода* и нејзината непореклива плодност, а потоа фундаменталната идеја на *интенционалност*.”⁶⁵ Со идејата на *интенционалност* или *трансценденцијата*, карактеристична за филозофијата на Хусерл отворен е патот кон една од фундаменталните придобивки на егзистенцијализмот, имено, кон *битие-во-светот*.⁶⁶ Сартр ќе ја опроба еидетската метода, пред сè, во психологијата. Прашањето е, значи зошто да на се проба феноменолошката редукција во психологијата? Затоа што и „најодлучните приврзаници на експерименталната психологија, а да не го знаат тоа, внесуваат, помалку или повеќе, во своите истражувања извесни идеи *a priori*, смета Бофре, поивкувајќи се на Сартр.”⁶⁷ Со помош на феноменолошката редукција, „ако ништо друго, барем не би биле изиграни од неконтролираниот увоз, имено, од цел еден метафизички пазар, кој, вон нашето знаење, продолжува да кружи во секој од нас.”⁶⁸ Така, барајќи го патот до разбирањето на (во конкретниов навод, рамнодушноста на) Бодлер, Сартр ќе напише: „кога би можеле да ги отстраниме оние претерени изрази...да ги занемариме зборовите како што се „ужасен“, „кошмар“,

⁶⁵ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op. cit., str. 80.

⁶⁶ Ibid., str. 98.

⁶⁷ Ibid., str. 87.

⁶⁸ Ibid., str. 87.

„грозотија“... и да стигнеме до дното на (неговата) душа, можеби тука... би ја нашле Рамнодушноста...”⁶⁹

Барањето на феноменолошката редукција Сартр постојано го поставува. Методолошки поставено во раните дела (Бофре го препорачува *Имагинарното* како дело со кое би се почнало во анализата на Сартровата феноменологија), тоа ќе биде применето и подоцна, во *Битие и Ништо*, и особено во студиите за Жене, Бодлер, Флобер. Според Бофре, „несомнено е дека примената на еидетската метода му овозможила на Сартр целосно да го обнови интересирањето за извесни психолошки проблеми, кои со заслуга на експерименталната психологија, се втопиле во безнадежна тривијалност.”⁷⁰ Тоа интересирање кулминира во *Флобер*. Преокупацијата која го тера Сартр самата психологија да ја стави под прашање, и која е наследена од Хусерл, е присутна не само во филозофските дела туку и во неговото литературно дело.⁷¹

Влијанието на Хусерл е, всушност, од аспект на нашата тема, многу значајно, на планот на познанието. Од овој план Сартр ќе го пренесе својот интерес на планот на објаснувањето и разбирањето на Другиот, при што Сартр ќе ја развие од првиот план изведената критиката на психологијата и психологизмот, понатаму, и на ортодоксната Фројдова психоанализа (од *Имагинарното* до *Флобер*), со што ќе му се овозможи да ја постави и изгради егзистенцијалната психоанализа како специфична антропологија, која што подоцна ќе биде прифатена и применета од Леинц.

⁶⁹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 93-94.

⁷⁰ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op. cit., str. 88.

⁷¹ Ibid., str. 91.

Според Хусерл, дескрипцијата на свеста како „внатрешен живот“ е суштествено погрешна. Но, Сартр оди подалеку од Хусерл, заменувајќи ги категориите на знаење со категоријата на егзистенција⁷²; заменувајќи го Хусерловото „трансцендетално его“ со конкретна ситуација на битие-во-светот, заменувајќи го емпирискиот субјект на Хусерл со трансценденталниот субјект кој е егзистенцијално свртен кон друг трансцендентален субјект (она што Леинц ќе го развие во своите подоцнежни дела како конкретност на ситуацијата на шизофреничарот со сите негови интерсубјективни врски потребна за тој да биде разбран). И кај Сартр *cogito* е појдовна точка, но, како што укажува Фридман, Декартовото „Мислам значи постојам“ е заменето со „виден сум, значи постојам“. Другиот е оној битен момент во Сартровата филозофија. „Иако Сартр го зема *cogito* како појдовна точка, тој смета дека сопственото јас го достигнуваме во присуство на други кои нам ни се исто стварни како нашето јас. Всушност, она што сум јас постои само како препознаено од другите, без кои мојата егзистенција и моето познание за себе се неможни.“ Според Сартр, за да дојдам до било каква вистина за себе јас морам да имам контакт со друг поединец. Врз оваа основа Сартр, како што вели Фридман, го објавува откритието на „светот на интерсубјективност“.⁷³

⁷² Види М. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 65.

⁷³ Ibid., p. 65.

АНТИПСИХИЈАТРИЈА

Ќе дадеме краток приказ на историскиот развој на психијатријата потребен за да се види врската меѓу развојот на психијатријата, филозофијата, идеологијата на науката, историското и политичкото.

Зборот психијатрија за прв пат се употребува во 1802, како „**Psychiaterie**“ од страна на германскиот лекар Рајл. Таа се конституира како медицинска дисциплина при крајот на 18 век преку потфатите на Бати во Лондон, преку „моралните методи“ на Винченцо Киаруги во Фиренца, преку Тјук со неговото „Retreat“ во Јорк 1792 (**Samuel Tuke**, *Description of the Retreat* -1813); и придонесите на Џон Коноли, на Морел и на Пинел. Славата на основоположник на психијатријата како медицинска гранка, на теоретски и на институционален план, му се доделува на Филип Пинел. Уште Хегел во *Системот на филозофијата* му ја припишува заслугата за препознавањето на „зрно разум (ум)“ кај сите безумни. Како што вели Хегел, во ваквото сфаќање на Пинел, лудилото не е апстрактно губење на умот (**Vernunft**), ниту на интелегенцијата, ниту на волјата, туку е едноставно пореметување на духот (**Verrücktheit**), противречност во сè уште постојниот ум. Човечкиот, што значи, добронамерниот и умниот (**vernünftige**), пристап кон лудилото, претпоставува една болест која може да се разбере; тој во неа наоѓа една точка со цврста потпора врз која таа може да се сфати (може да се каже дека антипсихијатријата, во оваа

смисла, е своевидно враќање кон Хегел, кај кој немаме „безумност“ туку „отуѓување“).⁷⁴

Но, сепак, воопшто, се смета дека дури со Крепелин, со неговото одредување на лудилото како патолошки процес, со класификацијата на душевните пореметувања, психијатријата „навистина“ влегува во „семејството на медицинските дисциплини“. Современите критичари на психијатријата, како Јервис, на пример, тука ќе го лоцираат и никулецот на позитивистичка ориентација на западната психијатрија.

Раѓањето на психијатријата се вклопува во процесот на секуларизација на болеста и нејзината медиализација кога се напуштаат магично-религиозни толкувања на лудилото во прединдустриски култури. Како што вели Јервис, „модерната психијатриска теорија се родила во моментот кога магично-религиозната интерпретација влегла во криза и кога се осетила потребата од систематски критериуми.“⁷⁵

Освен културниот, суштествен е и политичко-идеолошкиот аспект. Француската револуција тука има силно влијание. Така, според Јервис „силниот развој на мрежи на лудници во втората половина на 18 и првата половина на 19 е последица на општествено политички потреби.“ Задачата која ја наметнува времето е да се одвои криминалецот од болниот. Се воведува изолација на болните во името на „**Raison d'Etat**“. Со Француската револуција, на двосмислен начин е воведено психолошкото, но и моралното начело на одговорност на ментално пореметениот. Менталното здравје се одвојува од ментал-

⁷⁴ G. F. W. Hegel, *System der Philosophie*, T. III, Sämtliche Werke, Stuttgart, 1965, S. 206-207.

⁷⁵ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 46.

ната болест. Ова треба да се гледа и во контекст на тоа дека 19 век е век на воведување и на критериумите во воспитување и образование во училишта и семејството и рехабилитација на претстапниците врз идејата за чување на менталното здравје. На овој, ако може да се каже, индиректен начин, востановувањето на менталната болест ја раѓа идејата на ментална дисциплина.

„Первертираноста“ на психијатријата во социјална репресија и институција на изолирање на болните расте кон крајот на 19 век. Менталната болест се објаснува и третира исклучиво преку физиката и хемијата. Постои само соматска патологија (ова е времето кога се востановува и герминитивната теорија на болеста). „Моралниот“ контекст на Пинел и Киаруги е потиснат.

Дури со „револуцијата на психоанализата“ на Фројд, организничкото исходиште повторно се потиснува од психогенетското и психодинамичкото.

Но, во триесеттите години на овој век, органогенезата повторно со враќа, со психирургијата, со електрошокот. Со откривањето на невротептиците 1952 година и на антидепресантите 1957 се воведува психофармакологијата.

Конечно, последната револуција во психијатријата доаѓа со антипсихијатријата, пред сè, во Англија и Италија, во шеесеттите години со нивната борба против редуccionизмот на медицинскиот невробиолошки модел.

ОПРЕДЕЛБА НА ПСИХИЈАТРИЈАТА

Јервис открива две лица на психијатријата. Таа е гранка на медицината, менталната болест треба да се лечи; но, таа е инструмент на репресија на девијантни однесувања.

Неуспехот на медицинскиот модел (гермнитивна теорија, теорија на наследство) во третманот на лудилото ги принудуваат теоретичарите (психијатрите, филозофите, социолозите) психијатријата денес да ја определуваат преку нејзината криза. Притоа, може да се зборува за два пристапи кон кризата. Првиот е пристап на увидување на кризата и неопходноста таа да се надмине во рамките на психијатријата, да се разрешат "иманентните слабости", и вториот, радикалниот, кој е против психијатријата и кој со кризата го врзува општествено-историскиот контекст во која се наоѓа психијатријата (Сас, Базаља, Леинц, Јервис).

Така, кај Каличанин и Параносиќ, во *Kriza psihijatrije ili psihijatrija krize*, се констатира и признава кризата, но далеку од тоа да биде објаснета и разбрана. Леинцовата улога во настанувањето (создавањето) на кризата не е разбрана, ниту пак е самиот Леинц. Влијанието на егзистенцијализмот (на Сартр) врз Леинц за авторите е споредна работа; поимите како што се отуѓување, реификација, мистификација како да немаат врска со антипсихијатријата на Леинц. Понатаму, антипсихијатријата се разгледува како движење кое е премногу компактно. Сите претставници на антипсихијатријата се ставаат во иста торба, односно, повеќе автори се премногу површно и слободно ставени под заедничкиот именител на антипсихијатријата, што е погрешно и неприфатливо. Колку за пример, двајцата најпознати заговорници на тезата за кризата на психијатријата, Р. Д. Леинц и Томас Сас, се многу различни и имаат поинаков пристап и

многу се разликуваат спред теоретските заднини. Затоа Јервис, во однос на разгледување на кризата на психијатријата е многу помисловен и покритичен од авторите од типот на Каличанин и Кецмановиќ.

Според Јервис, Леинц е најзаслужен за развитокот и кризата на психијатријата⁷⁶, давајќи „нова изразито антиконформистичка интерпретација на схизофренијата.“⁷⁷ Јервис воопшто не се колеба односот меѓу антипсихијатријата и психијатријата веднаш да го стави во идеолошки контекст. Според Јервис, што е, всушност, средишната теза на антипсихијатрискиот опус на Сас, психијатријата, денес, се наоѓа во средиштето на технологијата на власта во земјите на најразвиениот капитализам, таа е техничка идеологија.

Во врска со причините за кризата, Јервис ги набројува поттикнувањата и акциите кои ги раздрмале темелите на старото психијатриско знаење: првата „антипсихијатрија“ на надреалистичкото движење; антиавторитарните и антиинституционалистички барања на; ситуационистите и студентите во мајските движења во Франција; германската лево ориентирана социологија на дваесеттите и триесеттите години; социолошките расправи што Гофман, Шеф, Лемерт и Гарфинкел ги воделе во врска со психијатриските аспекти на социјалните движења на девијантност и издвоеност; „sexpol“ на Вилхелм Рајх; предлозите за воспоставување „политика на секојдневието“⁷⁸ и др.

Според Јервис, со кризата на психијатријата од шеесеттите години се јавуваат и студии за социологијата на девијантноста кои ја

⁷⁶ Ibid., str. 16.

⁷⁷ Ibid., str. 65.

⁷⁸ Ibid., str. 64.

ревидираат опозицијата меѓу нормалноста и абнормалноста. Јервис го спомнува притоа *Очигледното* од Леинц како илустрација на ова теза.⁷⁹

За Леинц, психијатријата е единствена гранка на медицината која луѓето ги третира физички во отсуство на било која позната физичка патологија. Единствена гранка на медицината која го третира однесувањето, во отсуство на симптоми или знаци на болест од вообичаен вид. Единствена гранка која третира луѓе против нивната волја, на начин што таа го одбира и доколку смета дека е тоа нужно. Таа е единствена гранка на медицината која ги затвора луѓето ако просуди дека е тоа неопходно.⁸⁰

Сета дискусија за кризата, за многумина, сепак се одвива на метафизички план и го открива нерешено основно филозофско прашање на духот и телото, на слободата на волјата. За многумина концепцијата на соматските пореметувања е метафизичка. Метафизичка е затоа што, како што добро укажува Кецмановиќ, „во голем број случаи не душевно пореметени таа не е проверена, верификувана, докажана. До ден денешен.“⁸¹ За тоа дека ништо не е променето на овој план само еден навод-илустрација: сè уште „важен подтекст во психата на психотичниот“ е она што се нарекува „црна дупка“, како што може да се види преку Гротстин⁸². И покрај тоа што современата психоанализа укажува на потребата од интердисциплинарна перспектива и воопшто во медицината сè повеќе се зборува

⁷⁹ Ibid., str. 269.

⁸⁰ R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. 2-3.

⁸¹ D. Кесмановиќ, *Društveni korijeni psihijatrije*, op. cit., str. 103.

⁸² Види. J. S. Grotstein, „The "black hole" as the basic psychotic experience: some newer psychoanalytic and neuroscience perspectives on psychosis“, in: *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 1990 (Spring), 18 (1); p. 29-46, 1990:

за биопсихосоцијалниот модел, „црната дупка“ е термин кој ја открива слабоста и немоќта да се осознае човекот. Меѓутоа, мора да потсетиме дека Гротстин доцни барем половина век. Сартр, се разбира, под влијание на Хусерл, уште во првите текстови, укажува на грешката на психологијата и психоанализата кои во психата, потесно го бараат она што не е таму - ситуацијата, и можат само да ја најдат „црната дупка“. Самите термини на психологијата нè водат во погрешна насока.

Леинц, можеби најубедливо и најдоследно од сите укажува на поразителните резултати на настојувањата етиологијата на менталните болести да се бара во свеста, телото, средината или наследните склоности, без да се сфати дека се тие, во огромна мера, зависни од филозофските предубедувања.⁸³

Тука, значи, откриваме филозофско медицинско прашање. Оттаму, врската меѓу филозофијата и психијатрија како медицинска гранка може да се смести во поопштата проблематика на врските меѓу филозофијата и медицината. За пример да ја спомнеме, филозофијата на медицината на Пелегрино во која се обработува аксиолошка проблематика, филозофијата на телото, мотивацијата за создавање на една филозофија на медицината, методата, исходната точка на односот доктор-пациент, вредностите во овој однос, целта на односот, моралната основа на медицината, филозофската антропологија, општиот јаз меѓу науката и моралот, методологија, односот кон онтологијата социологијата, динамиката на

⁸³ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 86.

индивидуалната и социјалната грижа, и новата општествена ситуација на медицината.⁸⁴

Оттаму, оваа студија, според некои нејзини аспекти (кои) влегува и во областа на филозофијата и социологијата на медицината. Аспектите: односот лекар-пациент, прашањето на етикетање, хуманизирањето на медицината се сериозни проблеми третирани во голем број студии од областа на филозофијата и социологија на медицината.

Но, веднаш преку овие сознанија да се вратиме на нашиот предмет. Како што проблемот лекар-пациент бара или отвора проблеми на вредности во нивниот однос, на моралната основа на медицината итн., така во однос на психијатријата овие прашања се уште позначајни, со оглед на природата на психијатријата и нејзината специфична разлика или „изместеност“ од другите медицински гранки.

За да бидеме подецидни, во овој труд ја прифаќаме сугестијата на Јервис дека психијатријата не би смееле да ја сфатиме како гранка на медицината. И според тоа, во разгледувањето на односот меѓу егзистенцијализмот на Сартр и антипсихијатријата на Леинц помалку ќе водиме сметка за аспектот на психијатријата како терапевски инструмент, а акцентот ќе го ставиме врз херменевтичка анализа на поимите на Сартр употребени во делата на Леинц.

⁸⁴ Види D. C. Thomasma, „Establishing the moral basis of medicine: Edmund D. Pellegrino's philosophy of medicine“, in: *Journal of Medical Philosophy*; 1990 Jun, 15(3), p. 245-267.

АНТИПСИХИЈАТРИЈА

„Со општото име антипсихијатрија опфатени се разните тенденции коишто меѓу 1960 и 1970 се обиделе да ги оспорат сите догми на традиционалната психијатриска „наука“.“⁸⁵ Антипсихијатријата е „движење на критичко преиспитување кое ја става под прашање традиционалната психијатрија и поимот на менталната болест, кое се појавува на почетокот на 1960“.⁸⁶ За Душан Кецмановиќ, антипсихијатријата едноставно претставува отстапување од психијатрискиот пристап кон душевно пореметениот, и од психијатриската идеологија, и со тоа е насочена против психијатриската теорија и практика.

Почетокот на антипсихијатријата се сместува во 1957 и се врзува со името на американскиот психијатар Томас Сас кој во делото *Болка и задоволство (Pain and Pleasure)* ќе го искаже сомневањето во постоењето на менталната болест и ќе ја определи како „мит“. Вториот конституирачки елемент на антипсихијатрското исходиште го дава Мишел Фуко и неговото филозофско разгледување на лудилото во *Историјата на лудилото во класичното доба (Histoire de la folie a l'age classique)* во 1961, книга која што -Анри Еј (Henry Ey) ќе ја нарече „психијатрицидна“. Фуко ќе ги открие „немедицинските“ корени на лудилото и сфаќањето на лудилото - културните, историските, и политичките. Тој ќе покаже дека медицината не е таа која ги одредува границите меѓу разумот и лудилото. А медицинарите се повеќе тие кои само ја надгледуваа и бранат границата.⁸⁷

⁸⁵ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 65.

⁸⁶ Според J. Postel, „Antipsychiatrie“, in: *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, 1992, p. 50.

⁸⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie a l'age classique*, Paris, 1961.

Според Винанд, „историјата на антипсихијатријата почнува 1951, кога Леинц ја напушта воената неврохируршка единица и, што е многу интересно сознание за овој труд, кога излегува *Битие и Ништо* на Сартр.“⁸⁸

Покрај Сас, Фуко и Леинц и психијатрите што соработувале со него, не може а да не се спомнат уште неколку имиња кои имаат голем придонес како антипсихијатри: во Италија, Ф. Базаља, и неговата книга *Оспорена институција*, кој со своето дејствување најмногу ќе постигне на општествен политички и правен (законот 180) план од сите други, извршувајќи незанемарливо влијание врз ставовите на општествената заедница кон психијатриското лекување, болницата и душевно болните. Од неговите активности ќе произлезе Центарот за ментална хигиена во Трст. Неговиот силен политички ангажман не принудува да заклучиме заедно со Јервис дека "антипсихијатријата" во Италија е повеќе политизирана од онаа во Франција, Велика Британија и САД⁸⁹. Самиот Јервис е пример на нова психијатриска теорија втемелена врз сознанијата на левоориентираната политика. Неговите дела се *Психотерапијата како класна борба* и *Митот на антипсихијатријата*; од Франција мора да се спомнат Делез и Гатари со нивното дело *Анти-Едип* и нивната одбрана на схизофренијата од филозофски позиции (во одбрана на филозофската схизофренија) во рамките на една филозофско-политичка критика на капитализмот⁹⁰; потоа, М. Манони со нејзината книга *Психијатрот, неговиот „лудак“ и психоанализата*, која ќе го организира и првиот настап на Леинц и Купер во Франција (1967); во Германија

⁸⁸ U. Wienand, "Antipsychiatrie", in: *Psychologische Grundbegriffe*, Reinbek bei Hamburg, 1990, S. 77.

⁸⁹ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 67.

⁹⁰ Ibid., str. 65.

најпознати се В. Хубер, основачот на S.P.K. во Хајделберг (социјалистичкиот колектив на пациенти) и Ј. Хохман, авторот на *За една психијатрија во заедница*.

Сепак, името антипсихијатрија, најмногу се врзува за клиничките искуства („Kingsley Hall" од 1965 до 1970) на Леинц, Купер и Естерсон и нивните теоретски придонеси, особено на Леинц, од шеесетите години.⁹¹

Определба на антипсихијатријата

Антипсихијатријата ја напаѓа најекстремната меѓуискуствена дисјункција во нашата култура - психијатрите се здрави, а пациентите се психотични.⁹²

Винанд издвојува неколку ставови карактеристични на антипсихијатријата: таа е против репресијата и методите на принуда на класичната психијатрија; за неа е карактеристичен ставот со кој се порекнува постоењето на психичките пореметувања; таа претставува протест против психијатријата; против стигматизирањето, етикетирањето; за неа психичките пореметувања се посебен начин на постоење - кои треба да се разберат.⁹³

Антипсихијатријата се определува преку нејзините определби на лудилото, на душевната болница и преку политичките импликации што произлегуваат од нејзината борба против институциите на традиционалната медицина.

⁹¹ За „психијатријата во опозиција“ види ја кратката листа на најважни автори во G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 73.

⁹² R. D. Laing, *Self and Others*, Harmondsworth, 1976, p. 43.

⁹³ Види U. Wienand, „Antipsychiatrie“, op. cit., S. 77.

Антипсихијатријата, почнувајќи со Фуко, смета дека „лудилото е општествен феномен чија определба е општествено наметната и применета“. Откривајќи ја изолацијата на душевно болните од „нормалните“ како само еден посебен вид на репресија, таа во лудилото гледа гол инструмент на тоа „отуѓувачко“ општество. Понатаму, трајните неуспеси на медицинскиот (биогенетскиот, психогенетскиот) модел конечно да најде „материјален“ доказ, за најчестата душевна болест - схизофренијата - им даваат простор на антипсихијатрите да укажат на другата насока во која треба да се бараат корените на схизофренијата - фамилијарното и општественото милје. Понатаму, схизофренијата е етикета со која се отстранува непожелниот, „потенцијално агресивниот“, „неразбирливиот“ итн. Ваквото толкување укажува повеќе на „болеста“ на општеството. Оттаму, схизофренијата е несвесна стратегија која е одговор на отуѓеноста во семејството и општеството (ова е вусшност теза на Бејтсон која Леинц ќе ја прифати и примени во своите истражувања на лудилото).

Според Жак Постел, можат да се издвојат четири главни елементи на антипсихијатријата⁹⁴:

1. анти-болница - Карактеристично за антипсихијатријата е да ја замени класичната болница со „анти-болницата“. Нејзиното залагање оди во насока да се отстранат класичните методи, да се премине „границата која што го одвојува персоналот од пациентот, здравјето од лудилото“. Антиболницата е израз кој го опфаќа антипсихијатрискиот став воопшто против институцијата на психијатрија и психијатриската болница.

⁹⁴ Според J. Postel, „Antipsychiatrie“, op. cit., p. 50-52.

2. метаноја - метаноја од старогрчки, од Евангелијата. Значи каење, но и конверзија, духовна трансформација. Според Леинц, метанојата е најдлабоко откривање на себе самиот преку еден „благотворен и револуционерен динамизам“. Според Леинц, одредени луѓе можат да искушат вистински метаноички патувања, односно промени на духот, духовни состојби на трансценденција, на „трансцендентно доживување, искуство“, како што можат да се провоцираат под дејствието на психомиметички супстанции, како на пример, LSD. Овие патувања, влегувања низ „вратата“, се „добри“ или „лоши“ зависно од милјето во кое се фаворизираат или не. Катастрофичноста на метанојата се состои во отпорот на општествениот, политичкиот и медицинскиот апарат против оваа криза-пат.

3. семејната и општествената патологија - антипсихијатријата ја отфла психобиолошката перспектива во полза на психосоцијалната: схизофренијата е резултат на семејни интеракции во едно општествено милје. Разбирањето на схизофренијата не треба да се бара во психосоматското, несвесното, туку во врските, во „јазлите“ на семејниот некус - почнувајќи со **Double bind** на Бејтсон, до дијадичните спирали на мстаидснтитети во „интерперсоналната перцепција“.

4. Антипсихијатријата и политиката - Лудилото е идеолошки и политички факт. Болно е општеството кое отуѓува. Лудиот е само поинаков човек кој е почувствителен на отуѓувањето, на репресијата. Психијатријата е само инструмент на репресијата во отуѓеното општество. Во сите терапевтски институции постои релација на моќ која сè потешко се открива. Томас Сас е првиот, рековме, кој ќе укаже на моќта на психијатријата, и тоа веќе го прави повеќе од

триесет години. Леинц со Купер прават обиди политички да ја анализираат оваа моќ, тргнувајќи од Сартровата филозофија. Тие совршено го познаваат делото на Сартр, како што сметаат некои, подобро и од француските психијатри⁹⁵. Како што со Фројд и неговото откривање на потиснувањето на сексуалноста во западното општество, сексуалноста станува политичко прашање, така со Леинц и со неговото увидување дека не е потисната само сексуалноста, туку и сите форми на трансценденција (според Леинц, психијатријата во целост може да биде на страна на „трансценденцијата, на вистинската слобода и вистинското воздигнување на човекот“⁹⁶; за него, трансценденцијата, можноста да се трансцендира, е вистинската слобода, или еден вид слобода), уште побрзо и поблиску ќе се дојде до политичкиот подтекст на лудилото. Конгресот Дијалектика на ослободувањето (Леинц, Маркузе, Кармајкл и др.) најдобро го илустрира ова (дијалектика на ослободувањето - организиран обид преку дијалог на водечките интелектуалци на 70-тите да се изгради револуционерна свест и една идеологија на дејствување против моќта. „Овој обид, по својата радикалност, како што забележуваат некои, неретко преминува и во „утописки анархизам“).

Лудилото како израз на репресија станува парадигма на сите облици на репресија во светот. Како што вели Рудинеско, на тоа требало уште само да се додаде советското дисиденство за да се сруши целата зграда на класичната психијатрија. Врската е воспоставена 1971, кога Кингсли Хол е на крај, а кога на повеќе јазици излегува книгата на Владимир Буковски *Една нова ментална болест во СССР: опозицијата*.⁹⁷

⁹⁵ Ibid., p. 51.

⁹⁶ R. D. Laing, *Podeljeno ja*, Beograd, 1977, str. 6.

⁹⁷ E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*. 2, Paris, 1986, p. 495.

Антипсихијатријата се определува и како духовно становиште, начин на мислење.

Во својата студија за антипсихијатријата, Делакампањ се раководи со ставот дека „антипсихијатријата не е само движење кое реагира против грешките или злоупотребите на официјалната психијатрија, ниту против грешките на психоанализата, таа е, исто така, *светоглед (vision du monde)*“, укажувајќи на значајноста на аспектот на метафизичкото во неа.⁹⁸

⁹⁸ С. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op. cit., p. 44-45.

РОНАЛД ДЕЈВИД ЛЕИНЦ, ЖИВОТ И ДЕЛО

Роден во Глазгов 1927- умира во Сен Тропе 1989.

Роден во Глазгов 1927 година. Како што самиот нагласува во својата биографија, расте во времето на Шпанската граѓанска војна, и Втората светска војна, за чиј крај ќе каже, дека ја чувствувал како „beginning of the things to come“. Ги чита Епиктет, Монтењ, Волтер, Маркс, Ниче, Киеркегор, Фројд. По студиите по медицина и психијатрија станува доктор по медицина 1951. Од 1951 до 1953 работел како воен (армиски) психијатар во британската армија. 1955 ја стекнува дипломата за психолошка медицина (Psychological Medicine) и работи во Кралската душевна болница во Глазгов. 1956 предава психологија при Одделот за психолошка медицина на Универзитетот во Глазгов. Во овој период, од 1953 до 1956 се занимава со третманот на долгогодишни схизофреници. Од 1957 до 1961 работи на Институтот за човечки односи „Тависток“ во Лондон. Во 1962 година работи со Грегори Бејтсон во Пало-Алто во Калифорнија. Од 1962 до 1965 директор е на Клиниката Лангам во Лондон. Најзначаен период во неговата кариера и творештво е од 1961 до 1967 кога го истражува семејството на Институтот за човечки односи „Тависток“. Леинц е еден од главните организатори на Конгресот за Дијалектиката на ослободување кој е одржан од 15. до 30. јули 1967-та година во Раунд Хаус во Лондон. Од 1964 до 1970 Леинц е претседавач на **Philadelphia Association Ltd.** која се обидувала да се развие во практична општествена интервенција во борбата против официјалната психијатрија и да ги организира „антипсихијатриските институции“. Една од заедниците во рамките на оваа асоцијација е Кингсли Хол во која Мери Барнс ќе ја доживее својата метаноја. Во 1970 Кингсли Хол е затворен. Во 1971 Леинц одлучува дефинитивно да ја напушти психи-

јатриската институција и оди во Сри Ланка (тогашен Цејлон) да се најде себеси во будистичките медитации. На една конференција за печат во Париз, 1975 одбил да го нарекуваат „антипсихијатар“, тврдејќи дека е психијатар: „на лекарите кои сопствената професија ја срозале во кал, постапувајќи со луѓето без симпатија, без љубов, без сомилост, не треба уште и да им се препушта монополот на тој назив.“ Иако своето внимание го свртува кон истражување на пренаталниот живот и неговото значење за понатамошниот живот на човечката единка, сепак останува солидарен со антипсихијатриското движење (со „меѓународната мрежата“ формирана 1975 година во Брисел и која обединувала 400 учесници од Европа). Патува, учествува на конгреси, семинари, држи предавања. Умира 1989 во Сен Тропе.

Како теоретски извори на Леинцовата мисла (покрај Сартр и теоретските достигнувања на егзистенцијалистичките европски школи⁹⁹) се наведуваат Хари Стак Саливен и менталното пореметување како интерперсонален проблем, некои теории на комуникации (теорија на комуникации на Вацлавик et al.); Бејтсон, со неговите истражувања на схизофренијата и откритието на **double bind**, и истражувањата во **Palo Alto**. Лидз и неговите истражувања на схизофренијата. Кеџмановиќ¹⁰⁰ го нагласува влијанието на Фуко, Додека, самиот Фуко, пак, смета дека Леинц многу му должи на Бинсвангер¹⁰¹; Делакампањ ги наведува (освен Сартр и Бејтсон) Алан Вотс, преку чија „логика на срцето“ и дело Леинц ја открива мудроста на источот и зен-будизмот и Раул Ванегем.

⁹⁹ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op.cit., str. 65.

¹⁰⁰ D. Кеџмановиќ, *Društveni korijeni psihijatrije*, op. cit., str. XII.

¹⁰¹ Види D. Trombdori, *Colloqui con Foucault*, p. 41 (наведено од D. Eribon, *Michel Foucault*. Flammarion, 1989, p. 67).

Можеме да ги наведеме основните поставки (или интенции) на неговата мисла. Тоа се: да ги проблематизира основите на нашата „пучка“ културна свест, особено поимот "sanity"; да го покаже степенот до кој сме отуѓени од нашите доживувања; да се одговори на прашањето како доаѓа до тоа да се потпираме врз надворешни критериуми и појавности во разбирањето на себе самите (спореди Витгенштајн - повикувањето, спореди Сартровата лоша вера -повикувањето како самоизмама). Терапијата е општествена и политичка дејност.

Можеме накусо да го проследиме развојот на идеите на Леинц.

Во своите први дела Леинц е повеќе потпрен врз психоанализата, но подоцна ќе ја напушти, приклучувајќи се кон Сартровата егзистенцијална психологија. Сартровата разлика меѓу "Едиповска ситуација и егзистенцијална ситуација"¹⁰², Леинц ќе ја прифати најсериозно.

Во *Поделеното Јас* Леинц ја поставува разликата меѓу егзистенцијално-феноменолошкиот пристап и пристапот на „формалната клиничката психијатрија“. Но, тој тука сè уште разликува меѓу схизоиден и схизофреник, меѓу душевно здрава и душевно болна позиција¹⁰³, при што схизофренијата е повеќе индивидуално пореметување; Во *Поделеното Јас* менталната болест се опишува во поими на егзистенцијализмот, се бара „егзистенцијалниот контекст“, но Леинц сè уште не е дојден до ситуацијата (позицијата) каде што треба да се бараат изворите на болеста. Леинц тука, превосходно покажува дека „битието-во-светот на душевно болниот не се разликува од она

¹⁰² A. Mirvish, "Childhood, Subjectivity, and Hodological Space: A Reconstruction of Sartre's View of Existential Psychoanalysis", op. cit., p. 125.

¹⁰³ R. D. Laing, *The Divided Self*, London, 1960, p. 15.

на нормалниот", дека границата, особено на планот на егзистенцијалната онтологија, не е јасна. Психозата е само екстремно отуѓување од сопственото тело.

Во *Јас и Другите* Леинцовата позиција е веќе егзистенцијалистичка, макар што тука тој сè уште како да се легитимира себеси како егзистенцијален мислител: многу негови тези ги започнува со: "егзистенцијално гледано" и сл.¹⁰⁴ Егзистенцијално,...¹⁰⁵ Се чини, сепак, дека во *Јас и Другите* определбата на егзистенцијалното кај Леинц сè уште е раносартрговска каде што врската меѓу слободата, ситуацијата и егзистенцијата е сè уште повеќе хусерловска (феноменолошка) отколку „марксистичка“ како што е во марксистичката фаза на Сартр. Феноменологијата на Леинц станува социјална во *Здравје, лудило и семејство*.

Во *Здравје, лудило и семејство* шизофренијата веќе се разбира како "social event". Мистификацијата е карактеристика на комуникацијата во семејствата што ги истражува Леинц, но не се сите семејства патогени, и за Леинц таа е најдобрата социјална група што ја знае.

Политиката на доживувањето е според радикалноста најзначајна книга на Леинц, особено во поглед на критиката на "нормалното" како „состојба на отуѓеност, заспаност, несвесност. Тука, исто така, најсилно се нагласува општествениот аспект на оваа „нормалност“. Според Леинц „општеството високо го вреднува својот нормален човек. Тоа ги воспитува децата да се изгубат себеси и да станат апсурдни.“¹⁰⁶ Во *Политиката на доживувањето*, Леинц го

¹⁰⁴ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 131.

¹⁰⁵ Ibid., p. 132.

¹⁰⁶ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 24.

вложува најголемиот напор да покаже дека определбата на схизофренијата не е научно неутрална, туку вредносна проценка¹⁰⁷; дека схизофренијата е етикета која „едни луѓе им ја даваат на други во ситуации во кои дошло до интерперсонално раздвојување“.¹⁰⁸ И конечно, тука Леинџ го брани откровениското (откривачкото) значење на схизофреното искуство. (Зиглер во врска со ова разликува три модели на лудило кај Леинџ: заговорнички (conspirational), карактеристичен за првата творечка фаза на Леинџ; психоаналитички, и психоделички, карактеристичен за неговото радикализирање на односот кон схизофренијата во *Политиката на доживувањето*¹⁰⁹).

¹⁰⁷ Ibid., p. 57.

¹⁰⁸ Ibid., p. 57.

¹⁰⁹ Види M. Siegler et al., "Laing's Models of Madness", in: *British Journal of Psychiatry*, 115 (1969), p. 947.

САРТР И ЛЕИНЦ

Видовме дека филозофијата на егзистенцијализмот воопшто значајно влијае врз психијатријата. Но за нас, во овој труд поинтересна е врската меѓу филозофијата на егзистенцијализмот на Сартр и антипсихијатријата, конкретно онаа на Роналд Дејвид Леинц. При што само уште еднаш ќе напоменеме дека Леинц не е исклучиво потпрен врз Сартровиот егзистенцијализам. Неспорно е и влијанието на идеите на Киркегор, Тилих, Хајдегер, Јасперс, Ками, но во овој труд овие автори и нивното конкретно влијание врз мислата на Леинц ќе ги оставиме настрана.

Како што Жан Бофре за Сартр вели дека е главниот истражувач на Киркегор¹¹⁰, така може да се каже дека Леинц е главниот истражувач и применувач на Сартр.

Кристијан Делакампањ дури и целата филозофија на егзистенцијализмот ја заокружува со Леинц: „Целата историја на филозофијата по Хегел, е, всушност, долг извик на тегобност од децата напуштени од Бога; од Киркегор до Леинц, преку Штирнер, Ниче, Хајдегер, Сартр, човекот не престанал да се чувствува и да се опишува како осамен субјективитет, ‚фрлен‘ во еден свет кој не го заштитува повеќе“.¹¹¹

Согласувајќи се со оваа констатација, прашањето е сега како да се истражува врската меѓу филозофијата на егзистенцијализмот на Сартр и антипсихијатријата на Леинц? Врз кои точки?

И Сартр и Леинц имаат многу сличен духовен развој. Патот од *Скицата и Имагинарното* до *Критиката на дијалектичкиот ум*, за

¹¹⁰ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op. cit., str. 114.

¹¹¹ C. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op. cit., p. 43-45.

Сартр е пат од феноменологијата и психологијата до Марксовите теории за општеството. Од *Поделеното јас*, преку *Политиката на доживувањето*, до *Дијалектиката на ослободувањето*, Леинц, исто така, доаѓа до критиката на капитализмот како свет на отуѓеност и репресија.

Врската меѓу Сартр и Леинц е силна и на планот на значајот што му го придаваат на биографското за разбирање на Другиот: како што Сартр во *Флобер* и *Сен Жене* изворите на една животна приказна ги бара во детството, така и Леинц во своите први трудови изворите на схизофренијата ги бара во детството на пациентот (неспорно е дека и двајцата ваквото исходиште ѝ го должат на психоанализата). Интересно, Бимел дури и корените на егзистенцијализмот на Сартр ги бара во специфичноста на неговото детство.¹¹² Притоа, заедничка е им и критиката на психоанализата. Преку ова, врската може да се најде и во атрибутот „анти“ кој стои пред определбите на мислата на обајцата. Психијатријата на Леинц е антипсихијатрија. Франсоа Жорж, пак, методата на Сартр ја квалификува како антипсихоаналитична¹¹³ - што и самиот самиот Сартр на многу места јасно го дава на знаење (на пример, неговото прочуено „Јас немам Над-јас“ во *Les Mots*).

На теориски план, врската меѓу Сартр и Леинц можеби најексплицитно е поставена во делото на Леинц и Купер *Разум и насилство*¹¹⁴ (Според многумина најверојатно најмалку читаната книга од Леинц и Купер!) коешто е студија на Сартровите идеи од *Критиката на дијалектичкиот ум*. За неа Гајо Петровиќ вели дека е „сигурно една од најдобрите студии за Сартровата филозофија“ и чија интер-

¹¹² W. Biemel, *Sartre*, Reinbek, 1970, S. 7.

¹¹³ Види F. George, *Deux études*, Christian Bourgois, 1976.

¹¹⁴ R. D. Laing, and D.G. Cooper, *Reason and Violence*, London, 1964.

претација на Сартр нема забелешки. Самиот Сартр го фали „совршеното разбирање на *Критиката на дијалектичкиот ум* .

Како посуштествени точки на влијанието на Сартр врз Леинц се издвојуваат методот (феноменологијата) и темите интерсубјективност и меѓуискуство, меѓудоживување (проблемот на односот меѓу Јас и Другиот). Или, поконкретно и по друг редослед: примената на категоријалниот апарат на Сартр од страна на Леинц - значи, поимите онтологија, интерсубјективност, ситуација, ходолошкиот простор, ходологија; понатаму отуѓувањето, реификацијата, мистификацијата; разбирањето на другиот (разбирање на биографијата на другиот); ставот против психоанализата, политичките гледишта (политички ангажман и левата ориентираност), хуманистичката позиција.

Паралелата меѓу Леинц и Сартр може да се постави уште преку првите дела на Сартр и неговата обработка на проблемот на психичкото. Така, анализата на емоциите што Сартр ја дава во *Скицата* може сосема да се примени во анализата на схизофренијата. Аналогијата е во тој поглед зачудувачки силна. Доволно е само да се сменат зборовите (зборот емоција) и целата анализа да може да важи за нешто покомплексно (во нашиот случај, схизофренијата). Врз таа точка Сартр се доближува до постигнувањето на идеалот на феноменологијата или антропологијата (во значењето во кое тој ќе ги употреби говорјќи за слабостите на психологијата во *Скицата*) и на феноменолошката редукција: во анализата на емоциите да се допре до „изворот на човекот и на светот и психичкото“.¹¹⁵ Со тоа на Леинц му е отворен патот кон Сартр, нему му укажано на изворот од кој може да го следи текот: „За светот на емоциите треба да се

¹¹⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 8.

говори така како што се говори за светот на сонот или световите на лудоста"¹¹⁶. Ете ја паралелата сосема експлицитно дадена од Сартр!

Но, сепак, како централен проблем во кој се сретнуваат Сартр и Леинц го издвојуваме проашањето за односот меѓу Јас и Другиот - проблемот на интерсубјективноста: „интерсубјективноста му е суштествена на човековото постоење."¹¹⁷

Леинц отворено го признава фактот дека е под силно влијание на филозофијата на егзистенцијализмот воопшто, и особено на Сартр. Дотолку што дури, како што прави во предговорот на првото издание на *Поделено јас*, Леинц звучи како да се извинува што не ја следи егзистенцијалистичката филозофија, напоменувајќи дека студијата *Поделено јас* не е "непосредна примена на било која установена егзистенцијалистичка филозофија" и дека таа "во некои битни ставови отстапува од делата на Киркегор, Јасперс, Хајдегер, Сартр..."¹¹⁸

Пристапот на Леинц дефинитивно е егзистенцијалистички. Тој е во срцето на егзистенцијалистичкото мислење кога вели дека тоа не нуди сигурност. Ова сметаме дека е една од клучните точки. Една од најчестите констатации во историско-филозофските разгледувања на егзистенцијализмот е дека е тоа филозофија која е против системот и за индивидуата, и кој ја истражува токму ваквата индивидуа без потпора (надвор од системот јас сум сам на себе основа и токму тоа ме прави несигурен - тоа е значењето на „напуштеноста од бога"). Не помалку сериозно, можеме да зборуваме и за напуштеност од идеологијата, од идеологичното мислење

¹¹⁶ Ibid, p. 44.

¹¹⁷ Види M. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 63.

¹¹⁸ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 9.

(егзистенцијалистичкото мислење не е идеологично мислење) - јас сум сам препуштен сам на себе - во егзистенцијалистичкото мислење нема идентификација со и потчинетост на системот, нема вера, нема идеолошка, расна припадност итн. Не се пружа сигурност затоа што нема други во смисла на Нас, Ние и Вие, нема „начини и стилови“, предрасуди, зад кои може да се сокриеме. Егзистенцијалистичкото мислење е од онаа страна на Фромовата дистинкција на слобода за и слобода од ,тоа е надвор од идентификацијата и бекството во групата (во ова се открива специфичноста на една поинаква феноменологија кај Сартр и Леинц: настрана се предрасудите, идеологичноста итн. Кога сè ќе се стави во заграда тогаш доаѓам до суштината. **Zu Sachen selbst!** - тоа е вистинското познание за Хусерл. Кај Сартр и Леинц, кога сè ќе се стави во заграда, остануваат Јас и Другиот. Во феноменологијата на Хусерл постои егологија, трансцендентално его, кај Сартр и Леинц постојат Јас и Другиот).

Анализата на Јас и другиот кај Леинц и кај Сартр покажува дека феноменолошко-егзистенцијалната позиција е многу значајна како поставување на почетокот во потфатот на разбирањето на другиот, од кој се поаѓа спрема другиот. Ваквата феноменологија, од друга страна, може да се определи како своевидно враќање кон сократовската иронија. Не знам ништо освен дека постои другиот, како моја основа, како некој кој ме определува, но и како поглед, како искуство кое ми е страно и недофатливо. Оттаму, знам дека ништо не знам за другиот.

Леинц вели: „се надеваме дека го делиме искуството на еден однос, но, единствен чесен почеток, или дури и крај, е можеби тоа да го делиме искуството на неговата отсутност.“¹¹⁹

¹¹⁹ R. D. Laing , *Politics of Experience*, op. cit, p. 48.

Според Сартр во *Битие и Ништо* јас го барам другиот за да се разберам себеси, затоа што тој е мојата основа. Иако *Бодлер*, *Флобер* и *Сен Жене* се студии кои треба да ни покажат што може да се знае за другиот, како може да се разбере другиот, колку многу е другиот определен од својата биографија, сепак Сартр го носи она барање што го носи западната филозофска традиција од Сократ преку Хегел до денес - спознај се самиот себе. Сартровата мисловна заднина е затоа, сепак, на западната филозофија. Впрочем, одејќи наназад од Хусерл, преку Хајдегер и Маркс до Хегел - тоа се мислителите од кои тој учи и се инспирира.

Леинц, јасно, исто така, не може да ѝ се измолкне на оваа традиција, со тоа што кај него елементот на маевтиката е поизразен. Тој пред себе, го поставува, пред сè, барањето да се разбере другиот и да му се овозможи тој самиот себеси да се разбере. Кај Леинц другиот ме бара за да го разберам и да му помогнам. Леинц е практичар и емпирист, тој работи со живи луѓе. Како што вели Делакампањ, „перспективата на антипсихијатријата е суштествено *прагматичка, soucieuse d'efficacité*. Леинц, во основа е емпирист и тоа го разликува од *Daseinsanalyse* на Бинсвангер, за кого терапевтската цел во крајна линија била второстепена.“¹²⁰

За разлика од Сартр, барањето да се разбере другиот кај Леинц е конкретно поставено тука и сега. „Да се разбере реченицата на мојот соговорник значи, всушност да се разбере она што тој „сака да го каже“, т.е. да се прифати неговото движење на трансценденција, да се фрлиш со него кон можностите, спрема целите...“¹²¹ Леинц прераскажува една случка за сестрата кој требало да се грижи за еден

¹²⁰ С. Delacampagne, *Antipsychiatrie*. op. cit., p. 89.

¹²¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 597.

кататоничен схизфреничен пациент. Кога му дала шолја чај овој „хронично психотичен“ пациент, земајќи го чајот рекол дек тоа е првпат во неговиот живот некој да му даде чај. Леинц вели: „најпроста и најтешка работа на светот, за *еден човек*, да е генуино свој, и да му *даде*, навистина, а не само појавно, на *друг човек*, сфатен (realized) во своето сопствено битие од страна на оној што дава, *шолја кафе*, навистина, а не само појавно.“¹²²

Кажавме дека Леинц го прифаќа тврдењето на Фројд дека нашата цивилизација е репресивна и дека, за разлика од Фројд кој зборува за потиснување на нагоните, сексуалноста, Леинц се занимава со и ја нагласува репресијата на "секој облик на трансценденција".¹²³ И токму тука треба да се бара влијанието на Сартр врз Леинц. За Сартр суштественото е во проектот, надминувањето на ситуацијата, трансценденцијата. Леинц бара ослободување и толеранција на туѓиот проект, дури и тој да е „лудило“. Метанојата е за него надминување. Еден од приговорот упатени кон Леинц би бил дека тој со ова (метанојата како проект) релативизира и го дозволува проектот на убиецот, на фашистот, на заканата по мојот физички интегритет? Сепак, таков еден приговор нема место. Леинц вели дека, токму обратно, потенцијалниот убиец се толерира (државниците кои се закануваат дека располагаат со оружје ефикасно за унишување на светот, како што вели Леинц, се далеку поопасни и поотуѓени). Напорот да се разбере другиот (особено во неговата отуѓеност), оттука, е она што силно ги поврзува Сартр и Леинц. Меѓутоа, не се останува на ова општо барање. Невозможно е да се открие другиот и човековото отуѓување итн., во чистиот Јас-Другиот однос без да се

¹²² R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 106.

¹²³ Од предговорот на Пеликановото издание; види R. D. Laing, *Podeljeno ja*, Beograd, 1977, str. 5.

разбере конкретната ситуација на другиот, без да се открие ходолошкиот простор во кој тој се издига и паѓа, без да се откриваат односите на полиња, без да се знае општествената заднина не неговата животна ситуација. И така, чистата феноменолошка позиција (на апстрахирање, редуција, или ставање во загради) на односот меѓу само Јас и Другиот ја нема повеќе: тоа беше само нужниот почеток. Следејќи го Хегеловото барање за конкретното, Сартр и Леинц, се всушност постојано во дијалектиката на конкретизацијата - кон бришење на првоставените загради коешто и Сартр и Леинц ќе ги одведе - преку биографијата и семејниот нексус - до политичкото до историското, општественото, но не заборавајќи ја со тоа својата изворна позиција.

И Сартр и Леинц постојано ја одржуваат или се обидуваат да ја воспостават рамнотежата меѓу феноменолошкото барање и барањето за дијалектичка и историска конкретизација (на социјалниот општествениот контекст). Само еден пример. Во врска со прашањето за односот меѓу Јас и Другите, со идејата за "нексусот" на личности, за двојната врска, Леинц вели: „ние во голема мера се ограничуваме на изложување (на проблемот на нексусот -Б. С.) во форма на дијада, додека во стварниот живот би имало вклучено најмалку три личности.“¹²⁴

Тука влијанието од Сартр е очигледно: Сартр (во врска со Флобер), вели дека стварните проблеми се многу посложени дека тој „силовито шематизира“ само за да укаже на „постојаноста во постојаното менување“¹²⁵; дека тој нема намера да изгради номенклатура на општествени полиња дека тој одбира „само едно од тие полиња за

¹²⁴ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 147.

¹²⁵ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 72.

да на посебни случаи го покаже процесот на надминување." Леинц, исто така, бега од номенклатури: **"we propose no models"**, изјавува на едно место Леинц.

Оттаму, пристапот на Сартр и Леинц кон другиот е почеток, или барем обид да се постави почеток, да се постави онаа феноменолошка точка од која ќе се открива хоризонтот сè до еден тотализирачки тоталитет, до затворање на кругот, за да потоа повторно се почне со отворање на „определениот отсечок на светот“, на повторната тотализација.

Студиите за Бодлер, Флобер, и Жене ја користат оваа метода. Тоа е методата која и Леинц ќе ја употребува во приодот кон неговите пациенти. Зборувајќи за нивната методолошка позиција, се чини дека и Сартр и Леинц акцентот го ставаат врз историско-генетичката фаза („напор повторно да се најде сегашноста, но разјаснета, сфатена, објаснета"¹²⁶), додека описната фаза, аналитичка-регресивната се повеќе „помошни техники“. Затоа кај Сартр и Леинц се суштествени ситуацијата и ходолошкиот простор. Или како што пишува Сартр на друго место: „Нашата метода е хевристична, го наоѓа новото затоа што е истовремено регресивна и прогресивна“ Која е нејзината прва грижа?: „човекот да го постави во неговите рамки“.¹²⁷ Целта е хевристична -прогресивно одредување на биографијата -продлабочувајќи го добата, и одредување на добата -продлабочувајќи ја биографијата.¹²⁸ Хевристичната метода мора да го разгледува „диференцијалот“ (ако е во прашање проучување на една личност) во перспективата на биографијата.¹²⁹

¹²⁶ Ibid., p. 42.

¹²⁷ Ibid., p. 86.

¹²⁸ Ibid., p. 87.

¹²⁹ Ibid., p. 89.

Влијанието на Сартр врз Леинц може да се види, исто така, и преку сличноста на начинот на кој се изложуваат и образложуваат тезите. И Сартр и Леинц даваат примери (Флобер, Сен Жене, Бодлер, Валери, Робеспјер и други. кај Сартр; кај Леинц тоа се неговите пациенти), анализираат случаи на животи на луѓе. И двајцата со помош на примерите, кои се секогаш животни ситуации на конкретни луѓе, укажуваат и го покажуваат егзистенцијалното поле во кое треба да се истражуваат човечките проблеми.

Конечно, врската меѓу Леинц и Сартр треба да се бара и на ниво на јазикот. Леинц ја увидува недоволноста на речникот на психијатријата за да може да укаже на "општочовечката релевантност и значење на состојбата на пациентот".¹³⁰ Тој утврдува дека со стручниот речник на психијатријата не може да се даде "правилен приказ на егзистенцијалниот расцеп, освен ако не се појде од концепцијата на единствена целина (она што Сартр ќе го определува како тоталитет, тотализација и ситуација). Леинц увидува дека со изолирани ентитети како што се дух и тело, психичко и физичко итн. не можеме да ја дофатиме изворната врска (original bond) на *Јас* и *Ти*.¹³¹ Во оваа смисла треба да се разбере мислењето на Леинц дека досега "единствено егзистенцијалистичката мисла се обидела изворното доживување на Јас (себе) во однос на други суштества во сопствениот свет, да го определи со помош на поимот кој адекватно го одразува овој тоталитет". Така, се повикува Леинц, "конкретното се согледува како човекова *егзистенција*, како негово *битие-во-светот*".¹³² "Ние можеме да бидеме самите ние единствено во нашиот

¹³⁰ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 17.

¹³¹ Ibid., p. 17.

¹³² Ibid., p. 18.

свет и преку него... 'нашиот' свет ќе умре со нас"¹³³ (ова се толку очигледно ставови на Сартр).

¹³³ Ibid., p. 18.

АНАЛИЗА НА КЛУЧНИТЕ ПОИМИ УПОТРЕБЕНИ КАЈ ЛЕИНЦ

„Vita Cartesii est simplicissima”¹³⁴

Во своите дела, Сартр и Леинц постојано се обидуваат да одговорат на едно *par excellence* филозофско прашање: „дали можам да разберам еден човек” или „што можам да знам за еден човек”, и тоа - она што ги разликува Леинц и Сартр од другите кои ги поставуваат овие прашања - оној човек чиј живот е „најтемен, најотуѓен, „најнечовечен”, кој е од онаа страна на борнираното и животниот став на Хајдегеровиот „*Man*”, но кој во себе најконцентрирано ја носи човечката драма - кој е отфрлен од другите и кој се бори да биде прифатен. Кај Сартр, тој човек е претставен преку ликовите на Флобер, Жене, Бодлер, и другите, кај Леинц тоа се пациентите во психијатриските клиники, тоа е шизофреникот.

Основната теза или исходишна точка на двајцата во нивните потфати да го разберат човекот е дека тој постои во еден свет со другите. За нив филозофското прашање како субјектот го познава светот мора да се замени со прашањето како јас го познавам Другиот.

Оттаму, Сартровата филозофија и Леинцовиот духовен придонес, треба да се посматраат и како израз на современа и духовна потреба и обид за излегување од солипсизмот на картезијанството. Нивните антропологии покажуваат дека за разбирање на човекот не е доволно само когито; дека човековиот свет не се разбира поаѓајќи од тезата дека постојам само јас и светот во кој треба да се познавам

¹³⁴ P. Valéry, *Monsieur Teste*.

и осознам. Заеднички нивен увид, се разбира, на различни нивоа на генерализација, е дека на класичната гносеологија како наука за познанието на субјектот ѝ се измолкнува стварниот свет на човекот, зашто постојам јас со другите, затоа што другите се мојот свет и основата на мојот свет. Кај нив тоа е дури уште погрубо кажано: постои свет кој е „пекол“ токму поради другите (Сартр), и кој е сиот во јазли и неподнослив токму поради другите (Леинц).

Гносеологијата на субјектот и субјективноста се заменува со гносеологија на интерсубјективноста. Импликациите на ваквото исходиште се покажуваат неверојатно комплексни. Мислата влегува во еден свет на комплексни односи. Светот сега треба да се постави не само онтолошки, туку и суштествено аксиолошки.

Затоа не би требало да претставува пренагла дигресија ако уште тука се каже дека е важно да се нагласи дека Сартр прашањето за разбирањето на другиот го поставува и поинаку, како прашање за одговорноста. За да го разберам другиот треба да го поставам прашањето за одговорноста, мојата и неговата, пред себе и пред другите - да го разберам во егзистенцијата и преку и во неговата одговорност.

Свеста на интерсубјективноста е свест на одговорност. „Наоѓајќи ги своите закони во самата себе, пишува Сартр, свеста мора да се смета, според кантовскиот израз, за законодавец во заедницата на целите; таа мора да је преземе целосната одговорност и да ги создава сопствените вредности, смислата на светот и сопствениот живот.“¹³⁵ Но, таа свест сега е подалеку од Декартовото когито - картезијанството станува премногу едноставно, уште со Валери. За-

¹³⁵ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op.cit., p. 48.

тоа, „своите закони " свеста, всушност, ги наоѓа надвор, во мојот однос со другите.

Одговорноста е свест дека сме неспорни творци на еден настан или предмет.¹³⁶ Сè што постои за мене, сè што е дадено е нераскиливо врзано за мојата одговорност. Во филозофијата на Сартр сè е фактицитет, но сè е и одговорност: „фактицитетот е насекаде, но недофатлив; секогаш ја сретнувам само својата одговорност; затоа не можам да прашам ‚*зошто* сум јас роден?’“¹³⁷ Но, затоа постојано можам да го поставувам прашањето за сувереноста (како што тоа го прави Жене). Патем, токму овие ставови треба постојано да се имаат ако сакаме правилно да го разбереме Сартр кога изјавува дека „нема нечовечка ситуација“ и дека во животот нема случајност.¹³⁸

И Леинцовото разбирање и примена на филозофијата на Сартр, особено со оглед на животните импликации на неговата практика, всушност, дури ќе го зајакнат прашањето како да се разбере човекот во еден отуѓен и отуѓувачки свет во кој човек на човек му ги одзема човечкото и човечката одговорност. Уште во својата прва книга тој психотикот го смета за „*simply human*“. Тој ќе се фати во костец со традиционалната психијатријата која смета дека луѓот е без одговорност, која, кажано со терминологијата на Сартр, смета дека тој е спорен творец и во „нечовечка ситуација“.

Конкретно, како да се разбере и толкува сфаќањето за одговорноста на Сартр, на полето на практиката на Леинц? Во светот на Леинцовите пациенти, прашањето за одговорноста добива нови димензии и со тоа е сосема јасно зошто е ова прашање кај

¹³⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 639.

¹³⁷ Ibid., p. 641.

¹³⁸ Ibid., p. 639.

Леинц зајакното: конкретните последици на одговорот се на планот на конкретни човечки судбини. Она што Леинц сака да го покаже е тоа дека традиционалната психијатрија сосема незасновано му ја одзема одговорноста на душевниот пациент. Конечно, неговиот ангажман може накусо да се определи, меѓу другото, и како борба за одземање на правото на психијатрот да ја преземе одговорноста на пациентот. Схизофреникот треба да се разбере во својата (сартровска) одговорност. Зашто, одземањето на одговорноста е одземање на егзистенцијата.

Но, да ја видиме сега и другата страна, односно, поинаку да го поставиме прашањето. Дали некој кој е во психијатриска институција, или бара психијатриска помош, тогаш тоа и го заслужува, дали таа негова ситуација е негов избор, е негова одговорност? Доколку се консултираме со Сартр, особено со неговата теорија за лошата вера, на ова прашање ќе најдеме позитивен одговор: Да, тоа е негова одговорност. Сартр го дава примерот на пациентот кој оди на психоаналитичка терапија и кој не сака да биде излечен. За Сартр тоа е пример на лоша вера.

Се чини дека и Леинц го прифаќа ваквото гледиште на Сартр. Впрочем, антипсихијатријата инсистира на тоа дека најголемата организација и опасност од психијатријата е преземањето одговорност за другиот. Меѓутоа, Леинц е повеќе наклонет кон тоа да го разбере таквиот пациент, да ја оствари улогата на маевтичар и да му помогне на таквиот пациент да се врати во „нормалниот живот“ каде што може да се примени „терапијата“ на прекор на Сартр. Во секој случај, (според Сартр и Леинц) прашањето за спорноста или неспорноста на „творецот“ треба да се чита во егзистенцијалистички клуч. Укинувањето на системот (Киркегор против Хегел) и

убивањето на Бога (Ниче) значи враќање кон себе, кое е постојано „праксис“ на неантизација, на мој слободен проект. Јас сум неспорен творец кога не им се потчинувам на другите (оттука, инаку, позитивното значење на конфликтот) и кога не наоѓам оправдување за тоа што сум и кој сум во мојата конституција, во мојот карактер и во средината во која живеам - кога не живеам во лоша вера.

Понатаму, што е со мојата одговорност спрема личноста на која ѝ се оспорува одговорноста. Дали во тврдењето дека другиот е одговорен за себе има, од моја страна, прифаќање на фактичното, апатија и рамнодушност кон маката на другиот? Ако е некоја војна нечија војна, тогаш таа не е ни малку моја, би рекол Сартр. Да го екстраполираме ова: ако е некој во лудница тоа е по негова вина, тоа е негова одговорност, негов проект, негова фасцинираност од погледот и судот на другиот? Зошто да се плеткам во нечија одговорност.

Меѓутоа, кај Сартр не е сосема така, уште помалку е така кај Леинц. Кога Сартр, вака грубо би ја препуштил одговорноста на другиот, тогаш сосема оправдано би требало да бидеме збунети од Сартр како филозоф на ангажманот, како интелектуалец кој застанал во одбрана на угнетените. Со право би се прашале од каде тогаш пораките на Сартр да го буди светот итн.? Зарем Сартр не си противречи тогаш? Одговорот кој ја разрешува оваа противречност е самиот Сартров личен (политички) ангажман кој ја открива сократовската нишка во егзистенцијализмот на Сартр (како филозофија на агората, но и во таа смисла што Сократ никогаш не го генерализирал внатрешниот глас како категорички императив), со што неговата филозофија токму на оваа точка скршнува од традицијата на француското просветителство, од којашто Сартр, разбирливо, не може да биде одминат. Оттука, според Сартр, одговорноста на оној

кој сака да „буди“, да застане на страната на угнетените, и да ги разбере, е можеби поголема. „Човекот е одговорен за сите луѓе“, на друго место пишува Сартр.¹³⁹ Но, битно е да се нагласи, ова не треба да се разбере во таа смисла дека тој може да ја презема туѓата одговорност. Ова „одговорни сме пред сите“ се однесува, сепак, на оној што сака да разбере, и понуди поинаква свест за да се разбере другиот.

Леинц е во оваа смисла, исто така, сократовец. Во однос, пак, на Сартр и повеќе. Неговиот напор е да покаже дека треба да го оставиме човекот да биде одговорен сам пред себе и пред другите и да му помогне да го најде патот кон таа одговорност. Само на тој начин го враќам во живот. Затоа што, меѓу мојата одговорност и мојата егзистенција има знак на еднаквост. За да се постигне ова, разбирањето на другиот се наметнува како императив (во практиката на Леинц императивот во почеток гласи да се разбере потребата за трансценденција на шизофреникот, а подоцна потребата за трансценденција, воопшто на човекото на западната цивилизација). Мојата одговорност (како психијатар) е да се ангажирам за да ја откријам ситуацијата (детството, иницијалниот проект, семејниот некус, општествено политичкиот контекст, „Објективниот дух“) во која човекот (угнетениот, репресираниот, отуѓениот) е лишен од одговорноста. Значи, моја одговорност е да го разберам угнетениот, но и да дејствувам во правец тој да се избори да ја поврати сопствената одговорност.

Оттаму, проблемот на Јас и Другиот и нивното меѓусебно разбирање го издвојуваме како средишна точка во истражувањата на Сартр и Леинц, а прашањето на ангажманот (на планот на поли-

¹³⁹ Ž.-P. Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str. 264.

тичкото) како една од суштествените врски меѓу Сартр и Леинц во кој се разрешуваат некои противречности во размислувањата на Сартр и Леинц.

И ако во творештвото на двајцата го наоѓаме враќањето кон Сократовата определба на филозофијата како лечење на душите, понатамошното истражување на врската меѓу нив ќе го поделиме на два дела кои се нераскинливи токму како кај Сократ: потрагата по знаењето во создавањето (на мислата и поимите - што повеќе би важело за Сартр) и нивната примена (од страна на Леинц), или, поими и политички ангажман, односно, Сократ како филозоф и Сократ на агора.

Егзистенцијалистичко феноменолошка позиција

Основното исходиште кај Сартр е исходиште на егзистенција, на човековото суштество во светот. „Животните факти“ се оние суштествености на човекот што ќе ги претпоставува егзистенцијалистичко феноменолошката позиција во истражувањето на човекот - нештата што не се менуваат: нужноста да „бидам во светот, на работа, да бидам тука, сред други, и тука да бидам смртен.“¹⁴⁰

Основната задача на мислата кој тргнува од таа точка е да го разбере човекот во неговото постоење, егзистенција. Оттука, првата теза на егзистенцијализмот, како што вели Сартр, би гласела: "човекот првин егзистира, се сретнува себеси, искрснува во светот и потоа се дефинира себеси".¹⁴¹

Егзистенцијализмот е еден од позначајните обиди на модерното време на човекот да му се врати автореферентноста. Егзистенцијализмот „не му се обраќа на никој освен тебе и мене“, покажува Леинц како го разбира егзистенцијализмот.¹⁴² Во мислата и дејствувањето се повикувам на себе, надворешните референци треба да се укинат (Киркегор и Ниче како најсилни примери во историјата на современата филозофија на ваквото укинување). Авторитетите, идолите (религијата, идеологијата, науката, етничката, расната припадност) се иставени од светот на човекот каков што го знае и ни го открива егзистенцијализмот на Сартр.

Но, токму поради тоа „егзистенцијалистичкото мислење не нуди никаква сигурност“¹⁴³, како што добро заклучува Леинц. След-

¹⁴⁰ Ibid., str. 277.

¹⁴¹ Ibid., str. 263.

¹⁴² R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 47.

¹⁴³ Ibid., p. 47.

ствено на ова, егзистенцијализмот не може да се разбере како строга наука. Сартр ова ќе го изрази укажувајќи на противречноста меѓу постоењето и крутото научно знаење: „кога сознанието ќе стане аподиктично и кога ќе се конституира без никаква можност да биде оспорено, никогаш не дефинирајќи ги својот дострел и права, тоа се одвојува од светот и станува формален свет, систем.“¹⁴⁴ Ова, мора да се каже, се однесува на марксизмот, но важи за секој систем на знаење кој му се наметнува на човекот, па така важи и за психијатријата, особено онаа која сака да се легитимира како строга егзактна медицинска наука. Леинц наведува неколку примери од психијатријата која затворена во својот систем и поседувајќи ја моќта, станува застрашувачка. Така, психијатрот Абрахам Мајерсон пишува за *Поимот страв* од Киркегор: „Оваа книга е интересна затоа што недвосмислено дава силен доказ дека самиот писател е психијатриски случај...“¹⁴⁵ Или, искуството на Леон Редлер што го пренесува Леинц: „Кога бев на пракса во Metropolitan Hospital во Њу Јорк консултантот на состаноците на одделот како критериум за дијагностицирање на човек како схизофреничар го користел тоа дали може да разбере или не за што зборува таквиот човек (схизофреникот). Еден практикант... на ова коментирал дека имал вистински тешкотии да разбере за што зборува Хегел. Дали консултантот, доколку би имал слични тешкотии и навистина не би можел да го разбере Хегел, би го дијагностицирал како схизофреник? Психијатрот консултант одговорил: Сигурно, да.“¹⁴⁶ Ваквата строгост, која, всушност, е по

¹⁴⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 31.

¹⁴⁵ A. Myerson, *American Journal of Psychiatry*, Vol. 101, p. 839. - цитирано според R.D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. 11.

¹⁴⁶ Спореди R.D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. 11, p. 13.

живот опасна ароганција и крутост на западната наука за душата е токму предмет на критиката на Сартр и Леинц.

Се разбира, ова воопшто не значи дека Сартр и Леинц апсолутно ја отфрлаат строгоста. Нивната „Строгост“ е само поинаква. Тоа е строгоста на Хусерловата феноменологија. И таа е второто нивно заедничкото исходиште - определбата на пристапот и методот во разјаснувањето и разбирањето на помите човек, свет, битие-во светот, ситуацијата.¹⁴⁷

Феноменологијата за Сартр, како и за Хусерл, се концентрира на она меѓу субјектот и објектот (психичкото и физичкото на страна). Таа се состои во тоа „да спознаеш, значи, да се вивнеш кон, да се истргнеш од влажната гастричка интимност, за да се полета таму, вон себе, кон она што не е јас, таму покрај дрвото, сепак вон него, зашто јас во него не можам да се изгубам како што и тоа не може да се раствори во мене: вон него, вон мене.“¹⁴⁸ „Прв чекор на филозофијата мора да биде истиснување на стварите од свеста“, гласи феноменолошкиот став. Сартр ја воведува феноменологијата на планот на психичкото, преку критиката на психологијата: „треба да се оди понатаму од психичкото, од ситуацијата на човекот во светот, до изворот на човекот, светот и психичкото: трансцендентална свест и конститутивна свест која ја постигнуваме со ‚феноменолошката редукција‘ и со ‚ставање на светот во загради‘.“¹⁴⁹

Рајкрофт дава определба на феноменологијата која е, навистина, поопшта, но, затоа, пак, директно се однесува на феноменологијата на Леинц - и го содржи поимот доживување, кој е суштествен

¹⁴⁷ Види J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 12.

¹⁴⁸ "La Nouvelle Revue Française" од 1. јануари 1939.

¹⁴⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 8.

за анализата на влијанието на Сартр врз Леинц): феноменологијата е изучување на доживувањето. Феноменологијата се ограничува на изучување на: а) свесни доживувања без да се постулира дека резултатот од некој процес како нивна подлога, односно дека се манифестација на поштена , суштини, принципи итн., за кои сетилата (senses) не знаат; б) формулирање на податоците од гледна точка на субјектот.¹⁵⁰

Феноменологијата значи ставање во заграда и ограничување на подрачјето, но не само на планот на психичкото. Така, Леинц воведувајќи го социјалниот контекст во своите истражувања на схизофренијата се ограничува на опишување на појави коишто се карактеристични за нашето Западно општество на дваесеттиот век : „социо-економските фактори на поголемата општествена заедница... не се непосредно релевантни за предметот со кој се занимаваме. Секако, не тврдиме дека таквите фактори длабоко влијаат врз природата на семејството, па оттаму и на пациентот. Но, токму како цитологот *qua* цитолог го става во заграда своето знаење за макроанатомијата, кога ги опишува феномените на клетката, додека во исто време располага со ова знаење, така и ние ги ставаме социолошките ставки (issues) во заграда во смисла дека не се од директно и непосредно значење за разбирање на патот..." кој доведува до психотичната состојба.¹⁵¹

Така, доаѓаме до определбата на егзистенцијалната феноменологија. "Егзистенцијалната феноменологија настојува да ја определи природата на доживувањето на светот и на Јас (себе)." Таа е обид сите специфични доживувања на една личност да се постават

¹⁵⁰ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 119.

¹⁵¹ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 197-198.

во егзистенцијален контекст на нејзиното битие-во-својот-свет.¹⁵² Егзистенцијалната феноменологија е обид на реконструкција на начинот на другиот да се биде свој, самиот тој, во сопствениот свет, исто така и начинот на неговото битие-со-мене. Задача на егзистенцијалната феноменологија е да артикулира што е "светот" на другиот.¹⁵³ Сартр ќе се обиде оваа задача најтемелно да ја исполни во студиите за Бодлер, Флобер и Жене, во кои особено ќе укаже на важноста на иницијалниот проект, на детството, и Леинц ќе одговори на предизвикот на таа задача во кратките студии за пациентите во неговата книга *Здравје, лудило и семејството*.

Феноменолошкиот пристап на Леинц го следи Сартровиот дискурс за дејствувањето. Егзистенцијалниот контекст ги сочинува рамките на едно интенционално дејствено битие-во-светот. Така, тој во *Јас и другите* зборува за егзистенцијалната анализа на акцијата. Тој вели дека суштествен проблем на егзистенцијалната анализа е утврдувањето во која мерка и на кои начини носителот на акцијата е откриен или сокриен, свесно или несвесно, намерно или ненамерно, во и низ (in and through) акцијата.¹⁵⁴ „Егзистенцијалната феноменологија на акцијата се занимава со активностите, пресвртите и заплетите на личноста, како некој што на различни начини се става себеси, повеќе или помалку, во она што го прави. Таа се занимава со расветлувањето на подлогата, основата врз која тој ги поставува судовите и атрибуциите за себе и за другиот.“¹⁵⁵

¹⁵² Ibid., p. 15.

¹⁵³ Ibid., p. 24.

¹⁵⁴ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 126.

¹⁵⁵ Ibid., p. 128.

За Сартр психичкиот феномен е значаен како означувачки феномен (**phénomène en tant qu'il signifie**).¹⁵⁶ Тој е за испитување на феномените доколку се тие значења (**significations**)¹⁵⁷; На пример, смислата на емоциите: „дури и ако објективно забележена емоција се претстави како физиолошки неред, како факт на свест, таа никако не е чист неред и хаос, таа има одредена смисла, таа нешто означува“ Тоа значи дека таа „се поставува како одреден однос на нашето психичко битие со светот“. За Сартр, овој однос не е хаотичен - тој има „организирана структура која може да се опише“.¹⁵⁸

Леинцовото разгледување и разбирање на схизофренијата има конкретни допирни точки со феноменолошката психологија на Сартр. Како што Сартр укажува на откривањето на значењето за разбирање на однесувањето на другиот, така и Леинц ќе се концентрира на барање на значења. Илустративен е во тој поглед описот на еден пациент од едно предавање на Крепелин што го пренесува Леинц во *Поделеното Јас*¹⁵⁹, каде што Крепелин во „хаотичното збореење“ гледа знаци што потоа се класификуваат. Леинцовата „егзистенцијалистичко-феноменолошка конструкција“ во зборувањето и однесувањето на таквиот пациент наоѓа значења кои треба да се разберат.

Леинцовата анализата на доживувањето не само што го покажува феноменолошкиот пристап, туку и сосема потсетува на анализата на емоциите, што ја прави Сартр во делото *Скица за една теорија на емоциите*, и на егото во *Трансценденција на Егото*. Кога Леинц вели дека "доживувањето не е "субјективно" туку

¹⁵⁶ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 13.

¹⁵⁷ Ibid., p. 12.

¹⁵⁸ Ibid., p. 16.

¹⁵⁹ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 29-30.

"објективно", дека тоа најмалку од сè е "интрапсихички процес"¹⁶⁰, дека не е процес туку праксис - тој цврсто стои на позицијата на феноменологија која е Сартровска.

Сартр ја критикува онаа психолошка анализа која поаѓа од претпоставката дека еден индивидуален факт е произведен со интерсекција на апстрактни и универзални закони.¹⁶¹ Затоа, Сартр ги отфрла, како што тој ги нарекува големите експликативни идоли на нашата епоха: наследство, образование, средина, физиолошка конституција.¹⁶² Воопшто, обидите да се разбере човекот (кај Леинц ќе биде да се лечи човекот) во рамките не само на психологијата туку и на психијатријата за Сартр се неуспешни и со погрешен пристап. „Психијатријата премногу брзо се задоволува кога ќе ги расветли општите структури на делириумот и не настојува да ја разбере индивидуалната и конкретна содржина на психозите".¹⁶³ А, всушност, „треба да се консултира историјата на секој човек за од неа да се добие една поединечна идеа."¹⁶⁴ Леинц без остаток сево ова го применува, останувајќи на феноменолошкиот пристап. За разбирање не се доволни податоците, туку едноставно посматрање и слушање.

Така, Леинц во врски со поимите конверзија, проекција, интројекција вели дека тие не објаснуваат што всушност се случува во нечие искуство, доживување. „Како ‚механизми‘ со намена да го ‚објаснат‘ доживувањето, невозможно е да се каже кои доживувања тие ги објаснуваат. Како механизми кои опслужуваат меѓу внатрешни и надворешни стварности тие лебдат, одат де ваму де та-

¹⁶⁰ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 17.

¹⁶¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 644.

¹⁶² Ibid., p. 645.

¹⁶³ Ibid., p. 646.

¹⁶⁴ Ibid., p. 560.

му меѓу дистинкциите...на психичко и физичко, внатрешно и надворешно, дух и тело. Употребени на овој начин тие не објаснуваат ништо и самите се необјасниви. Телесното доживување се нарекува ,ментално собитие (event)', но ,надворешно во однос на духот'. За да се објаснат себеси ваквите теории се движат како спирала од нефеноменолошки постулати, кои се маскирани како искусвени атрибуции до постулатите кои се измислени, создадени да ,објаснат' како нешто што ,во' ,духот' се доживува како ,надвор' од ,духот' ,во' ,телото'. "¹⁶⁵

Треба да се укаже на тоа дека егзистенцијалната феноменологија (на Сартр и Леинц) се разликува од феноменологијата на Хусерл. Кај Сартр и кај Леинц имаме не монадолошка феноменологија туку интерсубјективна, социјална феноменологија која е „наука за моето сопствено и туѓото *доживување...*, која се занимава со твоето однесување и моето однесување *онака како што јас го доживувам*, и со твоето и моето однесување *онака како што ти го доживуваш*."¹⁶⁶ "Нејзин предмет е односот меѓу доживување и доживување: вистинското поле на нејзиното истражување е *меѓудоживувањето*."¹⁶⁷ Обидот заклучувањето за нечие туѓо доживување да се направи очигледно за другите, за Леинц е "јазолно прашање на социјалната феноменологија"¹⁶⁸. Нејзина задача е „моето доживување на однесување на другиот да го доведе во врска со тоа како другиот го доживува моето однесување"¹⁶⁹. Со определбата на социјалната или општествена феноменологија што ја дава

¹⁶⁵ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 26.

¹⁶⁶ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 16-17.

¹⁶⁷ Ibid., p. 15.

¹⁶⁸ Ibid., p. 17.

¹⁶⁹ Ibid., p. 15.

Леинц, уште појасно се покажува разликата меѓу Сартровата и Леинцовата, од една страна, и феноменологијата на Хусерл, од друга.

За Сартровиот егзистенцијализам објект е другиот, затоа што е моја основа, основа на моето битие. Ова може да значи дека, всушност, јас сум самиот на себе објект. Или, може да значи дека сакам да го разберам другиот како друго јас за да ја разберам мојата основа. Но, другиот кај Сартр не е отуѓеното Јас или понадвореното Јас кое себеси си станува предмет, во хегеловска смисла. Ниту пак, е алтер его или пак огледало. Другиот е тука како што сум јас тука. Уште повеќе, Јас и Другиот се постојано свртени еден кон друг. Накусо, интересубјективноста е една од главните онтолошки карактеристики на човекот кај Сартр и Леинц. Кај Леинц, како што веќе рековме, истражувањето на интересубјективноста и на заедничкото постоење, се одвива, пред сè, на планот на меѓудоживувањето. **Dasein e Mitsein**. При што **mit** не значи заедништво (тука треба да се нагласи дека заедништвото како што тука се употребува не е заедништвото кое што Делакампањ го разликува од колективитетот) туку обично меѓу (не меѓу-то на Бубер), повеќе контингентост.

Прашањето кое веднаш се наметнува е како се определува и разбира Другиот. И Сартр и Леинц се во тој поглед контекстуалисти. Другиот е во односите во кои тој влегува. Сартр, уште со првите текстови, ќе го определи другиот преку неговите односи: „Предметот на перцепцијата е создаден преку бесконечно мноштво на определби и можни односи.“¹⁷⁰ И конкретниот човек се разбира вака: „Да се мисли Пјер со еден конкретен поим значи да се мисли на еден збир односи.“¹⁷¹ Тој збир на односи ќе ја добие својата најголема

¹⁷⁰ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, 1968, p. 37.

¹⁷¹ Ibid., p. 31.

конкретност во студијата за *Флобер*, каде што Сартр ќе го истражува односот на Флобер со мајка му, со татко му, со сестра му, и другите во еден историски и социјален контекст.

Леинц поаѓа од концепцијата на човек во однос на други луѓе и со почеток "во" светот, од концепцијата дека човек не постои без "својот" свет, дека неговиот свет не може да постои без него. Тој поаѓа од „конкретното што се согледува како човекова *егзистенција*" и ѝ приговара на психијатријата што работи со апстракции, изолирани ентитети кои не се 'есенцијално' во однос спрема другите.¹⁷² Така, и за Леинц егзистенцијата е суштествено *In-der-Welt- Sein* и однос со други луѓе.

Леинц, исто како што тоа прави Сартр, особено со *Флобер* во неговата студија, ќе го постави схизофреникот во комплексни и замрсени односи. За него другиот (схизофреникот) треба да се разбере поставен во фамилијарниот нексус, во јазлите на неговите односи во семејството. Подоцна сите тие интерперсонални односи ќе ги стави и во социјалното милје.

Како што Сартр во *Зрело доба* ја покажува замршеноста на последиците што би произлегле од надминувањето на една ситуација и тегобноста што ја носи слободата на изборот и односот меѓу Јас и Другиот, спиралата на персонализација во *Флобер*, така и Леинц во неговите книги *Јазли* и во *Интерперсоналната перцепција*, ја покажува јазловитоста на меѓучовечките односи во фамилијарниот и социјалниот нексус. (Повторно да потсетиме дека и двајцата не се занимаваат со „обични, нормални, секојдневни луѓе". Нивните ликови се луѓе во кои или околу кои се одвиваат силни и драматични настани. За обајцата, значи, тоа е поединецот во социјалното поле,

¹⁷² R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 18.

но, пред сè, алиенираната, мистифицираната, постварената индивидуа).

Што значи да се има некој како предмет, односно, како што вели Сартр, „да произведам во мене претставувачка свест“? Јасно, самото прашање го открива пристапот кој е феноменолошки. За Сартр тоа значи да се направи интенционална синтеза која во себе собира мноштво минати моменти на животот на еден поединец, и кој го потврдува идентитетот на поединецот преку разни негови појавувања.¹⁷³

Како што кај Сартр „интенционалниот избор на целта е тоа што го открива светот“¹⁷⁴, така и Леинц оваа идеја ќе ја пренесе на односот којшто истражувачот го има спрема Другиот. Како и светот, така ни се открива и другиот: "Изразено со јазикот на егзистенцијалната феноменологија, оној другиот, виден како личност или организам, предмет е на различни интенционални дејствија." Обидот на Сартр и Леинц е да ја насочат интенционалноста кон другиот кој во своето искуство и доживување ја носи тајната која сакаме да ја дознаеме за да дознаеме нешто што му е интринсично и на нашето битие: "секој интенционален чин води во сопствена насока". Но, интенционалноста не е интенционалност на *cogito* туку на интерсубјективност. Како што истакнува Леинц, „човекот ја бира точката на гледиште или интенционалниот чин во рамките на целокупниот контекст на она што тој го ,сака' од другиот.“¹⁷⁵ „ На психологот не му е доволно да го опише поединечниот субјект како го остварува својот проект на начин на волева рефлексивност; психологот мора, исто така, да биде способен да ни ја ослободи *длабоката интенција* која

¹⁷³ Види J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 32.

¹⁷⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 557.

¹⁷⁵ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 20.

прави субјектот да го остварува својот проект на повеќе на овој посакуван начин отколку на некој потполно поинаков; освен тоа, мора јасно да се сфати дека било кој модус на свест може да доведе до иста реализација кога оригиналниот проект еднаш ги поставил целите."¹⁷⁶

Теориите на Сартр и Леинц, во кои тие се обидуваат да ги постават основите и рамките за разбирањето на другиот, треба да се разберат и како критика на позитивизмот. Сартровата критика е насочена кон позитивизмот на психологијата. Леинцовата кон позитивизмот на психијатријата.

Според Сартр, психологијата како позитивна наука која „акумулира знаења за деталот“ е неинтересна за човекот. Од друга страна, тој покажува дека психологијата е во противречност со самата себе доколку смета дека може да оствари една антрополошка синтеза.¹⁷⁷ Затоа што, како што веќе видовме, не ги открива значењата. Позитивистичкиот ум (кој владее во психологијата) може само да помогне да го разбереме човекот, во таа смисла што ни дава факти, но фактите добиваат значење надвор од науките кои ги откриле. За феноменологијата секој човечки факт во суштина е значенски.¹⁷⁸

Во *Битие и Ништо* критиката на позитивизмот на психологијата се изведува преку откривањето на нејзината неспособност да се доближи до проектот, до тоа личноста да ја посматра преку тотализацијата и ситуацијата. Еве што вели Сартр во врска со позитивизмот или хиперемпиризмот на психологијата: „Барајќи ја

¹⁷⁶J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 529.

¹⁷⁷ Види J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 5.

¹⁷⁸ Ibid., p. 10-11.

личноста, таквата психологија сретнува, една метафизичка бескорисна и противречна супстанција.¹⁷⁹ Најголемиот приговор на Сартр е дека таа не може да синтетизира: „ако прифатиме дека личноста е еден тоталитет, не можеме да се надеваме дека повторно ќе ја составиме со собирање или организација не различни тежненија кои емпириски сме ги откриле во неа“. Но, сепак, според Сартр, „споредувајќи различни емпириски тежненија на еден субјект ќе можеме да се обидеме да го откриеме и ослободиме фундаменталниот проект кој им е заднички на сите нив - а не со едноставно собирање или повторно составување на овие тежненија: во секое тежнение е целата личност.“¹⁸⁰ Ако на човекот се гледа како на суштество на тотализација, тогаш мора да го прифатеме фактот на недофатливоста и измолкнување на целината на една личност: „Ако некои посебни видови *несфатливи* не изненадиле повеќе од другите, ако станале предмет на психолошко опишувања, тие не смеат да не направат слепи за фактот дека несфатливите се бесконечни во број, затоа што ја претставуваат опачината на ситуацијата.“¹⁸¹

Подоцна, тој ќе ги спротивстави позитивизмот со дијалектичката метода која, исто така како и феноменологијата, не сведува, но затоа, пак, за него, отвора поголем простор за разбирање на човекот, на другиот. Во *Критиката на дијалектичкиот ум*, Сартр тој ќе ги спротивстави аналитичкиот и дијалектичкиот ум (иако, некои, како Леви-Строс, го имат чувството дека тој не успева сосема во тоа, дека постојано се двоуми меѓу едниот и другиот¹⁸²).

¹⁷⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 647.

¹⁸⁰ Ibid., p. 651.

¹⁸¹ Ibid., p. 611.

¹⁸² Види C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 325.

Воведувајќи го, преку марксизмот, историското како суштествено милје во кое треба да се разбере другиот, Сартр ја воведува и дијалектиката. За него, како и за марксизмот, луѓето ја создаваат историјата тргнувајќи од затекнатите услови. Аналитичкиот ум не е способен да ја синтетитизира човечката историја. Сартр сега веќе ја проширува критиката на позитивизмот на социологијата, историјата, економијата. За него, тие само ги набројуваат околностите во кои се наоѓаат луѓето. А дијалектичката рационалност е таа која може да да ги направи поимливи (*inteligible*).¹⁸³ Затоа, тој го отфрла детерминизмот и аналитичкиот разум како метода - дијалектичкиот ум треба да биде ум на историјата; зашто, човекот е тој кој ја трпи и ја создава дијалектиката. Дијалектиката се заснива врз ова искуство на секој човек: „во светот на надворешност, неговиот однос на надворешност со светот и Другиот е секогаш случаен, иако секогаш присутен, а неговиот однос на внатрешност со луѓето и стварите е фундаментален, иако често сокриен.“¹⁸⁴

Она што е за човекот и на човекот, во смисла на она што му припаѓа на човекот, она што се нарекува човеков свет, когашто, пред сè, го сочинуваат неговите односи со другите - тоа е единствениот предмет на филозофската размисла. Оттаму, Сартр, ќе ја смета марксистичката теорија за дијалектиката во природата како непотребна.

Леинц е на линијата на Сартр, што и самиот Сартр ќе го признае. Во предговорот на *Разум и насилство* Сартр вели дека мисли како Леинц и Купер и дека „психичките пореметувања не можат да се сфатат од надвор поаѓајќи од позитивистичкиот детер-

¹⁸³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 132.

¹⁸⁴ Ibid., p. 132.

минизам, ниту пак можат да се реконструираат со комбинирање на поими кои остануваат надворешни во однос на проживуваната болест." ¹⁸⁵

Леинџ зборува за наклонетоста "нашето лично доживување на другиот како личност да го преведуваме во негов деперсонализиран опис". ¹⁸⁶ Затоа, психопатологијата, која (ја има истата склоност) мора да претпостави дека е објективација, "која наметнува размислување во одредници на измислени 'ствари' или системи не е во состојба до крај да го надмине изобличувањето (distortion) на личноста наметнато од своите премиси". ¹⁸⁷ Вистинската наука за личната егзистенција, вели Леинџ, мора да се ослободи од предрасудата дека мора да се биде објективен. Објективноста која води кон деперсонализација на „објектот“ е реификација, попредметување, кое што Леинџ го нарекува „лажно знаење". ¹⁸⁸

Во врска со нивната критика на позитивизмот, треба да се нагласи дека и Сартр и Леинџ имаат критички однос спрема фактите.

За Сартр фактот не е даден - тој се сретнува: фактот се дефинира со тоа што треба да се *сретне* во текот на едно испитување и тој секогаш се претставува како обогатување во однос на претходните факти. Сартр вели дека „самите факти не можат да се организираат во еден синтетички тоталитет, кој само од себе би понудил сопствено значење". ¹⁸⁹ Сартр ова го објаснува на примерот за емоцијата: „дури и исправно опишана и објаснета, таа секогаш ќе биде

¹⁸⁵ J.P. Sartre, "Statt eines Vorwort", in: D. G. Cooper, R. D. Laing, *Vernunft und Gewalt*, Frankfurt, 1973, p. 5.

¹⁸⁶ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁷ Ibid., p. 22.

¹⁸⁸ Ibid., p. 23.

¹⁸⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 4.

само факт меѓу другите факти, затворена во себе, која никогаш нема да дозволи да се сфати нешто друго од неа, ниту преку тоа друго да се осети суштинската стварност на човекот.¹⁹⁰ Човекот на психологијата е сосема емпириски.¹⁹¹ Психологијата може да обезбеди само збир на факти, а тоа значи „случајот да му се препушти на суштественото, контингентното на нужното, нередот на поредокот“.¹⁹²

Оттаму и Леинц ќе ја отфрли објективноста на фактите. За него "податоците (добиени) со истражување не се толку добиени колку што се извлечени од никогаш разбирливата матрица на случувања." За Леинц подобро е да се зборува за податоци кои се „заграбени“, а не добиени. "Количински променливото мелливо кое го уфрлуваме во водениците од скали на проценки и статистички проверки е израз на нашето преработување на стварноста, а не на процесите кои се случуваат во стварноста".¹⁹³ "Наместо да се нарекуваат **data** тие поточно би требало да се нарекуваат **capta**¹⁹⁴, затоа што ние повеќе ги земаме од еден постојано променлив течение на настани, отколку едноставно да ни бидат дадени од Природата."¹⁹⁵ Сосема е очигледно дека и во ова Сартр и Леинц се следбеници на Хусерловата феноменологија: ставот на Хусерл дека меѓу фактите и суштините постои несомерливост е цврсто втемелен во нивните анализи на туѓото искуство.

¹⁹⁰ Ibid., p. 7.

¹⁹¹ Ibid., p. 4.

¹⁹² Ibid., p. 5.

¹⁹³ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 53

¹⁹⁴ Ibid., pp. 52-53.

¹⁹⁵ J. D. Shotter, "Empirical Methods in Social Inquiry", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, 1986, p. 95.

Егзистенцијализмот го истражува постоењето на човекот. За Сартр, „човечката вистина на личноста може да биде воспоставена со помошта на онтолошката феноменологија. Леинц скоро воопшто да не отстапува од овој став. Според него, "најбитно за критичкото мислење е да може да ги согледа сите теории и практики во рамките на тотална визија на онтолошката структура на тоа да се биде човек."¹⁹⁶ Така, онтологијата во филозофијата на Сартр и мислата на Леинц е „наука“ за „човековата суштина и човековата судбина.“ Онтологијата е во секој феномен во кој има значење за човекот.

Основно и суштествено во егзистенцијализмот е онтолошкото, односно, откривањето и утврдувањето на она што го прави човекот човек. Така, едно од главните прашања е што е битието на човекот?

Ставајќи го акцентот на онтичкото, а не на психичкото, егзистенцијалната филозофија на Сартр мора да биде разбрана и разгледана како критика на Фројдовата психоанализа, која ја запоставува онтологијата и која што, занимавајќи се премногу со минатото и несвесното, ги запоставува проблемите на свеста и самосвеста.¹⁹⁷ За Сартр, таквата психологијата никогаш нема да успее да ја определи човековата суштина и човековата судбина.¹⁹⁸ Ваквата психологија ја пропушта човековата реалност, постоење (Сартр го употребува изразот **réalité-humaine** што е, всушност, негов превод на тешко преводливиот **Dasein** на Хајдегер).¹⁹⁹

Преку ваквиот став на Сартр и Леинц ќе го изгради својот однос спрема психоанализата и психијатријата (иако Леинц во *Разум и*

¹⁹⁶ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 41.

¹⁹⁷ види С. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 107.

¹⁹⁸ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 4.

¹⁹⁹ Ibid., p. 6.

насилство ќе ја покаже слабоста на Сартровата критика на психоанализата, во тоа што Сартр, и покрај снажната аналитичност, сепак, несистематски расправа со психоанализата сведувајќи ја на Фројдовата психоанализа).

Човековата суштина е да биде постојано изместен од својот центар, да постои надвор, да егзистира (*ex-istere*). „Засекогаш сум осуден да егзистирам надвор од својата суштина“- да бидам суштество на проект на трансценденција и неантизација. „Надворноста“ на човекот треба да се разбере и во изворната смисла на зборот. Човекот е надвор во светот. Човекот за Сартр е битие од ист тип како и светот²⁰⁰. Онтолошкиот свет не е емпириски, фактицитет е онтолошки, а не емпириски.

Ваквата определба на човековото битие го прави човекот парадоксално битие на слободата. „Осуден сум да бидам слободен“, како што вели Сартр.²⁰¹ Слободата е битие на човекот, „негово ништо на бивствувањето“ („*son néant d'être*“).²⁰² Затоа, слободата е идентична (*assimilable*) со егзистенцијата, таа е „темел на целите кои ќе се обидам да ги постигнам“.²⁰³ Но, и интерсубјективноста е онтолошки факт. Егзистенцијата е нераскинливо врзана за другиот. „Штом егзистирам, ја поставувам фактичката граница на слободата на Другиот...секој од моите проекти ја назначува оваа граница околу Другиот.“²⁰⁴ Оттаму, Сартр ќе каже, слободата, изборот,

²⁰⁰ Ibid., p. 6.

²⁰¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 515.

²⁰² Ibid., p. 516.

²⁰³ Ibid., p. 520.

²⁰⁴ Ibid., p. 480.

ништувањето и овременувањето се една те иста работа²⁰⁵ - тоа се рамноправни поими во онтологијата на Сартр.

Како суштество што егз-истира, човекот е во светот. Човековото битие е битие-во-светот. Човековата реалност е човековиот свет. Човекот се бара, се определува во и преку светот. Оттаму, и битието-за-себе е однос со светот. Човекот е „фрлен“ во светот. Хајдегер со неговиот јазик тоа неверојатно синтетички ќе го изрази: човекот е **ein verfallend geworfener Entwurf**. Сартр тука без отстапка го следи Хајдегер. Нашата фрленост во светот, нашата ставеност и поставеност во светот го овозможуваат постоењето на светот. Со тоа што во хајдегеровската интерпретација на односот на човекот спрема светот, метафората на *вметнување* сега и го отстапува местото на метафората на отворање (**éclosion, Aufbruch**) или, како што вели Сартр, *распрскување*.²⁰⁶ „Во светот избиваме одненадеж и во тоталитет.“ „Нашето избивање е една страст во смисла дека се губиме во ништувањето за да може светот да постои.“²⁰⁷ Оттаму, за Сартр, бирањето на светот е бирање на себе. Затоа што тој се бира во неговото значење, а не во неговата структура по-себе, вели Сартр.²⁰⁸ Ваквата определба на светот е определба и на онтичкото, и на онтологијата која одговара на прашањето како да се разбере човек.

Затоа, за Сартр постои само светот кој е човечки свет. Природата е надвор од неговиот интерес. Ова е многу блиску до Марковата теза за човековиот свет (да потсетиме на полемиката за тоа дали кај Маркс има онтологија како што има кај Енгелс). Но, Марк-

²⁰⁵ Ibid., p. 543.

²⁰⁶ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, . op. cit., str. 104.

²⁰⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 538.

²⁰⁸ Ibid., p. 541.

совиот човек е историски човек. Кај него луѓето влегуваат во историски дадени односи, кои, сепак, не се определени како кај Сартр, кој, само ги вградува во односите (на Јас и Другиот) кои се негов предмет на истражување. Ставот на Сартр од *Критиката на дијалектичкиот ум*, дека Човек не постои, дека постојат само индивидуи кои се „целосно дефинирани од општеството во кое припаѓаат и од историското движење што ги носи“²⁰⁹, не смее да се гледа изолирано. И тој треба да се разбере како една суштествена карактеристика на Сартровиот егзистенцијализам. Всушност, Сартр сака да каже дека не постои апстракцијата Човек, а од друга страна, под влијание на историскиот материјализам, тој не може да го сведе поединецот на гола егзистенција која е само соочена со смртта и со другите. И во ова нема противречност. Како што и самиот Леинц увидува, противречностите во неговата филозофија треба да се гледаат како моменти во процесот на тотализација на неговата теорија (од *Скицата до Флобер*, Сартровите промени на ставовите, поместувања на тежиштата на проблемите, менувањето на аспектите и воопшто недоследностите и противречностите на неговата мисла треба да се гледаат во нивната дијалектичка позиција како моменти на тотализација на една мисла).

Како и да е, кај Сартр, човековиот свет, иако е историски даден, не може да се редуцира на историското. Тој има и други суштествени димензии. Во тој свет, за разлика од човековиот свет во историскиот материјализам на Маркс, многу повеќе е нагласена контингентноста. Човекот на Сартр е човек на контингентноста. Се разбира, апсолутната контингентност ја исклучува слободата.

²⁰⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 131.

Затоа, Сартр ја определува слободата во нејзината меѓузависност или врзаност со контингентноста: „слободата не е безусловна случајност... таа е постојано измолкнување на случајноста: таа е повнатрување, ништување и субјективирање на случајноста, која така изменета, целосно преминува во безразложност на изборот.“²¹⁰ Воопшто, еден од основните проблеми со кои се соочува поединецот на Сартр, што е особено силно и убедливо покажано преку ликовите на Бодлер, Флобер и Жене, е контингентноста. И оној којшто ќе се нафати да го разбере Другиот ќе мора да се соочи со неговата контингентност. Кога се објаснува некој, Сартр прифаќа постоење на "случајности на секоја стварна егзистенција." Во разбирањето на Другиот некаде мораме да запреме.²¹¹

Само врз основа на овие ставови на Сартр Леинц може да ја постави основата на своето залагање за статусот на схизофреникот како слободен проект и трансценденција, кој токму поради недофатливоста ја заслужува почитта на едно слободно човечко суштество.

Имајќи ја предвид тезата за интерсубјективноста, мора да укажеме на тоа дека за Сартр не е доволно само општо да се изјави дека светот е човеков свет. Светот на човекот е во односите со другите, во однесувањето и значењата кои се откриваат во тие односи и однесувања; тој е во доживувањето на светот и другите, во проектот и неантацијата, во интенционалноста и дејствувањето. „Светот - тоа се индивидуални синтези кои меѓу себе одржуваат односи и поседуваат својства“.²¹² "Светот се открива преку нашите однесувања... светот се открива... според избраната цел"²¹³.

²¹⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 559.

²¹¹ Ibid., p. 646.

²¹² J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 44.

²¹³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 557.

Леинц ги следи Сартровите определби на светот, поточно, на местото на човекот во светот. И за него човекот е неговиот свет, но и свет на интерсубјективноста, меѓудоживувањето, свет во кој се соочувам со погледот на другиот. Како и за Сартр, тој не свет во кој се чувствуваме како дома. Токму поради другите ние живееме во еден свет во кој сме странци. „Родени сме во еден свет во кој не очекува отуѓеноста“.²¹⁴ Преку ова Леинц ќе дојде до објаснувањето на схизофреникот како човек кој го изгубил светот, кој не го бира и за кого светот нема значење, но и кој го поништил светот.

Ова треба да се поврзе и со неантацијата на Сартр. „Само битието-за-себе, вели Сартр, порекнувајќи дека е тоа битие, прави да постои еден свет.“²¹⁵ Дали лудиот е тогаш, битие-за-себе под претпоставка дека живее свој сопствен свет? На свој специфичен начин, како што сака да укаже Леинц, да. Леинц во тој недофатлив свет го открива стварниот свет на односите на лудиот кон светот, кон неговите животни ситуации, неговите факти на живот, неговиот однос спрема телото, неговиот однос спрема другите. Лудиот на Леинц го порекнува своето битие и својот свет за да повторно се обедини (со себе и со својот свет). Во тоа се состои трансцендентно искуство, како еден вид на радикална неантација. Леинц, директно повикувајќи се на Сартр, го развива ова преку теоријата за битието и небитието: „човечкото суштество, во Сартровиот идиом, не го создава битието, туку повеќе го уфрлува небитието во светот, во изворната исполнетост“.²¹⁶

За да се нагласи значајноста на Леинцовата теза за трансценденцијата, метанојата, како нешто преку што се доаѓа до обедину-

²¹⁴ R. D Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 12.

²¹⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 368 .

²¹⁶ R. D Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 32.

вање и враќање, треба да се покаже и врската меѓу светот и стварноста. Светот на имагинарноста не е стварност. Тоа е суштествена теза кај Сартр и кај Леинц. Човековиот свет е човековата стварност. Во *Имагинарното*, Сартр јасно ја покажува врската меѓу овие два поима. „Тоталитетот на стварното, доколку е сфатен преку свеста како синтетичка *ситуација*, е свет.“²¹⁷ Стварноста, подоцна, во *Критиката на дијалектичкиот ум*, Сартр ја определува во категориите на дијалектиката - како точно утврдени факти поврзани со тотализирачко движење.²¹⁸

Но, од аспект на тезата на овој труд, треба да се нагласи дека поимот стварност како што го употребува Сартр е силно интегриран во неговото спротивставување и критиката на Фројд и психологизмот, и преку оваа критика, всушност, може да се постави уште еден суштествен аспект на врската меѓу Леинц и Сартр во однос на овој поим. Така, на пример, во Сартровата егзистенцијална феноменологија нема место за „потиснувањето“ (од свеста во подсвеста): „ако свеста никогаш не може да ги сфати сопствените грижи, своите сопствени желби освен во форма на симбол, тоа никако не е, како што верува Фројд, поради потиснувањето кое би ја обврзало да ги маскира: тоа е поради тоа што е таа неспособна да осети било што стварно во форма на реалност.“²¹⁹ Стварноста е светот што го синтетизира и тотализира свеста. И тоа доживувачката свест.

Тоа, значи дека за разбирање на другиот, на неговиот свет и стварност клучот е во доживувањата на свеста. За Сартр нема разбирање без разбирање на „доживеаната стварност“. Во врска со ова Сартр мора да се огради и од социологијата. Објективноста на

²¹⁷ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit. , p. 353.

²¹⁸ J.-P. Sartre , *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 86.

²¹⁹ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit. , p. 326

точните (историски факти), познавањето на добата, епохата, на структурата на современото општество е без значај без „доживеаната стварност“. Ова е тоа што го разликува Сартровиот свет од Марксовиот. Егзистенцијализмот го интересира стварноста на поединецот, доживеаната стварност - а притоа тој да биде истовремено „сочуван во својата несведливост“, да не биде „прозрен со погледот“.

Отклонот што го прави Сартр од психоанализата на Фројд и социологијата е јасен. Стварноста е комплексна, тешко дофатлива, но обидот таа да се разбере како што Сартр тоа го прави, на пример, во *Флобер*, сепак, не е јалова работа. Животот, карактерот, грижите и желбите имаат објаснување во „доживувачката стварност“, во „ходолошкиот простор“ надвор од психичкото, но и надвор од социолошкото. Од ова Леинц ќе направи средишна точка во своите истражувања, особено во *Политиката на доживувањето*, во која доживувањето и меѓудоживувањето имаат централна позиција.

Леинц го употребува поимот стварност како што тоа го прави и Сартр, се разбира со некои отстапки и надополнувања. Така, чувството на стварност или нестварност кое што Леинц го открива кај психотичните (Во *Здравје, лудило и семејство*) е лесно изведливо од чувството на стварност од *Имагинарното*. Понатаму, важноста која Леинц му ја придава на историско-општествениот аспект на стварноста, во кој „нашата перцепција на ‚стварноста‘ е совршено стекната придобивка на нашата цивилизација”²²⁰, лесно може да го пронајде своето инспиративно извориште во *Критиката на дијалектичкиот ум*.

²²⁰ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 44.

Леинц зборува за тоа дека поимот стварност се употребува, во многу значења, како психичка стварност, физичка, надворешна, внатрешна, субјективна, објективна.²²¹ Меѓутоа, тој го издвојува аспектот на доживувачкото. За него стварноста има неколку значења: како она што го предизвикува искуството, доживувањето; како посебен квалитет кои некои искуства, доживувања го имаат, а некои не; конечно, како било што како што здравиот разум или аналитичарот го определува, утврдува²²² (ете ја политиката на доживувањето!).

И Леинцовиот поим на стварност е во нераскинлива врска со интересубјективноста. Леинц е постојано во проблемот на односот меѓу Јас и Другиот. За него доживувањето на стварноста е доживување на другиот и обратно. Во *Мудрост, лудило и лудост (Wisdom, Madness & Folly)* тој вели дека има огромни разлики меѓу состојби на свест меѓу различни „стварности“ (мои, твои, негови). Прашањето е каква разлика правиме ние во врска со таа разлика. Колку ни е битна, како реагираме на неа, како ја прифаќаме. Со други зборови, различните доживувања на стварноста суштествено го определуваат односот меѓу Јас и Другиот.

Овие аспекти се особено обработени во *Интерперсоналната перцепција*. Тука стварноста е ставена во контекст на дијадичните спирали, и метаперспективите. Стварноста директно зависи од Другиот. Од тоа како тој ја доживува стварноста, како ме доживува мене како предмет од таа стварност, како јас го доживувам тоа како тој ме доживува итн. Метаидентитот и метаперспективата ја раѓаат метастварноста: стварноста на психотичниот, на поединецот во неподносливата позиција, е стварност на поединец чии односи со

²²¹ Ibid., p. 25.

²²² Ibid., p. 25.

другиот се во јазли, во кои „мета“, според Леинц, е веќе на четврто ниво (мета-мета-мета-мета).

Конечно, Во *Политиката на доживувањето*, и во *Очигледното*, Леинц дури и ќе го изврти значењето на поимот стварност. Стварноста за Леинц се определува од позиција на човечност и автентичност. Откривајќи го отуѓувањето на денешниот човек, Леинц во схизофренијата ќе го побара вистинскиот увид на една нехумана, и отуѓувачка стварност, кој му недостасува на „нормалниот“. Стварноста којашто наивниот реалист ја гледа и ја зема здраво за готово, Леинц цинично ја нарекува халуцинација, а односите на луѓето кои ја прават таа стварност - лудило. "Материјалот од кој се сочинети овие заеднички халуцинации на целото општество е она што го нарекувам стварност, а нашето заедничко лудило (**collusive madness**) - душевно здравје."²²³ Во ова смисла треба да се разбере Леинц кога ги става психотерапевтите во светот во кој внатрешното се отцепило од надворешното.

Определбите на светот и стварноста ја конкретизираат определбата на човекот - тој е битие-во-светот, нели. Сите тие определби се вклопуваат, односно, синтетизираат во обидот на Сартр да постави еден мисловен систем и јазик со кој треба да се одговори на прашањето како да се разбере еден човек. Но, од позицијата на хуманоста на егзистенцијализмот на Сартр, прашањето е како јас, како човек, не како гол картезијански субјект, можам него да го разберам. Оттаму, прашањето како човекот, како човек, да разбере човек - е прашање за тоа што е човек, и истовремено е прашање за човечноста. Тука треба да се бара, според тоа, и човечката (хуманата) позиција на егзистенцијализмот.

²²³ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 62.

Овој свет е човечки свет. Тоа е една од аксиомите на егзистенцијализмот. „Постојат само луѓе и стварни односи меѓу луѓето.“²²⁴ Понатаму, „човекот е суштествено *желба за битисување (désir d'être)*“.²²⁵ Битисувањето, пак, е во проектот, во трансценденцијата и слободата. Оттаму, и за Сартр и за Леинц, одземањето на слободата и потиснувањето на трансценденцијата се белег на еден отуѓувачки, нехуман свет.

Слободата е во трансцендентноста. За Сартр самото насетување на нашата трансцендентност е веќе знак на човековата слобода. Сартр ѝ придава големо значење на трансцендентноста. Флобер преку „персонализацијата“ ја надминува условеноста од „конституцијата“. Женеовиот пат кон слободата, кон „светлината“ оди преку конверзии (првата конверзија на злото - „ќе бидам лопов“; втората конверзија или метаморфоза на естетата и третата метаморфоза на писател). Употребувајќи го изразот на Хајдегер од *За суштината на разлогот (Vom Wesen des Grundes)*, Сартр ја открива трансценденцијата и кај Бодлер, кој сфатил дека човекот е „битие на далечината“. Впрочем, Сартр за Бодлер вели дека е првиот којшто човекот ќе го дефинира со неговата одондестраност.²²⁶

Леинц е, пак, еден од првите којшто схизофреникот ќе го дефинира со неговата одондестраност, со трансценденција, со метанојата како трансцендентно доживување. Схизофреникот е слободен кога ќе влезе низ „вратата“. За Леинц схизофренијата е, исто така, и насетување на трансцендентноста и знак на обид да се стекне и поврати човековата слобода. А враќањето од метанојата е знак на

²²⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 55.

²²⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 652.

²²⁶ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 41.

вистинската слобода стекната во една тотализирачка трансценденција.

Леинцовата хумана позиција е експлицитно дадена во *Политиката на доживувањето* : "Оваа книга почнува и завршува со човекот"²²⁷. За него клучното и горливо прашање е: "можат ли човечките суштества да бидат свои (**persons**)?"²²⁸ И тука, всушност, се поставува Сартровото прашање што може да се знае за Другиот и се даваат рамките во кои треба да се бара разбирањето на човекот. Тој е трансценденција, проект, одговорност, слобода, контингентност - конечно, субјект. Затоа, „човекот нема никогаш да се открие ако се посматра како објект" (што е, всушност, Сартрова теза - Сартровите приговори упатени на психологијата се токму во таа насока, во психологијата човекот е објект). Да не го гледаме другиот како "еден објект повеќе во нашиот сопствен свет, те. во рамките на целокупниот систем на наша сопствена референтност"²²⁹ туку како личност, како одговорен и способен да донесува одлуки, како самодејствен агенс.²³⁰

Оттука, определбата на човекот , човечкото, човечноста кај Леинц суштествено ќе ја определи психотерапијата: "психотерапијата мора да остане истраен обид на два поединци низ взаемен однос да ја повратат целината на својата човечност".²³¹

И да додадеме, во еден свет во кој се бара значење и се има значење за другиот, Леинц вели дека секое човечко суштество има потреба да има „значење", што значи да има „место во светот на

²²⁷ R. D. Laing , *Politics of Experience*, op. cit., p. 20.

²²⁸ Ibid., p. 20.

²²⁹ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 25.

²³⁰ Ibid., p. 21.

²³¹ R. D. Laing , *Politics of Experience*, op. cit., p. 45.

другиот".²³² За Леинц, да се има место во светот на другиот е универзална човечка желба . „Можеби најголемата утеха во религијата е чувството дека се живее во Присуство на Другиот.“²³³ Толку универзална, што повеќе ќе го измисли другиот отколку да го нема.

Оттаму, човековиот свет не е ништо без другите . И со тоа доаѓаме до, можеби, централниот проблем во делата на Сартр и на Леинц, а со тоа воедно и на овој труд.

²³² R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., pp. 136.

²³³ Ibid., p. 136.

Јас и Другиот

Како да се разбере другиот? Ова е клучниот проблем и основното филозофско прашање кај Сартр и кај Леинц. Во целокупниот опус на Сартр и Леинц се провлекува проблемот на односот меѓу Јас и Другиот како најсуштествен. Кај Сартр, тој најексплицитно се обработува како централен проблем во *Битие и Ништо* (особено во третиот дел насловен "Битие-за-други") и во *Критиката на дијалектичниот ум*. Кај Леинц, тој најопстојно се анализира во *Јас и другите*. Сартр и Леинц, обработувајќи го прашањето за јас и другиот, на две илјади долгата традиција на западната филозофија, за која главното филозофско прашање се состои во тоа како Јас (како когито) го познавам светот, ѝ ги додаваат сознанијата за една нова димензија со која светот на Јас станува светот на неговиот однос со Другиот. Не ме фасцинира космосот, свезденото небо над мене, ниту моралниот закон во мене. Мојата фасцинација е Другиот, погледот на Другиот. Како што вели Сартр: „Стварноста на *Другиот* ме возбудува до најголемата длабочина на мојата егзистенција.“²³⁴

Во западната филозофија, како што наведува и самиот Леинц, прашање на другиот дури со Фоербах ја добива својата актуелност. Тој е првиот кој го поставува прашањето на другиот. Неговото **religiare** е термин со кој тој сака човекот (Јас) да го врати кон неговата изворна врска - Другиот. Притоа, значајноста на Фоербах е во тоа што кај него, **religiare** е враќање на односот меѓу Јас и Другиот без посредникот Бог, кој кај Фоербах е отуѓена човекова суштина.

Со оваа нова димензија гносеолошкиот обрт е едноставен, јасен. Историско филозофски, прво може да се издвои една линија на

²³⁴ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 183.

спознај се самиот себе која почнува со Сократ, преку Декарт до Хегел (Ернст Блох во *Субјект-Објект* Хегел ќе го изведе од Сократ) и Филозофија на Јас, на *Cogito*. Оваа линија завршува со Хегел (и покрај подоцнежниот обид на Хусерл на *cogito* да му даде ново значење), или можеби подобро кажано, со филозофијата на историјата и историјата на филозофијата, како систем на самопознавање на духот (сфатена во хегеловска смисла).

Втората линија почнува со Фoербах и неговото откривање на Тој и напуштањето на надворешниот именител, надворешната референца (бог, дух, идеја итн.) од страна на егзистенцијалистите од Киркегор до Сартр.

Во егзистенцијалната онтологија на Сартр, Другиот добива централно место. Сартр во *Битие и Ништо* вели дека е чудно што проблемот на Другите никогаш вистински не ги вознемирувал реалистите. За нив, вели Сартр, другиот е даден како што и сè друго е дадено. Тие „не се грижат да го докажат непосредното и взаемното дејствување на мислечки супстанции една врз друга: тие комуницираат со посредство на светот.“ Но, токму во ова Сартр го воочува проблемот. Така, понатаму додава Сартр, душата на другиот е одвоена од мојата душа со цела една дистанца...²³⁵ Не постојам јас како когито кое се спознава себеси и стварноста, туку јас постојам како што постои Другиот - стварноста е со Другиот. Прашањето за свеста или когито или его сега се разгледува и решава преку односот меѓу Јас и Другите. Батај во ова ќе открие нов скандал во историјата на филозофијата: „Скандалот покажува дека свеста е свест за друга свест, поглед на друг поглед“.²³⁶

²³⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 277.

²³⁶ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str.201.

Значи, сознанието оди преку Другиот. Така, „*другиот* се појавува како оној кој сам може да ја изврши синтезата меѓу несвесната теза и свесната антитеза. Себеси можам да се осознаам само преку, со посредство на другиот.²³⁷ Така, фрленоста во светот станува фрленост пред другиот. Оттаму, изворниот факт за Сартр е дека јас сум искушение на другиот, не е светот, стварноста, битието искушение на Јас. Не е точно дека најпрвин сум, а потоа „настојувам“ да го објективирам или асимилирам другиот.²³⁸ Јас сум тука со Другиот. Затоа, Сартр ќе каже дека „присутноста на другиот во светот е апсолутен, по себе очигледен и случаен факт, што значи дека не може да се изведе од онтолошките структури на битието-за-себе“.

Од тоа како Сартр го анализира односот меѓу јас и другиот можеме да видиме дека тој е поставен феноменолошки. Но, сепак, не како кај Хусерл. Така, наспроти Хусерл, Сартр наведува дека значењето на Другиот не може да се извлече со аналогија, затоа што самиот поим на *Другиот* подразбира дека искуството се интерпретира (став од којшто Леинц ќе направи клучно прашање во *Политиката на доживувањето*). Хусерл не може да го избегне солипсизмот, му забележува Сартр, затоа што тој го сведува битието на серија на значења со кои во *познанието* се бара единствената врска која може да се воспостави меѓу моето битие и битието на Другиот. Тврдејќи дека секој Друг го наоѓа своето битие во Другиот, Сартр смета дека да-се-биде-виден-од-другиот "претставува факт кој не може да се дедуцира ниту од суштината на Другиот-како-објект ниту од моето битие-како-субјект."

²³⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 89.

²³⁸ Ibid., p. 430.

Солипсизмот на Хусерл, Сартр, значи, го надминува со воведување на другиот (како што тој го определува). „Исчезнувањето на Другиот како поглед ме фрла назад во неоправдлива субјективност“.²³⁹ Оттаму, Сартр го критикува солипсизмот на Хусерл како самозалажувачки. Но, затоа, пак, наеднаш, со другиот се отвора сфаќањето за животот како тегобност. Затоа што интересубјективноста, како што ја поставува Сартр, избегнувајќи го солипсизмот, од една страна, ја воведува недофатливоста на другиот, од друга страна, и го отвора немирот на душата. „Ако сум го сочувал *сознанието* за трансцендентната слобода на Другиот, пишува Сартр, тогаш ова сознание взалудно ме раздражува, покажувајќи ми една стварност, која во принцип е вон мојот дофат“.

Интересен е „онтолошкиот доказ“ за постоење на другиот. Сартровата филозофија на Јас и Другиот не може да се заснове без срамот - тој е еден од клучните поими кај Сартр. Дури скоро да е неизводлива неговата анализа на односот меѓу Јас и Другиот без срамот. Тој кај него е еден од првите аргументи за она што сака да го образложи - егзистенцијата на Другиот е толку стварна колку и мојата. Кај Сартр, срамот е доказ за интересубјективноста на човековиот живот - сликата што ја имам за другиот и мојата слика за сликата на другиот што тоја ја има за мене. Затоа што Срамот е пред некој. „Се срамам од себе *онаков каков му се појавувам на другиот*“.²⁴⁰

Со Сартр и Леинц светот на интересубјективност престанува да биде пријатен свет. Од драмата *Без излез* го знаеме прочуениот заклучок, "пеколот -тоа се другите луѓе!" Иако ова е драма за

²³⁹ Ibid., p. 450.

²⁴⁰ Ibid., p. 276.

лошата вера и казната ("пеколот") која ја одмеруваме еден на друг за лошата вера, како што објаснува Фридман, вистинскиот облик на таа казна е она што Сартр го нарекува „поглед“ - другиот што ме перцепира и ми ја ограбува субјектноста и ме претвора во објект. За Сартр, во неговиот роман *Одлагање*, јас постојам "во присуство на поглед." Ова ќе го принуди Даниел да го смени cogito во "виден сум, значи постојам!"²⁴¹

За Сартр, во тој свет „јас сум мое *Ego* за другиот среде еден свет кој тече кон Другиот". Но, во тој свет, јас сум прво објект за другиот. Ова конкретно значи дека другиот настојува во секој момент да ме сведе на битие-по-себе, не поинаку од мастилница или дрво, соголен од мојата трансцендентност и отуѓен од себе - од светот којшто јас го организирам. "Да-се-биде-виден ме конституира како беспомошно суштество за една слобода која не е моја слобода".

Во тој свет не ме воодушевува природата, не ме предизвикува амбисот на душата. Сите тие внатрешни и надворешни хоризонти му се подредени на Другиот. Јас сум свртен кон и преокупиран со Другиот, тој е мојата фасцинација. Така, Сартр ќе каже: „фасцинираноста од погледот на другиот прави од моето битие-за-другите (карактерот) „супстанцијална постојаност на моето битие".²⁴² Во овој поглед, делото на Сартр е може да се определи и како еден голем обид да се разбере што се случува кога битието-за-другите (карактерот или личноста) што ги имам (дека сум хомосексуалец, лопов, перверзен) е фасцинираност од другиот, кога таа станува она „несфатливо ‚ne varietur‘ кое треба да се преземе" Болеста на метафизиката, болеста на смртта, се заменува со болеста

²⁴¹ Види М. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 65.

²⁴² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 637.

на гледаноста. (Така Флобер и Жене се преземаат од погледот на другите. Кај Леинц, исто така, фасцинираноста и преземањето се суштествени: шизофреникот наместо карактерот ја презема етикетата дека е луд; фасцинираноста од другиот и тука игра клучна улога).

Ваквото преземање, кое ја раѓа борбата да се поврати сувереноста, битието, е еден од клучните поими во студиите за Флобер и Жене. Преземањето се огледа во она што Сартр го определува како ситуација во која карактерот се зема како заклетва.²⁴³ Јас сум она што сум за другите. Јас сум битие-за-другите. Од погледот на Другиот карактерот станува нешто што треба да се преземе и да се задржи. Значи, зависи од Другиот, но и од мојата позиција кон Другиот.²⁴⁴ Но, треба да се нагласи дека сите јунаци на Сартр сакаат да избегаат од ова! Другиот е мој темел, но, наспроти тоа, сакам да бидам свој темел. Оттаму, „мојот суштествен проект спрема другиот е двократен: од една страна, се работи за тоа да се бранам од опасноста која ми ја наметнало моето битие-надворешност-во-слободата-на-Другиот, а од друга страна, да го искористам другиот за да конечно би го тотализирал детотализираниот тоталитет кој што сум, да го затворам отворениот круг и конечно да бидам свој сопствен темел.“²⁴⁵ Сартровата фундаментална порака е дека преземањето е измама, лоша вера. За Сартр, треба да постои само проект за самиот себе, а не (да го имам) за другите (карактерот што ми го припишуваат и кој треба да го носам и не знам дали треба да го победам - „направивте од мене лопов. Добро, ќе бидам лопов (Жене);

²⁴³ Ibid., p. 637.

²⁴⁴ Види *ibid.*, p. 637.

²⁴⁵ Ibid., p. 450.

сакаш да бидам лудиот во фамилијата. Ќе бидам! (Флобер) - тоа е измачувачкото битие-за-другите.

Леинц во своите пациенти ќе ја открие неверојатно силната обременетост со битието-за-другите. Онтолошката несигурност, имплозијата, лудилото се израз на ова чувство на терет што ме преплавува. За да се ослободам од него, за да дојдам до сопствениот проект морам да тргнам по патот на радикална трансценденција (метанојата).

Изборувањето на сопствениот проект пред другиот го отвора, пак, прашањето за слободата. Оттаму, прашањето на односот меѓу Јас и Другиот е суштествено и прашање на слободата. Генерално, надминувањето на солипсизмот преку воведувањето на интерсубјективонста директно влијае врз определбата на слободата. Одбивањето на чистото Јас ја „конституира слободата како зависна од другиот, а другиот како субјективност станува стварно несовладива граница на слободата на битието-за-себе.“²⁴⁶ Сартр често го варира ова: „нашата објективна суштина ја подразбира егзистенцијата на *другиот* и, обратно, слободата на другиот ја втемелува нашата суштина.“²⁴⁷ Или, „егзистенцијата на Другиот ја дава фактичката граница на мојата слобода“.²⁴⁸ Исто така, „без другиот, одвај да ја разбираам целосно и отворено оваа страшна нужност да се биде слободен која е моја судбина.“²⁴⁹

Но, да не заборавиме, светот на слободата е апсолутно човеков свет, свет на неговите односи со другиот. Таа се има и се нема само во односот со Другиот. „Мојата слобода се отуѓува во

²⁴⁶ Ibid., p. 443.

²⁴⁷ Ibid., p. 439.

²⁴⁸ Ibid., p. 606.

²⁴⁹ Ibid., p. 450.

присутност на чистата субјективност на другиот кој ја втемелува мојата објективност".²⁵⁰ За Сартр, таа никогаш не може да се отуѓи пред друг-предмет.²⁵¹

Неразбирањето на ваквата поставеност на односот меѓу Јас и Другиот директно води кон неразбирање на односот конфликт-конфирмација кај Сартр. Сартр односот меѓу јас и другиот го гледа дијалектички - тоа е однос на приближување кон другиот и бегане од другиот. Леинц, како што ќе видиме подоцна е еден од многу ретките толкувачи на Сартровата мисла што особено ќе внимава на овој елемент и кој со сета сериозност ќе се обиде да го примени во својата практика.

Во ваквата поставеност на односот меѓу Јас и Другиот разбирлива е горливоста на прашањето како да се разбере другиот. Разбирањето е точката во која се прекршува односот меѓу Јас и Другиот, во која се отвора извирното, исконското на егзистенцијата. Во таа смисла, разбирањето на Другиот кај Сартр е влегување во изворната магија.

Во врска со разбирањето (и во рамките на прашањето за односот меѓу Јас и Другиот), може да се издвојат две основни оски долж кои може да се бара одговорот - оски кои и за Сартр и за Леинц постојано ќе бидат поставени и како извори на некои дилеми. Првата оска ја повлекува ставот дека треба да се нурнам во себе за да го разберам другиот. Да се разберам себе за да го разберам другиот. Втората ја конституира ставот дека за да се разберам себе треба да го разберам другиот, зашто тој е мојот темел. Да го разберам

²⁵⁰ Ibid., p. 443.

²⁵¹ Види *ibid.*, p. 443.

Другиот , зашто тој е основа на моето битие, тој е момент на мојот проект.

Мора да се забележи, односно, не може да му се избега на впечатокот дека и Сартр и Леинц, и покрај силната желба да ја најдат дијалектиката меѓу овие две насоки, не успеваат во тоа. Апоричноста е поставена уште во самиот почеток. Кој пат да го земам?

Навистина, егзистенцијализмот како правец во филозофијата, почнува со саморазбирањето. Опусот на Киркегор може да се определи како долг животен (и литерарен) обид за саморазбирање. Од Киркегор наваму до саморазбирањето се доаѓа преку автобиографијата (ова , се разбира, неизоставно треба да се гледа и во контекст на неговата критика на Хегеловиот однос на системот и историјата кон поединецот).

Меѓутоа, Сартр и Леинц го воведуваат како суштествено прашање на егзистенцијалистичката мисла разбирањето на Другиот и со тоа ја воведуваат биографијата како средство, пат за разбирање на другиот. Притоа, не е несуштествено да се каже дека се работи за биографијата која ги открива семејните врски, но и општествено историските рамки. Така, во врска со Робеспјер, Сартр вели дека „хевристичката метода мора да го разгледува „диференцијалот“ (ако се работи за проучување на еден човек) во перспективата на биографијата“.²⁵²

Сартр неколку пати ќе го менува акцентирањето на важноста на општествено историскиот момент за разбирање на другиот, така што диференцијалот за кој што тој зборува не може најпрецизно да се одреди. Сартр во првите трудови акцентот го става на структу-

²⁵² J.-P. Sartre , *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 89.

рата, ситуацијата, што е и разбирливо кога се знае дека овие трудови со во знакот на полемиката со психологијата и психоанализата -историјата тука е во втор план. Во *Критиката*, пак, тој ќе каже дека човекот е целосно дефиниран од општеството и историјата.²⁵³ Во *Бодлер и Флобер*, Сартр е веќе на патот да ја најде синтезата меѓу овие два акцента.

Леинц во сите свои книги, а особено во *Јас и Другиот*, *Интерперсоналната перцепција* и *Политиката на доживувањето*, сартровски ќе го нагласи значењето на односот спрема другиот за разбирање на схизофренијата. Сознанието кое, според Леинц, треба да нè раководи е дека „не сум единствениот што восприема и делува во мојот свет. Светот е населен од (многу) други, и овие други не се само објекти: тие се центри на реориентација во однос на објективниот универзум.“²⁵⁴

Од Сартровата поставка дека слободата на Другиот е темел на моето битие, Леинц ќе изведе дека слободата (на трансценденцијата) на лудиот е основа за мојата слобода. Доколку се потиснува потребата за трансценденција на схизофреникот, тогаш отуѓеноста треба да ја бараме кај нас, а не кај лудиот, кој е всушност оној кој вистински се бори против отуѓеноста. Сè додека не ја разберам слободата на лудиот јас сум отуѓен или, дури, и духовно болен - Леинц на неколку места ќе го даде примерот со генералот кој фактички може да даде наредба за активирање на атомска бомба и девојката која се плаши дека во себе носи атомска бомба. За Леинц девојката е „нормалната“.

²⁵³ Ibid., p. 131.

²⁵⁴ R. D. Laing/ H. Philipson/ A. R. Lee, *Interpersonelle Wahrnehmung*, Frankfurt, 1976, S. 13.

Леинц своите истражувања ги изведува превосходно во врска со схизофрениците и сознанијата и заклучоците од нив се во, прв план, насочени кон разбирањето на схизофрениците. Схизофренијата и схизоидноста Леинц скоро исклучиво ги разгледува како резултат на специфични односи меѓу Јас и Другиот. Разбирањето на односот меѓу Јас и Другиот за Леинц е темелна поставка во природот на схизофреникот. И коренот на схизоидноста и схизофренијата треба да се бара во односот меѓу Јас и Другиот. Така, Леинц схизоидниот, пред сè, го определува како личност неспособна себеси "искуствено да се доживее 'заедно со' другите".²⁵⁵

Леинцовата намера во неговата практика е идентична со намерата на Сартр од *Флобер* - да се разбере еден човек. Но, кај Леинц сега се работи за еден човек што е тука, сега, пред мене, жив и кој е стигматизиран од другиот, ја има етикетата на схизофренија. Во врска со разбирањето, Леинц се повикува на Дилтај и на неговата херменевтика и на дистинкцијата меѓу објаснувањето и разбирањето. За него суштествена задача е задачата на интерпретација. Како Другиот го гледаме зависи, според Леинц од "нашата спремност во чинот на поимање да ги прибереме сите моќи на секоја страна на нашето битие"²⁵⁶, на сè што ме прави мене: мојата биографија, мојот свет и другиот, моите односи со другиот, јазлите во кои е мојот живот со другите. Разбирањето е однос на егзистенција со егзистенција. Зашто, според Леинц, може да се поседуваат најтемелни сознанија или податоци за другиот и пак сето тоа да води кон неразбирање. За него да се посматра и слуша другиот (пациентот) едноставно како друго човечко суштество значи радикално да се промени позицијата

²⁵⁵ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 15.

²⁵⁶ Ibid., p. 33.

на опишување во позиција на разбирање (во која барањето податоци ќе се замени со барање значења).

Рековме дека егзистенцијализмот ја воведува биографијата како пристап на откривање и разбирање на другиот (на проектот на другиот, особено на извршниот или иницијалниот проект). Сартр, живејќи во времето на психоанализата на Фројд, трпејќи го нејзиното влијание и спротивставувајќи ѝ се, ќе укаже на важноста на детството. Трите негови студии за Бодлер, Жене и Флобер започнуваат со детството. Воопшто, остава впечаток важноста на мајчинскиот интертекст во делото на Сартр, особено неговата „одлучна улога во протоисторијата на Гистав Флобер“ и „конституцијата“ на Флобер или, пак, во настанувањето на теолошкиот комплекс на Бодлер.²⁵⁷

За Леинц и неговата теорија за изворите на схизофренијата, односот меѓу Јас и другиот почнува во детството со односот на детето кон мајката. Тука значајно место заема теоријата за двојната врска (преземена од Бејтсон). Двојната врска, е еден од суштествените аспекти на односот на Јас и другите. И веднаш да се каже дека, како што добро забележува Рајкрофт „double bind“ не е психоаналитички поим, затоа што се однесува на една интерперсонална ситуација, а не на некој внатрешен конфликт или развоен процес.²⁵⁸ Сметајќи дека теоријата за двојната врска е значајна за разбирање на Леинцовата мисла и, воедно, на неговата врска со филозофијата на Сартр, даваме скратен навод на тезите на Бејтсон и другите, што се наоѓаат во целина пренесени во *Јас и другите* од Леинц:

²⁵⁷ Види J. Colombel, *Sartre*, Paris, 1986, p.482, 743.

²⁵⁸ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p.36.

"Нужните компоненти за една ситуација на двојна врска, како што ние ја гледаме, се следниве:

1. *Две или повеќе личности.* Од овие...едната ја означуваме како жртва...
2. *Повторувано искуство.* Претпоставуваме дека двојната врска е рекурентна тема во искуството на жртвата...
3. *Примарна негативна инјункција...* „Не го прави тоа и тоа, ќе те казнам,“...
4. *Секундарна инјункција која е во конфликт со првата на поапстрактно ниво, и како првата засилена со казнување или сигнали кои го загрозуваат опстанокот...* Секундарната инјункција најчесто му се пренесува на детето со невербални средства. Постура, гест, тон на гласот... Пример на вербализација на секундарната инјункција, „Ова не го гледај како казна“...
5. *Терцијарна негативна инјункција која ѝ забранува на жртвата да избега од полето....* определени механизми кои не се чисто негативни, на пример, каприциозни ветувања на љубов, и слично.
6. Конечно, сите овие елементи се непотребни кога жртвата ќе научи да го прима својот свет во обрасци на двојна врска...²⁵⁹

Двојната врска е надоградување на мајчинискиот интертекст на Сартр. Понатаму, откривањето на двојната врска е, сепак, само еден - иако во првите негови дела суштествен - елемент потребен да се разбере поединецот уште од иницијалниот проект, од оригиналната ситуација. Тоа е дел од комплексното прашање дали воопшто и како може да се разбере Другиот. Леинц инсистира на тоа дека човек е способен и човечки принуден да го разбере другиот, дека е способен

²⁵⁹ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 144-145.

"да се пренесе во другиот, туѓ поглед на свет", и дека тоа е единствениот начин да се продре до "егзистенцијалната позиција".

Прашањето за разбирањето на другиот отвора две прашања: дали да му веруваш на другиот и дали може да им се суди на другите? Колку треба да му се верува на схизофреникот, тоа е прашањето околу кое на Леинц најмногу му се приговара.

Меѓутоа, за Леинц егзистенцијалната смисла на нечиј опис за себе не содржи измама, лага, туку најсериозен обид да се биде свој.²⁶⁰ Ова е, може слободно да се каже, Сартров пристап. Незамисливи се студиите за Флобер и Жене без ваков еден став. Оттаму, Батај е во заблуда кога вели дека Сартр греша кога на Жене му верува на збор²⁶¹. Според Батај, само ретко, и тоа во случајот на опсесивните теми, можеме да се потпреме на она што го кажува Жене. Батај кај Жене постојано гледа готовност да ни „подметне“, да нè измами. Во врска со верувањето, се чини дека Батај не успева да проникне во главната намера на Сартр со *Светиот Жене*, па оттука и на целата студија за Флобер. Батај, многу површно смета дека *Светиот Жене* е литературно уметничко дело, и оттаму, прашањето за тоа дали на Жене да му се верува или не, за него е излишно. За Батај делото на Жене е сочинето од немирот на еден недоверлив човек. Но, од друга страна, тој заборава да се запраша за кого, во однос на кој? За Сартр, токму немирот е она во што треба да се нурнам и да го разберам.

Според Леинц, истото важи и за секој што сака да го разбере схизофреникот. Проблемот на верувањето на пациентот кој се отвора пред анализантот е еден од најсуштествените во психоанализата. Леинц овој проблем го соголупува до неговата суштина кога го

²⁶⁰ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 38.

²⁶¹ види Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str.189.

обработува проблемот на меѓудоживувањето како проблем на комуникација меѓу две доживувања (два субјекти) и ја открива сложеноста на односот (кој кај Сартр го нема) на метаидентитети.

Недоверливост на Жене е недоверливоста на схизофреникот (на Леинц). Сартр за Жене вели дека „ако барате до крај да ги разјасни своите ставови, тој ќе прсне во смеа и без срам ќе ви признае дека се забавувал на ваша сметка, дека сакал само уште повеќе да ве соблазни..." Одбивањето на схизофреникот да комуницира „разумно", во големиот број на психијатриски соопштенија и описи на схизофренијата е многу блиско до ова. И Жене и схизофреникот сакаат да соопштат, но не секому. Комуникацијата и кај едниот и другиот е нешто најсвето, најсакрално. Таа треба да се одвива на тој начин што говорникот, исповедувачот не смее да се почувствува загрозен од слушателот, а во исто време самиот да почне да верува во тоа дека му се верува. Книгите на Леинц изобилуваат со примери на схизофреници кои не се разбрани и се обземени од чувството дека не им се верува и дека не можат никому да веруваат, и кои треба да се разберат токму на начинот чии насоки ги има дадено Сартр.

Леинц длабоко свесен за проблемот на верувањето во комуникацијата и не си го поставува прашањето дали ја прави истата грешка којашто Батај му ја префла на Сартр (деку верува на збор). Тој рамките за решавање на проблемот на верувањето ги дава со воведувањето на една Сартровска, егзистенцијалистичка категорија: ситуацијата. Ако на исповедта на схизофреникот не треба да ѝ се верува, тогаш треба да се воведат семејната ситуација, семејниот контекст, исказите на другите - нешто што Сартр извонредно успешно го изведува во *Бодлер* и *Флобер*, *Идиотот на семејството*.

Од друга страна, пак, ни кај Сартр ни кај Леинц не се зборува за тоа дали треба на другиот да им се верува на збор со таква скептичност која би ја барала објективност на исказите. Таквото сомневање повеќе е усмерно кон науките кои, навистина, се занимаваат со разбирање на човекот, но кои со своите модели и класификации не допираат до суштината. Сартр вели дека не треба да ѝ се верува на психологијата, на нејзиниот сциентизам, објективност, скепса, позитивизам итн. Истото го има и кај Леинц во однос на психијатријата (кога зборува за тоа дека не предлага и не дава модели тој мисли на моделите во психијатријата - моделот е калап, критериум, основа за разграничување меѓу бело и црно, вистинито и лажно, основа според која може да се верува или не, основа или резултат на сомневање, но сепак етикета.)

Затоа, прашањето за верувањето, сепак, да треба поинаку да се постави. Односно, прашањето за верувањето како да е обратно поставено, како да велат Леинц и Сартр: не се сомневај во слушателот, сомневај се во себе (дали го разбираш). Но, притоа треба да се внимава и да се постави прашањето дали Сартр и Леинц како доследни феноменолози на соодветен начин го решаваат проблемот на верувањето и скепсата? Во феноменологијата сомневањето во постоењето на предметот, објектот, неговата суштина, и во субјектот и неговата способност да ја дофати суштината се настрана. Одговорот на ова прашање е потврден. **Zu den Sachen selbst** за Сартр и Леинц е она изворното, магиското, што лебдее меѓу Јас и Другиот.

За да се види колкава важност му придава на прашањето на верувањето, треба да се нагласи дека Леинц од проблемот на недовербата и сомневање во другиот ќе направи студија во која ќе ги открие дијадичните спирали на недоверба меѓу брачните парови, а

потоа и на планот на меѓународните односи (*Интерперсонална перцепција*). И секако, не смее да се заборави на *Политиката на доживувањето*, во која се анализира прашањето за можноста или неможноста да се доживее тугото доживување, како студија за еден специфичен аспект на верувањето.

Проблемот на разбирањето на другиот е тесно поврзан со еден, исто така, значаен аспект на прашањето за битието-за-другите, на стигматизирањето. Мислиме на прашањето на осудата на другиот. Во која смисла разбирањето на другиот е поврзано со прашањето дали може да им се суди на другите? Сартр вели дека може да им се суди на другите затоа што избираме пред другите и се избираме себеси пред другите.²⁶² Сепак, не може сите постапки на другиот да се одобруваат како чин на слободен избор или пак на лоша вера. Тука нужно се наметнува прашањето за моралот во Сартровата филозофија (без кој инаку тешко би можело да се објасни политичкиот ангажманот на Сартр, неговите протести против воените злосторства, фашизмот, Виетнамската војна итн. Впрочем, во *Белешките за еден морал*, Сартр, можат да се најдат сосема изградени елементи за еден афирмативен и конкретен морал на Сартр, во кој човечното се спротивставува на „контра-човекот“, братството на теророт, слободата на опресијата итн., во кој се повикува на акција²⁶³). Колкав и да е отпорот на Сартр против моралот, тој, сепак, дава доволно назнаки дека моралот е содржан во неговата филозофија. Дискурсот за моралот е неодминлив и тој произлегува токму од тезата дека Јас и Другиот се нужно свртени еден кон другиот. Со неговиот дискурс за одговорноста, кој е во рамките на неговиот активизам, разбирањето на другиот е морално прашање.

²⁶² Ž.-P. Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str. 281.

²⁶³ Види J. Colombel, *Sartre*, op.cit., p. 738.

Конечно, без оглед на тоа дали нивниот однос може да се разгледува како конфликт или конфирмација, тој е однос на взаемност. Взаемноста имплицира дека Другиот е средство колку сум и јас средство, но на една трансцендентна цел; дека го признавам Другиот како праксис, како тотализација во тек; таа го имплицира барањето да го признавам неговото движење кон сопствените цели; а себеси, од друга страна, да се откријам како средство во проектот на Другиот.²⁶⁴

Тука би спомнале накратко уште еден не помалку значаен аспект на проблемот на односот меѓу Јас и Другиот кој може да укаже на една друга димензија на врската меѓу Леинц и Сартр. Со *Критиката* Сартр во проблемот конфликтноста на односот меѓу јас и другиот воведува еден, историски, економски, дури може да се каже историско материјалистички момент - недостигот. Во взаемноста, модификувана од недостигот, другиот е радикално друг - тој е закана дури и со смрт. За Сартр во недостигот кој ја определува радикалноста на Другоста, лежи „фундаменталната матрица на сите постварувања на човечките односи“. Оттука, конституирањето на радикалното зло, оттаму конституирањето на нечовечкото - злото е структура на Другиот. Сартр зборува за контролата на раѓање као пример на импликација на логиката на недостиг. Дететото, како иден потрошувач, е непожелно во ситуацијата на недостиг.

Кај Леинц, ова го конституира и односот спрема болеста и лудилото. Лудилото е една форма на радикалното Друго. Лудилото на другиот е зло кое ме лишува, од мојот проект, моето време, енергија. Оттаму омразата и насилството спрема лудиот. Тоа насилство се толкува како против-насилство против насилството кое кое му го

²⁶⁴ J.-P. Sartre , *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 192.

имплементираме на лудиот и го чувствувам како закана за нас „здравите“. Во чувството на недостиг на задоволство, слобода, оствареност, било на ниво на партикуларни мотивации било на ниво на родови мотивации, лудиот со неговата посилна потреба да биде разбран, да му се излезе во пресрет, да му се укаже внимание и да му се даде значење, може да биде закана - тој ми одзема време, пари, енергија, ми го одзема животот или мојот проект. На тој начин, јас станувам негов роб. Јас ја укинувам таа закана со изолација на лудиот. Тој ќе стане средство за мојата трансценденција кога ќе го иставам од патот. Но, иставајќи го му го одземам праксисот, го ставам во процес и ја укинувам основата за било каков однос на взаемност. А еве и го Сартр со неговиот хуманизам и афирмација: „уништувајќи ја во противникот нечовечноста на против-човекот, можам стварно само да ја уништам во него човечноста на човекот и во себе да ја остварам неговата нечовечност.“ Преку оваа теза на Сартр духовната блискоста меѓу него и Леинц е повеќе од очигледна.

Пораката е дека против-човекот, злото, лудилото се раѓа само во односот со другите. Сартр во Сен Жене открива човечка ситуација во која односот меѓу Јас и Другиот, сведен до апсурд, до „црн хумор“, е однос на станување зло заради и поради другите. Кај Леинц имаме настанување на лудилото заради и поради другите.

Егзистенцијата и битието на секој е нужно врзана за егзистенцијата на другиот. „Секој има сопствена нестабилност и се руши за да може другиот да се подигне од своите урнатини; само мртвите можат да бидат постојани предмети а никогаш да не станат субјекти - затоа што... да се умре значи да се изгуби секоја можност човек да се покаже како субјект за другиот.“²⁶⁵ Рушењето и подигањето го

²⁶⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 358.

изразуваат односот на конфликт и конфирмација меѓу Јас и
Другиот.

Конфирмација, конфликт

Основа на човековиот однос, за Сартр е „непосредно и непрестајно одредување на секој од Другите и од сите“.²⁶⁶ Но, воедно, во ова е и маката што ја носи овој факт. Другиот ме сфаќа како друг-предмет. И ова е, за Сартр, онаа „отуѓувачка објективација на мојата ситуација“.²⁶⁷ Конфликтот произлегува од ваквата објективација.

Вообичаено е да се толкува Сартр како мислител на конфликт. Скоро да е општо место да се интерпретира Сартр како филозоф за кого нема однос секој за секој, еден за и на друг. Впрочем, Сартр на многи места дава повод за вакви интерпретации: другиот е „радикална негација на моето искуство“, пишува тој, бидејќи за него јас не сум субјект туку објект.²⁶⁸ Оттаму, Јас произлегува како негација на друго Јас. Или уште поексплицитно, "конфликтот е изворното значење (смисла) на битието-за-други."

Меѓутоа, без оглед на тоа колку Сартр од него прави суштествена карактеристика на односот меѓу Јас и Другиот, тој конфликтот повеќе го лоцира како точка на нивна средба. Она што ги поттикнува погрешните интерпретации е тоа што тој не нуди решенија за конфликтот. Патем речено, ова е можеби една од најчестите забелешки упатени на Сартр и Леинц -дека немаат решенија (Џекоби, Трилинг). Доследниот егзистенцијализам не нуди решенија за другите или глобални решенија - во него нема категорички императив, уште помалку утопија. Решенијата, според

²⁶⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 186.

²⁶⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 608.

²⁶⁸ Ibid., p. 283.

Сартр, се постојано на работ на морализирање и укинување на слободата на другиот.²⁶⁹

Кај Сартр, конфликтот е, пред сè, онтолошки и познавателно поставен, и тоа во рамките на неговиот дискурс за битието и Ништото. За Сартр мојата свест изворно му се појавува на другиот како отсуство²⁷⁰; „Свеста на другиот е она што таа не е“.²⁷¹ „Свеста за Другиот е она што тој не е.“ Конфликтот произлегува од барањето според кое „свеста мора слободно да се отргне од Другиот - да се отргне со тоа што ќе се избере себеси како Ништо кое едноставно е Друго што не е Друго, и на тој начин да се соедини во ‚себе‘.“²⁷² За да го сторам ова, јас морам постојано да настојувам да го задржам Другиот во неговата објективност, која се заканува секој момент да експлодира во својата субјективност и да ми го украде мојот сопствен центар. Така настанува еден круг без запирање и без било каков поглед на целината.²⁷³ Оттаму, во јазикот на Сартр, воопшто не е противречна тезата дека конфликтот се состои токму во тоа да ја почитуваш слободата на другиот. Затоа, „уважувањето на слобода на другиот е празен збор“.²⁷⁴ Зашто „секој став што га заземаме спрема другиот би бил силување на оваа слобода која настојуваме да ја уважуваме.“ „За Сартр ни рамнодушноста кон другиот, како екстрем став, не е решение, затоа што смо фрлени во светот спрема

²⁶⁹ Во врска со ова, види за Сартровата неглобална етика во J. Colomel, *Sartre*, op. cit., p. 738ff., како и Сартровите *Белешки за еден морал*.

²⁷⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 101.

²⁷¹ Ibid., p. 102.

²⁷² Ibid., p. 343.

²⁷³ Види M. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 66.

²⁷⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 480.

другиот".²⁷⁵ Мојот свет не е можен без другиот ниту, пак, без погледот на другиот.

Погледот на другиот е жариште на конфликтот. „Во примордијалната реакција на погледот на другиот, се конституирам како поглед. Но, кога го гледам погледот за да се одбранам од слободата на Другиот, и за да ја трансцендирам како слобода, тогаш погледот и слободата се рушат: гледам само *очи*, гледам едно битие-сред-светот.“²⁷⁶ Може да се каже дека Сартровиот човек не само што е осуден да биде слободен туку е осуден на реципрочноста на погледот. Во таа реципрочност се состои конфликтот.

Конфликтот, како што Сартр го определува, е именител на егзистенцијалната и нужна меѓузависност на моето битие и на битието на другиот. Моите конкретни односи со другиот се „целосно одредени од моите ставови спрема предметот кој сум за другиот. И како што егзистенцијата на другиот ми го открива битието коешто сум, без можност да си го прилагодам на себе ова битите, ниту да го сфатам (*concevoir*), оваа егзистенција ќе мотивира два спротивни става: другиот ме *гледа* и, како таков, ја носи тајната на моето битие; знае што *сум*.“²⁷⁷ Конфликтот произлегува од спротивноста на овие два става.

Веќе тука може да ја побараме врската меѓу Сартр и Леинц. Сартр зборува за „моите ставови спрема предметот кој сум за другиот. Со други зборови, мојот однос спрема другиот е одреден од тоа што мислам јас за тоа што мисли за мене другиот. И ова е веќе јазикот на Леинц - овој обид да се долови тугото мислење, Леинц ќе

²⁷⁵ Ibid., p. 480.

²⁷⁶ Ibid., p. 462.

²⁷⁷ Ibid., p. 430.

го нарече мета-перспектива, а произлегувачкиот однос којшто ќе се воспостави од ова кон себе, мета-идентитет. Леинцовите анализи на дијадичните спирали на идентитет и мета-идентитети во односите меѓу луѓето (од односите меѓу брачните парови и меѓународните односи) и откривањето на јазлите во таквите односи, го имаат својот теоретски извор токму во оваа определба на Сартр.

Да појдеме од некои премиси на Сартр (кои Леинц подоцна ќе ги примени во својата мисла): „Сè што важи за мене важи и за другиот“²⁷⁸, вели Сартр, укажувајќи на уште еден извор на конфликтот. Прашањето е сега: во која смисла? Сартр јасно кажува: јас се обидувам да се ослободам од моќта на другиот, другиот се обидува да се ослободи од мојата моќ; јас настојувам да го потчинам другиот, а тој мене.²⁷⁹ Ова е постојаното субјект-објект на Сартровиот човек - јас како друг-објект и другиот како друг-субјект. Од дијалектиката на субјект-објект се изведува дијалектиката на односот на конфликт.

На прв поглед, Леинц во однос на ова прашање задржува една дистанца. Леинц го гледа односот на јас кон другиот повеќе низ светлината на проблемот на стигматизирање (**labeling**). Неговата анализа на конфликтот е анализа на јас и подредениот друг. Затоа, (според Леинц) она што важи за мене не важи за другиот. Другиот се разликува и ми е недофатлив (прашањето на меѓудоживувањето), јас (како лекар) треба да се воздржувам од **labeling**, затоа што она што важи за мене не важи за другиот, јас треба да го разберам другиот, неговиот обид за автентичност, за ослободување, да ја разберам неговата ситуација. Но, всушност, во ова што може да се изведе кај

²⁷⁸ Ibid., p. 431.

²⁷⁹ Ibid., p. 431.

Леинц скоро и да нема разлика од она што Сартр сака да го каже. Во трите негови дела *Бодлер*, *Флобер* и *Сен Жене*, Сартр, во суштина, сето време се занимава со проблемот на labeling. Тој се обидува да ги објасни и разбере обидите на Бодлер и другите да се ослободат од битието-за-другите наметнато од другите (labeling). Во таа смисла, погледот на Другиот треба да се разгледува како првиот извор на labeling.

Потребно и тука, уште еднаш да се потсетиме на тоа дека кај Леинц, сепак, анализата на другиот поаѓа, во голема мера, и од неговото практично искуство како психијатар, сточено во премисата, дека другиот (мене како психијатар) ми доаѓа како етикетиран којшто, мене, како лекар, ми е подреден. Леинц уште со своите први дела ќе укаже на тоа дека е ова отуѓувачки однос. Меѓутоа, негирањето на ваквата позиција на лудиот, дури подоцна ќе се радикализира во Леинцовото величање на схизофреното. Леинц во трансцендентното искуство на схизофрениот ќе го најде бараното воспоставување на рамнотежа меѓу Јас и Другиот - јас, „нормалниот“, што не сум суштество на трансценденција, уште помалку на таа на схизофреникот, сум сега подредениот, во една човечка смисла. Леинц е скоро принуден со ваква своевидна редукција ad absurdum синтезата да ја најде во откривањето на човечката вредност на схизофреното трагање по себе и во воспоставувањето дијалог со тоа трагање, кое би водело кон разбивање на конфликтот и поставувањето на конфирмацијата. Но, да водиме сметка за дијалектиката во мислата на Сартр и Леинц. Тотализирачката мисла што Леинц ја открива кај Сартр се наоѓа и кај него. Конфирмацијата не го укинува конфликтот туку го содржи.

Според тоа, кај Леинц е имплицитно содржана идејата дека само по укинувањето на односот на потчинетост на другиот, можеме да се вратиме кон Сартровата изворна смисла на битието-за-себе - конфликтот. Во Леинцовиот приод може да се изделат три (дијалектички) етапи на укинување на Сартровиот конфликт: прво, конфликтот, разбран, соголен во реченицата „пеколот, тоа се другите“, потоа извртување во спротивноста „пеколот за другите (стигматизираните и изопштените) тоа сме ние“ и конечно - што се однесува на схизофреникот - со враќањето од метанојата, и укинување на отуѓувачката функција на психијатриската институција и враќањето на одговорноста на схизофреникот - што се однесува на „нормалните“- воспоставување рамнотежа и враќање кон конфликтот на јас и другиот, кој сега не е апстрактен како на почетокот (како кај Сартр во *Битие и Ништо*). Антипсихијатријата на Леинц затоа може да се определи како ангажман за воспоставување на премисите на односите меѓу Јас и Другиот дадени во Сартровиот егзистенцијализам.

Од Сартровата анализа на субјект-објект-за-другиот Леинц изведува и еден друг суштествен проблем. Сартр укажува на примарното откривање на другиот како *поглед...*; на тоа дека го доживуваме нашето недофатливо битие-за-друг во форма на *поседување*. Погледот на другиот ме гледа како што јас никогаш нема да се видам. Леинц, од овој став ќе ја изгради теоријата за недофатливоста на доживувањето на Другиот во *Политиката на доживувањето*, анализирајќи го меѓудоживувањето како место каде што Јас и Другиот се судруваат, во обидот да се приближат еден на друг. Но, ако ова го разгледаме низ призмата на Леинцовата мисла и практика, тогаш, ова важи еднострано - за етикетираниот. Во традиционалната психијатрија лекарот е инстанца која е недопирлива, неспорен авторитет

кој не си ги поставува овие прашања (дека лудиот ме гледа ме со- голува, ме поседува), затоа што тоа и противречи на премисите на терапијата. Но, ова ги има сите сериозни недостатоци на едно ап- страктно мислење кое етикетата ја прифаќа како даденост која не се изложува на сомневање.²⁸⁰ За лекарот (на традиционалната психи- јатрија), и воопшто, за било кое поединец кој е во серијалното, во **Ман**, во „нормалното“, не важи Сартровата теза дека другиот ја носи тајната на она што јас сум.

Да укажеме и на еден друг аспект. Конфликтот меѓу јас и другиот е и на ниво на проект. Конфликтот е меѓу мојот проект и проектот на другиот. Проектот на тотализација, на повторното освојување на себе Сартр го определува како фундаментален проект на ресорпција на другиот".²⁸¹ Проектот да го освојам сопственото битие може, според Сартр да се оствари само ако се редуцира и потчини слободата на другиот (другиот како средство). И ова е за Сартр единствениот начин и пат за идната идентификација на Другиот со мене.²⁸² Така, укинувањето на конфликтот е по цена да се проголта другиот. За Сартр тоа е убиствено по моето битие. Го нема другиот, го нема веќе конфликтот, но, со тоа се губам себеси - ако го нема конфликтот го немам битието. Во оваа апоричност се крие тегобноста на дијалектиката на конфликт-конфирмација.

Антипсихијатријата на Фуко и на Леинц укажува токму на психијатриската болница како институција кој го отстранува кон- фликтот со отстранување и потчинување на лудиот, одземање на не- говата волја, слобода и одговорност. Затоа може да се каже дека конфликтот важи за ситуацијата на рамнотежа, на непотчинетост, во

²⁸⁰ Како што покажува Ернст Блох во *Субјект-објект*.

²⁸¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 432.

²⁸² Ibid., p. 433.

која, тука мислиме на Леинцовата практика, не се бара помош од другиот. Зашто, според Сартр, ако сакам да се освојам себе и втемелам, морам другиот да го оставам недопрен, затоа што тој е темел на моето битие. Затоа, ако сакам да „остварам единство со другиот тоа, всушност, значи дека имам намера да ја присвојам другоста како таква, како моја можност.“²⁸³

Оваа определба на другиот „како моја можност“ е врската која Леинц сака да ја воспостави меѓу пациентот и другите за да го елиминира односот на потчинетост. Пораката која ми ја упатува Леинц е да го прифатам лудиот како моја можност. Тука може уште еднаш да потсетиме дека идеалниот однос на јас и другиот за Леинц е, сепак, сартровски. Дури вака, во клучот на Леинц читаниот Сартр може правилно да се разбере како филозоф на конфликтот.

Сега, исто така, поинаку се разбира Сартр кога вели дека единството со другиот во стварноста е неостварливо.²⁸⁴ Затоа што со тоа би исчезнал карактерот на другоста на другиот. Залудно е, вели Сартр, „човековата стварност да бара излез од дилемата дали да се трансцендира другиот или да се дозволи да се биде трансцендиран од другиот. Суштината на односот меѓу свестите не е прост *Mitsein* туку конфликт.“²⁸⁵ И тоа е затоа што постојам во еден свет со другите, затоа што постои погледот на другиот.

Во Сартровата определба на другоста може да се најде една хегеловска основа. За да се спознаам јас морам да бидам друг, во смисла на предмет. За да можам да се сфатам, морам да се понадворам, да се ставам пред себе како објект. Но, она што го прави

²⁸³ Види *ibid.*, p. 432.

²⁸⁴ Види *ibid.*, p. 433.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 502.

Сартр различен од Хегел, е објективно (егзистенцијално и онтолошко) прифаќање на егзистенцијата на другиот што ги усложнува работите. Јас не сум само сам на себе предмет, за да можам да се познавам по класичната шема „субјект кој познава објект“, туку сум и објект за другиот како што сум и субјект за него. На хегеловската перспектива на другоста и понадвореноста, Сартр ја додава егзистенцијално дадената, фактичката другост на другиот. Леинц, пак, ќе ја развие третата перспектива, мета-перспективата - не сум само предмет за другиот, туку предмет за мене е и моето јас, како што мислам дека ме гледа другиот итн.

За Сартр и проектот на обединување со другиот е извор на конфликтот - себе се доживувам како предмет за другиот, другиот ме сфаќа како предмет сред светот.²⁸⁶ Сартр тоа го покажува на примерот со љубовта. Како збир на проекти преку кој сакам да го остварам идеалот да делувам врз слободата на другиот љубовта е конфликт.²⁸⁷

Но, врз примерот на љубовта, Сартр покажува дека другата страна на љубовта е, всушност, конфирмацијата. Да видиме зошто. Кај Сартр односот меѓу јас и другиот е постојано однос на конфликт-конфирмација. Така, за Сартр љубовта, како најсублимен и најсуптилен однос меѓу двајца не е желба за (физичко) поседување. Сакам да го присвојам другиот затоа што Другиот прави да постојам, бивствувам.²⁸⁸ Љубовта не е да се делува врз слободата на Другиот туку да се постои како објективна граница на слободата на другиот. Саканиот сака да биде предмет во кој слободата на другиот прифаќа да се изгуби, предмет во кој другиот прифаќа да го најде своето би-

²⁸⁶ Ibid., p. 433.

²⁸⁷ Ibid., p. 433.

²⁸⁸ Види *ibid.*, p. 433-435.

тие и својот разлог на постоење. Со овие определби на љубовта Сартр како да го решава прашањето на конфликтот, на „пеколот“ на другите.

Конфирмацијата, според тоа, кај Сартр може да се најде во фактот да се биде сакан. Ако Другиот ме сака, тогаш станувам *недостиген* (*престанувам* да бидам предмет, да бидам потчинет), станувам апсолутна цел и сум спасен од *инструменталност*... „Мојата егзистенција сред светот станува точен корелатив на мојата трансценденција-за-мене.“

Сартр употребува изрази како: „предмет-трансценденција“ и „апсолутно средиште на референца“ предмет-темел за саканиот.²⁸⁹ Кога сум сакан престанувам да бидам битите (суштество кое се разбира себеси тргнувајќи од другите), туку апсолутен тоталитет од кои сите суштества треба да бидат сфатени.²⁹⁰ Саканиот е услов на секое вреднување и објективен темел на сите вредности.

Конфирмацијата, значи, се состои во чувството на оправдано постоење. „Мојата егзистенција постои затоа што е повикана“, вели Сартр. „Основата на радоста на љубовта кога таа постои“ е во тоа што „чувствуваме дека нашето постоење е оправдано“²⁹¹; дека тоа има значење.

Но, љубовта може да се роди само од искушението на отуѓувањето и од бегството кон другиот.²⁹² Така, Сартр ќе каже дека вистинскиот идеал на љубовниот потфат е отуѓената слобода.²⁹³ Ова сега звучи противречно, деромантизирачки и песимистички, и

²⁸⁹ Види *ibid.*, p. 436-437.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.437.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 439.

²⁹² *Ibid.*, p. 443.

²⁹³ *Ibid.*, p. 443.

помалку застрашувачки. Но, не треба да се заборави дека Сартр размислува тотализирачки, хегеловски. За да се сфати вистинската смисла на вака определената љубов потребно е накусо да се види како Сартр ја определува омразата. Омразата подразбира една фундаментална резигнација: битието-за-себе го напушта своето барање да го оствари единството со другиот; тоа се откажува да го користи другиот како инструмент за да го поврати своето битие-по-себе.²⁹⁴ Вака определена, омразата го укинува другиот и „отуѓената слобода“.

Со Леинц ова може да стане уште појасно. Кај шизофреникот имаме слична фундаментална резигнација. Но, тоа не се определува како омраза туку како лудило. Лудилото е специфичен обид да се укине другиот, неподносливоста на погледот на другиот. Сите поим на Леинц - имплозија, петрификација, деперсонализација, го опфаќаат ваквиот однос кон другиот. Понатаму, Сартр вели дека „омразата не дозволува да се излезе од кругот. Таа едноставно претставува последен обид, очајнички обид. По неуспехот на овој обид, на битието-за-себе не му преостанува ништо друго освен повторно да влезе во кругот и да се препушти бесконечно да биде фрлано од еден до друг од овие два фундаментални става“.²⁹⁵ За Леинц лудилото претставува сличен ваков „последен очајнички обид“ да се излезе од неодржливата позиција или од „пеколот“ на другите и да се најде единство со самиот себе и потоа и со другиот. (иако премногу често тоа останува како затвореност во кругот и укинување на секоја желба да се излезе од него).

²⁹⁴ Ibid., p. 481.

²⁹⁵ Ibid., p. 484.

Конфирмацијата, оттаму се состои во укинување на „пеколот“ на другите, но и во неговото прифаќање, во победата над резигнацијата. А ова значи дека прашањето како да се оствари конфирмацијата е прашање за тоа како да му се избега на погледот кој нè соголупа, кој нè лишува од субјективитетот, кој не разоткрива? Каков да биде погледот на другите за да не ми го укинува битието и за да јас не го укинувам другиот кој ми е неподнослив? Кај Леинц прашањето е како да му се избега на погледот на другиот кој ме прави онтолошки несигурен, кој ме става во имплозија?

Сартр повторно во љубовта го навестува одговорот. За Сартр, „саканиот треба да да биде предмет на еден поглед со поинаква структура: не треба да бидам виден врз основа на светот како едно „ова“ меѓу другите *овие*, туку светот треба да се открие тргнувајќи од мене.²⁹⁶ Кога сум сакан „погледот на другиот не ме парализира со конечности“.²⁹⁷

И повторно назад, колку и да звучи ова убаво и возвишено, Сартр неизбежно ќе нè спушти на земја. Бубер е, сепак, неспоив со Сартр. Според Сартр, проектот на љубов на оној што сака, мора да предизвика конфликт. Затоа што, „саканиот *навистина* (курзивот мој) го сфаќа оној што го сака како друг-предмет меѓу другите, врз основа на светот, го сфаќа да го трансцендира и да го користи. „Саканиот е (сепак) *поглед*.“²⁹⁸

За да ме сака другиот правам сè да го остварам тоа (како проект), но, вели Сартр, ако другиот ме сака, тој радикално ме измамува со самата своја љубов. „Барав од него да го втемели моето

²⁹⁶ Ibid., p. 437.

²⁹⁷ Ibid., p. 437.

²⁹⁸ Ibid., p. 439.

битие како привилегиран предмет одржувајќи се како чиста субјективност наспроти себе; но, веднаш, штом тој ме сака, тој ме доживува како субјект и се стрмоглавува во својата објективност пред мојата субјективност." Затоа проблемот на моето битие-за-другиот останува без решение. Затоа е љубовта конфликт.

Затоа кај Сартр односот меѓу јас и другиот како да е постојано на ниво на една феноменологија во која односите на фактичка подреденост, зависност, потчинетост се ставени во заграда. Но, затоа што таквите односи се решенија! За Сартр сите тие решенија се надвор од неговата хуманистичка позиција и неговата идеја за лошата вера. Еврејството, **Négritude**, се решенија каде што се избира и наметнува потчинетоста. За Сартр проблемот треба да нема решение (конфликтот е конфирмација). Во таа смисла треба да се разбере тоа кога, на пример, Сартр го отфрла дискурсот за толеранција. „Да се оствари толеранција околу Другиот, значи да се направи Другиот на сила да биде фрлен во еден толерантен свет. Тоа значи да му се одземе во принцип онаа слободна можност на одважен отпор, истрајност и самопотврдување за кои би имал прилика да ги развие во светот на нетолеранција.“²⁹⁹

Сартр е, навистина, штедлив на зборови кои го откриваат како мислител кој, сепак, во односот Јас и Другиот открива заемност, грижа и меѓусебна поддршка. И не зачудува што неговиот став спрема другиот од неговите толкувачи е најчесто сведен на онаа реченица „Пеколот - тоа се другите“. Самиот Сартр подоцна ќе објасни дека постојано ова погрешно се разбира: „Се смета дека со тоа сум сакал да кажам дека нашиот однос кон Другите е секогаш затруен, дека тие се секогаш како пекол. Меѓутоа, јас сакам да

²⁹⁹ Ibid., p. 480.

кажам нешто сосема друго. Сакам да кажам дека кога односите со Другиот се изместени, разорени, Другиот може да биде само пекол. Зошто? Затоа што Другите, во основа земено, се најважното во нас за нашето сопствено саморазбирање... Што и да кажам за себе самиот, судот на Другиот е секогаш вмешан во тоа.³⁰⁰ Затоа, Сартр мора да се чита и меѓу редови. Само еден пример. Кога зборува за ситуацијата, Сартр зборува за „помошта на другиот која може да ми биде пружена“. Според Сартр, другиот може да ми помогне, но фактичката состојба е дека другиот не ми помага. Сартровиот став е став на реалност, на свест за фактицитет. Оттаму, тој најчесто се толкува како песимист во однос на прашањето дали јас и другиот може да се зближат на еден Буберовски начин. Меѓутоа, Сартр е далеку од кревање раце и помирување со животот во калта на меѓучовечките односи и конфликти на проекти. Сартр е и филозоф на будење, отворање очи и акција. Во еден свет со другите, меѓу фактицитетот и трансценденцијата постои дејствување, постои ангажман. Во оваа смисла треба да се разбере Сартр кога вели дека врската меѓу фактицитетот и слободата е нераскинлива.³⁰¹ Слободата не значи ништо без предизивикот на фактицитетот; Сосема слободно може да се даде аналогијата дека конфирмацијата не значи ништо без конфликтот. Конфликтот за кој зборува Сартр е неделлив од конфирмацијата и обратно.

За Леинц, критичка проверка дали е пациентот психотичен или не, претставува сукобот меѓу лекарот и пациентот. Додека Сартр ја покажува дијалектиката на конфликт-конфирмацијата, која како факт и како егзистенцијален товар мора да се носи, Леинц ја разоткрива патологијата на овој однос, кога тој не ја поседува ди-

³⁰⁰ J.-P. Sartre, *Un théâtre de Situations*, Paris, 1973. p. 238.

³⁰¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 576.

јалектиката. Таков е односот на двојната врска. Ситуацијата на **double bind** е ситуација многу слична на антиномичноста на ситуацијата на конфирмација-конфликт кај Сартр. Но, додека кај Сартр оваа антиномичност е привидна (кога се заборава на дијалектиката на Сартр), кај Леинц таа не само што не е привидна туку е неверојатно присутна, до таа мерка што односот меѓу јас и другиот станува неподнослив (меѓу другото, дискурсот за неоддржливата позиција на Леинц, што ќе го разгледаме подоцна, треба да се разбере и во оваа смисла).

Леинц зборува за тоа дека целосниот однос на здрави личности е заснован врз тоа да се појде од себе кон другиот. Таквите личности колку што се свесни за заедништвото свесни се и за одвоеноста. Вистинскиот однос е во дијалектиката на заедништвото и одвоеноста на личност во рамноправни позиции. Во таа смисла, Леинц го застапува становиштето во кое не се крие (или нуди) решение кое би се базирало врз потчинетоста на едната страна. Схизофреникот кој сака да биде сакан и се плаши од другиот е во потчинета ситуација. Задачата на психијатрот е да му помогне да се избори за ситуацијата во која ќе ја нема потчинетоста.

Схизофреникот нема темел во другиот. Схизофреникот може да живее во исклучиво свој имагинарен свет. Но, тој свет може да биде земјата во која треба да се победат чудовиштата, „монструозниот свер“ за да се најде Светиот Грал. Тоа е борба да се поврати другиот од кој се избегало. Во таа смисла схизофреникот (сега како објект на слепоста на другиот) ја гледа слепоста на другиот за неговата потреба да појде во таа земја или да се врати од неа, и е погоден од неговата рамнодушност. Неговата реакција е затворање во себе, петрификација во која тој се обидува да се измами

дека и тој е рамнодушен и слеп. Некаде во недостижните длабочини тој ја знае оваа самоизмама. Неговата рамнодушност е страшно далеку од рамнодушноста на мудрецот и самотникот. Лудилото е борба со внатрешниот плач по нерамнодушноста. Но, сепак, и ова е сартровско сознание, тој плач не го менува односот кон другиот (односот на љубов-конфликт) тој го менува односот кон себе како однос спрема другиот и светот - неговиот однос станува конфликт со себе и непостоење на љубов кон себе и другиот, неговото решение е напуштање на планот на интересубјективност. Само лудилото кое е трансценденција е патот назад кон вистинскиот однос.

А Вистинскиот однос кај Сартр е однос на конфликт-конфирмација во кој е победена лошата вера (да се потсетиме дека Сартр лошата вера ја наоѓа и кај психотикот кој бара помош од психијатрот). Тој е во рамките на конкретниот (неглобалниот) морал на Сартр во кој највисока вредноста е великодушност (**la générosité**) која се состои во прифаќање на другоста (**accepter l'altérité**). Морал на братство, слобода и на „човекот во нас“ и се засновува врз една „посакувана реципрочност (**reciprocité voulue**) каде што другиот не е извор на алиенација тука на обновување (**renouvellement**) на секој од двајцата партнери.“³⁰² Ако таа другост е лудилото, ова е антипсихијатриска теза *par excellence*.

Вистинскиот однос меѓу Јас и Другиот кај Леинц е определен како дијалектички однос на одвоеност и поврзаност засновани врз индивидуална автономија. За само(изолираниот) постои антитезата меѓу целосно губење на сопственото битие во односот со друга личност (**Engulfment**) и целосната изолација. Оттаму, за психотерапијата е од голема важност да води сметка за овој суштествен

³⁰² види J. Colombel, *Sartre*, op.cit., p. 738-740.

аспект на човековото битие - за врзаноста за другите и одвоеноста од другите. "Секој човек е одвоен од своите блиски и истовремено поврзан со нив".³⁰³

За да се избегне Буберовото помеѓу, за вистинската (идеалната дури) врска меѓу јас и другиот на Сартр и Леинц, подобро е да се употребуваат изразите на Батај: слабо општење - како основа на световното општество (на дејственото општество, во кое серијалното е вообичаено) и јако општење - кога на свестите што се одразуваат една во друга, кои на неограничен начин се соединуваат и проникнуваат им се открива нивната непросирност.

Сартр укажува на тоа дека Жене, иако пишува, нема ни сила ни желба да *општи* со читателите. Смеслата на неговото пишување е во негацијата на читателите. Или, поинаку: Сартр вели дека "поетот (Жене)... бара признание од публиката која што сам не ја признава."³⁰⁴ Тој, всушност, го презира слабото општење.

Но, сепак, да се бара признание не значи дека дека се има желба да се општи. Може да се најде човек (ексцентрик, пустињак, клошар, уметник итн.) кој мрази конкретни луѓе и кој комуницира со фантоми, со апстракции, со неговите слики на луѓе. Како и да е, признанието по дефиниција бара, сепак, најмалку двајца, за признание секогаш е потребен другиот, па дури и во самиот себе пред себе може да се бара или оддава признание. Од друга страна, постоењето на другиот (како поглед, како пекол) не значи општење, доколку општењето е нешто многу повеќе од тоа допреш друг во гужвата на улица, повеќе од обичен физички контакт, од „слабото општење“.

³⁰³ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 25.

³⁰⁴ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str. 188.

Затоа, во јакото општење може да се најде заедничкиот именител на ликовите на Сартр и на схизофреничните пациенти на Леинц. Потребата од јакото општење и силното чувство на неавтентичноста на слабото општење ги прават Флобер, Жене и Бодлер и схизофрениците такви како што ни се опишани во делата на Сартр и Леинц .

Прашањето кое сега сакаме да го поставиме е како да се дојде до, да се остари јакото општење ако се соочиме со, за Леинц, главната тешкотија во односот меѓу Јас и Другиот - недофатливоста на доживувањето на другиот.

Доживување

Сартр ги употребува термините *l'expérience*, *l'expérience vécue*, *le vécu*, користејќи го истовремено и терминот на Хусерл *Erlebnis* кој значи и доживување и искуство. Преводот на овој термин на македонски е повеќе доживување или доживувачко искуство. Леинц го употребува терминот *Experience* кој што, исто така, најдобро би се превело како доживувачко искуство. Интересно е дека во српските преводи на делата на Леинц се употребува поимот доживљај, а во хрватскиот *iskustvo*. Во германските преводи се употребува *Erfahrung* кој е поблиску до искуство од *Erlebnis* кој повеќе значи доживување. Во овој труд се употребуваат и двата поими искуство и доживување, зависно од контекстот.

Кај Леинц Јас и Другиот комуницираат преку доживувањето на едниот од другиот. Тие меѓусебно се доживуваат. Меѓудоживувањето е медиумот во кој јас и другиот се сретнуваат и во кој Леинц го истражува нивниот однос.

Истражувањето на клучниот поим доживување во книгата *Политиката на доживувањето* Леинц го почнува со две карактеристично феноменолошки поставки кои го отвораат стварниот проблем на комуникација на јас и другиот: "Доживувањето е единствено очигледно³⁰⁵, и дека доживувањето на другиот не е очигледно: "Доживувањето е невидливо за другите."³⁰⁶

Веднаш да укажеме дека влијанието на Сартр тука е очигледно. Да потсетиме. Од *Имагинарното*, каде што "односот меѓу

³⁰⁵ R. D. Laing , *Politics of Experience*, op. cit., p. 16.

³⁰⁶ Ibid., p. 17.

сликата и нејзиниот предмет...останува многу нејасен"³⁰⁷, преку *Битие и Ништо* каде што „психичкото за другиот е *непредвидлив предмет*"³⁰⁸, па сè до *Флобер*, Сартр зборува за оваа недофатливост. Флобер сака да биде стварен: „Да се биде стварен за него значи да му се верува. Но, токму во ова тој не никогаш сигурен: однесувањата на другите се мрачни, непредвидливи и сомнителни. Во најдобар случај тој ќе верува дека му се верува."³⁰⁹ Флобер е измачуван од недофатливоста на тугото доживување и од бројните обиди да си го поврати идентитетот кои само го фрлаат од метаидентитет до метаидентитет. Како што вели Сартр, тој е најотуѓен и најиреален кога ќе каже Јас. Зашто, „јас: тоа е единство на безбројни профили."³¹⁰

Феноменолошкиот пристап што го има Леинц во истражувањето на човекот ги отфрла дилемите, како, на пример, таа околу духот и телото. За Леинц доживувањето е суштествено. Така што, кога станува збор за другиот, за тоа што е другиот, Леинц вели дека „тука нема двоумење во смисла на коегзистенција на две различни есенции или супстанции во еден објект, психа и сома; во прашање се два различни доживувачки **Gestalte**: личност и организам."³¹¹ Прашањето е како Другиот се доживува.

Разгледувајќи го доживувањето, Леинц, пред сè, сака да укаже на еден општ проблем: неможноста да се знае за односот меѓу однесувањето и доживувањето. Однесувањето е очигледно, доживувањето на другиот не е. И, оттаму следи прашањето, колку

³⁰⁷ J. -P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit. , p. 37.

³⁰⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 470.

³⁰⁹ J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie*, Reinbek, 1980, 2., S. 31.

³¹⁰ Ibid., S. 31.

³¹¹ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 19-20.

валидни се, тогаш, заклучоците за туѓото доживување изведени од неговото однесување?

Но, Леинцовиот придонес малку да е во ова откритие. Леинц оди понатаму. Тој го применува ова сознание врз проблемот на лудилото и односот спрема лудиот. Врската меѓу однесувањето и доживувањето на планот на "лудилото" е многу потешко да се открие (освен ако меѓу доживувањето и интерпретацијата не се постави знак на еднаквост. Ако доживувањето се сведе на интерпретација тогаш "лудото доживување" е само лоша или погрешна интерпретација, што е многу спорно).

Како да му се пријде на овој проблем? Леинц го следи Сартр и неговата феноменологија и во овој напор. Еве го феноменолошкиот опис на доживувањето што го дава Леинц: доживувањето "не е повеќе "субјективно" отколку "објективно", не е повеќе "внатрешно" отколку "надворешно", ниту повеќе процес отколку праксис... А најмалку е интрапсихички процес."³¹² Пристапот на Леинц е сосема феноменолошки и е директно преземен од Сартр (меѓу другото, самите термини процес и праксис и разликата меѓу нив се на Сартр). Како што вели понатаму Леинц: "Односот на доживувањето не е однос на внатрешно спрема надворешно. Моето доживување не е во мојата глава. Моето доживување на оваа соба е тука, надвор, во оваа соба".³¹³ Не треба посебно да го споредуваме ова со класичниот пример со дрвото што и Сартр го употребува кога ја објаснува феноменологијата.

Во рамките на ова „надвор“ Леинц ќе го воведо другиот и ситуацијата (позицијата, нексусот) и ќе ја разгледува тезата дека од-

³¹² Ibid., p. 17.

³¹³ Ibid., p. 18.

несувањето е функција на доживувањето, и како и доживувањето, така и однесувањето е во врска со некој или нешто што тие самите не се. "³¹⁴

Проблемот на доживувањето за Леинц е далеку од тоа да е предмет на феноменолошка вежба. Тој е онаа суштествена точка во неговото мисловно напрегање во кое тој ни ја открива својата сериозна и човечка намера да го пронајде патот до човечката автентичност, изворност, не само на планот на простата интерсубјективност, туку и на политичката, идеолошката. Да проследиме еден пасус кој е неверојатно актуелен:

"Во овој момент на историјата сите сме зафатени со пеколот на неверојатна пасивност. Се чувствуваме загрозени поради можноста од взаемно уништување, уништување кое никој не го посакува, од кое секој се плаши... и никој не знае како да се спречи. А можно е да го спречиме ако успееме да ја сфатиме структурата на ова отуѓување на нас самите од нашето доживување, на нашето доживување од нашите дела, на нашите дела од човековата сувереност (**authorship**). "³¹⁵

Проблемот на доживувањето Леинц особено внимателно ќе го разгледа во *Интерперсоналната перцепција* како тема на спиралите на метаидентитет, и јасно ќе го формулира: "ние дејствуваме не само во зависност од сопственото доживување, туку и во зависност од она што мислиме дека *тие* го доживуваат, и од она што мислиме тие што мислат што доживуваме ние и така во една вртоглава логичка спирала до бескрај. "³¹⁶

³¹⁴ Ibid., p. 21-22 .

³¹⁵ Ibid., p. 65-66. Во преводот на српски (R. D. Laing, *Politika doživljaja*, Beograd, 1977, str. 245) стои **autentičnost**.

³¹⁶ R. D. Laing , *Politics of Experience*, op. cit., p. 66.

Тука можеме да укажеме на тоа дека спиралите на метаидентитети се една оригинална варијација на Сартровата идеја за несведливост. Леинц, следејќи го Сартр, ќе упатува на несведливоста и неразбирливоста на (туѓото) доживување. Еве што вели Сартр за врската меѓу несведливото и доживеаното: „Раната зрелост, хомосексуалноста како одмазда спрема жената, без чувства и без нежност, латентниот страв, ужас кој се изразува со разнородни однесувања: ете поими кои се несведливи затоа што нужно нè упатуваат на доживеаното.“³¹⁷ Затоа, доживувањето, искуството, според Сартр, не може да биде темел на нашата свест за другиот, не може да ја сочинува онтолошката структура на човечката-стварност.³¹⁸ За една позитивна кон објективното ориентирана наука за човекот, ваквиот заклучок е, во најмала рака, вознемирувачки.

За Леинц проблемот на доживувањето треба да се гледа преку проблемот на невидливоста на човек за човек, но во исто време и како нешто што е поевидентно од било што.³¹⁹

Сартр тука запира, востановувајќи од ова онтолошки факт. Леинц, меѓутоа, ја воведува метаперспективата и јазловитоста во односот меѓу Јас и Другиот како нешто што произлегува од оваа Сартрова премиса, но и од неговиот увид во проблемите кои произлегуваат од обидот на Јас да ја постави врската со другиот, постојано преиспитувајќи ја. Тој зборува за метадоживувањето, во кое лежи клицата на јазловитоста на меѓусебните односи.

Сепак, поставувањето на проблемот на меѓудоживувањето кај Леинц во голема мера му должи на егзистенцијализмот кој интерсуб-

³¹⁷ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 53.

³¹⁸ Види J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 485.

³¹⁹ Види R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 16.

јективноста ја смета како суштествена на човековото постоење, а особено на Сартр и на неговите анализи на Другиот, на погледот на Другиот... „Невозможно е себеси да се видиш со очите на Другиот“³²⁰, изјавува Сартр. Два момента можат да се издвојат во врска со проблемот на меѓудоживувањето: односот меѓу Јас и Другиот и недофатливоста на туѓото доживување.

Што се однесува до недофатливоста, таа го принудува Сартр да заклучи дека „човекот за човек е секогаш маѓепсник (sorcier), а општествениот свет е магиски.“³²¹ Сартр вели дека интерперсоналниот свет може да се посматра и прифаќа рационално, да се најде во него детерминизам, меѓутоа ваквиот пристап е само она постојано одржување на површината за да не се потоне во водите на скандалот за кој зборува Батај.

Тука Сартр го поставува суштественото прашање: „што се случува кога надградбите, прецизно создадени од разумот пропаѓаат и човекот одненадеж ќе се најде потонат во изворната магија?“³²² Леинц го поставува истото прашање, се разбираам мислејќи притоа на лудилото. За него схизофренијата (метанојата) е потонатоста во изворната магија. Предизвикот и големата задача на психијатрот е да допре и да го разбере тој магиски свет. Зашто, како што вели Сартр, егзистенцијалната структура на светот е магиска, а категоријата магиско владее со перцепцијата на другиот. Оттаму кај Леинц првиот чекор во разбирањето на другиот е во истражувањето на меѓудоживувањето, како своевидна магиска суспензија на односот меѓу Јас и Другиот.

³²⁰ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 96.

³²¹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 46.

³²² Ibid., p. 46.

Но, во меѓудоживувањето достапно ни е само туѓото однесување. Прашањето е како да се изведе туѓото доживување од неговото однесување. И тука Сартр ги нуди насоките во кои треба да се бара одговорот и кои што Леинц ќе ги прифати. Секое човеково однесување е секогаш однесување на човекот во светот -значи врската меѓу разбирањето на другиот на неговото искуство, доживување преку неговото однесување е всушност откривање на неговото битие-во-светот. Оттаму, пак, преку ситуацијата (Сартр) и позицијата (Леинц) се проширува полето на барањето по објаснувањето и разбирањето на човекот кај Сартр и шизофрениот кај Леинц и неговото доживување. Всушност тоа е барање да се разбере неговиот свет. Притоа, тој свет е богат со „надворешни“ определби. Тој е историски, економски, идеолошки итн. Оттаму, значајот што Сартр му го придава на „објективниот дух“, а Леинц на социјалната феноменологија.

Може, според Сартр, да ни се открие човекот, светот и односот кој ги обединува, но „под услов овие однесувања да ги замислиме како објективно сфатливи стварности, а не како субјективни наклонетости кои би му се откривале само на погледот на рефлексивната.“ Ова е точка врз кој Леинц ќе го понуди и изгради разрешувањето на проблемот на разбирањето на меѓудоживувањето. Разбирањето на туѓото доживување значи да се разбере неговата ситуација и неговиот иницијален проект, да се разбере меѓуискуството е да се откријат дијадичните спирали, метаперспективите и јазлите во едно општествено милје.

Конечно, за да се дојде до меѓудоживувањето, треба да се прашува. „Секое прашање претпоставува едно суштество што

прашува и едно суштество кое се испрашува."³²³ А „прашањето е мост поставен меѓу две битија..."

Својата антипсихијатриска позиција Леинџ ја радикализира со анализата на трансцендентно доживување, со метанојата, со што најмногу ќе ги вознемири психијатриските кругови и воедно ќе се прослави како водечка личност на антипсихијатријата.

И веднаш да кажеме дека Сартр тука повторно може да биде откриен како инспиратор. Борбата на Жене да ја постигне Светоста, за која Сартр зборува во *Сен Жене* е еден вид на метаноја. Сакралното на Жене е трансценденција. Мачниот пат на метанојата е одондестран како и потрагата на Жене по Светоста. Жене ја надминува својата „оригинална ситуација".³²⁴ избирајќи ја „систематичната деконструкција на сопствениот живот".³²⁵ Патот кон сувереноста е пат на светост: „Патиштата на светоста се тесни, вели Жене, што значи дека е невозможно да се избегнат и кога човек, од некоја несреќа, ќе се најде на нив, невозможно е да се сврти, врати. Човек е свет по силата на самите ствари, а таа е сила божја!".³²⁶ Секоја негова книга, вели Сартр, е „една криза на катарзичка опседнатост, една психодрама", со секоја книга тој е повеќе „господар над демонот што го опседнува. Десет години на литература кои вредат како едно психодинамично лечење."³²⁷

Несомнена е сличноста со определбата на метанојата на Леинџ. Во *Политиката на доживувањето* тој ќе ја покаже „сакралноста" на потфатот на шизофреникот . Доживувањето на

³²³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 39.

³²⁴ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, 1952, p. 152.

³²⁵ Ibid., p. 183.

³²⁶ J. Genet, *Miracle de la Rose*, Œ. C., II p. 376.

³²⁷ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 501.

схизофреникот, кој влегол низ „вратата“ во потрага по себе, коешто
Леинц го определува како трансцендентно и го определува како
најчовечко и оттаму свето и од онаа страна на објективното, кое,
всушност, кај Леинц е отуѓувачкиот свет.

Вистинско Јас и автентичност

Сартровите студии за Бодлер, Жене, Флобер се студии за луѓе кои го бараат своето вистинско јас. Метанојата за која зборува Леинц не е ништо друго освен потрага по своето вистинско јас.

Што е вистинско јас? Во психологијата тоа е едно од суштествените прашања. Вистинското Јас (**the real self**) е клучниот поим во она што вообичаено се нарекува хуманистичка психологија. Тој е вообичаен кај Роџерс (1961), Маслов (1968) и Леинц (1967)".³²⁸ Интересно е дека современите аспекти на тоа прашање се дојдени во психологијата „од надвор“- што ќе рече, од филозофијата. Според Роуен, поимот вистинско јас произлегува од некои радикални психологии. Не треба многу за да се види дека, пак, радикалноста на тие психологии произлегува од филозофијата на егзистенцијализмот.

Вистинското јас кај Леинц е навистина еден од клучните поими и во тоа тој многу му должи на филозофијата на егзистенцијализмот. Тој поим е клучен воопшто во филозофијата на егзистенцијализмот (Киркегор - кој сум јас пред Бог?, Хајдегер - автентичност; Сартр - битие-за-себе) Но, Леинц, сепак, најмногу го има влијанието на Сартр.

Западниот човек на идеологично мислење е постојано во дискрепанција со вистинското јас (себе)³²⁹ дискрепанција меѓу она што е и она што ќе биде, треба да биде или се сака да биде. Едно од значењата на вистинското јас е идеалното јас. "Идеалното јас (Ideal

³²⁸ J. C. Rowan, "Humanistic Psychology ", op. cit., 1986, p. 169.

³²⁹ Да потсетиме на разликата меѓу *wirkliches* und *wahres* во германскиот филозофски јазик.

Self) - е концепт на Јас (self), како нешто што има највисока вредност, и когошто поединецот сака најмногу да го реализира.³³⁰

Но, кај Сартр и кај Леинц вистинското јас е суштествено во односот спрема и со Другиот. Дали сум јас вистинскиот јас со Другиот и тој со мене кога сум со Другиот, тоа е прашањето со кое се мачат ликовите во делата на Сартр и пациентите на Леинц. Конкретно, кај Леинц, шизофренијата ќе биде разбрана како состојба на најзаострена дискрепанција меѓу вистинското јас и лажното јас во однос на другиот. „Неврозите“, пак, на Флобер и Жене, како што ни ги опишува Сартр, произлегуваат токму од ваквата дискрепанција.

Оттаму, проблемот со кој и Сартр и Леинц се занимаваат е прашањето за несовместност (инконгруитет) меѓу она што некој е или станува и она што тој сака да биде (пред другиот). Увидот на поединецот во ова ја создава тегобноста, анксиозноста (во филозофијата на егзистенцијализмот). Или, во психологијата: „несовпаѓањето меѓу self како оној што знае (knower) и што е се знае (known), диспаратот меѓу 'стварното' ('real'), вистинското ('true'), или внатрешното ('inner') јас и 'нестварното' ('unreal'), лажното ('false'), или надворешното ('outer') слученото (enacted) јас може да доведе до искривување, дисоцијации, дисорганизација на текот на искуство (доживување) и концептот на Јас (Self- concept)".³³¹ Тоа е увидот што ќе ги доведе Флобер и Жене до сите оние ситуации на преправање и двојно преправање.

³³⁰ E. W. Shepard, "Self: Psychological Usage", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, Oxford, 1986, p. 299.

³³¹ Ibid. Повеќе за тоа види R. D. Laing, *The Divided Self*, 1960. p. 82ff.

Вистинското Јас се определува во односите со другите и позицијата кон и во надворешниот свет. Токму тука, како што видовме, Сартр го покажува надминувањето на Хусерл. Тој го поставува прашањето за вистинското јас уште во своите први дела. Така, во *Имагинарното* тој го поставува јас како хармонична синтеза на потфати спрема надворешниот свет.³³²

Во *Сен Жене*, како што вели Батај, тој прашањето на вистинското јас го формулира како прашање на суверенитет: Жене е опчинет со сувереноста, со настојувањето да се биде суверен, да се сака она што е суверено, тоа да се досегне.³³³ Сувереноста претставува кршењето на законот, кршењето на забраната, и во тоа е суштината на сувереноста. "Сувереноста е моќ човекот да се воздигне, не мислејќи на смртта, над законите кои го обезбедуваат одржувањето на животот."³³⁴ Вака определената сувереност е раскинување на врската со светот, со светот на другите во кој постојам со моето лажно јас.

Но, не е можно да се постигне вистинското јас раскинувајќи и ги сите врски. И кај Леинџ схизофреникот кој ги раскинува врските со светот и со другите го нема вистинско јас, но тој во метанојата мора да го најде. Метанојата е потрага по вистинското јас кое повторно ќе воспостави однос со другите.

Да се вратиме на Сартр. Кај Жене, Флобер и Бодлер лажното јас или надворешното јас е определено од другите. Но, Сартр открива еден значаен обрт - тие од тоа направиле, или попрецизно, преку тоа дошле до, вистинско јас. Тоа е всушност суштествена теза на

³³² J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 298.

³³³ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str. 175.

³³⁴ Ibid., str. 180.

Сартр која Леинц ќе ја разработи во *Политиката на доживувањето* (трансценденталното доживување). Се работи за тоа дека и Бодлер и Жене во своето прифаќање на улогата наметната од другите, преку креација, творење се избориле да дојдат до вистинското Јас. Леинц ова ќе го преиначи. Схизофреникот прифаќајќи ја улогата (Леинц ќе каже етикетата) наметната од другите, во метанојата треба да го пронајде вистинското јас.

Ни се наметнува прашањето дали човекот силно соочен со проблемот на вистинското и лажното јас, и кој во обидот да му се измолкне го допира дното за да ги допре најродовите вредности, го остварил вистинското јас; прашањето е дали тој се реализирал сам пред себе, а не дали другите ќе го прифатат, да речеме, како исклучителен човек на креација. Споредувајќи ги личностите што ги анализира Сартр и пациентите на Леинц се наметнува прашањето дали разликата меѓу уметникот од типот на Бодлер и лудиот е во креацијата? Но, пред тоа, што е креација? Она при што се остваруваат родови вредности? Тогаш, некреативниот со истата сооченост е осуден да биде луд, затоа што не остварува родови вредности? Тоа би била дискриминација, според Сартр, а особено според Леинц. Мери Барнс е неговиот аргумент. Но, од друга страна, зар сме сите креативни?

Меѓутоа, колку и да изгледаат наместо, овие прашања наведуваат одговорот да се бара во погрешна насока. Зашто, дури и креативните и како такви признаени луѓе, биле осудени да бидат луди (во очите на другите). Леинц во *Мудрост, лудило и лудост (Wisdom, Madness & Folly)* дава одлични примери за тоа. Од друга страна, случајот со Мери Барнс која по излекувањето станува позната сликарка, укажува дека метанојата може да ја изроди креацијата. Затоа, проблемот на вистинското јас може да го вратиме на изворниот проблем -

Јас и Другиот - без аспектот на достигнување и остварување на родовоста и креацијата.

За Леинџ вистинското јас е суштествено во единството на телото и духот. Тој во *Поделено Јас* зборува за еден облик на самоподелба - поделба на бестелесен ум, дух и неодоуховено (деанимирано) тело. Со губењето на единството, личноста поседува чувство на внатрешно вистинско себе, Јас, кое, меѓу тоа е нереализирано, додека надворешното, стварното Јас е лажно. Без оглед на чувството, тоа не е вистинското јас. Леинџ јасно укажува на тоа дека е тоа нереализирано. Реализираното јас е вистинското, надворешното Јас. Тоа значи надвор со другите вистински Други. Леинџ, притоа ја нагласува потребата да се бараат вистински Други. Но, тие вистински Други треба да се врзани за вистинското Јас. Зашто, барањето „вистински други, а не имагинарни други за да се отелотворат фаназииите, според Леинџ, може да предизвика интензивно врзување со луѓе и ствари надвор од Јас-то. И, тука постојано се чувствува недостаток на „стварност“, вели Леинџ.³³⁵ Врзувањето со луѓе и ствари надвор од Јас е врзување на едно лажно Јас. Колку да е ова психолошка проблематика, Леинџ и тука не прави никаков исчекор од филозофијата на Сартр за кого човекот се остварува во стварниот свет, во проектот во светот, со другите. Интересно, Сартр во своите студии за Бодлер, Жене и Флобер како да зборува за нешто спротивно. Така, „крајната цел на Бодлеровите настојувања: да се овладее со себе си во својата вечна „различност“ и - поистоветувајќи се со целиот свет - да се оствари своето друго Јас.³³⁶ Да се заборава, потисне другиот како конкретен индивидуум од конкретна ситуација и да се комуницира со Другиот како човештво, како свет,

³³⁵ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 49.

³³⁶ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 207.

како родовост. Но, тука, всушност, тоа друго Јас е она што ќе го укине наметнатото битие-за-другите.

Бодлеровскиот култ на различност може да се најде и кај еден Флобер, вели Сартр. За Сартр таквото друго Јас може да биде вистинското јас. Но, патот по кој се бара тоа друго јас е пат на опасноста. „Со симболичното декласирање секогаш постои опасноста да се стигне до слободата и лудилото.“³³⁷ Ова може да се спореди и со Жене. Така, за Жене изолацијата е приватност, приватноста е сувереност. Тој "често го споредува затворот со дворец, затоа што себе си се гледа како замислен и уплашен монарх, одвоен од своите поданици, како толку други архајски владетели, со непристапни ѕидови, табуи, со двосмисленоста на сакралното".³³⁸ Двосмисленоста е во магловитоста на границата меѓу ваквата слобода и лудило, вели Сартр.

Кога се стигнува до слободата, а кога до лудилото? Или, зошто Сартр слободата и лудилото ги става вака заедно едно до друго? Слободата се постигнува токму во моментот кога ќе се отфрли битието-за-другите наметнато од другите. Целата духовна борба на Флобер, Бодлер и Жене се состои токму во ова - да се освојат себеси. А што е со лудилото, тогаш? И Сартр и Леинц во лудилото гледаат борба со другите („ми ги крадат мислите“) и борба со сопственото битие-за-другите, но која е неуспешна - најчесто се постигнува затворање и прекинување на комуникацијата со другите. Светот на фантазијата е затворен свет во кој другите и „социјалната стварност“ се исклучени. Кога би ги немале вредностите на една родовост, во смисла на она што има постојан потенцијал да биде соопштено,

³³⁷ Ibid., p. 161.

³³⁸ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p.343.

пренесено, имагинарните светови на овие писатели и поети лесно би можело да бидат само светови на лудило. Родовоста, што ќе рече, литературните дела на овие автори комуницираат со другите.³³⁹ Кој е Флобер за другите? Авторот на *Мадам Бовари*. Која сум јас, се прашува Флобер? Јас сум *Мадам Бовари* (јас сум она што сум за другите). Флобер ја задржува метаперспективата. Но, во лудилото воопшто нема комуникација со другите, ја нема метаперспективата - тоа е, впрочем, и идејата на имплозијата кај Леинц и во тоа е разликата меѓу еден Флобер и еден лудак.

Било каквото врзување за другите надвор од Јас за Леинц е самоизмамување. А "тие што се самоизмамуваат ќе ги измамуваат и другите. Тогаш Јас и Другите комуницираат со лажни слики. „Невозможно да ја задржам лажната слика за себе доколку ја немам твојата лажна слика за себе и за мене", вели Леинц. Не комуницираме само со лажни идентитети туку и со лажни метаидентитети. Ваквата состојба е состојба на отуѓеност која Леинц ќе ја смета за општа болест на западната цивилизација. Денес сите живееме и комуницираме со другите со метаидентитети. Оној што е гениин денес се отфрла. Генииното не е вообичаено, не е „нормално", не е секојдневно. Одамна овој човечки свет не е за Идиотот на Достоевски.

Кај Сартр и кај Леинц тешко може да се направи направи разлика меѓу вистинско јас и автентичност. Затоа, накратко ќе се осврнеме и врз некои нивни текстови во кои се спомнува автентичноста како друг аспект на вистинското јас. Прашањето на автентичност е едно од главните антрополошки прашања кои

³³⁹ Не родовоста сама по себе, во смисла на вредност, литерарна, историска, филозофска, туку во нејзината соопштливост и духовна достапност до другите вон време и простор.

произлегуваат од хуманистичката традиција на западната филозофска мисла. Егзистенцијализмот, од Киркегор, преку Хајдегер до Сартр, особено ќе се занимава со ова прашање.

За психологијата и психијатријата кои ја следат оваа традиција ова е еден од суштествените проблеми. Така, Тејгсон, како заеднички идеал на хуманистичката психологија го определува идеалот на автентичноста. Нема потреба повторно посебно да се нагласува дека хуманистичката традиција во психијатријата се влева најсилно преку егзистенцијализмот.

Кај Сартр и Леинц може да се насети дека автентичноста е во врска со вистинското Јас, а со тоа и во врска со Другиот. Сартр автентичноста ја разбира како живот на човек меѓу луѓе. Автентичноста се наоѓа во интерсубјективноста. Но, *Меѓу-то* на Сартр не е Буберовото меѓу. Меѓу значи надвор, феноменолошки разбрано. Бофре нè потсетува дека не смееме „никако да ја забораваме идејата дека да се стане свесен не е некоја операција некаде *Herein*, туку *Hinaus*... дека влегувањето во себе значи исто што и излегување вон себе. Тогаш, вели Бофре, засекогаш ќе ги изгониме секаквите сеништа на „внатрешниот живот“. Дури тогаш ќе сфатиме дека автентичниот живот не е себесокривање во приватни засолништа, зашто, да се отфрли внатрешноста, фрлајќи се на „широкиот пат среде опасности, во заслепувачка светлина, како човек меѓу луѓето“ - е токму суштината на она највнатрешното во нас.³⁴⁰

Сартр го употребува изразот автентичност, но не како што го употребува Хајдегер. Во однос на Хајдегер, Сартр само го нафрла

³⁴⁰ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, . op. cit., str. 96; види "La Nouvelle Revue Francaise" од 1. јануари 1939.

овој поим. За Сартр тој израз, како што го употребува Хајдегер не е добар затоа што во себе содржи морализирање. Конкретно, Сартр ја отфрла автентичноста на Хајдегер поради неискреноста содржана во тој поим како што го употребува Хајдегер. Сартр ги отфрла класификациите на Хајдегер „автентичен проект“ „неавтентичен проект“. Во нив има „морална грижа“ која за Сартр не е употреблива како што не е ни објаснувачка. Сартр е надвор од ваквиот морал, тој не морализира - тоа е барем негова сериозна намера. Така, тој забележува дека изразите „автентично“ и „неавтентично“ на Хајдегер се „сомнителни и малку искрени поради нивната имплицитна морална содржина“.³⁴¹ Воопшто „германската линија“ за која зборувавме во уводниот дел (Хајдегер, Јасперс, Бубер, Фром) го им тој недостаток да ѝ се промолкнува морализирањето.

Можеби најпрегнантната определба на автентичноста е дека таа се состои во тоа да се има битие (во светот, со другите). Сартр ова го покажува во студиите за Флобер, Жене и Бодлер. Така, „Жене растрган од противречностите на една волја посветена на најлошото, иако трага по „невозможното Ништо“³⁴², на крај, сепак, бара неговата егзистенција да има *битие*. Тој сака да ја *поими* својата егзистенција, потребно му е да дојде до *битието*, потребно му сам на себе да си го даде *битието на стварите*...“³⁴³ Ова е можеби најпрегнантната определба на автентичноста што може да се најде кај Сартр.

Колку што ова ја сумира мислата на Сартр во поглед на автентичноста, исто толку, таа определба важи и за Леинц (и тоа не само на планот на теоријата. Како што со отфрлањето на академскиот живот и со својот постојан политички ангажман Сартр

³⁴¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 614.

³⁴² Изразот е на Жене.

³⁴³ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str.206.

својот сопстен живот го води „како човек меѓу луѓето“, така и Леинц со проектите во Кингсли Хол, со отпорот против менталните болници како приватни засолништа, можеби и е уште посилен пример од Сартр). И Леинцовата определба на автентичноста оди со определбата на вистинското Јас. „Да се биде автентичен е да се биде верен на самиот себеси, да се биде она што си, да се биде "genuine". Да се биде неавтентичен е да не се биде самиот себе, да се биде лажен на себе: да се биде не како што некој изгледа дека е, да се симулира, да се преправа, претвора.³⁴⁴

Како Леинц го опишува неавтентичниот живот? Во човекот кој се чувствува празен јас можам да насетам (sense) дека тој насетува недостаток на внатрешно значење на сопствените акции. И дека во свртеноста кон надворешни формули и догми тој ја чувствува (senses) сопствената празнина. „Ако, од мојата импресија за себе, го гледам како тој не се исполнува со тоа што нè става во својата сопствена иднина, тогаш јас сум буден, на штрек во однос на разните начини на кои тој ќе се обиде да ја исполни својата празнина. Човек може да се исполнува со другите (интројективна идентификација) или да живее, како да заменува друг, живеејќи ги животите на другите (пројективна идентификација). „Така запира сопствениот живот, се оди во круг, се оди секаде и никаде“.³⁴⁵ Тоа значи „да се биде во вир, да се вртиш во круг“³⁴⁶ Автентичноста е да се излезе од кругот! Автентичниот живот за Леинц е сопствениот живот, тој се состои во тоа да не се живее животот на другите (што Сартр, инаку, го определува како лоша вера). Да се живее со другите со сопствен живот во кој има значење за мене, но и за другите - тоа е автентичниот живот.

³⁴⁴ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p.127.

³⁴⁵ Ibid., p.127.

³⁴⁶ Ibid., p. 131.

Во врска со животот на другите да изнесеме едно толкување. Трилинг вели дека единствената општествена акција која произлегува од Леинцовите анализи е „да не можеме да се согласиме со ниеден вид на воспитување или социјализација во кој пропишувачкото влијание ума удел.“ „Може да се задржи својата нерасипана автентичност ако процесот на созревање е самоодреден.“²⁰⁸ Но, воопшто не е така. Леинц е далеку од ова. Во неговите анализи во кои тој совршено владее со категоријалниот апарат на Сартр нема вакво грубо и механичко гледање на работите. Неговата намера е да укаже на отуѓувачките прописи (колку за пример, Леинц на едно место го критикува пропишувањето на натпреварувачкиот дух во училиштата). Воопшто не може да стане збор за некоја идеална, зададена автентичност ниту кај Сартр ниту кај Леинц. Кај нив ја нема „нерасипаната автентичност на Јас на бебето“ на која Трилинг сосема погрешно укажува. За Сартр и Леинц, таквата автентичност не е никава автентичност, освен ако битието-по-себе може да биде автентично.

Борбата за себе, за својот проект - тоа е она суштественото кај Сартр. Автентичноста не е пред, како што мисли Трилинг, туку во проектот. Сартровиот човек не е Адам во Рајот ниту пак Леинц го мисли истото. Нивниот Човек е изгонетиот Адам, отуѓениот, но не затоа што е избркан, туку затоа што живее во светот на другите (пеколот), кој сака да се врати (од изгонетоста, отуѓеноста, лудилото) - оттаму проектот кај Сартр; оттаму кај Леинц метанојата, која треба да се разбере како пат кој води кон враќање назад во светот на другите со сопствен живот, враќање во светот на битието и значењето.

Од аспект на активизмот на филозофијата на Сартр, прашањето за автентичноста за Леинц е прашање на автентичното дејствување.³⁴⁷ За Леинц автентичното дејствување, чин е она за кое чувствуваме дека нè исполнува. Чинот е genuine, тој открива и нè зајакнува. Автентичното дејствување е она во кое јас сум јас, во кое јас станувам јас. „Ставајќи се себеси во она што го правам, јас станувам свој (myself) преку ова правење“.³⁴⁸ Но, кога се чувствувам „празен“ кога чувствувам залудност во она што го правам, тогаш јас не сум јас. Во таа смисла, проектот како што го употребува Сартр, треба да се преведе и како нафрлање. Човекот како суштество на проект ја има својата судбина и одговорност во свои раце. Треба само да се „нафрли“ и да дејствува. Проектот се остварува во дејствувањето.

Со оглед на Сартровата критика на автентичноста на Хајдегер и „непрецизноста“ на Леинц, во поглед на употребата на термините автентичност и гениност, се чини дека за подлабоко да се долови она што тие го опишуваат (како силна потреба да се поврати битието, но со сознание дека преку него ќе се дојде со радикално превреднување, отфрлање на светот кој ми го одзема битието) повеќе соодветствува зборот сувереност. Таква е потрагата по сувереноста опишана преку искуството и животниот пат на Жене: „искуството на злото е кнежевско cogito кое на свеста ѝ ја открива нејзината единственост во однос на Битието. Сакам да бидам чудовиште, ураган, сè што е човечко ми е страно, ги кршам сите закони коишто луѓето ги донеле, под нозе ги фрлам сите вредности, ништо што постои не може да ме определи или ограничи; а сепак, јас постојам и ќе бидам

³⁴⁷ Ibid., p. 127.

³⁴⁸ Ibid., p.127.

леден здив кој го уништува целиот живот."³⁴⁹ Жене тука сака да го уништи животот на своето битие-за-другите. Нехармоничноста, потчинетоста, конфликтот, другите со нивните закони - од тоа бега Жене. Оттаму обидот за еден ничеовски обрт кај него: да се укинат, уништат вредностите на еден отуѓувачки свет и да се допре до битие-то и автентичноста - до сувереноста.

Но, обидот на Жене за сувереност е во еден момент потфат кон недофатливото. Жене трага по она точка „од каде животот и смртта, стварното и замисленото, минатото и иднината, искажливото и неискажливото, високото и ниското престануваат да се забележуваат како спротивности..." Тоа е она недофатливото, Ништо. Како што вели Сартр: „Женеовата светост е Бретоновото надреално сфатено како недостапно и супстанцијално наличје на егзистенцијата..."³⁵⁰ Батај додава: „тоа е *заробена* сувереност, мртва сувереност на човек чија осамена желба за сувереност претставува изневерување на сувереноста."³⁵¹ Недофатливоста на сувереноста произлегува од тоа што не се бара во светот, затоа што не ја прифаќа реалноста на другиот, макар тоа да биде само „погледот на другиот" или „пеколот" што го прават другите. Автентичноста е во прифаќањето на другите! Леинц, зборувајќи за тоа да се биде автентичен (**to be authentic**) преку дејствувањето кое исполнува и чувството на празност и взалудност кога го нема таквото дејствување, вели дека „во светлината на таквите импресии за себе",јас сум принуден, присилен (**compelled**) да се свртам кон другиот".³⁵²

³⁴⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p. 253.

³⁵⁰ Ibid., p. 229-230.

³⁵¹ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str. 206.

³⁵² R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 127.

Отуѓување

И Сартр и Леинц ја следат класичната линија на истражувањето на отуѓувањето во западната филозофија. Отуѓувањето е отуѓување од вистинското јас, од човечкото, од автентичното.

За Сартр, отуѓувањето е нераскинливо искуство на човекот. За него отуѓувањето е еден од, оние како што тој ги нарекува, метафизички факти. Еве еден став на Сартр (преку кој лесно можеме да го воведеме Леинц): „психозата на влијание, како и поголемиот број на психози, е особено искушение на еден голем метафизички факт којшто е изразен преку митови: тука фактот на отуѓување.“ Јасно се гледа дека отуѓувањето произлегува од интерсубјективноста, од односот меѓу Јас и Другиот. Влијанието е секогаш од некој (друг) врз некој. Или, како што самиот Сартр пишува: „основите на секое можно отуѓување ќе можеме да ги најдеме во конкретниот и синтетички однос на агенсот со другиот.“³⁵³

За Леинц, исто така, отуѓувањето е факт од кој поаѓа секое истражувањето на меѓудоживувањето, меѓуискуството. И тука тој го следи Сартр. Отуѓувањето е една од клучните точки во *Политиката на доживувањето*³⁵⁴. Според Леинц, отуѓеноста е сериозно присутна во современиот свет на човекот. Како што вели тој, „свеста за овој суштински факт е одскачна даска за било кое сериозно размислување за било кој вид на сегашен живот меѓу луѓето“. Леинц констатира една општа состојба на современиот човек. Ќе изнесеме само

³⁵³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 154.

³⁵⁴ Според многумина најзначајно дело на Леинц.

две негови тврдења кои го поткрепуваат ова: "денес никој не може да мисли, чувствува или дејствува поинаку од становиштето на сопственото отуѓување."³⁵⁵ За Леинџ, отуѓувањето, реификацијата, мистификацијата извор имаат во моментот кога, како што вели тој, "основните структури на доживувањето ќе им станат на сите заеднички", кога ќе почнат да се доживуваат како објективни ентитети, за кои Леинџ вели дека се постварени проекции, кои, онтолошки се псевдо-ствари и кои попримаат сила и својства на самостојни и делумни стварности кои живеат за себе".³⁵⁶ И: "човештвото е отуѓено од своите вистински можности". За Леинџ ова е "основно становиште (**basic vision**) кое треба да не спречи на нормалноста и лудилото да гледаме со очите на борниран здрав разум."³⁵⁷ "Отуѓени сме до корен".³⁵⁸

Отуѓувањето е неизбежно за Сартр, затоа што е неизбежен односот со другиот. Кај Леинџ, пак, повеќе се нагласува недостатокот на ваквото „отуѓување“. За него отуѓувањето е проблем кој мора да се разреши кога недостасува токму Сартровскиот однос меѓу Јас и Другиот, кога јас не е со другиот, кога е отфрлен, неприфатен. Леинџ ова ќе го развие до крај: шизофреникот е оној што реагира на отуѓувањето, тој е најотуѓениот и симбол и израз на отуѓеноста на оние што го отфрлаат - „нормалните“.

Кај Сартр можеме да најдеме антиципација на овој став. Тој наведува дека Жанеовите болесници често покажуваат метафизички насетувања кои што нормалниот човек настојува да ги сокрие од

³⁵⁵ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 11.

³⁵⁶ Ibid., p. 65.

³⁵⁷ Види *ibid.*, p. 11-12.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 12.

себе.³⁵⁹ Меѓутоа, Леинц дури и ќе го изврти ова со тврдењето дека, всушност, „нормалниот човек," кој го крие и потиснува метафизичкото е тој отуѓениот; дека „умоболниот" кој ги покажува тие метафизички насети е на патот на „метаноја", дека тој го чувствува отуѓувањето посилено од другите и сака да го победи. И другиот што ќе го етикетира како луд е оној кој треба да ја добие лекцијата за нормалното и ненормалното. Делакампањ смета дека ова е фундаменталната идеја на антипсихијатријата: „нормалниот човек е болен, а лудиот, напротив, оној кој се стреми кон здравјето."³⁶⁰

Значи, во Леинцовата антипсихијатрија, тие „нормалните" се отуѓените. Она што Маркс ќе го определи како борнираност, Хајдегер како „Мап", како неавтентичност, а Сартр како пасивитет и серијалност, или манифестација на лошата вера, кај Леинц ќе се подведе под состојба на општа отуѓеност на нормалните кои во лудило-то не ја гледаат борбата за здравје.

Кај Сартр, отуѓувањето е состојба, процес со кој владее антидијалектиката, дијалектиката на пасивитет, на серијалното, како што Сартр го употребува тој збор. Серијалното, тоа е неавтентичното, несопственото. За серијалното Сартр употребува и друг израз: неиздиференцирана трансценденција. Тоа значи, кога го немам својот проект; кога прифаќам заеднички цели и инструменти, кога ги отфрлам своите лични цели надвор од колективните.³⁶¹

Кај схизофреникот на Леинц го нема ниту ова чувство на колективност. Тој е од онаа страна на колективното; тој е изгубен во

³⁵⁹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 36.

³⁶⁰ C. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op.cit., p. 65.

³⁶¹ Види J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 497.

своите цели, свој свет, кај него е раскината врска со колективното, нема заеднички цели или е изгубен во заедничките цели („лудилото“ поради премногу силно егзистенцијално прифаќање на идеолошките цели е факт во антипсихијатријата). За Делакампањ, антипсихијатријата оди заедно со заедницата, заедништвото (**communauté**) а не со заедништвото како колективитет (**collectivité**). Според Делакампањ, колективитетот е обединување на индивидуи без име и без сопствен персоналитет. Заедништвото, пак, е засновано врз „можноста да се воспостават длабоки (*profondes*) и лични хумани односи меѓу членовите на заедницата“.³⁶²

Но, пред сè, она што Леинц сака да го постигне е да ја покаже очигледноста на отуѓеноста. Отуѓеноста на отфрлените. Ова е отуѓеноста, опис на отуѓеноста кој не се менува, кој важи и денес. Сведоштвото на Жене коешто ги опишува затворениците како „обични јадници, со забите нагризени од скорбут, згрбавени од болести, плукаат, шмркаат, кашлаат... се влечат во крпени наметки, искинати и закоравени од нечистотија, прав и зној“.³⁶³ е само едно од многуте во последните неколку векови. Такви описи и денес може да се најдат. Едно од повпечатливите сведоштва е она на Франц Фанон во книгата *Проколнатите на земјата*. И Сартр во својот ангажман во одбрана на угнетените и Леинц во ангажманот против нехуманоста во психијатрискиот пристап се повикуваат на сведоштвото на Франц Фанон.

Батај, како литературен критичар може да каже дека, читајќи го делото на Сартр: „не се поставува прашањето дали сведочењето на Жене ѝ соодветствува на вистината, туку дали тој создал

³⁶² C. Delacampagne, *Antipsychiatrie*. op. cit., p. 226.

³⁶³ J. Genet, *Miracle de la Rose*, op. cit., p. 220.

книжевно дело"³⁶⁴ Меѓутоа, кај Сартр и Леинц е сосема обратно. И двајцата бараат една вистина. Вистината на еден отуѓен свет. Книжевното дело, според Сартр, има функција да повика; за Леинц (анти)психијатрот има функција да ги повика другите против тој отуѓен свет. Како што истакнува Делакампањ, „антипсихијатријата не е книшко движење (**mouvement livresque**). Таа се обидува да се држи повеќе до животот отколку до книгата. Таа е могу повеќе заситена со практика отколку со теорија, повеќе со делотворност отколку со поими. Всушност, таа поаѓа од една многу едноставна констатација, скоро на ниво на земјата: констатацијата на отуѓувањето."³⁶⁵

Потрагата по вистината за еден отуѓен свет и силната желба тој да се победи е потрага по сувереноста. Анализирајќи го Сартр во својата книга, Батај од ова ќе направи основен двигател на човековото дејствување. „Трагањето по сувереноста од страна на човек отуѓен во цивилизацијата ја чини основата на историското движење."Но, отуѓувањето не е затоа позитивен факт, како што толкуваат некои марксистички ориентиран теоретичари. Затоа, Сартр ќе го определи како метафизички факт. Отуѓувањето е белег на човекот и с нераскинлив од трансценденцијата, тотализацијата, не-антизацијата, како и потрагата по сувереноста и покрај тоа што се тие процеси што никогаш не можат да се заокружат, како што „трагањето по сувереноста е цел којашто постојано ни се из-молкнува."³⁶⁶

Но, отуѓувањето сфатено како политички факт, како лудило што е израз на цивилизациска или политичка репресија, тоа е

³⁶⁴ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str. 190.

³⁶⁵ C. Delacampagne, *Antipsychiatrie*. op. cit., p. 44.

³⁶⁶ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op. cit., str. 193.

отуѓување за кое човекот, според Сартр, е секогаш одговорен (Сартровата „одговорност пред сите“) и против кое човек треба да се бори. Следјќи го Сартр, Леинц излегува од семејната ситуација и зборува за историската и социјалната ситуација како отуѓувачки контекст (Леинц на два пати го дава примерот со којшто го покажува ова: изгледот да се запише едно дете на универзитет е десетпати помал од изгледот да биде сместено во санаторијум). Значи, треба да се разликува меѓу отуѓувањето како егзистенцијален, метафизички факт и отуѓувањето како политички факт.

Но, генерално, разрешувањето на состојбите на отуѓеност оди во правец на политички ангажман. Кај Сартр, може да најдеме марксистички засновано повикување на совеста, во кое, сепак, нема елементи на идеологија како што има кај Маркс. Ако кај Маркс наоѓаме критика на сето постојно, барање на промена на општествените односи, кај Сартр имаме барање на одговорност и дејствување. Филозофијата на ангажман на Сартр е филозофија на апел и прекор. Како филозоф на егзистенцијализмот, Сартр повеќе му се обраќа на индивидуумот, тој ми се обраќа мене. За Сартр одговорноста е моја: „виновен сум за тоа што сум предмет: виновен спрема себе самиот, затоа што сум се согласил на апсолутно отуѓување, виновен спрема другиот, затоа што му давам можност да биде виновен, т.е. целосно да ја промаши мојата слобода како таква.“³⁶⁷

Во однос на Сартр, во Леинцовата практика револуционерниот и идеолошкиот момент (во поглед на укажувањето на отуѓувањето и со оглед на практичната помош на отуѓените) е присутен - неговата борба против институцијата на психијатрија и барањето за почитување на трансценденцијата во било која форма,

³⁶⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 446.

ја има формата на организирано дејствување (Здружението Филаделфија и Конгресот на дијалектиката на ослободување јасно го откриваат овој момент). Во однос на тоа кому му се обраќа Леинц не може да го следи Сартр. Схизофреникот не може да ја преземе одговорноста како што бара Сартр. За Леинц одговорноста е на другиот, на „нормалниот“, и во самиот најдиректен судир меѓу нормалното и лудилото, во контактот меѓу психијатрот и пациентот, тоа е одговорност на психијатријата. Во таа смисла, антипсихијатријата значи не отфрлање на одговорноста туку ангажман со кој психијатријата треба да ја преземе одговорноста за одземање на одговорноста на човекот што го етикетирала како луд. Дури по едно вакво, може слободно да се нарече, политичко разрешување, може да зборуваме за прашањето на одговорноста во една сартровска смисла.

Ситуација и позиција

Човекот се разбира преку ситуацијата. Односот меѓу Јас и Другиот, моето битие-за-другите е ситуација. „Ова битие-за-другите како *ситуација* ќе делува во својство на *мотив*, но затоа е потребно да се открие по пат една *побуда* која не е ништо друго освен наш слободен проект.“³⁶⁸ Така, Сартр подоцна (во *Флобер*), преку ситуацијата и проектот, ќе ги открие кај Флобер мотивите кои ќе го натераат да стане актер и писател. Определбата на човекот, односно, одговорот на прашањето што е човек и како можам да разберам еден човек, е определба на неговите односи со другите во светот, на неговите ситуации.

Сартровиот пристап кон ситуацијата е феноменолошки: личноста не може да биде ниту едноставна ниту сложена; „нејзината ситуација е таа која може да биде едното или другото“³⁶⁹; ситуацијата не може да биде ни субјективна ни објективна.³⁷⁰ Затоа, Сартр ќе се обиде да го разбере Флобер откривајќи ги неговите животни ситуации. Човекот може да биде разбран преку неговите ситуации. Така, Сартр, во врска со хомосексуалноста на Флобер, објаснува: „Можеме ли тука да зборуваме за хомосексуалност? Можеби. Но, не без резерва. Прво, затоа што нашето номиналистичко исходиште ни забранува класификации. Сексуалните нагони - како и сите проекти - мора да се разберат поаѓајќи од една комплексна ситуација, која не може да се редуцира на сумата на нејзините елементи.“³⁷¹

³⁶⁸ Ibid., p. 551.

³⁶⁹ Ibid., p. 638.

³⁷⁰ Види *ibid.*, p. 633-634.

³⁷¹ J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie*, op. cit., S. 44.

Сартр ја воведува ситуацијата, Леинц позицијата. Леинц, исто така, значи, во своите обиди да ги разјасни семејните нексуси и јазли на своите пациенти го има истиот пристап. Тоа и самиот Сартр го потврдува. „И јас верувам дека неврозата не може да се проучува ниту пак лечи без изворно почитување на личноста на пациентот, без постојан напор да се сфати и повторно проживее фундаменталната ситуација, без настојување да се најде одговор на личноста на таа ситуација“, вели Сартр во предговорот на *Разум и насилство*.

Што се ситуации? Ситуацијата е егзистенцијалистички определена. Таа го засега овој тука и сега еден човек: „секоја личност остварува само една ситуација: *својата сопствена*“.³⁷² Таа има кај Сартр како онтолошки така и гносеолошки статус: „Битен услов една свест да (си) претставува е таа биде во „ситуацијата на светот““, „таа да биде во светот“.³⁷³ Ситуација-во-светот е конкретна и индивидуална стварност на свеста, која е мотивација за создавање на имагинарното.³⁷⁴ Ситуации се, според Сартр (во *Имагинарното*), различните непосредни модуси на преземање на реалниот свет.³⁷⁵ Тие се најразлични, но Сартр им дава предимство на оние во кои најдиректно и најсилно може да се збијат сите други, преку нив да се изразат. Кај Сартр сексуалноста, телото, љубовта, болката, тегобноста, лудилото се главните модуси. Така, во *Критиката* „сексуалноста е само извесен начин да се живее севкупната животна

³⁷² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 635.

³⁷³ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 355.

³⁷⁴ Ibid., p. 355-356; Патем, ваквото определување на свеста потврдува дека таа кај Сартр никако не може да се сведе на Декартовото когито или Хусерловото его.

³⁷⁵ Ibid., p. 355.

ситуација, на извесно ниво и во перспектива на извесна индивидуална авантура".³⁷⁶

Сартр исцрпно ја определува ситуацијата. Мојата позиција среде светот, определена од односот на инструменталност, од отпорот на реалитетите околу мене, заедно со мојот сопствен фактицитет, опасностите на кои се излагам, пречките на кои наидувам, помошта која може да ми биде пружена и, сето тоа „во светлината на радикално ништење на самиот себе и внатрешна негација на битието-по-себе, извршени од гледиштето на една слободно поставена цел" - тоа е ситуација.³⁷⁷ Ситуацијата е организиран тоталитет на **Dasein** кој е објаснет и живеан во битието-на-далечината и преку него. „Ситуацијата која е осветлена со еден слободен проект е полна и конкретна".³⁷⁸ Конкретното на Сартр е Хегеловото. Оттаму, празната ситуација е, неразбрана ситуација. Затоа, ситуациите се добиваат преку „различни описи кои се однесуваат на моето место, на моето минато, на мојата околина, на мојата смрт и на мојот близок, не претендираат да бидат исцрпни ниту дури детални. Нивната цел едноставно да ни овозможат појасно разбирање (**conception plus claire**) на „ситуацијата".³⁷⁹

Но, ситуацијата е постојано нешто што се трансцендира, надминува. Човекот е трансценденција во ситуација. Оттаму, анализата на ситуацијата е директно врзана со прашањата за изборот и слободата. „Слободен сум само во *ситуација*".³⁸⁰ Слободата постои само во

³⁷⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 47.

³⁷⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 633.

³⁷⁸ Ibid., p. 635.

³⁷⁹ Ibid., p. 633.

³⁸⁰ Ibid., p. 591.

ситуацијата, а ситуацијата постои само со помош на слободата.³⁸¹ Ситуацијата е определена од контингентноста, но и од проектот. За Сартр, ситуацијата, е „случајност на слободата во *полнотијата* на бивствувањето на светот, доколку ова *дадено*, кое е тука само за да ни ја ограничува слободата, ѝ се открива на оваа слобода само како *веќе осветлено* со целта.“³⁸² Ситуацијата на човекот е слободен избор без изговор и без помош.³⁸³ Затоа: „секој човек кој се засолнува зад изговор поради своите страсти, секој човек кој измислува некој детерминизам е нечесен човек“. Човек може да се согласи со ова, меѓутоа нечесноста, како што Сартр тука ја разбира, е нешто скоро инхерентно на човекот. Нечесни има колку и отугени. Леинц нема до крај да ја следи оваа определба на ситуацијата, но, затоа, сериозно ќе ја прифати определбата на човекот како трансценденција во ситуација.

Сфаќајќи го човекот како битие-во-светот, основната ситуација, како и секоја ситуација треба да се бара во еден ходолошкиот простор. Ходолошкиот простор е оној простор полно со вектори на тензии, линии на сили.³⁸⁴ За Сартр човекот како егзистенција е суштество на отворено, надвор. Оттаму и неговиот проект се остварува надвор. Средствата да се остварат можностите кои се наоѓаат во светот се патиштата кои го пресекуваат нашиот ходолошки простор.³⁸⁵ Трансценденцијата (на една ситуација) е можна само во еден ходолошки простор. „Детето *не го доживува само семејството*, тоа го доживува - делумно преку него, делумно само -

³⁸¹ Ibid., p. 569.

³⁸² Ibid., p. 568.

³⁸³ Ž.-P. Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str.281.

³⁸⁴ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 335.

³⁸⁵ Види J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 36.

колективниот пејсаж што го опкружува."³⁸⁶ Тој пејсаж е ходолошкиот простор кој во *Егзистенцијализмот е хуманизам*, во *Критиката*, и подоцна во *Флобер*, е продлабочен со примената на историскиот материјализам и марксизмот како што Сартр ги разбира. Целиот живот (во студијата за Флобер) сега е во еден ходолошки простор кој е културално, обичајно определен, но каде што сите врски, почнувајќи, да речеме, од, врските со другите во детството, па сè до, врските меѓу моралното и малограѓанското, меѓу идеолошкото и интерсубјективното, дадени преку анализата на класната припадност на Флобер, се и историско-економски определени.

Како Сартр разрешува некои од проблемите кои произлегуваат од определбата на човекот како суштество на слободен избор во ситуација и кој се надминува во еден ходолошки простор?

Дали се бирам, на пример, кај Сартр, како „понижен“, или, кај Леинц, како луд, или ситуацијата ме прави да бидам таков? Во *Битие и Ништо*, Сартр не допушта постоење на објективни околности кои го спречуваат поединецот во остварувањето на сопствениот проект, на изборот, на слободата. Сартр, се чини, тука повеќе е наклонет кон ставот дека јас се бирам да бидам таков каков што сум. Сартр го застапува овој став за да ја покаже слободата на проектот и на трансценденцијата, за да го отфрли потчинувањето на биологијата, психологијата, религијата, идеологијата, моралот; за да укаже дека ваквото потчинување е израз на лошата вера (за Сартр секоја моја животна ситуација е мој избор, на пример, оваа војна во која сум е секогаш моја војна, мој избор и моја одговорност, а не резултат на мојата слаба физичка конституција, или верска определеност: „Ако

³⁸⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 56 - еве уште еден извор на Леинцовата теорија за доживувањето.

сум во војна тогаш тоа е моја војна што ја заслужувам"³⁸⁷; исто така: кога сум сакан, јас сум слободно избран како сакан"³⁸⁸).

Меѓутоа, во *Критиката*, Сартр зборува за работникот или кметот кој не се осеќа отуѓен, експлоатиран, затоа што нема свест за тоа. Дали е тогаш неговата ситуација негов избор? Не. Неговата понизност е определба која јас како набљудувач му ја давам. Тој ја нема свеста за тоа. И неговата лоша вера прозлегува од свеста за сопствената ситуација, за сопствената трансцендентност. Оттука, идејата за трансценденцијата кај Сартр се потпира врз фактот на идеологичност на мислењето, а поимот свест (во *Критиката*) е само чекор до поимот класна свест во марксизмот (за да, на крај, во *Флобер* го воведо „објективниот дух“).

Ваквата свест (на работникот) станува основа на неговиот проект да се укине експлоатацијата и оствари ослободувањето, а со тоа да се укине политичкото отуѓување. Таа влегува во самиот проект на трансцендирање на ситуацијата. Свесен сум дека сум експлоатиран и сакам да ја надминам оваа ситуација. Морам само да избирам и да дејствувам. Дури тука, ако не го направам тоа, Сартр веднаш ќе ме обвини дека сум со лоша вера.

Според тоа, дискурсот за ситуацијата Сартр го конкретизира со воведувањето на историското и општественото. Во фазата на дијалог со марксизмот, тој ќе зборува за ситуацијата, изборот на поинаков начин, во смисла на тоа дека постојат историски, културни, општествени фактори во животниот простор на човекот. Во *Критиката*, луѓето се дури сосема општествено-историски определени."³⁸⁹

³⁸⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 639.

³⁸⁸ Ibid., p. 438.

³⁸⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 131.

Тука може да се лоцира една недоследност на Сартр која и Леинц не ќе може најрејно да ја реши. Така, Сартр, изнесувајќи ги ставововите за историската определеност, исто така, заострени во мислењето дека „денес е не сме слободни... затоа што сме отугени, дека во „извесна смисла сите се раѓаме предодредени (prédestinés)“.³⁹⁰ Ваков еден став малку простор остава за изборот и лошата вера. Ситуацијата, конкретизирана со објективниот дух ми го оневозможува слободниот избор. Толкувањето на мојата ситуација со објективниот дух го оневозможува толкувањето со лошата вера. Тоа е на некој начин признавање дека феноменолошко-егзистенцијалната анализа на односот меѓу Јас и Другиот, колку и да е ослободена од недостатоците на Хусерл, е недоволна, дека е потребно разбирање на идеолошкото (историското, општественото) поле во кој односот меѓу Јас и Другиот се одвива.

Сепак, Сартр на човекот му го задржува својството да биде суштество на трансценденцијата, на дејственост. Нема ситуација која не би можела да се надмине. Сартр само ја менува оптиката низ кој се гледа човекот во ситуација, односно, ја ублажува неговата теза за лошата вера.

³⁹⁰ Види М. Contat et M. Rybalka, во *Le Monde littéraire*, 14 V 1971.

Откривањето и разрешувањето на ситуацијата е можно само на планот на дејствување, на практика на индивидуумот како агенс: "обелоденувањето на една ситуација се врши во практиката и преку практиката која ја менува таа ситуација".³⁹¹ Практиката оди заедно со проектот. За Сартр "човечкото суштество постојано ги согледува своите иднини кои се можности, а не актуалности, и така се проектира себеси во акција која би ја сменила сегашната ситуација".³⁹² Во однос на даденото, ваквата практика е негативитет; во однос на идниот предмет таа е позитивитет.³⁹³ Во тоа е смислата на трансценденцијата.

За Сартр, битието-за-другите е суштествен елемент на ситуацијата. Другиот ги поставува рамките на мојата ситуација, зашто тој е хоризонтот на мојот проект и границата на мојата слобода. Во ваков контекст (на Јас и Другиот) идејата на Сартр за слободниот избор и анализата на Леинц за неоддржливата позиција (на односи на поединецот со „оригиналните други“) не си противречат. Другиот што сака да ме разбере (на пример како психијатар) мора да гледа на мене како на некој што се избрал, но во контекст на мојата ситуација. Студијата за Флобер најдобро го покажува тоа.

Да ја разгледаме сега „позицијата“ на Леинц. Како што самиот Леинц нагласува, тој позицијата ја употребува во егзистенцијалистичка смисла. Таа го содржи искуството или доживувањето на местото на поединецот во светот. За Леинц, позицијата е ситуација во која личноста се става себе си или е ставена од другите. Таа ги под-

³⁹¹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 30.

³⁹² Види M. Warnock, "Existentialism", in: *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Cambridge, 1984, p. 224-225.

³⁹³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 64.

разбира односите на личноста со другите, но односот кон себе и сопствените акции.³⁹⁴

Кај Леинц анализата на позицијата во која некој се става или е ставен е, всушност еден, за него суштествен аспект на неговата теорија на отуѓувањето. Откривањето на лажната или неодржливата позиција е откривање на ситуацијата и разбирање на еден отуѓен поединец. Да се разбере „позицијата“ во кој човек живее, нужно е да се знае „оригиналната“, изворната смисла на неговото место во светот во кој тој израснал. Според Леинц, таквата смисла зависи од местото што му е „дадено“ (**Vorhandenheit** - на Хајдегер - што потсетува на „фрленоста“ - **Geworfenheit, Verfallenheit**) во нексусот со оригиналните други.³⁹⁵

И веднаш да го видиме отворениот критички став спрема Фројдовиот детерминизам (а со тоа и неговото сартровско исходиште). „Основната егзистенцијална позиција...не го *детерминира* натамошниот тек на животот; но... конститура едно **Anlage** врз кое ќе се постават надежите, разочарувањата, стравот (anxiety), љубовта, омразата на возрасниот, на кратко, амбиентот во кој тој ќе се сретне со радоста и страдањето, во онаа смисла во која тие ќе се живеат.“³⁹⁶

Оттаму, анализата на оддржливата и неодржливата позиција на Леинц, во суштина, лесно може да се изведе од Сартровите определби на ситуацијата. Сартр на едно место вели: „Кога трасираните патишта ќе станат премногу тешки, или кога патот не го ни гледаме -

³⁹⁴ Види R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 125-126.

³⁹⁵ Ibid., p. 135.

³⁹⁶ R. D. Laing, необјавен манускрипт (цитирано според F. A. Macnab, *Estrangement and Relationship*, London, 1965, p. 242).

ние веќе не можеме да живееме во еден така нужен и тежок свет.³⁹⁷ Безизлезноста и неподносливоста на ситуацијата на која Сартр укажува, Леинц ќе ги примени во разјаснувањето на схизофреничните пациенти. Така, неодржливата позиција, според Леинц, е лажна позиција. Лажна е за оној што е во таа ситуација! Ова може лесно да се изведе од Сартровата определба на неискреноста, на лошата вера, на лажниот проект. Леинц, сепак, го напушта Сартровиот став за лошата вера и одговорноста и изборот од *Битие и Ништо* (што и самиот Сартр ќе го направи во *Критиката*, а уште повеќе во *Флобер*). Во перспективата на искуството на Леинц со схизофреничните пациенти, ставот на Сартр, дека ситуацијата е мој избор и одговорност, е навистина груб и крут и што е најважно, во поглед на лечењето, неделотворен.

Оттаму, Леинц зборува за два корена на неодржливата позиција. Во неодржлива позиција човек може да се стави самиот себеси, другиот, и самиот да биде ставен од другите (акциите на другите коишто го укинуваат неговиот праксис -тој е во процес). На друго место Леинц утврдува и друго ниво: лажната позиција ѝ претходи на неодржливата - лажната позиција може да кулминира во неодржлива позиција.³⁹⁸ Психотичното криење на вистинското „вистинско“ јас од другите, од страв да не се биде повреден (онтолошка несигурност), е лажна позиција. Сартр зборува за криење од погледот во иста смисла. Затоа, кај него конфликтот, како соочување со погледот треба да се разбере во позитивна смисла.

³⁹⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 35.

³⁹⁸ R.D. Laing, *Self and Others*, pp.134 .

Човек во лажна позиција ја изгубил сопствената појдовна точка од која може да се „фрли“ (Хајдегер: **werfen; Entwurf**) себеси во светот или да си верува себеси, што значи да се проектира себеси напред.³⁹⁹ Човекот во лажна позиција го изгубил местото, не знае каде е ниту каде оди. „Во неодржливата позиција чувствата се без вредност (**denuded of validity**) дејствијата се без мотиви, интенции, и последици и ситуацијата е без значење, смисла.“ Во својата анализа, Леинц ја воведува смислата, значењето како суштествен момент. Влијанието на Сартр, со важноста што тој му ја придава на значењето во објаснувањето на мислењето и дејствувањето на поединецот, е повторно видливо. Во вакви околности, вели Леинц, „она што го нарекуваме психоза може да биде очајнички обид да се фати нешто цврсто.“⁴⁰⁰ Но, такво нешто, за несреќа, може да бидат и делузиите, вели Леинц.⁴⁰¹

Кај Сартр лесно може да ја најдеме паралелата. Имено, кога тој зборува за состојбите кога го нема проектот, неантацијата, кога го нема патот кон битието-за-себе. Во животните приказни на Флобер, и Бодлер, а особено Жене, Сартр наоѓа многу такви моменти .

Очајот и тегобноста се резултат на неодржливата позиција. Во очајот секое место е исто како и друго и секое време исто и како друго. Очајот е во пасивноста на човекот, тој е повеќе битие-по-себе (како кај Леинц петрификацијата), без темпоралност. За Сартр „човекот е тегобност.“⁴⁰² Тегобноста е човек кој се губи во својата изворна несреќа, каде што е, според Сартр, препуштен не толку на

³⁹⁹ Ibid., p. 131.

⁴⁰⁰ Ibid., p.143.

⁴⁰¹ Ibid., p.144.

⁴⁰² Ž.-P. Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str. 265.

киркегоровскиот страв, колку на своевидна суштинска презаситеност⁴⁰³, презаситеност од светот.

Како да се излезе или каде е ослободувањето од ваквата неоддржлива позиција? Ова е прашањето кое Леинц поексплицитно ќе го постави од Сартр. Сартр постојано го избегнува одговорот. Како прво, неговиот став за слободата и одговорноста, а особено за лошата вера не му дозволуваат да биде експлицитен. „Во тегобноста човекот доаѓа до свеста за својата слобода“, вели Сартр. Но тоа толку од помош колку и тезата, која за Сартр е, подеднакво егзистенцијално точна, дека свеста за слободата е извор на тегобноста. И „дијалектичките“ решенија на Сартр се, неретко, неконструктивни. Дијалектиката на Сартр многу често е само чекор од циркуларноста на мислата (во студијата за Бодлер, слободата се состои во тоа тој да не може „да најде, ниту во себе ниту надвор од себе, никакво средство против својата слобода“); Како второ, тој не сака да морализира. Ако од Сартр се бара решение, тогаш треба да се оди во друга насока, во имплицитноста на Сартровите идеи. Егзистенцијализмот на Сартр не нуди општи правила. Иако, мора да се признае, кај него, на доволно јасен начин, излезот се наоѓа токму во одговорноста, поставена пред себе и пред другите, заедно со ангажманот, во неговите дела, сепак, можат да се најдат многу малку експлицитни текстови за помошта и поддршката од другите (што е кај Леинц од примарен интерес). Понатаму, Сартр не се занимавал со неоддржливата позиција како што тоа го прави еден човек од практиката, како што е Леинц. Едноставно кажано, Сартр немал никогаш сериозна намера да излечи некој, особено некој кој е „луд“.

⁴⁰³Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, . op. cit., str. 99.

За Сартр, во првите негови текстови (на пример, во *Скицата*) ослободувањето се бара во свеста што претставува повикување на една, во основа, фројдовска теза. „Ослободувањето треба да дојде од една прочистувачка рефлексija или од тоталното исчезнување на возбудувачката ситуација.“⁴⁰⁴ Но, Сартр веднаш и се оградува од Фројд. Свеста е тука сфатена слично како свеста во психоанализата, со битната разлика дека таа не е оптеретена со потсвеста како што е свеста во детерминистичкиот модел на Фројдовата психоанализа итн. Во секој случај, тој тука е, сè уште, под посилно влијание на Хусерл, психологијата и психоанализата. Историскиот и општествениот момент (марксизмот) ќе дојде подоцна и во прочистувачката рефлексija Сартр ќе стави сознанија за кои слободно може да се каже дека произлегуваат од историското материјализам на Маркс (како, на пример, класната свест).

Сартр инсистира на самоослободувањето како што инсистира на самопронаоѓањето. Леинц постојано ќе го има ова предвид како добро научена лекција. Но, Леинц е, пак да повториме, човек од практика. Професијата на Леинц ќе му ја наметне внатрешната расправија меѓу тезата за самоослободувањето и принципот на директната помош и поддршка која треба да му се даде на пациентот. Од оваа духовна расправија со самиот себе Леинц ќе ја изведе антипсихијатријата како начин на комуникација со лудите во кој двата горни става би се помириле.

Во секој случај, поддршката на другиот е елемент кој е посилен кај Леинц. Ако Сартр го пишува *Флобер* за да разбере еден човек, Леинц го разбира овој човек, тука и сега, за да му помогне. Леинц е „обучен“ во филозофијата на егзистенцијализмот и тој ја

⁴⁰⁴ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 43.

применува - кај него има повеќе практичен и конкретен обид на ослободување на другиот од неподносливата позиција. Притоа, не треба да се заборава дека практиката на Леинц, сепак го има идеалот на маевтиката, кој може да се пронајде и кај Сартр - што ќе рече, да му се помогне на пациентот сам да се ослободи. Почитувањето на потребата за трансценденирање и оттаму на метанојата на схизофреникот се израз токму на маевтиката на Леинц.

Колку и да е неблагодарно, особено што се однесува до Сартр, можеме да се обидеме да издвоиме неколку решенија за надминување на неподносливата ситуација (кога ситуацијата останува непроменета - поради лошата вера и прифаќањето на од другите наметнатото битие-за-други, поради интерсубјективните јазли како кај Леинц, поради објективни, општествено-историски услови, итн.). Решенијата би се состоеле во стекнување свест за сопствената животна ситуација на ниво на религија, на ниво на метафизика, на ниво на идеологија, на ниво на освестување какво што се постигнува во психоанализата. Решенијата го опфаќаат дијапазонот од станување филозоф, мудрец - (значи, филозофијата како лечење на души, враќање кон Сократ и *philosophia activa*, *Lebensphilosophie* - запознавање на она што е човек, свет, живот - конечно, свое значајно место тука зазема филозофијата на егзистенцијализмот. *Флобер и Сен Жене* можат да се земат како вовед на вака сфатената филозофија на егзистенцијализмот на Сартр); преку запознавањето на сопствената душа преку интроспекција, понирање во душата и откривање на темните места на свеста и на потсвеста карактеристични за психоанализата. Сартр сево ова најверојатно би го отфрлил, ако се повикаме на неговата критика на „експликативните идоли“. Но, ако се осврнеме на неговата фаза во која тој марксизмот ќе го смета за филозофија на дваесеттиот век, тогаш би можеле да го издвојиме

дејствувањето како пат на ослободување од неподносливата ситуација. Станува збор за дејствување кое е трансценденција.

„Трансцендентното доживување" и метанојата кај Леинц се специфичен обид за надминување на една неодржлива позиција (чувството на неодржливата позиција на „лудиот" е посилно од другите, од „нормалните"). Ослободувањето на ваквиот човек е најдраматично, но затоа и најфасцинантно. Не треба да нè изненади тоа дека ваквото сфаќање на трансцендентното доживување не е сосема оригинално откритие на Леинц. И кај Сартр можеме да ја најдеме фасцинираноста од метапатувањата на Жене и Флобер.

Како што Леинц во схизофренијата, преку „трансцендентното доживување", го наоѓа патот за ослободување од неподносливата ситуација метанојата, како обид таа да се свари, да се прочисти душата, така Сартр во творештвото ќе го најде патот по кој треба да се оди за да се надмине неодржливата ситуација (бремето на битието-за-другите). Како што вели Сартр: „надминувањето на ситуацијата не е нејзино негирање туку пронаоѓање, измислување поаѓајќи од неа (*inventer à partir d'elle*).„ „Невротичните" карактери на Флобер, Бодлер, Жене во литературното творештво го победуваат битието-за-другите кое им е неподносливо.

Според тоа, да заклучиме, решението за една ситуација која ми го одзема битието е во поширокото сфаќање на творештвото како поесис, како дејствување, како ангажман - конечно во поширокото сфаќање на трансценденцијата.

Проект

Што е човек? Човекот е најпрвин проект кој себеси се живее субјективно, вели Сартр.⁴⁰⁵ Ова субјективно значи свртен кон и потпрен на себе, надвор од системот. Тој е проект за себе и пред себе. Човекот се дефинира со својот проект.⁴⁰⁶ Со определбата на проектот, Сартр открива уште еден суштествен аспект на прашањето што е човек и прашањето како да се разбере човек. Поимот проект (кај Сартр **projet**), произлегува од Хајдегеровиот **Entwurf**, скица, нацрт, проект; хрватски **nabačaj**. Македонскиот превод нафрлување е интересен затоа што содржи и момент на активитет. Можам да ги нафрлам основните насоки на мојот иден живот, но можам и да се нафрлам врз мојата фрленост во светот и мојата ситуација.

„Гледиштето на тоталниот проект овозможува да се „разбере“ поединечната структура (на човекот и неговата животна ситуација под теретот на изборот - Б. С.) која се разгледува.“⁴⁰⁷ За да разбереме еден човек (во неговата биографија), потребна ни е тотализацијата на неговата животна историја. Во тоа, проектот има клучна улога: „само проектот како посредување меѓу два мига на објективност може да сведочи за историјата... на човекот“⁴⁰⁸ и да ја расветли биографијата. Сартр во проектот открива момент кој ја организира целината на минатото. Минатото за Сартр е во слоеви: живо минато, полумртво минато, антиномии.⁴⁰⁹ Во тоталниот проект

⁴⁰⁵ Ž.-P. Sartre, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str.263.

⁴⁰⁶ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 95.

⁴⁰⁷ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 548.

⁴⁰⁸ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 68.

⁴⁰⁹ Види J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 581.

тие добиваат значење и место. Понатаму, "минатото и иднината имаат смисла само за едно суштество кое е полно со можности".⁴¹⁰ А тоа значи за она кое може да го живее својот проект. Давајќи му на минатото вакво значење, Сартр, всушност, јасно се дистанцира од психоанализата и нејзината теорија за минатото. На минатото кое може да го реставрира една психоаналитичка терапија му недостасува она што го бара Сартр, а тоа е значењето: „само јас самиот во секој момент можам да го одредам *значењето* на минатото, но не дискутирајќи, промислувајќи и проценувајќи ја во секој момент важноста на овој или тој настан, туку проектирајќи се кон своите цели, го чувам минатото со себе и преку делувањето го одредувам нејзиното значење."⁴¹¹

Човекот како проект е суштество на цел. Главниот проблем на овој живот, за Сартр е „дали ќе ја постигнам својата цел?“⁴¹² Животот е напор да се оствари целта, да се оствари сопственото битие, вистинското јас. „Оригиналниот проект на битие-за-себе *може да цели само на своето битие*“⁴¹³ Од друга страна, животот на цел значи живот на исчекување. За Сартр, „нашиот живот е само едно долго чекање: чекање на остварување на нашите цели и чекање на нас самите.“⁴¹⁴ Суштество кое во проект никогаш не престанува само кон себе да си доаѓа. Оттаму, човекот е суштествено иднина.⁴¹⁵ Затоа, кога за Бодлер „да се живее значи да се паѓа, сегашноста е паѓање“⁴¹⁶, тоа значи дека нема проект, дека праксисот на тотализација

⁴¹⁰ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op. cit., str. 70.

⁴¹¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 579.

⁴¹² Ibid., p. 635.

⁴¹³ Ibid., p. 651.

⁴¹⁴ Ibid., p. 622.

⁴¹⁵ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op. cit., str. 71 fus. 23.

⁴¹⁶ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 198.

престанува, дека се влегува во процес, исчезнува хоризонтот на битието-за-себе, дека неантизацијата е некаде запрена. Се прифаќа поразот на фрленоста и исчезнува „нафрлувањето“.

Определбата на човекот како суштество на цел и проект е суштествена за разбирање на неодржливата позиција што ја дава Леинц. Анализирајќи ја личноста во лажна позиција тој ќе каже: „без стварна сопствена иднина, тој може да се најде во оној највисок очај ... кој се состои во тоа тој да не знае дека е во очај. Тој е во очај затоа што ја изгубил сопствената иднина и не може да има никаква генина надеж или вера во било која иднина.“⁴¹⁷ Личноста во лажна позиција „ја изгубило својата сопствена појдовна точка од која може да се фрли (нафрли) или да си верува себеси,“ што ќе рече, да се проектира себеси напред. Леинц „паѓањето“ ќе го доведе до крајните консеквенци кога поединцот ќе ја изгуби онтолошката сигурност, кога, со Сартровиот јазик кажано, ќе стане тоталитет, битие по себе - кога ќе се изгуби во чувството на поствареност, на петрифицираност, на **engulfment**.

Се разбира, ваквиот крај, на укинување на проектот може да значи и постигнување на душевен мир, состојба во која ја нема рас- тргантоста меѓу стварното и вистинското - сатори, исихија, нирвана. Но, зошто тогаш, очајот, тегобноста, **Angst**, кај Сартр и кај Леинц. Затоа што јас, стварно постојам само со другите и пред другиот. Јас се исполнувам и се остварувам во Другиот! Жене, на пример, го носи токму овој проблем. Тој го силно ја посакува состојбата во која ги нема спротивностите меѓу сегашноста и иднината - состојбата на сакралност и сувереност. Но, неговото битие-за-другите нема да му

⁴¹⁷ R. D. Laing, *Self and Others*, op. cit., p. 131.

дозволи да го најде мирот на душата, ниту, пак, напуштањето на светот и другите ќе моја даде сувереноста.

Значи, суштествени елементи на проектот се ситуацијата, другиот, праксисот. Секогаш се надминува ситуација пред Другиот, и во праксис (значи, не во процес).

Ситуацијата, затоа што човекот е постојано во ситуација, со проектот се излегува и влегува во ситуација. Со проектот човекот е суштество на трансценденција. Проектот е непрекинато надминување и укинување. Потиснувањето на трансценденцијата во западната цивилизација што Леинц ќе го нападне, всушност, треба да се гледа од аспект на Сартровите определби на проектот. Проектот е „субјективно надминување на објективност кон објективност, во напонот меѓу објективните услови на средината и објективните структури на полето на можности.“⁴¹⁸ Човекот се одликува, пред сè, „со надминување на дадена ситуација, според она што успева да го направи од она што е од него направено, дури и ако никогаш не се препознава во својата објективација.“⁴¹⁹

Другиот, затоа што се остварувам пред другиот. Затоа што „произведувањето на самиот себе“ е пред другите. Она што во Сартровата филозофија, исто така, го определува човекот, неантисацијата, проектот е суштествено врзан за другиот: „односот на битието-за-себе со битите-по-себе постои во присуство на другиот.“⁴²⁰ Проектот е секогаш поставен во полето со Другиот. Јас го остварувам проектот пред себе, но и пред другите. Трансценденцијата не е само во однос на мене и мојата ситуација, таа е битно поставена и во

⁴¹⁸ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 66.

⁴¹⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 63.

⁴²⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 428.

перспективата на другиот. Оттаму проектот е секогаш во рамките на конфликтот и конфирмацијата како две страни на односот со другиот. Другиот ме оневозможува во проектот затоа што односот со другите е конфликт, затоа што другиот е поглед, но другиот, како основа на моето битие, и ми го овозможува проектот. Проектите на Флобер и на Жене се и надминување на една ситуација, но постојано се и однос на нивните Јас со другите.

Праксис, затоа што сум јас самиот агенс, проектот е моја слобода („Слободниот проект е фундаментален затоа што тој е моето битие"⁴²¹), моја одговорност.

Сартр разликува меѓу иницијален, тотален и глобален проект. Иницијалниот проект е основата, јадрото, **Big Bang** на тотализацијата, на трансценденцијата, на разрешувањето на ситуацијата. „Мојот последен и иницијален проект е секогаш скица на решение на некој проблем на битието".⁴²² Прв, затоа што е основа, последен, затоа што зад него нема друг - во понирањето во тајната на Другиот, иницијалниот проект е последниот. Или уште појасно: иницијалниот проект е првиот проект кој се признава како проект кој веќе не може да се објасни од било кој друг и кој е тотален.⁴²³ Врз овој се засновуваат сите други проекти кои заедно го сочинуваат глобалниот проект. Оттаму, ја даваме определбата на глобалниот проект: тоа се нашите посебни проекти кои се однесуваат на остварувањето на една посебна цел во светот, и кои се интегрираат во еден глобален проект кој сме ние - тие го прават нашиот микрокосмос.⁴²⁴

⁴²¹ Ibid., p. 559.

⁴²² Ibid., p. 540.

⁴²³ Ibid., p. 559.

⁴²⁴ Ibid., p. 560.

Рековме дека анализата на проектот одговара на прашањето како да се разбере човек. За Сартр, решението, тајната или клучот на разбирањето на избраното битите-за-себе и битие-за други, на состојбите и однесувањата, е во тоа да се сфати иницијалниот проект.⁴²⁵ За да се објасни овој иницијален проект Сартр ја употребува посебната феноменолошка метода којашто се нарекува егзистенцијална психоанализа. Леинц ги употребува изразите егзистенцијална и социјална феноменологија.

На егзистенцијализмот на Сартр би можело да му се приговори дека ја има таа слабост што може да го релативизира поимот проект, така што криминалецот, убиецот, лудиот (схизофреникот) се разликуваат од другите според проект (Флобер, Жене, Бодлер, личностите од клиничките примери на Леинц). Но, од друга страна, егзистенцијализмот на Сартр го има токму тој теориски, и животни филозофски квалитет со кој се опфаќа човековиот свет на таков начин, што приговорот за релативизирање на проектот, во крајна инстанца, се открива како позиција на човековата предрасудност. Навистина, каде е границата меѓу проектот што е прифатлив и кој не е прифатлив (од другиот, од групата, од нас од нив, од заедницата)? Каде предрасудата преоѓа во увид на објективно зло, на реална закана по другиот? Во врска со прашањето за **Négritude**, црнецот е суштество на проект исто како и белецот. Студијата на Сартр за Жене, пак, го покажува тоа дека и злото и перверзијата и криминалот се проекти. Но треба да запреме негде. Проектот, да речеме, на серискиот убиец, на воениот злосторник, се проекти во кој дефинитивно нема почитување на другиот. Затоа, нужно, во рамките на проектот, ситуацијата, односот со Другиот, Сартр ќе го

⁴²⁵ Види *ibid.*, p. 553-554.

воведе хуманизмот. Со други зборови, релативизирањето на поимот проект би требало да се отстрани со воведувањето на хуманистичката позиција. Но, Сартр како и Леинц не сосема се успешни во ова. Дали Сартр е преопшт во определбата на проектот и дали Леинц го релативизира проектот применувајќи го на схизофрениот, не се погрешни прашања. Разликата меѓу злото и доброто и кој е повикан да ја повлече, и Сартр и Леинц не ќе можат да ја постават онака како што многумина би сакале - особено нивните критичари. Сартр тоа ќе го признае со приказната за Геџ во *Гаволот и Господ Бог* и *Сен Жене* („Доброто не е ништо друго освен илузија; Злото е Ништо кое само од себе се произведува врз руините на Доброто“) и Леинц својата немоќ ја открива во *Јазлите* и *Фактите на животот*. Се чини дека тука е неопходно да направиме една дистинкција. Разбирањето на проектот не значи и одобрување. Сартр ќе се обиде да го разбере Жене, Флобер, но никаде нема да зборува со симпатија за нив, во смисла на тоа дека, ете, животот ги натерал да бидат такви какви што се. На студијата за Флобер Сартр ќе се нафати дури и со голема антипатија спрема Флобер. Но тој никаде не ги осудува. Нивниот живот е нивна одговорност. Меѓутоа, уште едно појаснување: одговорноста за моето учество во војна Сартр ќе ми ја даде исклучиво мене, но, истовремено тоа нема да го спречи да ја осудува војната (Втората светска војна, интервенцијата на Русите во Чешка, Виетнамската војна). Во врска со лудилото, Сартр, исто така, ќе го толкува неуспехот на лекувањето со лошата вера на пациентот. Таквиот пациент е дојден кај психотерапевтот да се лечи за да не биде излечен. Но, тоа, исто така, нема да го спречи да ја критикува психијатријата.

Како што има лоша вера така има и лажен проект. Сартр ја открива лошата вера во „избегнувањето да се препознаат вистин-

ските (*vraies*) цели избрани од страна на спонтани свести" и во „конституирањето на лажни психички предмети како *побуди*." ⁴²⁶ Изборот на лажниот проект, за Сартр, е свесен. Пациентот свесно се одлучува да побара совет од психоаналитичарот. Тој влегува во третманот со лоша вера и лоша волја - тој ќе направи сè да не успее третманот. Во таков случај, тоа е негова одговорност. Леинц во својот обид да го разбере семејниот нексус, метанојата, не ќе може да го реши прашањето на одговорноста на оној што патува за да се најде себеси (пред другите). Прашањето: што е со одговорноста на носителот на проектот на метаноја, каква врска има проектот со одговорноста и пред кого, Леинц го остава неодговорено. Сартровото решение со лошата вера тука, исто така, дефинитивно е немоќно. Пред кого сум јас одговорен? Пред човештвото, пред себе, пред своите родители, деца? Каде е одговорноста за сите, каде почнува, каде завршува? Се чини дека Леинц ја симнува одговорноста од неговите пациенти. Схизофреникот допрва треба да се избори за својата одговорност. Тоа е една од точките во кои Леинц и Сартр се разликуваат.

Но тие, пак, затоа, не се разотидуваат на планот на разбирањето. Разбирањето на проектот е разбирање на човекот. За Сартр секој проект поседува универзалност во тоа што секој проект е сфатлив, разбирлив за секој човек. ⁴²⁷

Дали Леинц го поставува прашањето дали схизофренијата, метанојата е проект кој е сфатлив за сите? Мислам, да. Лудилото е проект кој треба да се сфати. Но, сфаќањето на тој проект треба да биде попатено и со соодветно делување (само така и се следи

⁴²⁶ Ibid., p. 552.

⁴²⁷ Ž.-P. Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str.277.

Сартр). Но, од друга страна, со тоа тогаш се доведува под прашање проектот на тој што треба да го сфати проектот на другиот - нормалниот. Ова го отвора прашањето за определбата на проектот и на содржината (лажната и стварната) на проектот. За да го засили прашањето на статусот на луѓиот во западното општество, Леинц ќе ги изврти работите - проектот на метаноја е добар, дезалијенирачки проект; проектот на „нормалните“ не е, тој е лажен проект, затоа што всушност тие се отуѓените.

Проектот е трансцендирање (на ситуација). Но, постои и менување на проектот. Сартр разликува меѓу проект и конверзија на проектот. Конверзија е да се стане радикално друг - пред себе, пред другите и во однос со другите. Тоа се моменти кога „поранешниот проект се руши во минатото во светлината на еден нов проект“.⁴²⁸ Сартр забележува дека овие конверзии не биле изучувани од страна на филозофите.⁴²⁹ Иако не може да се најде експлицитно тврдење кај Сартр, ова е случај затоа што филозофите не се занимавале со другиот, туку само со когито, со субјективноста, а не со интерсубјективноста. Зашто, проектот е секогаш во врска со другите. За илустрација на конверзијата, Сартр ги спомнува Филоктет и Раскољников. Секако треба да се спомне и Геџ од *Гаволот и Господ Бог*, покрај, се разбира, Флобер и Жене.

Оттаму, за Сартр, не значи дека еден проект „го дефинира човекот засекогаш, туку дека може повторно да се излезе.“⁴³⁰ Леинц колку и да го прифаќа дискурсот на Сартр за проектот, тој најмногу му се доближува, а со тоа најрадикално ја применува филозофијата

⁴²⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 555.

⁴²⁹ Ibid., p. 555.

⁴³⁰ Ž.-P. Sartr, *Egzistencijalizam je humanizam*, op. cit., str.278.

на егзистенцијализмот, во своето толкување на схизофренијата како конверзија на проектот.

Трансцендентното искуство, доживување, како што Леинц го објаснува, е станување радикално друг. Метанојата е само радикално поинаков проект. Таа е конверзија. Метанојата е обид „повторно да се излезе“. Серијалниот, неавтентичниот (всушност, било каквиот) живот не е засекогаш зацртан - тоа е една од основните пораки на егзистенцијализмот воопшто. Метанојата може да биде конверзијата, напуштањето на (лажниот) проект. Исто така, ако е лудилото проект, и тоа не го дефинира човекот засекогаш. На човекот во таков проект треба да му се помогне да го изведе до крај тој проект и да излезе!

Примарна онтолошка сигурност

Самиот израз примарна онтолошка (не)сигурност е на Леинц.⁴³¹ Сартр никаде не зборува за онтолошката несигурност употребувајќи ја токму оваа синтагма, иако, кај Сартр човекот е суштествено суштество на несигурност: неговата фрленост во светот, неговата слобода како слобода на избор, постојаната изложеност на погледот на другиот, неговата тегобност - сето тоа го прави да биде суштество на егзистенција, на постојана изместеност и несигурност.

Кај Сартр „онтолошката сигурност“ (или несигурност) зависи од односот со другите. Сартр вели дека постојам со помош на слободата на другиот и затоа немам сигурност.⁴³² Недостатокот на сигурноста произлегува од погледот на Другиот... Моето битие-за-себе е постојано определено од моето битие-за-другите. Јас сум со другите и не можам да се надевам на сигурност. Несигурноста се состои и во тоа што мојот однос со другиот е постојано однос на конфликт и конфирмација. Сартр ова чувство на несигурност посебно ќе го обработи во *Флобер*, каде што Флобер е прикажан како човек со несигурен однос кон себе, кон своето тело, кон другите. Оттаму неговата интроспективност, самопрекор, оттаму неговата хомосексуалност, неговите персони и неговото прифаќање да биде она што другите од него направиле; оттаму, неговата силна потреба да му се даде или врати битието.

⁴³¹ „Primary ontological (in)security“.

⁴³²J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 433.

Кај Сартр онтолошката несигурност е егзистенцијален факт. Кај Леинц, пак, таа е повеќе обележје на психотикот. Од своја страна, пак, преку определбата на примарна онтолошка несигурност, Леинц е и најексплицитен во определбата на здравиот поединец. Тоа е онтолошки сигурниот поединец. За него, примарната онтолошка сигурност е егзистенцијална позиција на извесност, на идентитет, автономија, внатрешна доследност, супстанцијалност, самосовојност на поединецот. За Леинц, таа е средишно и цврсто чувство за сопствената стварност и идентитет и стварноста и идентитетот на другите луѓе.⁴³³ Примарната онтолошка сигурност треба да се сфати како карактеристика на оние кои чувствуваат дека почнале кога почнале и нивните тела и дека ќе завршат, престанат кога и нивните тела. Или, кои ја чувствуваат истата просторност со телото, кои спрема себе имаат однос како спрема нешто што почнува со раѓањето и исчезнува со смртта. Воочливо е дека кај Леинц чувството на онтолошка сигурност е силно врзано за односот спрема телото (што е, пак, многу Сартровски). Отелотвореност и неотелотвореност⁴³⁴ се термини кои Леинц ги употребува за да опише две состојби на постоење во кои го нагласува односот на Јас спрема телото. "Отелотворени" се оние поединци со "примарна онтолошка несигурност". "Неотелотворени" се единките на кои им недостасува примарна онтолошка сигурност и имаат чувство на одвоеност од сопствените тела.⁴³⁵ Леинц го наведува следниот став кој, според него, се однесува на секој поединечен човек: човекот го посматрам како конечен, како некој кој има почеток и крај, кој е роден и кој ќе

⁴³³ "Centrally firm sense of his own and other people's reality and identity".

⁴³⁴ "embodied and unembodied".

⁴³⁵ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 42.

умре, кој има "тело кое како корен го врзува за неговото време и место".⁴³⁶

Онтолошки сигурната личност ја чувствува својата "присутност во светот како стварна, жива, целовита, и во временска смисла како континуална личност... светот и другите тој ги доживува како подеднакво стварни, живи, целовити и континуални."⁴³⁷ Примарната онтолошка несигурност е основата врз која може да се изградува вистинското јас. Како што вели Леинц, обичниот човек зема здраво за готово дека „има тело кое има внатре и надвор; дека почнал со своето раѓање и дека завршува... со смртта; дека зафаќа позиција во просторот; дека зафаќа позиција во времето; дека постои како континуирано суштество од едно место до друго и од еден миг до друг."

Според Леинц на психотикот му недостасува токму ова⁴³⁸. Некои поединци овие темелни елементи на суштествувањето не ги земаат здраво за готово. Тие се нарекуваат схизоидни. Схизофреникот, вели Леинц, не ја зема здраво за готово ниту својата личност ниту личноста на другите, како соодветно отелотворена, жива, стварна, супстанцијална и континуирана. Без темел, таквиот човек не се смета себеси за носител, агенс на своите дејствија, ниту пак за носител на сопствената перцепција.⁴³⁹

Ова многу потсетува на Сартровите описи на Флобер. Еве што вели Флобер: „Ги видов другите како живеат, но еден поинаков живот од мојот: едните веруваа, другите порекнуваа, други се сомневаа, а други, пак, не се грижеа воопшто за сето тоа и си ја гледаа

⁴³⁶ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 25.

⁴³⁷ Ibid., p. 40.

⁴³⁸ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 108.

⁴³⁹ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 43-44.

работата, што значи, продаваа во своите дуќани, ги пишуваа своите книги, или викаа од своите катедри...⁴⁴⁰ Еве како Сартр го толкува ова: „Накратко, луѓето ги определува нивниот практичен контакт кон стварното: нивната непростива грешка е што тоа не го *ставаат под знак на прашање*“.⁴⁴¹ Невротичноста и несигурноста на Флобер се состои во тоа што тој не сака да ја направи таа „грешка“, тој не зема здраво за готово.

Примарната онтолошка сигурност е определена од односот со Другиот. Поединецот со примарна онтолошка сигурност, според Леинц, потенцијално има задоволувачки однос со Другиот. Според него, порекнувањето на онтолошкиот статус на другиот, ја намалува сопствената онтолошка сигурност.⁴⁴² Понатаму, што е, исто така, суштествено за врската меѓу Сартр и Леинц, онтолошки несигурниот човек, како личност, се соочува со небитието, „во прелиминарна форма како делумна загуба на синтетичкото единство на Јас, истовремено како делумна загуба на поврзаноста со другиот во крајна форма, во хипотетичната крајна состојба на *хаотичен неентитет*, целосна загуба на односот (поврзаноста) со себе и другиот.“⁴⁴³ Ова како да е парафраза на Сартровата анализа на односот на Флобер кон Алфред Л’ Поатвен: „младиот Флобер верувал дека погледот на учителот конечно ќе му го предаде битието: тој забележува дека тој ништо и никого не погледнува, можеби никој и него не го погледнал, дека тој има очи само за себе. Наспроти оваа слепост, Гистав се чувствува лишен од својата реалност.“⁴⁴⁴ Сартр и пишувањето на

⁴⁴⁰ G. Flaubert, *Novembre*, I, p. 254.

⁴⁴¹ J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie*, op. cit., S. 281.

⁴⁴² R. D. Laing, *The Divided Self*, p. 54ff.

⁴⁴³ R. D. Laing, *Self and Others*, p. 51.

⁴⁴⁴ J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie*, op. cit., S. 425.

Флобер го изведува од оваа несигурност. Според Сартр, Флобер се свртува кон литературата, сфаќајќи дека „пишувањето конечно ќе му го даде неговото *битие*“⁴⁴⁵; дека креацијата е патот кој води „...од не-битие кон битие, од привид кон стварност, од хаотичната непостојаност на лудите слики кон позивот на еден „имагинарист“.“⁴⁴⁶ Неврозата на Флобер е одговор на хаотичната конституција.⁴⁴⁷

За Леинџ примарната онтолошка несигурност е егзистенцијална позиција на делумно или целосно отсуство на извесност; тоа е состојба на **anxiety**, на стравувања и чувство на изложеност на опасности.⁴⁴⁸ Онтолошки несигурната личност има *низок праг* на сигурност. Обземена е повеќе со грижата себе да се сочува отколку да се задоволи себеси.⁴⁴⁹ Леинџ е тука веќе во егзистенцијализмот, но не толку колку во *Јас и другите*, каде што несигурноста е суштествен белег на човекот воопшто: „несигурноста, која е поспратна на едно несигурно поставено персонално единство, е една форма на онтолошко несигурност, ако овој термин се употребува да ја означи несигурноста која не може да се отстрани од сржта на човековото конечно битие.“⁴⁵⁰

Engulfment

Engulfment е термин со кој Леинџ опишува состојба на "Anxiety" во која се наоѓаат оние на кои им недостасува примарна онтолошка сигурност, во која односите со другите се доживуваат

⁴⁴⁵ Ibid., S. 333.

⁴⁴⁶ Ibid., S. 198.

⁴⁴⁷ види J. Colombel, *Sartre*, op.cit., p. 666.

⁴⁴⁸ R. D. Laing, *The Divided Self*, p. 40.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 44.

⁴⁵⁰ R. D. Laing, *Self and Others*, p. 51.

како закана за нивниот идентитет. Тоа е состојба во која индивидуата се ужаснува од однос со било кој или било што, затоа што, смета Леинц, се сомнева во цврстината на сопствената автономност и се плаши дека ќе ја изгуби, дека ќе биде апсорбиран од другите. Engulfment се чувствува како опасност, ризик да се биде, разголен, сфатен (што значи, зграпчен), сакан или виден. Поединецот кој се наоѓа во состојбата Engulfment има страв од проѕирност. Маневрата да се избега од engulfment е изолацијата. Тоа е еден вид раскинување на врските со другите и со светот за да се зачува идентитетот кој е под заканата на Engulfment.

Сартровата теорија за погледот на другиот е веројатно директната инспирација на Леинц за идејата на Engulfment. Сите ликови на Сартр, како Бодлер, Флобер и Жене, се во состојба која може да се нарече еквилибрирање меѓу постојаното зачекорување и исчекорување преку прагот на Engulfment.

Така, на пример, Флобер е опишан како човек кој страда од чувството на проѕирност.⁴⁵¹ Неговата несигурност и страв произлегуваат од чувството дека е постојано изложен на погледите на другите. Оттаму неговиот однос спрема огледалото: „огледалото ослободува од другите, тоа е однос на самиот себе кон самиот себе.“⁴⁵² Флобер паѓа во голема криза на идентитетот токму затоа што му е украдено битието и што *повеќе не е никој*.⁴⁵³ Огромно е влијанието на погледот на другите врз Флобер. Сартр и сексуалноста на Флобер ја изведува од погледот на другите: „во принцип, сам од себе отуѓен, тој се обидува да го живее ова самоотуѓување во сексуална форма, за

⁴⁵¹ Види J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie*, op. cit., S. 122.

⁴⁵² Ibid., S. 39.

⁴⁵³ Ibid., S. 36.

да ги исполни ладните погледи што го прободуваат со сексуално посакување (**požuda, Begierde**)⁴⁵⁴.

Оттаму и пасивноста и изолацијата на Флобер. Оттаму тромоста на Флобер, анорексијата која треба да заврши во целосна атараксија.⁴⁵⁵ Истото повлекување може да се најде и кај Бодлер. Сартр го наведува Бодлер: „уметникот никогаш не излегува од себе.“⁴⁵⁶ Неизлегувањето значи дека нема делување: „Бодлер бега во минато од потфатите и проектите, од непрестаната нестабилност. Како болесникот од схизофренија и меланхолија, тој својата неспособност за делување ја оправдува со тоа што се свртува кон *веќе доживеаното, веќе стореното*, неизлечивото.“⁴⁵⁷

Другите се постојана закана. Изолацијата е бегството. Но, неизбежно, притоа, сите тие се обземени од чувството на осаменост (како што Сартр ја разбира). Самотијата (**Ennui**) е „чудна подложност која е извор на сите болки и на целокупниот беден напредок“⁴⁵⁸; самотијата е метафизичко чувство, и вечна материја од која се се создадени неговите (на Бодлер) радости, неговиот гнев и неговите маки.⁴⁵⁹ Бодлер чувствува „огромна обесхрабреност, неподнослив впечаток на осаменост... целосно отсуство на желба.“⁴⁶⁰

Самотијата едноставно го исклучува Другиот. Законот на самотијата се состои во тоа дека „ниеден човек не може да ја пренесе на другите луѓе својата грижа да ја оправда својата егзистенција.“⁴⁶¹ А

⁴⁵⁴ Ibid., S. 44.

⁴⁵⁵ Види *ibid.*, S. 384.

⁴⁵⁶ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 196.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 31.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 32.

⁴⁶⁰ Писмо од 30 декември 1857. во: J.-P. Sartre, *Baudelaire*, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁶¹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, *op. cit.*, p. 61.

токму тоа го полни со страв Бодлер, вели Сартр - „самотијата го ужаснува.“⁴⁶² И тука можеме да го најдеме коренот на Леинцовото толкување на изолацијата. Исклучувањето на другиот претставува поништување на своето Јас. Но, додава Сартр, исчезнувањето на своето јас (за кое зборува Бодлер), нема ништо заедничко со пантеистичкото претопување: тој не се губи во толпата.⁴⁶³ Исклучувањето на Бодлер е истородно со бегството на Жене од „баналниот свет на моралот за да го досегне светот на религијата заради едно мистично искуство.“⁴⁶⁴ Леинц на ова би додал дека токму во тоа се состои схизофреното доживување. Тоа трансцендентно доживување во кое исчезнува јас за повторно да се прогледа во темнината на ваквото Ништо - тоа а метанојата.

Сивата зона каде што самотијата како една егзистенцијална состојба (како кај Бодлер) преминува во изолација како состојба на психотикот и обратно, е сивата зона во која Леинц ќе го бара местото каде што треба да се најде решението за разбирањето на лудилото. Тоа оној самрак каде што нормалното преоѓа во ненормално. Целата психијатрија, вклучувајќи ја и антипсихијатријата, сè уште, не може еднозначно, „научно“, да го реши проблемот на степенувањето и интезитетот на нормалното и да ја лоцира точката зад која е ненормалното). Сартр ова ќе го потенцира во *Сен Жене*. „Жене е искушение со кое можеме да ги одредиме границите на психоаналитичкото објаснување“ Сартр укажува на тоа дека поимите, како што се стереотипна ресурекија на оригиналната криза, нарцизам, садомазохизам, не можат да се применат во случајот на Жене „затоа што нивната употреба без нијанси го носи ризикот да се земе

⁴⁶² Ibid., p. 61.

⁴⁶³ Ibid., p. 172.

⁴⁶⁴ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 68.

како збир на груби податоци за една психоза она што е истрајна работа на една слобода да го постигне своето здравје... Жене се наоѓа во една ситуација на деперсонализација, но тој ја надминува оваа ситуација служејќи се со својата деперсонализација како со инструмент на свеста. ⁴⁶⁵

Леинц, свесен за ваквите тешкотии, во објаснувањата на своите пациенти психотици го употребува повеќе терминот изолација затоа што на самотијата сака да ѝ го задржи „здравото“ егзистенцијалистичко значење. Леинц од исконската осаменост сака да направи основа на вистинскиот однос спрема другиот. Осаменоста кај Леинц повеќе значи автономија, свест за автономија, немање страв од погледот на другиот. Тој сака на самотијата да ѝ го даде значењето на самотијата на Жене, која го носи внатрешното растење: „оваа нова самотија е рефлектирана, медитирана, заснована врз искуството на светот и врз поразот на љубовта. Тој излегол од себе и пошол кон блискиот свој и сретнал само појавности: сега се враќа кон себе; тој е сам под ова втречено светло кое не престанува да го преплавува.“ ⁴⁶⁶

Имплозија

Во врска со примарната онтолошка несигурност и *engulfment*, Леинц употребува уште еден термин - имплозија. Имплозија ја карактеризира страв од анихилација (стравот од поништување - **being annihilated**). Таа е израз за екстреман облик на таканаречениот *удар* на стварност и кој го доживуваат единките на кои им недостасува примарна онтолошка сигурност. Таквите единки се чувствуваат

⁴⁶⁵ Ibid., p. 121.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 133.

празни, како вакуум, тежнеат да бидат исполнети, но се плашат дека што и да ги исполни би можело да го уништи нивниот идентитет.⁴⁶⁷

Со јазикот на Сартр би се рекло дека таквата единка тежнеат, вусшност да ја остварат рамнодушноста кон погледот на Сартр: „Се чувствувам пријатно; не сум збунет со самиот себе, затоа што не сум *надвор*; не се чувствувам отуѓен.“⁴⁶⁸ Ова „не сум надвор“ може да важи за схизофреникот кој е затворен во себе. Но, треба да се знае дека чувството на отуѓеноста кај Сартр знае да биде и позитивен факт. Тоа е животен факт кој мора да се прифати за да можеме да се бориме против него. Не би можеле да се осмелиме да одиме и понатаму и да претпоставиме дека поединецот кој ја доживува имплозијата сака да се избори за „чувството на пријатност“ , без оглед на тоа дали е лажно или не.

За Сартр, воопшто, мотивот на неспокојството (како и на срамот) е фактот дека се сфаќам и доживувам во своето битие-за-другиот како некој што е прост предмет на вредносен суд на другиот, средство, орудие за другиот. Сартр го наведува Жене: „не можам повеќе да се поднесам како објект; не можам повеќе да се радувам на објектот кој сум за другите.“⁴⁶⁹ Или, „Господ знае што сум јас за него! Господ знае што тој мисли за мене“. Сартр вели дека јас сум прогонет од ова битие од кое се плашам дека ќе го сретнам, кое ми е страшно а кое е *моје битие* и кое знам дека никогаш нема да го сретнам.⁴⁷⁰ Според анализите на Леинџ оваа прогонетост лесно може да се пронајде како елемент на имплозијата. Во неговиот јазик, имплозијата настанува кога идентитетот е надвладеан од мета-иден-

⁴⁶⁷ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 69.

⁴⁶⁸ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 449.

⁴⁶⁹ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 132.

⁴⁷⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 436.

титетот. Имплозијата резултира од судирот меѓу јас и другиот во моето битие-за-другите.

Петрификација и деперсонализација

Леинц (1960) со терминот петрификација (себепретворање во камен) опишува еден од процесите преку кои поединците на кои им недостасува примарна онтолошка сигурност се бранат од заканите по нивниот идентитет. Леинц го употребува овој термин вклучувајќи ги и терминот самодеперсонализација со која единката се штити себеси од тоа да биде надвлдеана од друг, и како деперсонализација на другиот за да го спречи да влијае. Личностите со онтолошка несигурност наклонети се да се чувствуваат деперсонализирани и истовремено да деперсонализираат други. Терминот петрификација, како што го употребува Леинц, и како што забележува Рајкрофт, секако има врска со психијатриските термини деперсонализација и дереализација⁴⁷¹, но, сепак, не се сведува на нив. Тоа се, во крајна линија психолошки поими кои не можат да го опфатат егзистенцијалното и метафизичкото како што Леинц сака. Поимот петрификација, оттаму, кај Леинц има пошироко значење од деперсонализацијата. Петрификацијата треба да се разгледува во контекст на односот на Јас со Другите и да се гледа преку Сартровите анализи на другиот. "Ако човек го доживува другиот како слободен агенс, тој е изложен на можноста другиот него да го доживее како *објект* на сопственото искуство, па, оттаму, и на чувството дека ќе го изгуби сопствениот субјективитет... Самиот чин на доживување на другиот како личност се чувствува како навистина самоубиствен".⁴⁷² Сартр е

⁴⁷¹ C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 117.

⁴⁷² R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 49.

тука извонредно присутен. Леинџ дури и воопшто не мора да се повикува на Сартровото разгледување на ова искуство *Битие и Ништо* (Леинџ: „Сартр бриљантно го обработува ова искуство во третиот дел од *Битие и Ништо*“⁴⁷³).

Оттаму, во едно послободно толкување, во изразот петрификацијата можеме да најдеме изведување на изразот реификација на Сартр од страна на Леинџ и негова примена на полето на практичната дејност.

Студиите на Сартр за Флобер, Жене и Бодлер извонредно внимание посветуваат на сооченоста со реификацијата. Бодлер целиот свој живот сакал пред очите на другите и пред своите сопствени да направи од себе ствар.⁴⁷⁴ На неколку места Сартр укажува на тоа: „одеднаш го обзема страв (*l'angoisse*), се откажува, сака да биде само безживотна ствар која ја придвижуваат надворешни полуѓи.“⁴⁷⁵ Или, да видиме во што се состои таканаречената „неизлечивата егзистенција“: „Овој пат веќе никој не го гледа, а тој нејќе да знае дека тоа , всушност, го заледил неговиот сопствен поглед.“⁴⁷⁶ Жене во еден момент од својот живот сака да се „окамени во супстанција“.

Батај вели дека Сартр, во неговата анализа на Жене, зборува за еден облик на сакралното, или поетско општење, каде што учесниците или „читателите се претворени во ствар“⁴⁷⁷ Тука, вели Батај, Сартр дава извонредна дефиниција на сакралното: „субјективното се исполува во објективното и низ него, преку

⁴⁷³ Ibid., p. 49.

⁴⁷⁴ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 90.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 183.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 187.

⁴⁷⁷ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 508.

уништување на објективноста". Да се направи ствар од себе како што другите сакаат за да се заштити вистинското јас од тоа да биде претворено во ствар. Тоа не е ништо друго туку петрификација. Но, потрагата по сувернитетот е токму борба со постварувањето, со окаменувачките погледи на другите...

Човекот на Сартр и на Леинц е суштество на интерсубјективитетот. Јас е постојано свртен кон Другиот. А Другиот е секогаш погледот кој сака да ме соголи. На тој начин, јас постојано сум и станувам предмет за другиот, додека, истовремено, и јас од другиот сакам да направам предмет. Станувањето ствар (за другиот) е егзистенцијален факт. Во својот праксис секој човек постварува и е постварен од другиот. „Човекот станува *ствар* за другиот и за себе самиот само во она мера во која најпрвин е поставен со самиот *праксис* како човекова слобода.“⁴⁷⁸ Секогаш сме ориентирани кон другиот, но „взаемноста (*réciprocité*) не ги штити луѓето од постварување и отуѓување, иако им е фундаментално противставена.“⁴⁷⁹ Сартр можеби најубедливо го покажува ова преку примерот со љубовта.

Креациите на Бодлер, Флобер и Жене треба да се сфатат како грандиозни обиди на луѓе, кои посилно од другите го чувствувале погледот на другите, да го поништат и на крај прифатат постварувањето како егзистенцијален факт. Леинц оваа величественост ќе го најде во метанојата (на Мери Барнс, на пример).

⁴⁷⁸ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 190.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 191.

Елузија

Неподносливоста на погледот, неподносливоста на ситуацијата, неподносливата позиција можат да се укинат со бегството. Поединецот сака да се повлече од светот, да го отргне од себе. Во тој свет тој не е тој самиот. Тој го има чувството дека „сиот свет е мрачен, токму поради тоа што сакаме да се заштитиме од неговата безмерна и застрашувачка монотонија“. ⁴⁸⁰ Засолништето е ноематскиот корелатив на ставот на повлекување.

За Сартр, бегството е еден вид магиско однесување со кое се чува изворното Јас од Другите - тој го нарекува однесување на евазија ⁴⁸¹ Леинц, се разбира, повикувајќи се на Сартр, во истата смисла го користи изразот елузија. Схизофренијата, како своевидно бегство во болест е најрадикалниот облик на елузија.

За Леинц елузијата е еден од обидите да се избегне петрификацијата - предавањето на погледот. Леинц со овој термин го опишува процесот преку кој поединецот може да ја избегне конфронтацијата со себе самиот и со другите со тоа што се олицетворува (impersonating) себеси, односно ја игра улогата која всушност и ја има. „Елузијата ја симулира вистината со двојно претворање.“, односно преправајќи се дека фантазијата е стварна, и потоа дека стварноста е фантазија. ⁴⁸² Елузијата е однос во кој некој се претвора како да не е сопственото оригинално Јас. Потоа, се претвора како да не е тоа што се претвора за да се чини дека стигнал пак на појдовната точка. Но, треба да се внимава, двојното претворање не симулира

⁴⁸⁰ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 37.

⁴⁸¹ Ibid., p. 35.

⁴⁸² C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, op. cit., p. 41.

претварање.⁴⁸³ „Елузијата е начин да се заобиколат конфликтите без директно соочување или решавање.“⁴⁸⁴

Значи, како се избегнува (елудира) Јас-то на другиот? Јас-то на Другиот се избегнува кога кон другиот се однесува како кон отелотворување на фантазија." Јас се претварам дека го прифаќам другиот „каков што е“, но кога сум најубеден дека е така, тогаш најмногу се плашам од другиот како отелотворен фантом, како да е друга личност, а истовремено како да е приватна сопственост.

Леинц ги наведува Сартровиот келнер од *Битие и Ништо* и *Мадам Бовари* на Флобер како примери на елузија. Делакампањ добро забележува: „целата сартровска дијалектика на келнерот во кафѐ кој глуми дека е келнер во кафѐ без да е навистина таков, може филигрански да се прочита на бројни страници (на Леинц), особено во *Јас и Другите*.“⁴⁸⁵

„Да го разгледаме келнерот во едно кафѐ. Неговите движења се живи и нападни, донекаде премногу укочени, донекаде премногу брзи. На гостите им пристапува со премногу брзи чекори; се поклонува премногу ревносно; неговиот глас и неговите очи изразуваат интерес премногу полн со загриженост за нарачките на гостинот; конечно, еве, се враќа обидувајќи се во своето држење да ја имитира несвитливата укоченост на некој вид автомат додека го носи послужавникот со смелост на играч на жица, држејќи го во една непрестајно лабава и непрестајно нарушувана рамнотежа која постојано ја воспоставува со лесни движења на раката. Целото негово однесување нам ни изгледа како игра. Се труди да ги поврзе своите

⁴⁸³ R. D. Laing, *Self and Others*, 1976, p. 45.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁸⁵ C. Delacampagne, *Antipsychiatrie*. *op. cit.*, p. 49.

движења како да се механизми кои управуваат едни со други; неговите гестови, па дури и неговиот глас, изгледаат како механизми; ѝ се оддава на итноста и неумоливата брзина на стварите. Игра една улога, се забавува. Но, каква улога игра? Не е потребно долго да се набљудува за да би можело тоа да се објасни: тој глуми дека е келнер во кафè.⁴⁸⁶

На елузијата, рековме, ѝ соодветствува изразот на Сартр евазија или претворнањето дека сум некој друг. Сартр го наведува Гијом од неговата *Психологија на формата*: „Евазијата е само брутална солуција, затоа што треба да се сруши општата пречка и да се прифати намалувањето на себе. Повлекувањето во себе, создавање *острово* кое меѓу мене и непријателското поле подига заштитна баријера, е друго решение, исто така, осредно.“⁴⁸⁷

Ваквото бегство (зад кое, всушност, се крие избегнување на комуникацијата со другите) Сартр го открива и кај Бодлер. „Презривото претварање во друг останува онаа општествена врска со оние кои ги презира.“⁴⁸⁸ Митоманијата на Бодлер назначува лик на еден чуден и скандалозен Бодлер врз кого ќе се нафрлат сите. За нив тој е педер, поткажувач, детеждер. Но, сè додека оговарањата ја раздираат измислената личност, другата ќе биде безбедна.

Кога сите патишта ни се затворени, вели Сартр, се обидуваме да го промениме светот, но „така како односите на нештата спрема нивните можности да не се регулирани со детерминистички процеси, туку со магија.“⁴⁸⁹ На друго место: „не можејќи да ја избегнам опасноста по нормален пат јас ја негирам.“ Или, „неизбежноста на

⁴⁸⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 98-99.

⁴⁸⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 21-22.

⁴⁸⁸ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 62.

⁴⁸⁹ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 33.

опасноста станува мотив за една уништувачка интенција којашто бара магиско однесување⁴⁹⁰

Во евазијата можеби најзаострено се манифестира тегобноста кој произлегува од фактот дека живеам во еден свет со другите. Евазијата произлегува од свеста за себе пред другите. Со разоткривањето на неговата индивидуална егзистенција, Бодлер искусува дека е некој друг, го потврдува и го прифаќа тоа сознание. Тој постојано прави друг од себе.⁴⁹¹ „Јас сум некој друг. Друг во однос на сите вас што ме ставате на маки. Можете да ме мачите како суштество од крв и месо, но не и како суштество кое е некој друг...“⁴⁹²

Евазијата е едно од разрешувањата на ставот дека „пеколот тоа се другите“, другите се погледот кој за мене е неподнослив. Кога другите се тие што ми го прават живото неподнослив, тогаш јас бегам во елузија и нема да им дозволам да го видам моето вистинско Јас. Она што тие (другите) го гледаат е лага. Сартр кај Бодлер наоѓа генерализација на еден ваков став во кој постоењето на другиот го прави воопшто човечкиот живот неавтентичен. Стварниот живот е илузија и тогаш сите луѓе се странци, со нив не постои комуникација како меѓу целосни, исполнети, „онтолошки сигурни“ личности. Бодлер, всушност, се обидува да го најде одговорот на прашањето како да се живее во еден свет во кој „сè е патворено, бидејќи сè е надгледувано.“⁴⁹³

Преправањето е омилено Бодлерово занимање: преправањето на своето тело, на своите чувства и на својот живот. Тој тежнее кон

⁴⁹⁰ Ibid., p. 35.

⁴⁹¹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 23.

⁴⁹² Ibid., p. 23-24.

⁴⁹³ Ibid., p. 27.

невозможниот идеал да биде сопствен творец.⁴⁹⁴ Во евазијата е опасноста сосема да се претопиме со лажната улога. Со претворањето „тој се наведнува, вели Сартр за Бодлер, над сликата која ја насликал во туѓата свест и таа го обзема. Тој изопачен и настран денди е сепак *тој* самиот. Поради самиот факт што врз себе ги чувствува сите тие погледи тој се солидаризира со сите свои лаги“.⁴⁹⁵ „Од стравот дека ќе биде виден, Бодлер се излага на погледите.“

Нема потреба посебно да нагласуваме дека и Флобер е „стручњак“ за евазија. Како креатор на Гарсон тој станува „мираж“ - удвојување на его-персоната: „Гистав сака да не убеди во она што го измислил лажејќи за да каже вистина. Кој лицемер! Лаже за да излаже.“⁴⁹⁶

Леинцовите пациенти, кои ја живеат елузијата, сепак, ја немаат перспективата на духовниот капацитет и, што сепак не е неважно, уметнички талент на еден Флобер. За Леинц евазијата е конкретен и извесен ризик неповратно да се падне во темнината. Притоа, треба да се знае дека Леинц човекот го определува како општествено битие. „Треба да се знаат социјалните ризици од раскинувањето на врските со социјалната стварност, вели тој.“ За Леинц раскинувањето со социјалната стварност се огледа во тоа кога некој „систематски да се обидува да не биде она Јас за кое другите сметаат дека е вистинското“, кога бега од својот идентитет во анонимност, преправајќи се дека го нема итн.

Менталното здравје е во сочувувањето на интенционалноста на вистинското Јас свртено кон надвор и во Сартровскиот конфликт

⁴⁹⁴ Ibid., p. 182.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 176.

⁴⁹⁶ J. Colombel. *Sartre*. op.cit., p. 663.

со другите. Поништувањето на надворешниот свет кој се доживува како закана е опасен потфат. Имплозијата е потфат кој лесно може да не соочи со апсолутното Ништо. Сартр, уште во *Скицата* ќе го изнесе овој, во суштина, многу феноменолошки став: „можам да го поништам светот како предмет на свест, но при тоа ќе ја поништам самата свест.“⁴⁹⁷

Последиците од евазијата, всушност, од еден посебен агол, покажуваат суштествена карактеристика на човекот - тој е битие-во-светот. Во евазијата јас, во најдобар случај, еквилибрирам со ова мое битие-во-светот.

Но, од каде „привлечноста“ на елузијата. Елузијата е самогенерирачка. Што подразбира Леинц под ова? Се чини дека Леинц преку елузијата доаѓа до проблемот на социјалната, општествената ситуација како можен извор на лудилото. Потребата за елузијата, за Леинц, е директно поврзана со социјалната стварност. Но, елузијата не е внатрешна и нужна карактеристика на лудото однесување. Затоа што, како што вели Леинц, лудилото може да биде и само начин да се најде излез. Лудилото може да да биде елузија. Леинц вели: „Дури да се добие потврда за лудило, тоа останува да биде преправање. Преправањето може да потопи (*engulf*) нечиј живот исто како и „**real thing**“. Но „стварното“ лудило може да биде елузивно исто колку и „стварното“ (правото) ментално здравје. Евазијата и елузијата покажуваат дека човекот е суштество на имагинарното, на фантазијата. Затоа тој може да биде и суштество на креација, но и суштество на лудило.

И покрај тоа, евазијата и елузијата имаат негативен предзнак. Затоа, мора да се постави прашањето како да им се измолкнеме. Кај

⁴⁹⁷ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 35.

Сартр, во *Белешките за еден морал*, но и во *Бодлер*, наоѓаме едно решение за евазијата: „Треба повторно да се стекнеш себе и - бидејќи погледот е присвојување - да се видиш себе.“⁴⁹⁸ Да се препознаеш себе. Од еден друг ракурс, евазијата е лоша вера, во таа смисла што поединецот во елузија не сака да го препознае вистинското Јас, ниту стварноста, ниту својот проект.

Како да се избегне елузијата е прашање кое го поставува и Леинц. За да се прекине елузијата потребна е виртуозност. Зашто, таа може да доведе до маѓепсувачка носталгија. Таа не смее да се прекине. Ако е експлицитна таа станува грда.“ Леинц ја наведува *Мадам Бовари* како најдобар литературен израз на ова.⁴⁹⁹

Схизофренијата, како „трансцендентно искуство, е радикално решение кое, пак, носи сопствен огромен ризик.“ Излезот е низ вратата, вели Леинц. Но, во фатазијата на нексусот, да се напушти (да се оди) е чин на неблагодарност, суровост или самоубиство или убиство. Сепак, првите чекори треба да се направат во фантазијата пред таа да биде разбрана како таква. Тука е ризикот на пораз и лудило.⁵⁰⁰

Флобер првите чекори ги прави во фантазијата. Неговото мото „да се дејствува е да се биде“ се остварува на планот на имагинарното и креацијата - тој станува писател. Тој ја открива работата (пишувањето) како излез.

Ова го прави и Жене: „одлучувајќи да дејствува, Жене допира до изворот на својата слобода“⁵⁰¹

⁴⁹⁸ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 28-29.

⁴⁹⁹ R.D. Laing, *Self and Others*, 1976, p. 48.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 43.

⁵⁰¹ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 145.

Во егзистенцијализмот на Сартр и Леинц петрификацијата и деперсонализацијата, евазијата или елузијата можат да бидат животни факти. Според Сартр, нели, слободата на другиот го окаменува моето битие.⁵⁰² Но, и јас сум друг за другиот и мојата слобода ги поставува границите на битието на друг јас. Сè додека се еквилибрира во ваквиот однос со другиот, што значи дека јас и другиот се во конфликт, како што Сартр го разбира, секој е „во својот праксис“. Кога ќе се изгуби рамнотежата, кога праксисот ќе биде заменет од процесот, за Леинц, настануваат состојбите на примарна онтолошка несигурност, имплозија, петрификација, евазија кои повеќе не се животни факти, туку обиди на изгубениот човек (схизофреникот) да излезе од „затворените врати“, да ја надмине ситуацијата во која другите се пеколот.

⁵⁰² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 433.

Разбирање на другиот

Интелегибилноста како карактеристика на човекот да биде разбран е еден од позначајните поими коишто Леинц ги употребува, директно повикувајќи се на Сартр. Овој поим е воопшто и еден од најзначајните во филозофијата на егзистенцијализмот. Наследен од затекнатата традиција на филозофијата на егзистенцијализмот и модифициран под влијаение на феноменологијата на Хусерл, проблемот на разбирањето се сретнува во целиот опус на Сартр. Егзистенцијализмот го бара човекот „секаде *каде што се наоѓа*, на работа, дома, на улица”⁵⁰³ и каде што има значење за човекот. Тој човек треба и може да се разбере. Поимот несведливост што го употребува Сартр тука не треба да збунува. Сартр воопшто не сака да тврди дека тој стварен човек е непознатлив.⁵⁰⁴ Тој само го поставува прашањето како може да се разбере еден човек. Како вистински дијалектичар Сартр ова прашање најсериозно ќе го постави во своето последно дело *Флобер*.

Видовме дека разбирањето на другиот е откривање на корените на (неговата) ситуација - „ако е светот околу мене како ситуација која ја надминувам кон самиот себе си, тогаш го сфаќам Другиот тргнувајќи од *неговата ситуација*”⁵⁰⁵; тоа значи откривање и разбирање на иницијалниот проект, на оригиналната ситуација, откривање на елементите на ходолошкиот простор; на семејниот контекст, на општествено историската ситуација. Во *Флобер* сите овие се елементи во синтезата на разбирањето на Флобер.

⁵⁰³ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 28.

⁵⁰⁴ Види *ibid.*, p. 29.

⁵⁰⁵ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 464.

По својата основна намера, и Сартр и Леинц не се разликуваат од Фројд - таа е да се допре до тајната на човековото битие. Уште повеќе, голем дел од своите идеи и ставови тие им го должат токму на дискусиите и полемиките со психоанализата. Така, и употребата и разработката на идејата за ходолошкиот простор кај Сартр произлегува од дискусиите за несвесното и свесното, во директно повикување на Фројдовата психоанализа. Она што е битно да се нагласи е тоа дека поимот ходолошки простор е целосно употребен во контекст на тоа како да се разбере поединецот. За разлика од Фројд кој понира во душата, феноменологот ќе го бара она надвор - ситуацијата. Понатаму, Сартр и Леинц повеќе го бараат мотивот, како составен дел од ходолошкиот простор лоциран во свеста - сфатена феноменолошки во својата интенционалност - а не несвесното: „мотивот се создава од тргнувајќи од минатото и свеста, и враќајќи му се, му ја дава на минатото неговата тежина и вредност.“⁵⁰⁶

Со други зборови, кај Сартр разбирањето на Другиот е повеќе концентрирано на планот на рефлексивната, имено, на планот на свеста и свесните одлуки на Другиот. Сартр вели: „Разбирањето е објаснување на една фактичка врска, а не сфаќање на една нужност“⁵⁰⁷, како што е случај во детерминизмот на Фројд, затворен во фатумот на минатото и потсвесното. Во оваа смисла треба да се толкува ставот на Сартр дека „секое ‚ова‘ мора да се појави врз темел (основа) на светот во перспективата на мојот фактицитет.“⁵⁰⁸ Нема потсвесно, но има ситуација, односи со другите, и животни пречки, фактицитет - ходолошки простор.

⁵⁰⁶ Ibid., p. 460.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 548.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 549.

Разбирањето на Другиот треба да се бара во насока на „препознавањето на Другиот. Сартр зборува за „слободен проект на препознавање на другиот“. „Можам да го сфатам другиот како слобода само во слободниот проект на сфаќањето на него како таков.“⁵⁰⁹ Но, придонесот на Сартр е во разбирањето на слободното преземање на моето битие-за-други.⁵¹⁰ На Жене лоповот, на црнецот во **Négritude**, на лудиот во неговото лудило. Сартр дава пример за препознавањето: препознавањето на *слободата* на антисемитот и преземањето на еврејското-битие кое сум јас за нив.⁵¹¹ Уште еден пример: „ако сме го избрале понижувањето како својство на нашето битие, тогаш ќе се сфатиме себе како понижени, огорчени, инфериорни.“⁵¹² Разбирањето е потфат во кој овие обележја кај другиот треба да ги откриеме како „самосвесна другост“! („ме нарекувате лопов. Добро, ќе бидам лопов“).

Притоа, за Сартр, кога се открива Другиот во описи, не се работи за „дадености што се лишени од значење.“⁵¹³ Разбирањето не е класификација на собрани факти за еден човек и на неговите особини. Тоа значи дека човекот и неговото однесување можат да се разберат само надвор од научната систематизација. Разбирањето на човекот е на планот на разбирањето на проектот и слободата, на планот на разбирањето на односите што ги има со другите. Така, на пример, „човекот кој се сфаќа како понижен со тоа се конституира како *средство* за постигнување на извесни цели“. Тој е во процес, а не праксис. Според Сартр, избраното понижување може да се поистовети „со инструментот кој е наменет да нè ослободи од егзистенци-

⁵⁰⁹ Ibid., p. 609.

⁵¹⁰ Ibid., p. 609-610.

⁵¹¹ Ibid., p. 610.

⁵¹² Ibid., p. 550.

⁵¹³ Ibid., p. 551.

јата-за-себе"- да им се дадеме на другите (како Фромовото бегство од слобода); "тоа може да биде проект на ослободување од нашата уплашена слобода во полза на другите; тоа значи да ми се одземе мојот вистински проект. Нашиот проект може да биде и таков да направи и нашето битие -за-себе да биде целосно апсорбирано од нашето битие-за-другите"⁵¹⁴ (како Флобер, како Жене). За Леинц, човекот кој го избира, презема лудилото, имплозијата, исто така, може и треба да се разбере. Но, не „одозгора“ со помош на една зададена нозологија, туку во егзистенцијата. И токму на овој план однесувањето и јазик на психотикот имаат значење.

Да се навратиме повторно на несведливоста. Сартр извлекува заклучок дека мора да се поседува извесно разбирање на слободата.⁵¹⁵ Меѓутоа, тој не се нафаќа да ја опише слободата која би била заедничка и на другиот и на мене. Тој, како што самиот вели, не би можел „да ја опфати (**envisager**) суштината на слободата.“⁵¹⁶ Од друга страна, јас сум нужно свест за слободата - таа е граѓа на моето битие. И токму затоа слободата е постојано под прашање во моето битие.

Навистина, разбирањето има лимити. Сартр е тука доследен на својот став за контингентноста и несведливоста. „Разбирањето на една сложена и глобална форма, којашто сум ја избрал како своја конечна можност, *не е доволно* да објасни зошто се бира една можност повеќе од некоја друга“ (кога сум уморен може да се одморам покрај патот или да продолжам уште малку до гостилницата што ја гледам).⁵¹⁷ За него ни едната ни другата не овозможуваат да се разбере „изборот на една индиферентна можност“ (ја земам оваа

⁵¹⁴ Ibid., p. 551.

⁵¹⁵ Ibid., p. 514.

⁵¹⁶ Ibid., p. 514.

⁵¹⁷ Ibid., p. 548-549.

чаша а не оваа мастилница). Но, сепак, ваквите слободни избори не треба да се сфатат како безразложни. Ваквите слободни избори „се интегрираат - дури и ако се сукцесивни и контрадикторни - во единството на мојот фундаментален проект.“⁵¹⁸

Токму поради тоа, разбирањето е разбирање на несведливоста на слободата. Така, според Сартр слободата е несведливост на културниот поредок на природен поредок.⁵¹⁹ „Слободата се појавува како еден тоталитет кој не може да се анализира: мотивите, побудите и целите... организирани се единствено во границите на оваа слобода и мораат да се разберат појдувајќи од неа.“⁵²⁰ Како што самиот Сартр вели во *Сен Жене* тој, со оваа студија сакал „да ги покаже границите на психоаналитичката интерпретација и марксистичките објаснувања“⁵²¹ и дека „само преку слободата и нејзината борба со судбината може да се стекне знаење за една личност во својот тоталитет.“⁵²² Тезата која Сартр сака да ја докаже е дека генијот не е подарок туку измислен, пронајден (*invente*) излез од безнадежноста и очајот.

Леинцовата практика на психијатар силно му го наметнува прашањето како да се разбере другиот. „Нашиот поглед на другиот зависи од нашата готовност да ги повикаме сите сили на секој наш аспект во чинот на разбирање (*comprehension*).“ Понатаму, Леинц нагласува дека кога во однесувањето на другиот наоѓаме „знаци на болест“ ние веќе наметнуваме категории. Никој нема знаци на шизофренија, како знаци на настинка, вели Леинц. Тој е шизо-

⁵¹⁸ Ibid., p. 549.

⁵¹⁹ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 96.

⁵²⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., str.450.

⁵²¹ J.-P. Sartre, *Saint Genet*, op. cit., p. 536.

⁵²² Ibid., p. 536.

френик. Тој треба да се разбере во неговото битие-во-светот и во неговото доживување на неговата ситуација.⁵²³ За да го разбереме пациентот треба да ги извлечеме „нашите психотични можности“ и „само така можеме да дојдеме до разбирање на *егзистенцијалната позиција* на пациентот.“⁵²⁴ Тука јасно се гледа врската меѓу Сартр и Леинц. Во таа светлина треба да се гледа повикувањето на Хери Стек Саливен за кого психотикот во крајна линија е „едноставно човек (**simply human**)“

Во една значајка Леинц битно се разликува од Сартр. Ставот кон разбирањето на лудиот кај Леинц произлегува од филозофијата на егзистенцијализмот, но тој е изграден во практиката. Не треба да се заборави дека Леинц, како што нагласува Делакампањ, е, пред сè, емпирист. Леинц, како никој друг, сериозно го применува укажувањето на Јервис дека „психијатриските проблеми не смеат да се *учат*...за да можат да се решат, потребно е да се *сфатат* и да се поврзат со практиката.“⁵²⁵ Затоа Леинц, како човек на практиката е толку самоуверен во отфрлањето на некои ставови на Бубер - неговиот критериум е практиката. Колку за илустрација: Бубер разликува меѓу институции и чувства, сферата на Тоа и сферата на Јас. Леинц на ова вели „институциите и чувствата не се нужно две ‚*neatly defined*‘ сфери. Кога живееш во болници во нив најдов многу човечка топлина и другарство. Институциите, за Бубер, се ‚надвор‘. Во текот на моите први години како доктор тие за мене не беа ‚надвор‘. За мене тие беа воздухот што го дишев.“⁵²⁶

⁵²³ Види R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 33ff.

⁵²⁴ Види *ibid.*, p. 35.

⁵²⁵ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 14.

⁵²⁶ R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. 23-24.

Разбирањето за Сартр значи „да се промениш, да одиш понатаму“⁵²⁷. И во оваа смисла Леинц го разбрал Сартр. Менувањето на Леинц како човек и како лекар на душата е едно постојано одење понатаму. Како што е метанојата промена со која се оди понатаму, обид за саморазбирање, така и кај Леинц во долгогодишните напори да го разбере другиот, ќе дојде внатрешната потреба да оди понатаму и самиот себе си да се разбере. Така, патот на саморазбирањето ќе го однесе дури во будизмот.

* * *

Споредувајќи некои од клучните поими во филозофијата на Сартр со поимите коишто ги употребува Леинц можеме да ја увидиме неверојатната применливост на анализите и на поимите на Сартр врз описите и разбирањето на лудиот. Можеме да издвојиме еден заклучок: Сартровата филозофија и егзистенцијалната онтологија на Леинц го поставуваат патот по кој треба да се бара разбирањето на човековото искуство. Схизофреното искуство, во таа смисла, е само едно поинакво искуство. Во категориите на Сартр и на Леинц, во Сартровите студии за Флобер, Бодлер и Жене, и преку практичната дејност на Леинц, треба да се види, всушност, една стара филозофска порака, дека суштината на човекот е од онаа страна на неврофизиологијата, психологијата, хемијата, биохемијата итн. - на класификациите и шемите, карактеристични за традиционалната медицина и психијатрија. Таа е „надвор“, во егзистенцијата, сфатена како битие-во-светот и како битие-со-другите.

⁵²⁷ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 23.

ФИЛОЗОФИЈАТА НА ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗМОТ И АНТИПСИХИЈАТРИЈАТА КАКО ПОЛИТИЧКИ АНГАЖМАН

„Никогаш не сме биле послободни како под германската окупација. Ги загубивме сите наши права, особено правото на говор: катадневно во лице исмевани, моравме да молчиме: масовно нè депортираа, како работници, како евреи, како политички затвореници: насекаде, по сидовите, во весниците, на филмското платно, ја сретнувавме одвратната и млитава слика за нас, којашто нашиот угнетувач сакаше да ни ја даде: поради сето тоа ние бевме слободни. Затоа што нацистичкиот отров ни го затру целото наше мислење, секоја исправна мисла стануваше освојување: затоа што семоќната полиција нè принудување на молчење, секој збор беше скапоцен како објаснување на принципи: затоа што бевме прогонувани, секое наше движење добиваше тежина на еден ангажман.“⁵²⁸

Анализата на врската меѓу филозофијата на егзистенцијализмот (на Сартр) и антипсихијатријата (на Леинц) би била нецелосна доколку тие не се споредат и на планот на политичкиот ангажман. И на овој план можат да се откријат многу допирни точки, како во поглед на практичното заокружување на теоретски ставови, така и во поглед на конкретните форми на ангажман. Жак Постел јасно укажува на ваквата врска кога вели дека Леинц и Купер се обидуваат политички да го анализираат односот на моќ во сите терапевтски институции, тргнувајќи од Сартровата филозофија.

⁵²⁸ J.-P. Sartre, *Situations*, III, Paris, 1949, p. 11.

Ангажманот кај Сартр произлегува од неговата определба на слободата и дејствувањето. И токму поради импликациите што ги имаат на планот на структурирање на политичкиот ангажман овие две категории се меѓу посуштествените во неговата филозофија.

Во Сартровата филозофија дејствувањето како еден од клучните поими е во нераскинлива врска со проектот и во тесна врска со прашањето за односот меѓу Јас и Другиот (сфатен како конфликт). Дејствувањето е секогаш трансценденција или трансцендирање. Сартр зборува за тоа да се излезе надвор, да се совлада ситуацијата, да се надмине времето. И во ова треба да се најде првичната определба на ангажманот. Но, истовремено, како што веќе рековме, за Сартр ангажманот е и слобода. Се ангажирам во мојот слободен проект. Да се биде слободен значи да бидам-слободен-да-менувам, слободен да дејствувам - да бидам слободен во светот⁵²⁹ - да бидам свој проект во светот. Но, во светот, пак, јас сум ставен пред другите, нужно сум свртен кон нив. Итука можеме да ја наведеме екстраполацијата на тезата на погледот со кој а Сартр ја воспоставува врската меѓу онтологијата и политиката. Како што луцидно забележува Коломбел, „нема само поглед на другиот туку еден паноптички систем во кој ништо не му се измолкнува на надгледувањето кое е пеколот.“⁵³⁰

Ангажманот кој е свртен против овој пекол е политички. Но тој е пак свртен кон конкретниот човек, и нему му се обраќа. И тука наоѓаме додаток на споменатата екстраполација. Имено, неговиот политички ангажман, изградувајќи се врз ставот, дури и барањето, дека треба да се менува, дека треба да се натераат луѓето да се засрамат, поставено пред Другите, пред другиот, кој е тука пред мене

⁵²⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 588.

⁵³⁰ J. Colombel, *Sartre*, op. cit., p. 748.

како жив и конкретен човек, на кого можам да му го видам лицето, може да се нарече филозофија на засрамувањето. Како што постоењето на другиот го докажувам преку срамот, така и дејствувањето (во хуманистичка насока) е засрамување на другите, поради нивната пасивност, нивното предавање на „процесите“, на серијалното итн.

Преку идејата за засрамувањето, во контекстот на дејствувањето и ангажманот, Сартр мора дефинитивно да ја открие својата политичка, морална и духовна позиција. И таа е хуманистичка, пред сè, стекната во дијалогот со филозофијата на марксизмот. Оттука, дури може да се каже дека егзистенцијализмот на Сартр како филозофија на конфликт (со другиот), како филозофија на слободата, и според тоа како е поставен односот на Јас и другите, тешко да би можел да се спои со една општествена критика, да се стави во контекст на идеолошкото, на политиката, доколку би го немало познатиот однос на Сартр кон марксизмот.

Политичкиот ангажман на Сартр, неговите коментари, агитации, говори и интервјуа (во кои се залага за слобода на изразот на индивидуумот, во кои го покажува својот револт против политичката моќ, против колонијализмот; во кои конкретно зборува за актуелните настани на своето време - за инвазијата на русите во Чешка, за војната во Виетнам, за спорот меѓу Палестина и Израел итн.) го откриваат како филозоф во одбрана на угнетените.

Сартр е на страната на угнетените. Како што вели Симон де Бовоар, крвникот може да го игнорира тоа што го прави, но жртвата непобитно го чувствува своето страдање, својата смрт: вистината на угнетувањето е угнетениот.⁵³¹ Сартр со *Белешките за еден*

⁵³¹ Види S. De Beauvoir, *La Force des choses*, Paris, 1963, p. 18.

морал (1947) го поставува како морално барање да се застане на страната на угнетените и да се види и доживее светот и животот со очите на експлоатираните, потчинетите. На прв поглед ова тешко може да се изведе. J.-P. Sartre, т од неговата филозофија до и со *Битие и Ништо*. Сартр како теоретичар и Сартр како човек како да се противречат. Неговиот ангажман не може да произлезе од овој Сартр кој е повеќе ладен теоретичар. Жанет Коломбел забележува дека ваквиот став не може да се потпре врз ништо на онтолошкиот план во *Битие и Ништо*, ниту, пак, врз концепцијата на слободата или статусот на другиот⁵³². Симон Де Бовоар го нарекува ова „литерарна конверзија“ на Сартр. Дури со *Прашањето за методот* и *Критиката на дијалектичкиот ум*, и дијалогот со марксизмот, Сартр ја открива својата духовна позиција и нејзината теоретско практична провиниенција.

Затоа, пак, тој може да се потпре врз општествено политичкиот аспект на слободата. Сартр нашата слобода ја определува како „слободен избор да се бориме за да станеме слободни. "Парадоксалноста на оваа формула, вели Сартр, го изразува едноставно парадоксот на нашата историска ситуација". И, понатаму, тој додава дека „за да се заслужи правото да се влијае врз луѓето што се борат, треба да се учествува во нивната борба.“⁵³³ Тука, имплицитно е содржана идејата за солидарноста и братството од *Белешките за еден морал*.

Меѓутоа, иако Сартр во *Што е литературата* пишува дека писателот мора нужно да биде посветен, за него, како за „чист“ егзистенцијалист било невозможно да се врзе да се посвети, за било

⁵³² J. Colombel, *Sartre*, op. cit., p. 131.

⁵³³ J.-P. Sartre, "Réponse à Albert Camus", *Situations, IV*, 1980, p. 110.

која политичка партија која би го имала монополот врз вистината. Затоа што тоа би била лоша вера. Да се повинуваш на дисциплината на партијата, за Сартр значи да ја порекнеш својата слобода.⁵³⁴ Но, со тоа што е на страна на угнетените тој изразува готовност да помогне во борбата против секаков вид на терор. А со тоа веќе не стои толку цврсто зад формулациите на лошата вера од *Битие и Ништо*. Дискурсот за лошата вера се надоградува со расправата за „објективниот дух“ (во *Флобер*). Но тоа не значи дека фатализмот од внатре се заменува со фатализмот од надвор или од горе. За Сартр сега единствената стварна можност е да се заземе гледиште, кое се дистанцира од целината на идеологијата поставена од горе, и да се застане на страната на оние чија егзистенција ѝ противречи.⁵³⁵ Затоа, идејата за ангажманот кај Сартр не може целосно да се разбере ако не се гледа и од перспективата на неговиот конкретен морал и неговото отфрлање на глобалниот.

Антипсихијатријата како општествена критика, како политика

Со истражувањата на Мишел Фуко (*Историја на лудилото во добата на класицизмот*) лудилото, а со тоа и психијатријата, станува цивилизациски проблем, кој се сместува во општествено историско, економско милје. Кон крајот на 50 години, со студиите на Томас Сас и откривањето на идеолошкото во психијатријата, таа станува политички проблем. "Р. Д. Леинц и Томас Сас покажуваат во текот на целото свое дело - убедливо, иако од различни премиси - дека менталната болест е суштествено политичка, а не медицинска класифи-

⁵³⁴ Види М. Warnock, "Existentialism", op. cit., p. 224-225.

⁵³⁵ J.-P. Sartre, "Les Intellectuels", *Situations*, VIII, 1980, pp. 413-414.

кација, со која се обележуваат лицата за кои се смета дека се неизлечива закана и мака на другите (курзивот мој). Хоспитализацијата на ментално болните е служба за другите, не за пациентот".⁵³⁶ Во светот во кој владее логиката на капиталот, натпреварот и пазарот нема место за лудите, иако тезата на антипсихијатријата (особено на Сас) е дека токму тој свет го призведува лудилото. Во оваа смисла треба да се разбере констатацијата на Јервис дела „психијатријата денес се наоѓа во средиштето на технологијата на власта во земјите на најразвиениот капитализам".⁵³⁷

Психијатријата и психоанализата имаат функција да го штитат тој свет. За Јервис, психијатријата заедно со психоанализата е „техничка идеологија" повикана да понуди "толкувања на социјалните проблеми од многу широк обем."⁵³⁸ Преширок обем, би се рекло - затоа што импликации се психологизација на социјалниот општествениот живот. Зад таа психологизација се крие одбрана на капитализмот. Според Јервис, психијатријата во западното општество значи, пред сè, опресија и мистификација, а помалку терапевски инструмент. „Психијатријата е политички проблем, не само поради тоа што лудниците... се политички проблем, ниту затоа што поединци и цели семејства се сукобуваат со општествени тешкотии, што значи тешкотии коишто задираат во политиката, туку, исто така, и пред сè, затоа што секојдневниот живот сам по себе е политички проблем; затоа што сè она што е поврзано со човековата личност е политика."⁵³⁹

⁵³⁶ E. Z. Friedenberg, *The disposal of Liberty and other Industrial Wastes*, New York, 1976, p. 20.

⁵³⁷ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 61.

⁵³⁸ Ibid., str. 62.

⁵³⁹ Ibid., str. 13-14.

Накратко да укажеме на широкото поле на ангажманот насочен кон критика на психијатријата. Како еден од авторите кои значајно продонел за општествено-политичката критика на психијатријата треба да се спомне Гофман во САД, со неговата книга *Asylum* (1961), кој ќе ја открие психијатриската установа како „тотална институција“; Сепак, Базаља со *Негативната институција* во Италија, СПК (социјалистичкиот колектив на пациенти) во Хајделберг, Германија ќе ја одведат антипсихијатријата најдалеку во конкретни политички (организирани) акции (за СПК „терапијата станува политичка агитација во која кој се укинува односот лекар-пациент и психолошките поими се заменети со политичко-економски“⁵⁴⁰). Важно е да се каже дека овие два обиди многу брзо ќе се соочат со отпорот на политички центри на моќ. СПК ќе трае само нешто повеќе од година дена. Универзитетската бирократија ќе го спречи развивањето на иницијативата на СПК а нејзините членови криминализирани.

Антипсихијатријата на Леинц сосема му припаѓа на ова поле на ангажман: борбата против моќта и одбраната на изопштените суштествено ја определуваат.

На овој план Сартр и Леинц одат рака под рака. Затоа се чини сосема совмесно тука да се спомне уште еден автор. Франц Фанон, кој во *Проколнатите на земјата* препорачува насилна револуција против Западната сила и агресија, претставува едно заедничко исходште во конституирање на политичките ставови на Сартр и на Леинц (Сартровото барање да се застане на страната на угнетените и да им се помага, и ставот дека насилството на угнетените е праведно,

⁵⁴⁰ Види *СПК: Aus der Krankheit ein Waffe machen*, München, 1972 (од U. Wienand, „Antipsychiatrie“, op. cit, p. 81)

е инспирирано од Фанон - тој пишува и предговор за оваа книга.⁵⁴¹ Фанон во својата книга за третиот свет кој сака да се ослободи, ги комбинира идеите на Хегел, Маркс и психоанализата. Му се приговара, притоа, дека препорачува нешто што политичарите веќе го користат, имено дека прифаќа еден начин на критика и борба и менување кој е самиот предмет на критика. Но, дали треба да се реагира на Гандиевски начин? Сартр и Леинц, следејќи го тука Фанон, секако би рекле: не!

Антипсихијатријата како политички ангажман е левоориентирана како и егзистенцијализмот на Сартр. Теоријата за општествениот контекст на менталната болест, како и за местото на психијатријата во светот на капитализмот и воопшто за отуѓеноста на современиот човек во тој систем, таа ќе ја изгради врз идеите на марксизмот, при што, кај Леинц конкретно, најповеќе треба да се бара влијанието на Маркузе, особено неговата теорија за еднодимензионалниот човек. На планот на ангажманот антипсихијатријата го достигнува својот зенит со Конгресот на Дијалектиката на ослободувањето во Лондон 1967 (на кај значајно место има учеството токму на Херберт Маркузе).

Тука би спомнале еден интересен и значаен обрт во 70-те. Во овие години антипсихијатријата во лудилото веќе откри израз на отуѓувањето во општествените односи, на подреденост и на моќ, на отуѓувачките импликации на капитализмот и на планот на душевното здравје. Но, радикализирањето на сфаќањето на менталната болест, сепак, не доведе и до практично радикализирање на општествено-економските основи за кои се сметало дека ја произведуваат. На антипсихијатрија сега ѝ се префрлува, приговара дека

⁵⁴¹ J.-P. Sartre, "Les Damnés de la terre", *Situations*, V, 1983, p. 188.

не е ништо друго освен само уште една неуспешна општествена критика (од позиција на левоориентирана мисла) - во таа смисла дека открила од каде доаѓа лудилото, а не понудила концепција за општествена критика која би се материјализирала во конкретно менување на општествените односи. Обртот, всушност, се состои во тоа што наизглед наеднаш се заборава на отуѓувањето и се открива лудилото и агесијата како духовни обележја на современиот човек. Така, на пример, Помпер ќе каже дека „до 1970-те влијателни групи во рамките на француската интелигенција и нејзините основоположници (*outliers*) ја напуштаат егзистенцијалната врзаност за марксизмот. Комбинирајќи дисидентни психоаналитички, лингвистички и филозофски струи, лидерите на постмодерната генерација пронајдоа параноја и мотиви на сила секаде во западната мисла.“⁵⁴² Делез и Гатари и нивната студија *Капитализмот и схизофренијата - Анти -Едип* (1972) се во овој поглед егземпларни. Интересно, при тоа, нивната „схизофренизација“ како модел на дезалиенација, останува отворена различно да се толкува. Едно толкување, на пример, е тоа во кое врската меѓу капитализмот и схизофренијата, прифаќајќи го гледиштето на Помпер, е тогаш, дотолку повеќе нејасна, доколку таа не се разгледува од одредена идеолошка, теоретска или светогледна позиција (во тие години таа позиција, сепак, најчесто се барала во марксизмот). Инаку, зошто воопшто схизофренизацијата се става во контекстот на капитализмот? Второто толкување е, пак, следново: схизофренизацијата без општествена критика на изворите на схизофренијата, разбрана само како радиказација на „отуѓени“ интерперсонални односи, под-

⁵⁴² P. Pomper, "World History and its Critics", in: *History and Theory*, Theme issue 34, 1995, p. 3.

разбира прифаќање на капитализмот и лудилото како болест за кој нема општествено револуциски лек.

Јасно, Леинцовата критика на психијатријата е слично оспорувана, Така, Трилинг смета дека Леинцовата теорија „во најголема мера го обвинува општеството“ но, дека тој не предлага никаква ревизија на сегашното уредување.⁵⁴³ Забелешката на Трилинг се состои во тоа што смета дека Леинц е во голема заблуда кога од лудиот прави симбол на сета отуѓеност во светот. Помогни му и отуѓеноста реши ја во политиката, со општествена критика и акција. Слична е констатацијата и на Јервис: „Леинц предлага идеолошки усмерувања кои, иако ни се чинат ‚разорни‘ не се секогаш препознатливи како *политички* за оној кој настојува да дејствува во револуционерна смисла.“⁵⁴⁴

Меѓутоа, Леинц треба, сепак, поинаку да се толкува и суди.

Но, пред тоа да видиме од каде политичкото кај Леинц? Грубо можат да се изделат неколку инспиративни точки. Пред сè, тоа е „духот на времето“ - времето на шеесетите години со сите настани во САД и Европа; потоа, марксистичката критика на капитализмот што ја даваат мислители каков што е Маркузе (еднодимензионалниот и отуѓен човек), исклучително актуелен и популарен во тие години; и како најгенуина точка, личните искуства од работата во психијатриски институции кои се формулирани во јазикот на филозофијата на егзистенцијализмот. Се разбира, неизбежно е повторно да се наведе филозофијата на егзистенцијализмот, пред сè, ако не исклучиво, на Сартр и како најсилен теоретски извор на поли-

⁵⁴³ L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, 1972, p. 166.

⁵⁴⁴ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 16.

тичката размисла на Леинц (преку чие влијание, всушност, Леинц ќе отфрли, еден друг егзистеницијалистички мислител и психијатар - Јасперс - изведувајќи ги политичките конквенции од неговиот начин на размислување. Леинц остро му забележува на Јасперсовото тврдење дека нема поголема разлика во психичкиот живот на човечките суштества од разликата меѓу нормалната личност и психотикот. Дополнително на ова, вели Леинц, е дека е таа генетска и конституциска. Психијатриската доктрина на амбисот меѓу нас и нив својата логичка последица ја има во нацистичкиот режим во Германија - заклучува Леинц).

Значи, неговите психијатриски искуства, филозофијата и ангажманот на Сартр, марксизмот (или политичките ставови на левицата во западните земји), времето на шеесетите - тоа се елементите кои ја сочинуваат заднината на политичката мисла на Леинц.

Воочлива е, притоа, аналогијата: како што Сартр преку марксизмот станува сè поангажиран со општествено политички теми, така Леинц, преку Сартр и неговата политичка ориентираност кон лево, го истакнува политичкиот аспект на лудилото и психијатријата (зборувајќи за репресија, залагајќи се за една хуманистичка ревизија на психијатријата).

Поаѓајќи од изходното според кое современиот човек е „отуѓен до корен“, дека живееме во еден отуѓувачки свет на капиталот, Леинц посилно и поделотворно (на планот на егзистенција) ќе го следи Сас, кој по откритието на митот на лудилото (1957) постојано без престанок ќе го разоткрива статусот на недофатливоста и арогантноста психијатријата, како извонредно успешно самозащитена институција во капитализмот, и арбитер со недопустливо преголема општествена моќ.

Во овој поглед, главните манифестациите на политичкото на антипсихијатријата, секако, треба да се бараат во нејзината борба против психијатријата како институција (иако е таа, „сепак, и терапија“).⁵⁴⁵ Основниот став на антипсихијатријата е да се депсихијатризира психијатријата и во теоријата и во практиката. Тоа е она што Леинц ќе го постави како барање кое не може а да не се разбере како политичко знаејќи ги неговите референци (Сас, Фуко, Сартр, Маркузе). Зад класификациите и безбројните дијагнози и поддијагнози на болести се кријат вистинските проблеми: човечки проблеми на секојдневниот живот, кои во суштина се политички проблеми.⁵⁴⁶ Ставот за секојдневниот живот како политички проблем, Леинц директно ќе го преземе од Сартр (тука се мисли на Сартровиот дискурс за скудноста - *rareté* - во кој тој се повикува на Маркс).⁵⁴⁷

Но, истовремено, политичката мисла кај Леинц може да ја изведеме и од неговото специфично поставување на схизофреното мислење на западниот човек со кое вообичаените референцијални (идеолошки) системи се доведени во прашање. Така, во *Поделеното Јас*, Леинц со резигнација заклучува дека денес може да се биде почитуван граѓанин ако се мисли дека црнциите се инфериорна раса, дека може да си биде нормален ако се мисли дека е подобро да си мртов отколку комунист - а не е нормално да кажеш дека си ја изгубил душата. Но, објаснувајќи ги ваквите ставови Леинц, во оваа книга, предимство, сè уште, им дава на интерперсоналните односи како поле каде што треба да се бара решението. Дури во *Поли-*

⁵⁴⁵ Ibid., str. 17.

⁵⁴⁶ Ibid., str. 13.

⁵⁴⁷ Види J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit.; пред сè, преседето Question de méthode.

тиката на доживувањето и Очигледното Леинц повеќе ќе зборува за поширокиот контекст на интерперсоналните односи - за политичкото и идеолошкото милје на отуѓеноста, на цивилизациската болест која ја изгонила трансценденцијата... Схизофреникот не може веќе да се определува како некој кој е лошо прилагоден. „Прилагодување на што? На општеството? На еден свет кој полудел? Прашува, не без гнев, Леинц. Функцијата на семејството е да го потисне Еросот; да произведе лажна свест на сигурност; да ја порекне смртта избегнувајќи го животот; да се верува во Господ, а да не се искуси Празнината; да создаде, накратко, еднодимензионален човек, да ја промовира почитта, конформитетот, послушноста; да ги изгони децата од игра; да наметне страв од неуспех; да промовира почит кон работата: да промовира почит кон тоа да се биде „почитуван“.⁵⁴⁸ Во *Политиката на доживувањето* Леинц увидува дека мора да се оди понатаму во барањето на корените на една ваква ситуација. Не е веќе доволно да се разберат „пореметувачките образци на комуникацијата во семејството, на процедурите на двојните врски... на мистификациите и неподносливите позиции“. Треба да се пронајде значењето на сето ова во рамките на еден поширок контекст на граѓанскиот поредок на општеството - што ќе рече на *политичкиот* поредок, на начините на кои луѓето имаат контрола и моќ едни врз други“.⁵⁴⁹

Во *Интерперсоналната перцепција* тој шемата на дијадичните спирали ќе ја примени во сферата на меѓународните односи. Разбирливо, знаејќи ја неговата идеолошка ориентација и времето во кое е пишувана оваа книга, тој притоа мисли на односите на Источниот и Западниот блок (само еден пример на спирала: Западот

⁵⁴⁸ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 55.

⁵⁴⁹ Ibid., p. 101.

верува дека Истокот верува дека Западот верува дека Истокот верува дека Западот ќе го направи првиот чекор итн...). Според Леинц, Ладната војна е пат без излез токму поради спиралата на недоверба во односите Исток-Запад. Доколку не се запре таа спирала, најверојатно сме осудени на смрт, вели Леинц. Такви спирали на недоверба можат да се најдат и денес (Израел и Палестина, Македонија и Грција).

Леинц веќе не гледа само предрасуди или индоктринација кои го доведуваат до заклучоци на границата на гнев и теоретски очај во однос на катастрофалноста на општествената ситуација во која живее, како во *Поделеното Јас*. Откривајќи ја спиралата на недоверба не само во брачните односи туку и во меѓународните, тој во *Интерперсоналната перцепција*, всушност, ја открива извитопереноста на современиот политички свет и политичко мислење.

Леинц ја става психијатрија во идеолошки контекст на неговото време и увидува дека не може да се приклони ниту кон едниот од двата идеолошки блока. За него, клиничката психијатрија на Запад тежнее кон "социјална неопитност" (**social gaucherie**); советската психијатрија е прилично невешта, неопитна во интерперсоналните сфери.⁵⁵⁰

Како Леинц го разрешува ова идеолошки определено преакцентирање на едната страна?: Тој вели дека "клиничката биографија треба да се сосредоточи на интерперсоналната сфера, но на начин кој нема да се претвори во затворено систем кој во начело ја исклучува релевантноста на она... што можеме да го ставиме во загради" (тука јасно се гледа дека Леинц, и покрај тоа што не ја напушта феноменолошката позиција, е свесен дека полето на

⁵⁵⁰ R. D. Laing, *The Divided Self*, op. cit., p. 198.

„ситуацијата“, контекстот, ги вклучува и социјалното и политичкото и идеолошкото).

Мора да се признае дека, и покрај сè, поконкретни насоки за разрешување навистина не можат да се најдат. И Леинц и Сартр, сепак, остануваат повеќе на дијагностицирање на болеста на западната цивилизација. Од Бодлеровото мечтаење за уништување на „нашите западни раси“⁵⁵¹ до Леинцовото *Очигледно*, од Конгресот на Дијалектиката на ослободувањето, како ништо да не се менува. Со Дијалектиката на ослободувањето сите стануваат отуѓени и под репресија. И токму во лудилото, антипсихијатрите го наоѓаат најсилниот израз на состојбата на општо отуѓување.

Тука Леинц е најмногу напаѓан. Еден од главните приговори упатени на Леинц е дека со трансцендентното искуство, со метанојата ги извртел толку работите, што сега лудите се „вистинските“, а сите ние сме луди. Така, Трилинг забележува: „но, кој, откако ќе зборува или ќе се обиде да зборува со некој психотичен пријател, ќе се согласи да ја изневери маскираната болка на неговата пометеност и осаменост, претворајќи го во парадигма на ослободувањето од поробувачките лаги на отуѓената општествена стварност“⁵⁵²

Трилинг, сепак, греша. Прво, Леинц е далеку од тоа од лудиот да прави Исус кој ќе ги понесе сите зла. Неговата прва цел е да излечи. Тоа значи, ваквите констатации на Леинц треба да се гледаат како подредени на неговата, пред сè, човечка, желба да биде ефикасен како лекар.⁵⁵³ Второ, Леинц не го изневерува лудиот, и никогаш од него не правел парадигма. Леинц самиот вели дека

⁵⁵¹ J.-P. Sartre, *Baudelaire*, op. cit., p. 192.

⁵⁵² L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, op. cit., p. 171.

⁵⁵³ Види С. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op. cit., p. 44.

никогаш не ја идеализирал менталната мака (**suffering**), или го романтизирал очајот, пропаѓањето (*dissolution*), измачувањето и теророт. Никогаш не рекол дека родителите или семејствата се „причина“ (*cause*) за менталната болест, генетски или како средина.⁵⁵⁴

Леинцовиот главен и најсеопфатен увид со силни политички импликации е во врска со откритието на политичките корени на потиснувањето на трансцендентното доживување. Основната порака на Леинц, дека таквото доживување не укажува на болест, на лудило, туку на една општествена ситуација во која сме сите отугени, за која важи фромовското: не е вистинското прашање зошто овој човек полудел туку како сите ние други сме останале здрави, треба да се чита во политички клуч.

Што се однесува, пак, до приговорот за кривката и, во крајна линија, неуспешна општествена критика упатена на Леинц, може да се каже дека денес е излитен, дури и неупотреблив. Живееме во постмодерно време кога владеат разни идеолошки светови. Критиката на психијатријата оди преку критика на овие светови: „ужасните резултати на терапевтското насилство води кон постмодерен напор да се отстранат целите на агесијата уништувајќи, поткопувајќи (**by subverting**) го научниот и филозофскиот дискурс кој е одговорен за нивната „конструкција“⁵⁵⁵. Ова треба да се разбере во таа смисла што не може повеќе да се зборува за една општа општествена критика од која ќе се изведат сите други критика, туку дека критиката на духот е автохтоно ниво кое е денес многу актуелно и за кое се смета дека не може да се изведува од општествените

⁵⁵⁴ R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. 8.

⁵⁵⁵ P. Pomper, "World History and its Critics", op. cit., p.4 -5.

критики кои ги носат недостатоците и редуccionизмите на социологизмот и економизмот.

Во таа насока во ангажманот на Леинц и Сартр треба да го откриеме она што Сартр го наоѓа уште во хуманизмот на Флобер - „индивидуализмот што го конституира тој хуманизам и кој е свртен против или е реакција на идеологијата на сопствената класа и време“⁵⁵⁶, но со друг акцент. Акцентот е сега на идеологијата и времето, а не на класата како историско материјалистичка појава.

⁵⁵⁶ Види J. Colombel, *Sartre*, op. cit., p. 651.

ЗАКЛУЧОК

Овој труд, на крајот треба да одговори на неколку прашања: дали антипсихијатријата е природен и најдобар продолжеток на егзистенцијализмот (дали антипсихијатријата е најдобро разбраниот егзистенцијализам, негова практика)? Дали антипсихијатријата го исполнува барањето на Сартр филозофијата да биде "визија на светот" и "инструмент кој го поткопува цврстото општество"? Или, пак, е само „разводнување“ на егзистенцијализмот?

Истражувајќи го влијанието на филозофијата на егзистенцијализмот на Сартр врз антипсихијатријата на Леинц, видовме дека духовната блискост меѓу нив е голема, дека нивниот интелектуален напор и ангажман е насочен кон иста цел: да се разбере односот меѓу Јас и Другиот. Проблемот на Јас и Другиот, оттаму се издвојува како централен, како носител на тежиштето на зданието на прашања на кои и двајцата се обидуваат да одговорат. Притоа, што е многу значајно, Другиот, и кај Сартр и кај Леинц, е од онаа страна на „обичното“ (борнираното, малограѓанското, самозадоволното, нормалното). Тие го истражуваат односот на Јас и Другиот нурнати во во калта, тињата, крвта и болката и страдањето на човековата егзистенција. Човекот на Сартр и на Леинц е отугениот, угнетениот човек.

Леинц, имајќи ја фактички улогата на Другиот во својата психијатриска практика, конкретно соочувајќи се со најпотиснатото човеково искуство, со „лудилото“, и обидувајќи се конкретно да разбере и помогне, сепак, се нурнал во „калта“ малку повеќе од Сартр, на себе повеќе ја почувствувал човечката драма. Може да се

каже дека пристапот на Сартр, имајќи го токму овој недостаток (се разбира, во однос на Леинц) е повеќе литерарен.

Неговиот егзистенцијализам е повеќе теоретски изведен од посредувани сознанија . Јунаците на неговите дела се по правило имагинарни или одамна умрени. Студијата за Флобер која требало да одговори на прашањето што е човек и дали може да се разбере еден конкретен човек, иако има повеќе од 2000 страници, во однос на практичните, емпириските, „личните“ сознанија, во однос на нурнатоста и напорот на Леинц да го разбере другиот е по многу критериуми схоластична, „теориска“. Колку и да сме свесни за неверојатната умешност на Сартр да се справи со, што се однесува до задоволувањето на барањето да се разбере другиот, ограничувачката теза за несведливоста и контингентноста, неговите студии кои се неверојатни луцидни, длабоки, наликуваат, сепак, на Борхесовскиот расказ во кој еден човек сака со мисла да создаде жив човек. Зашто, колкав и да е напорот, човек не може да направи карта на животот на другиот во размер 1 : 1. Леинц е во тој поглед повеќе до егзистенцијата, до другите живи луѓе кои можеби сакаат да ја направат картата на својот живот. Обврската на Леинц, што е, мора да се нагласи, сепак, наук од Сартр, е да ги разбере тие што се на тој пат и да им помогне да го изминат.

Затоа, може да се каже дека Леинц му ја дава на егзистенцијализмот на Сартр „валканата“ и практична форма. Тој е меѓу и во лудилото. Оттаму, нашиот заклучок е дека егзистенцијализмот на Сартр е далеку од тоа да биде разводенет во делото на Леинц , како што смета Цекоби. Тој е повеќе извалкан. И ако во неговото дело најдеме повеќе неконзистентност во однос на Сартр, тоа не треба да се гледа како некој недостаток. Таа повеќе произлегува од неговата

директна сооченост со најчудната, најстрашната и најзастрашувачката контингентност.

Меѓутоа, различноста на планот на дејствување, во извесна мерка, се помирува кога Сартр и Леинц ќе ги споредиме на полето на политичкото дејствување. Сартр и Леинц се многу блиски по прашањето на политичкото и општественото како рамки во кој треба да се бараат решенијата на борбата за човековото достоинство, односно, и обајцата нераскинлив дел од својата духовна конституција имаат во ангажманот, и обајцата се на агора. Но, со тоа укажување дека Леинц е, сепак, поблиску до другиот, до конкретно овој, тука и сега, Другиот. Неговата агора е бразилската фавела. Оттаму, ангажманот на Леинц е посократовски, додека Сартр, во тој поглед, е попросветителски.

Леинц, кој во многу го следи Сартр, трансценденцијата ја сфаќа послоевито, или, можеби подобро кажано, ја применува послоевито - метанојата за која зборува Леинц како посебен вид на трансценденција, потисната во западното општество, е оној слој повеќе со кој Леинц не само што ја открива човечката драма на метанојата, туку и грозотијата на сцената и кулисите. Треба да се разбере потребата на шизофреникот да влезе „низ вратата“, да се бара себеси, „да се изгуби“ за да се разбере себеси и да се врати. На тој начин, односот спрема другиот е однос во кој Леинц, иако навистина ја увидува противречната ситуација на меѓудоживување, бара да се разбере другиот и во трансценденцијата која ја нарекуваме лудило.

Токму во ова искуство Леинц се разликува од Сартр во однос на емпатичноста. Сартр, наспроти Леинц, е често груб и соголувачки во своите инсистирања на ставовите, како на пример, дека сè е личен

проект, дека ситуацијата е лична, дека таа треба да се „сфати сериозно“, дека треба да се делува и надмине, дека ако поединецот не гледа вака на својот живот и на пречките на кои наидува, тогаш тој е во лоша волја итн. Се разбира, на други места, Сартр покажува дека не е се така едноставно. Да потсетиме на модерирањето на ставот за лошата волја со „објективниот дух“ и дека истражувањето на животот и делото на Флобер е даден во сета комплексност. Меѓутоа, ако е светот за Сартр комплексен, за Леинц тој е комплициран. На човекот (пред сè, схизофреникот) на Леинц врзани му се рацете во нексусот во кој се наоѓа, неговите односи со другите се во јазли, дијадични спирали, тој се наоѓа во „неподнослива позиција“ (**untenable position**). За Сартр, врзаноста на човекот е повеќе негов избор, никој не е врзан, „тешките“ животни ситуации се само човечки предизвик и „парадоксален извор на слободата“, за него поединецот сам е одговорен за понижувањето што го чувствува, за карактерот што го има итн. Сè е негов избор. Ако не дејствува, не се надминува, тој е мрзлив, слаб - во лоша вера, но сепак ја изразува својата слобода.

Понатаму, кај Леинц акцентот е ставен на тоа да му се помогне на другиот. Кај Сартр барањето да му се помогне на другиот е во втор план. Сартр е човек кој се лути на сожалувачките и самосожалувачките истапи и состојби на човекот. Тој бара човек да биде посилен, да се сфати сериозно и да го сфати самоизборот и теретот на слободата.

Затоа, иако Сартр вели дека за да се дејствува треба да се застане на страната на угнетените, да се види животот со нивни очи, тој е, сепак, условно кажано, во однос на Леинц, постуден - тој разбира, гледа со очите на Другиот, но не сочувствува како Леинц, не го одобрува поразот на неподносливата ситуација. Ситуацијата кај

Сартр, во неговиот обид да „буди“, нужно се толкува како лична. За себе (во ситуацијата) е одговорен самиот човек, не другите. „Будењето“ доаѓа со прекорот на Сартр - не со самосожалувањето, туку со гнев и одговорност пред себе и пред другите, со нафрлување и акција.

Кај Леинц ситуацијата е повеќе контекстуална, од семејството до социјалното милје, одговорноста е во старт поделена на пациентот и неговиот семеен, подоцна и социјален нексус. Исто така, никогаш не пренебрегнувајќи го својот критичен однос кон психијатријата, Леинц, како психијатар, нужно мора да ја толкува одговорноста како поделена меѓу пациентот и лекарот. Леинц е, затоа потопол, помек, тој разбира со повеќе емпатија. Тој е пострплив, потолерантен во однос на другиот и поскептичен во однос на својата моќ на разбирање, тој не бара да се дејствува без да се разбере (себе, другиот, светот).

Сартр вели: сфати се и делувај, другиот те гледа, тој е можеби пеколот, но тоа е, биди сигурен, животен факт. Проектот е твој, изборот е твој. Леинц вели: сфати се и јас ќе ти помогнам да се сфатиш, другите те гледаат, но зошто да е пеколот во тебе? Од изолацијата, во која бегаш од страв од погледот на другиот, направи исконска осаменост, извлечи го „исконското“ од неа. Сфати дека си сам, но и со другите.

Но овие разлики можат и да не се гледаат изолирано. Леинц треба да се толкува како своевидна антитеза во дијалектиката на мислата на Сартр. Со други зборови, Леинцовата психотерапија е подготвување за „здрав живот“ кој е целосно сартровски - конфликт (Затоа маевтиката на Леинцовата терапија е во тоа да не му се даде

на пациентот да се „препушти“). Од Сартр преку Леинџ повторно кон Сартр.

Критиките упатени на Леинџ, дека неговата антипсихијатрија е лош егзистенцијализам, дека е лоша психијатрија, дека е лоша критика на општеството, површна идеологија, во многу нешта се површни, особено кога не ги земаат предвид овие аспекти на односот меѓу Сартр и Леинџ. Но, поконкретно, во врска со тоа дека антипсихијатријата е лош егзистенцијализам ќе го разгледаме мислењето на Расл Џекоби.

Во својата книга *Општествениот заборав*, Џекоби се обидува да изложи една прилично неубедлива (иако тој се надева дека е убедлив⁵⁵⁷) и во многу нешта погрешно насочена критика на тезите на Леинџ и Купер.

Прво, да не се прави разлика меѓу Леинџ и Купер како што прави Џекоби е знак на површен пристап и непознавање на Леинџовата мисла. Второ, "најмалку читаната книга" *Разум и насилство* како и сите други дела на Леинџ во себе го откриваат огромното влијание на Сартровата филозофија, на неговата методологија и пристап кон светот и проблемите на светот. Џекоби се задоволува, крајно позитивистички, со тоа дека "општо земено, сартровскиот егзистенцијализам филтриран преку Леинџ и Купер, не ги исправил своите првобитни слабости", при што се повикува на маркузеовската критика на Сартр кај Роналд Аронсон, во еден негов труд насловен *Корените на Сартровата Мисла*.⁵⁵⁸ Меѓутоа, на ваков заклучок не

⁵⁵⁷ R. Džekobi, *Društveni zaborav, Kritika savremene psihologije od Adlera do Leinga*, Beograd, 1981, str. 162.

⁵⁵⁸ R. Aronson, "The roots of Sartre's Thought", in: *Telos*, 13, 1972, p. 47ff.

наведува толкувањето на делото на Леинц како тотализирачка синтеза на мислата на Сартр.

Уште една илустрација за тоа кон што води непознавањето на врската меѓу Леинц и Сартр. Така, Трилинг смета дека „единствено тешкиот проблем на схизофренија Леинц го решава... припишувајќи му ...крајно едноставна етиологија" - Според Трилинг, за Леинц схизофренијата е последица на некоја надворешна околност, влијание вршено врз психата, поодредено, врз чувството на Јас....⁵⁵⁹ Но, Леинц е Сартровец и феноменолог. Кај него нема вакво толкување на влијанието на надворешните околности и на влијанието врз психата. Човекот не е психа - тоа Леинц го знае. А Сартр тоа експлицитно го тврди уште во првите свои трудови (не психичко, не објективно, туку она помеѓу. Тоа помеѓу е односот со Другиот, меѓудоживувањето, итн.

Така, Трилинг сосема греша кога тврди дека Леинц воопшто не ја зема предвид психичката динамика којашто ја разјаснува Фројд. Леинц ја зема предвид, но во неа не го наоѓа објаснувањето (ова важи всушност и за Сартр). Треба само да се погледне анализата на Ние и Тие во *Политиката на доживувањето* за да стане јасно дека Леинц не отстапува од пристапот на егзистенцијалната онтологија. Схизофренијата е само поинаква фундаментална структура на искуство.⁵⁶⁰

Во врска со приговорот дека Леинцовата антипсихијатрија е разводнување на филозофијата на егзистенцијализмот можеме да се повикаме на еден од најценетите филозофи на некогашна Југослави-

⁵⁵⁹ L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, op. cit., p. 160.

⁵⁶⁰ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op. cit., p. 65.

ја - Гајо Петровиќ.⁵⁶¹ Тој го поставува прашањето дали термините „феноменологија“ и „дијалектика“ се употребени од страна на Леинц и Купер и уште некои други учесници на Конгресот на Дијалектиката на ослободувањето во некоја „сосема нова, нефилозофска смисла?“ Според Петровиќ воопшто нема основа за изненадување што психијатрите и психоаналитичарите ги употребуваат поимите феноменологија и дијалектика, затоа што нема некоја општоприфатлива смисла според која би се оценувала вредноста на нивната определба и примена од страна на психијатријата. Од друга страна, пак, тие не се употребуваат ниту во некоја „сосема психијатриска смисла“.

Самите автори зборот феноменологија го употребуваат во една „поширока смисла“, како „повеќе или помалку систематско елиминирање на предрасудите за тоа кои сме, што сме и каде сме“, како „чистење на нашиот видокруг од сите видови општествено прикладни академски конвенции“.

Петровиќ потенцира дека Леинц и Купер за феноменологијата и дијалектиката учеле од нивните „вистински творци и великани“. Тоа е факт што се признава и од „великаните“ (Сартр). Се разбира, во случајот на Леинц не е доволно само неспорното извонредно познавање на мислата на Сартр. Петровиќ дава оценка дека „книгата на Леинц и Купер (се мисли на *Разум и насилство*) за марксистичката фаза на Сартровиот филозофски развој е сигурно една од најдобрите студии за Сартровата филозофија“, така што, вели Петровиќ, „во однос на нејзината интерпретативна страна таа нема забелешки.“ Самиот Сартр во предговорот на оваа книга

⁵⁶¹ G. Petrović, "Dijalektika oslobođenja, umjesto pogovora", in: *Dijalektika oslobođenja* (uredio David Cooper), Zagreb, 1969. str. 296-297.

изразува „големо задоволство“, поради „многу јасниот и многу верен“ приказ на својата мисла, а особено поради „совршеното разбирање“ на *Критиката на дијалектичкиот ум* од страна на Леинц и Купер.

Но Леинцовото „разбирање“ на филозофијата на Сартр е можеби подлабоко ако се бара не во неговите трудови туку во неговиот практичен ангажман на човек кој сакал навистина да го разбере другиот (како конкретен пациент).

Приговорите дека Леинц е далеку од филозофската снажност на егзистенцијализмот и мисловната тежина и прегнантност на Сартровото дело не ја погаѓаат суштината на врската меѓу Сартр и Леинц. Леинцовите мисловни напори, сепак, не можат да сместат под етикетата „уште една проклето дебела книга“ во која стерилно се расчленува егзистенцијализмот, ниту, пак, е тој неталентиран или неуспешен самонаречен наследник на Великиот егзистенцијализам. Дури напротив, егзистенцијализмот на Леинц е поблиску до Сартр и е поснажно, духовно и душевно сфатена филозофско-животна порака на Сартр (како што и самиот Сартр на едно место признава) од огромен број академски највисоко вреднувани монографии или критики за Сартр. Од друга страна, егзистенцијализмот на Леинц ни нуди друг визир низ кој може да се гледа Сартр и слој повеќе на неговата мисла. Тој ја открива антипсихијатричноста на Сартр. Сартр читан преку Леинц открива многу повеќе за себе. Оттаму и своевидниот филозофски придонес на Леинц. Тој дава неверојатно животен клуч во кој треба да се чита Сартр и во кој Сартровата филозофија добива ново лице. Сите места во книгите на Сартр кои во еден прирачник по историја на современата филозофија не се многу јасни, одеднаш добиваат на животност и јасност. Лудилото, како што го

разбира Леинц , е еден од клучевите за разбирање на другиот, на конфликтот меѓу јас и другиот, на чувството на тегобноста на современиот човек. Клуч кој без забелешка може да ја добие „лиценцата“ на клучарската работилница на Сартр.

Фридмановата критика на Сартровата теорија на интерсубјективност, дадена преку споредбата на Сартр и Бубер, поинаку ќе се прифати ако се знае егзистенцијализмот на Леинц. Фридман го критикува Сартр (заедно со Хајдегер) на планот на интерсубјективноста и вели дека Бубер е тој што укажува на "помеѓу" како стварна онтолошка основа на егзистенцијата, како и на типолошката дистинкција помеѓу Јас-Ти и Јас-Тоа "разбирајќи го познанието преку дијалог како нешто што вклучува не само директен контакт и взаемност, туку и ‚инклузија‘ (вклучување, опфаќање)." Бубер, според Фридман, од сите егзистенцијалистички мислителите најдлабоко го дофаќа прашањето на интерсубјективноста.⁵⁶² Навистина, Бубер вели: „голем однос постои само меѓу стварни личности. Тој може да биде силен како смртта, бидејќи е посилен од самотијата, бидејќи ги крши бариерите на гордата, возвишената осаменост, го потчинува својот строг закон, и гради мост од само-битие до само-битие преку амбисот на ужасот на универзумот."⁵⁶³ Дали е Леинц во насока на Бубер? Ако е така, тогаш мораме да констатираме дека Леинцовата антипсихијатрија е разводнување на егзистенцијализмот на Сартр. Меѓутоа, Буберовата интерсубјективност е заокружена и завршена. Тој од неа може да направи само **covering law** со кој стварните односи се согласуваат или на кој му се приближуваат. Крутоста која ја носи

⁵⁶² Види М. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 79.

⁵⁶³ М. Buber, *Between Man and Man*, New York, 1985, p. 175. Види М. Friedman, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", op. cit., p. 79.

ваквата позиција Леинц лесно ја воочува: Зад мислењето на Бубер дека схизофрениците не се способни за Јас-Ти однос, Леинц открива психијатриска позиција со која тој апсолутно не се согласува. Таквото воопштување, како што вели самиот, не соодветствува на неговото лично искуство со таквите луѓе.⁵⁶⁴ Тој, така, ја открива романтичарската, идеалистичката позиција, карактеристична и за Хајдегер, а заморно пренагласено во еден тон на апстрактни мудрости во кои доминира *треба*, на пример, како кај Фром. Леинц следејќи го Сартр не се впушта во вакви води кои Сартр без размислување би ги означил како морализирање.

Во врска со тоа дали антипсихијатријата на Леинц е само лоша психијатрија, или дали е антипсихијатријата само воопштен отпор, исто така, можеме да се повикаме на Сартр. Според Јервис, кај Леинц не може да се најде јасно и разбирливо објаснување за тоа што значи да се оздрави од некое психичко пореметување.⁵⁶⁵ Јервис е, меѓутоа, потполно свесен за тоа дека е долг патот од "воопштениот ,антипсихијатриски' отпор до трагањето по една појмовна, охрабрувачка и ,техничка' психијатрија".⁵⁶⁶ Во секој случај, основната намера на Леинц никогаш не била такво едно трагање. Тој поставува, пред сè, прашања. Неговото мото е мотото на Гантенбајн на Макс Фриш: да се најде приказна за своето искуство.

Самиот Леинц, во својата автобиографска книга вели дека „слика аспекти на својот свет и своите рекации на него". И неговото дело треба да се разбере како сликање на сопствениот свет, барајќи ја својата приказна. Како што вели во својата автобиографија, тој не се правда, не се обидува да докаже дека е во право. Неговата

⁵⁶⁴ R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., 1986, p. 6.

⁵⁶⁵ G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op. cit., str. 17.

⁵⁶⁶ Ibid., str. 16.

позиција е сартровска. За да ме разберете не ви требаат докази, не ви требаат факти. Ви треба мојот свет, мојата животна ситуација и мојот поинаков поглед на фактите.⁵⁶⁷ Оттука може, конечно, да се разбере и ставот на Леинц дека нема рецепти и патокази и автокарти за метанојата.

А што се однесува до јасното и разбирливото објаснување, тоа не може да се најде, затоа што пореметувањето, или лудилото, сфатено како кај Леинц е тотализација, а не завршен тоталитет. Да се објасни значи да се умртви, да се стави крај, да се заврши, а тоа е позитивистичката психијатрија.

Во врска со тоа дека е лоша критика на општеството и Леинцовата наводна слабост дека не води сметка за општествената стварност, веднаш можеме да кажеме дека и Сартровата филозофија е често изложена на истиот приговор.

Меѓутоа, како што е долг патот од "воопштениот ,антипсихијатриски' отпор до трагањето по една појмовна, охрабрувачка и ,техничка' психијатрија", уште подолг е патот од едно толкување, една општествена критика и светоглед, без оглед колку „охрабрувачка" и критична, до општествена идеологија, која е егзистенцијално прифатена.

Затоа, Џекоби, иако признава дека во мислата на Леинц и Купер има политички радикализам, револуционерен елан, тој, сепак, прегрубо и необјективно вели дека таа запаѓа во слепа терапија, позитивизам и поп-егзистенцијализам, дека критиката на општеството е површна.

⁵⁶⁷ R. D. Laing, *Wisdom, Madness & Folly*, op. cit., p. xi.

Ниту во филозофијата на Сартр, ниту, пак, во мислата на Леинџ нема место за кое би важела една така соголена теза, како што мисли Џекоби дека, да речеме, прво се открива злото, немоќта, како кај Сартр, или лудилото и насилството кај Леинџ, и потоа се открива дека се тие општествено или историски определени, но на крај не се успева во намерата (доколку воопшто ја има) да се определат самото општествено и историско. Кај Сартр и Леинџ постојано е присутна феноменологијата, феноменолошкиот пристап и обидот да се разбере повеќе некој отколку нешто. Општественото, историското, политичкото кај Сартр и кај Леинџ се битни како амбиент, милје, контекст да се разбере другиот. Нивните залагање за еден похуман, поправеден свет, се навистина во многу точки, застарени, дури и наивни, но тие, сепак, во прва линија, треба да се толкуваат како надградба на два грандиозни обиди да се разбере односот меѓу Јас и Другиот.

Оттаму, погрешно е и тврдењето дека во антипсихијатријата се мешаат анализата на меѓуличните односи, семејните односи и општеството. Уште попогрешно е и тврдењето дека Леинџ во анализата на шизофреникот и семејството се апстрахира од општеството и дека кај нив нема залагање за општествена промена, дека се заборава дека општеството, не е исто што и семејството, како што мисли Џекоби.⁵⁶⁸ Џекоби му забележува на Естерсон за неговата дефиниција на општествениот систем како "просто облик на взаемно дејствување и взаемно доживување на поединците коишто го сочинуваат".⁵⁶⁹ Џекоби зад ова открива "хуманистичко

⁵⁶⁸ R. Džekobi, *Društveni zaborav*, op. cit., str. 165.

⁵⁶⁹ A. Esterson, *The Leaves of Spring: Schizophrenia, Family and Sacrifice*, Middlesex, 1962, p.243.

редукционистичко начело".⁵⁷⁰ Меѓутоа, „редукционизмот“ кој му се забележува на Леинц всушност го открива неразбирањето на неговата феноменолошка појдовна позиција, со суштественото потсетување дека тој одговорите на проблемите, сепак, ги бара во нивната поставеност во „општественото поле“. Следејќи ги Фуко и Сас, за Леинц психијатријата и лудилото се историски и општествени феномени. Оттаму, антипсихијатријата на Леинц не е само коперникански обрт (или просто радикалистичко извртување на работите, или бунтовничко карикирање - лудиот е здравиот) туку и критика која води сметка за историското и општественото и која може да се толкува и како политички ангажман. Леинц не редуцира туку, обратно, го бара поширокот контекст, ситуација, простор: "Однесувањето на пациентот на кој му е дадена дијагнозата схизофренија дел е од многу посложен систем на пореметени однесувања; Недоследностите и нејаснотиите коишто поединецот ги "впил во себе" мора да се посматраат во своите пошироки општествени контексти."⁵⁷¹ Конечно, ако не можеме да тврдиме дека е зачетник, барем можеме да кажеме дека Леинц сосема ѝ припаѓа на појавата во која "и во психијатријата и вон неа во тек е револуција во сфаќањата за душевното здравје и лудилото"; во која „клиничкото становиште му го отстапува местото на становиштето кое е истовремено егзистенцијално и општествено."⁵⁷²

За да биде појасно во што се состои егзистенцијалистичкото становиште ќе го наведеме заклучокот на Делакампањ: „перспективата на психијатрите сартровци (курзив Б.С.) не е етиолошка перспектива. И затоа тие не влегуваат во бескрајните и

⁵⁷⁰ R. Džekobi, *Društveni zaborav*, op.cit., str. 170.

⁵⁷¹ R. D. Laing, *Politics of Experience*, op.cit., p. 95-96.

⁵⁷² Ibid., p. 98.

нерешливи дискусии за улогата на генетскиот ‚фактор‘, на конституцискиот ‚фактор‘; на општествените ‚фактори‘ итн... Лудилото не е само прашање на фактори. Тоа е производ, но чие значење е читливо најпрвин во самиот резултат."⁵⁷³ Да го наведеме Сартровиот заклучок во врска со неговата анализа на амбицијата на Флобер на кој Делакампањ очигледно се повикува: „ ниту наследството, ниту буржоаското потекло, ниту воспитувањето, не можат да ја објаснат, а уште помалку физиолошките разгледувања за ‚нервозниот температурамент“."⁵⁷⁴ Оттаму, ако се знае влијанието на Сартр врз Леинц, би требало многу да се внимава во пронаѓањето на „редукционизмот“ на Леинцовата антипсихијатрија.

Да го дадеме ова во еден друг ракурс. За Јервис е сомнителна тезата на Леинц, според која американските воено настроени генерали се поопасни во своето лудило од било кој болен хоспитализиран со дијагноза на психоза. Според него ваквото размислување ја оневозможува анализата на војната, гладот, бедата како последица на општествениот систем. Но, во толкувањата на современите појави општествениот систем денес се напушта како општо место, се напушта поради тоа што тоа веќе не објаснува и не помага многу во разбирањето. Се воведуваат екологијата, феминизмот, номадизмот итн. Ова е, всушност, старо становиште. Како што наведува Делакампањ (1974 година) уште Хауард Џоунс, во *Криминалот во општеството во мена* (Howard Jones, *Crime in a Changing Society*), и Ентони Берџис, во *Пеколниот портокал* (*Clockwork Orange*), покажале дека криминалот не е механички резултат на „лошото“ влијание на средината. Објаснувањата кои се повикуваат на економски фактори се недоволни. Делакампањ

⁵⁷³ С. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op.cit., p. 77-78.

⁵⁷⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op.cit., p. 646.

укажува на културалниот план, на планот на моралот и идеологијата.⁵⁷⁵

Во врска со овој став на Делакампањ, можеме да кажеме дека критиките упатени до антипсихијатријата за нејзината „неуспешна општествена критика“ го занемаруваат егзистенцијалистичкото мислење на антипсихијатријата. Прашањето кое пред себе го поставува антипсихијатријата е како да се воспостави свет на Сартровата слобода во кој нема потчинетост, во кој поединецот е во постојан дијалог, конфликт-конфирмација со другиот. Делакампањ токму тука ја наоѓа врската меѓу егзистенцијализмот и антипсихијатријата на планот на политичкиот ангажман. За да може да се оствари барањето да се „живее тотално: да се живеат тотално желбите, целосно да се живее љубовта, целосно да се живее смртта“, политичката борба е нужна. Но, борбата за доброто, вели Делакампањ, не зависи од општествените услови, туку од секој од нас.⁵⁷⁶ Во оваа смисла Леинц го следи Сартр кој вели дека историското (подоцна „Објективниот дух“) не нè затвара, како што Ками му приговара на Сартр, туку дека, „напротив се работи за тоа да се обединиме за да ги скршиме решетките“.⁵⁷⁷

Антипсихијатријата на Леинц треба да се гледа како обид за такво обединување. Антипсихијатријата е во овој аспект депсихијатризација - како што ја разбира Јервис - анализа и менување на меѓучовечките односи наместо давање дијагностички етикети. Се работи за тоа тежиштето да се префрли од развивање на сè посложени традиционално медицински методи не терапија на лудило на еден духовен и политички дејствен напор кој ќе открие

⁵⁷⁵ Види С. Delacampagne, *Antipsychiatrie*, op.cit., p. 90-91.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 244-247.

⁵⁷⁷ J.-P. Sartre, "Répons à Albert Camus", *Situations, IV*, 1980, p. 1952.

општествени и човечки проблеми во лудилото и кој ќе постави рамки за нивно разрешување.⁵⁷⁸

Антипсихијатријата на Леинц е *vita activa* и примена на филозофијата на егзистенцијализмот на Сартр. Сознанијата на Сартр за Јас и Другиот Леинц ги применува таму каде што Сартр исто така би ги применил. Она што, исто така, ги прави блиски, е тоа дека кај нив помалку се работи за односот меѓу Јас и Другиот на планот на борнираниот, малограѓанскиот ум, туку повеќе за оној животен аспект каде што умот и разумот ја доживуваат својата најголема драма.

Конечно, на анализите и теориските слабости на Леинц не треба да се гледа строго. Особено, не од позиција на некоја хегеловска или винделбандовска историја на филозофијата, во која Леинц многу веројатно не би бил ни спомнат. Затоа е потребно (оттаму и насловот на тезата) антипсихијатријата да се разбере и определи како што Леинц ја разбрал под влијанието на Сартр.

Што се однесува до радикализмот и редукционизмот на Леинц, на нив треба да се гледа како на радикализмот и редукционизмот на Маркс и Фројд - многу често вистината треба да се каже грубо. Леинцовиот ангажман е депсихијатриски. Смеслата на радикализмот на Леинц е во своевидната негова иронија која ги извртува работите за да ја открие апсурдноста и да ја поткрепи главната (депсихијатриска) теза - лудиот е здрав. Леинц сака да го ревидира очигледното, да го раздрма успаното, борнираното, малограѓанско, апстрактното мислење во кое односот спрема другиот е однос на етикетање.

Ако приказната за Исус на Казансакис е скандалозна бласфемија и навредлива за црквата затоа што излегува од каноните на

⁵⁷⁸ Види G. Jervis, *Kritički priručnik psihijatrije*, op.cit., 222-224.

црквата, тоа, од своја страна, во намерата на Казансакис го открива човечкото: да се види Исус како човек, без оглед на тоа дали таа приказна лесно може да се побие и од аспект на теологијата и историјата на религијата (на христијанството) итн., таа е прекрасна и бескрајно длабока и човечка.

Јас му верувам на Казансакис кога вели дека неговото дело е напишано од љубов спрема Исус и неговата ужасна мака и болка што го гледа Исус како умира без да го изживее обичниот човечки живот. Леинцовото дело треба да се гледа како прафраза на делото на Казансакис, како „последното искушение на лудиот“. Како дело на љубов, агапе (христијанска љубов).

И Сартр и Леинц треба да се читаат како делата на Жене. Како што вели Батај, значајот на делото на Жан Жене не е во неговата поетска снага, туку во поуката која произлегува од неговите слабости.⁵⁷⁹ Конечно, Батај го дофаќа она суштественото во студијата на Сартр за Жене, кога вели дека нејзината вредноста е повеќе во „страста за трагањето таму каде што царува темнината, отколку во целосното расветлување на Жене.“⁵⁸⁰ Ова без остаток може да се примени на Леинцовите студии.

Низ светлината на делото на Леинц егзистенцијализмот делува многу поинаку и поживотно, и низ него повеќе важи она, како што вели Бофре, дека "на егзистенцијализмот му останува да води напред и да ги проширува феноменолошките освојувања сè додека овие не го закачат сидрот на онаа длабочина каде што се одигрува

⁵⁷⁹ Ž. Bataj, *Književnost i zlo*, op.cit., str. 199.

⁵⁸⁰ Ibid., str. 199.

човечката драма"⁵⁸¹. Прашањето на кое се обидовме да одговориме е дали, како, и колку и антипсихијатријата на Леинц успева во тоа.

* * *

Сартровиот филозофски потфат почнува со проблемот на свеста, егото; за веднаш во картезијанската рационалност да го воведат Другиот; воведувајќи го срамот како „онтолошки доказ“ на постоење на Другиот, тој во своите објаснувања на егзистенцијата постојано ќе укажува на нашата нужна сооченост со другиот. На крајот, свесен дека Другиот е постојано присутен како оној што ми дава да бидам субјект, кој е и пекол, но кој е и моја основа, Сартр сфаќа дека најгорливото филозофско прашање е како може да го разберам другиот и што може да знам за еден човек? - и ја пишува најобемната студија *Флобер - Идиотот на семејството*.

Леинц уште со својата прва книга се фаќа во костец со проблемот на свеста и на интерсубјективноста и постојано следејќи го Сартровиот обид да го разбере Другиот, соочувајќи се со измолкнувањето на Другиот, сфаќа дека вистинското прашање е кој сум јас и што можам да знам за себе - и ги пишува *Фактите на животот*.

Зарем не се ова две страни на исто прашање!?

Сартровата филозофија и Леинцовото дело можат слободно да се определат како два современи мисловни опуси кои завршуваат со тоа што не враќаат на изворот на филозофијата - на Сократовата филозофија. Но, со тоа сега и на Сократовата филозофија, како

⁵⁸¹ Ž. Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, op.cit., str. 99.

филозофија на познај се себеси, може да се гледа поинаку. Неговото филозофско прашање е секогаш поставено на другиот, со другиот и за другиот. Леинц, како и Сартр, никогаш нема да ја напушти Сократовата позиција на маевтичар и истражувач со постојано спремни прашања. Во оваа смисла неговата мисла е продолжеток и успешна примена на егзистенцијализмот.

Егзистенцијализмот и антипсихијатријата ја наоѓаат својата оправданост ако помогнат „преку провалијата на нашите начини и стилови на изразување, грешки, талкања, и изопачености, во она што ни го соопштува Другиот да откриеме доживување на воспоставен, изгубен, разрушен или обновен однос.“⁵⁸² За Сартр и за Леинц можат да се применат зборовите на Жан Вал кои се однесуваат на Киркегор: и двајцата се обидуваат „да искажат тешки нешта, не само да ги изабат термините на проблемот“... И двајцата сакаат да допрат до искуството на другиот (Жене, шизофреникот) каде што „немаме повеќе промислување (meditation) туку парадокс и скок, патетика на мислата, треска на мислата.“ Каде што „не сме повеќе во светот на хомогеност, туку во оној на радикални хетерогености, квалитативни разлики, на апсолутно ново. И апсолутот не е повеќе оној што обединува, туку, според изворното значење на зборот, оној што е одделен и што одделува.“

И двајцата во тие темни искуства гледаат одраз на една човекова суштественост која колку и да ни е далечна толку ни е и блиска. Тие се дел од нашите Јас кои постојано демнат:

„Ако има уште време, за еден последен напор, да се помират објектот и субјектот, треба макар само еднаш и во имагинарното, да се оствари таа прикриена осаменост која ги нагризува нашите дела,

⁵⁸² R. D. Laing, *Politics of Experience*, op.cit., p. 47-48.

нашите мисли; го поминуваме времето бегајќи од објективното во субјективното и од субјективното во објективното: оваа игра на криенка ќе нè однесе до оној ден кога ќе собереме храброст да се спуштиме до дното на нас самите во двете насоки во исто време. Денес се работи за тоа да се покаже субјектот, виновникот, тој монструозен и беден свер што ризикуваме секој момент да станеме; Жене ни го дава огледалото: треба да се погледнеме.⁵⁸³

Како што Сартр во Жене открива човек кој ни го дава огледалото, така и Леинц во схизофреното искуство го открива огледалото во кое треба да се погледнеме.

„Дури и еден лудак на свој начин остварува човечка судбина.“⁵⁸⁴

⁵⁸³ J.-P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p.550.

⁵⁸⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op.cit., p. 442.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Aronson Ronald, "The Roots of Sartre's Thought", in: *Telos*, 13, 1972.
2. Barnes M. and J. Berke, *Two Accounts of a Journey Through Madness*, London, 1971.
3. Basaglia F., *Scritti* - Т. 1-2, Einaudi, Torino, 1981-1982.
4. Bataj Žorž, *Književnost i zlo*, BIGZ, Beograd, 1977.
5. Bateson Gregory, "Towards a Theory of Schizophrenia", in: *Steps to an Ecology of Mind*, New York, 1972.
6. Bazalja Franko, "Negacija institucije", in: *Vidici*, 5, 1981.
7. Beauvoir Simone De, *La Force des choses*, Gallimard, Paris, 1963.
8. Beauvoir Simone De, *Letters to Sartre*, Vintage, 1993.
9. Beauvoir Simone De, *Adieux: Farewell to Sartre*, Penguin, 1990.
10. Bechter K., "Disturbed Coping by Prejudices in Schizophrenic-Patients", in: *Psychiatrische Praxis*, 1993, Vol. 20, Issue 4, pp. 148-151.
11. Béguin A., *Misère de la Psychiatrie*, Esprit, 1952.
12. Biemel Walter, *Sartre*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1970.
13. Bofre Žan, *Uvod u filozofiju egzistencije*, BIGZ, Beograd, 1977.
14. Boss Medard & G. Condrau, "Existential Analysis", in: *Modern Perspectives in World Psychiatry*, Brunner/Mazel Inc., New York, 1971.
15. Bossmann Wilhelm, „Warenhaus der Gefühle oder der schöne Schein der Humanistischen Psychologie“, in: *Psychologie & Gesellschaft Kritik*, 10, 1986, Heft 3-4, S.75-98.

16. Boyle Mary, *Schizophrenia. A scientific delusion?*, Routledge, London and New York, 1993.
17. Buber Martin, *Between Man and Man*, Macmillan Co., New York, 1985.
18. Buber Martin, "Distance and Relation" , in: *Psychiatry*, 20, 1957.
19. Buber Martin, "Elements of the Inter-Human Contact", in: *Psychiatry*, 20, 1957.
20. Buber Martin, *Ja i Ti*, Kultura, Beograd, 1972.
21. Ciolek T. Matthew, "Comunication: Human general" , in: *The Dictionary of Personality and Social Sociology* (ed. R.Harré,), Basil Blackwell, Oxford, 1986.
22. Colombel Jeannette, *Jean Paul Sartre: Un homme en situations*, 1, Librairie General Francaise, 1985.
23. Colombel Jeannette, *Jean Paul Sartre: Un œuvre auy mille têtes*, 2, Librairie General Francaise, 1985.
24. Cooper David, *Jezik Ludila*, Naprijed, Zagreb, 1986.
25. Cooper David, *Psihijatrija i antipsihijatrija*, Naprijed, Zagreb, 1980.
26. Džekobi Rasl, *Društveni zaborav*, Kritika savremene psihologije od Adlera do Leinga, Nolit, Beograd, 1981.
27. Delacampagne Christian, *Antipsychiatrie. Les voies du sacré*, Grasset, Paris, 1974.
28. Deleuze G. & Guatarri F., *Anti-Oedipe*, 1972.
29. *Dijalektika Oslobođenja*, Praxis, Zagreb, 1969.
30. Dufrenne M., "Critique de la raison dialectique", in: *Esprit*, avril 1961.
31. Eberwein Werner, „ Wenn die Schatten kommen dürften... ", in: *Psychologie & Gesellschaft Kritik*, 10, 1986, Heft 3-4, S.33-45.

32. Elias Norbert, "Sociology nad Psychiatry", in: *Psychiatry in a Changing Society*, (ed. by S.H. Faulkes & G. Stewart Prince), Tavistock Publications, London, 1969.
33. Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. 2*, Seuil, Paris, 1986.
34. Eribon Didier, *Michel Foucault*, Flamarion, 1989.
35. Esterson Aaron, *The Leaves of Spring: Schizophrenia, Family and Sacrifice*, Middlesex, England, 1972.
36. Ewald François, „Une philosophie pour notre temps“, разговор на Франсоа Евалд со Мишел Конта (Michel Contat), *Magazine littéraire* N° 320, avril 1994, p. 18-26.
37. Eysenck H. J., *The Future of Psychiatry*, Methuen, London, 1975.
38. Fanon Franz, *Die Verdammten dieser Erde*, Vorwort J.-P. Sartre, Suhrkamp Taschen Verlag, 1988-89.
39. Foucault Michel, *Histoire de la Folie à l'Age classique*, P. U. F, Paris, 1972.
40. Foucault Michel, *La Volonté de Savoir (Sexualité)*, Paris, 1976.
41. Foucault Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.
42. Foucault Michel, *Riječi i stvari, arheologija humanističkih nauka*, Nolit, Beograd, 1971.
43. Foulkes S.H, "Summary nad Conclusion", in: *Psychiatry in a Changing Society*, (ed. by S.H. Faulkes & G. Stewart Prince), Tavistock Publications, London, 1969.
44. Fransela Fej, *Potreba za promenom*, Nolit, Beograd, 1978.
45. Friedenberg Edgar Z, *The disposal of Liberty and other Industrial Wastes*, Anchore Press / Doubleday Garden City, New York, 1976.

46. Friedman Maurice, "Intersubjectivity in Husserl, Sartre, Heidegger and Buber", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New Jersey, 1993, Vol. XXI nos. 1, 2 & 3.
47. George François, *Deux études*, Christian Bourgois, Paris, 1976.
48. Gibran Khalil, *Prorok*, Studentski centar Sveučilišta, Zagreb, 1977.
49. Grøn Arne, „Jean-Paul Sartre: Freiheit und Situation", in: *Philosophie im 20. Jahrhundert* (Hg. Anton Hügli, Poul Lübcke), Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1992, S. 453-471.
50. Grøn Arne, „Der ältere Sartre: Was is Dialektik?", in: *Philosophie im 20. Jahrhundert* (Hg. Anton Hügli, Poul Lübcke), Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1992, S. 497-514.
51. Hämes John, *Humanistic Psychology*, Grune & Straton, New York, 1971..
52. Hare E.H, "The Relation between Social Psychiatry and Psychotherapy". in: *Psychiatry in a Changing Society*, (ed. by S.H. Faulkes&G. Stewart Prince), Tavistock Publications, London, 1969.
53. Hegel G. F. W., *System der Philosophie*, T. III, Sämtliche Werke, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1965.
54. Henderson D, Gillespie R. D, *Psihijatrija*, Medicinska knjiga, 1951.
55. Hoffman Edward , *The Right to be Human : A Biography of Abraham Maslow*, Jeremy P.Tarcher Inc., Los Angeles, 1988.
56. Jeanson Francis, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
57. Jeanson Francis S., *Sartre et le problème moral. Lettre-préface de J.-P. Sartre*, Ed. du Myrthe, 1947.
58. Jeanson Francis S., *Sartre par lui-même*, Le Seuil, Paris, 1955.
59. Jervis Giovanni, *Kritički priručnik psihijatrije*, GZH, Zagreb, 1977.
60. Kaličanin, Predrag, *Kriza psihijatrije ili psihijatrija krize*, Partizanska knjiga, Beograd, 1985.

61. Kecmanović Dušan, *Društveni korijeni psihijatrije*, Nolit, Beograd, 1978..
62. Kecmanović Dušan, *Ni normalno ni patološko*, Svjetlost, Sarajevo, 1988.
63. Kecmanović Dušan, *Upotreba duševnog bolesnika*, Prosveta, Beograd, 1986..
64. Koupernik Cyrille, *L'enfant dans la famille*, Paris, 1970.
65. Kramer H, "The Flowers on Sartre Grave", in: *Commentary*, 1993, Vol 96, Issue 1, pp. 35-41.
66. Kvale Steinar, „Dialektische Psychologie“, in: *Psychologische Grundbegriffe*, (hg. Siegfried Grubitzsch/ Guenter Rexilius), Rowohlt., Reinbek bei Hamburg, 1990.
67. Laing R. D, *Podijeno ja Politika doživljaja* (predgovor Dušan Kecmanović), Nolit, Beograd, 1977.
68. Laing R. D, *Divided Self*, Penguin Books, Harmondsworth, 1990.
69. Laing R. D, *Facts of Life*, Penguin Books, Harmondsworth, 1992.
70. Laing R. D, *Interpersonelle Wahrnehmung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976.
71. Laing R. D., "Mystification, Confusion and Conflict", in: I. Boszormeny-Nagy and J. L. Framo (eds.), *Intensive Family Therapy*, Harper & Row, New York, 1965.
72. Laing R. D., *Self and Others*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.
73. Laing R. D., *Glas iskustva*, GZH, Zagreb, 1986.
74. Laing R. D. & D.G. Cooper, *Reason and Violence*, Tavistock Publications, London, 1964.
75. Laing R.D., интервју на Катрин Имбло (Catherine Humblot) со Р. Д. Леинц во *Le Monde*, 13 mars 1975, p. 19.
76. Laing R.D., *Knots*, Tavistock Publications, London, 1970.
77. Laing R.D., *Knoten* Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1972.

78. Laing R.D., *Phenomenologie der Erfahrung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969.
79. Laing R.D., *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978.
80. Laing R.D., *The Politics of the Family*, New York, 1971.
81. Laing R.D., *Wisdom, Madness and Folly, Making of a Psychiatrist*, Macmillan Co., London , 1985.
82. Laing R.D., *The Voice of Experience*, Allen Lane, London, 1982.
83. Laing R.D. & Esterson Aaron, *Sanity, Madness and the Family , Families of Schizophrenics*, Penguin Books, Harmondsworth, 1990.
84. Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Plon, 1962.
85. Macnab Francis A., *Estrangement and Relationship*, Tavistock Publications, London, 1965.
86. Maddi S. R., "Existential analysis", in: *The Encyclopedic Dictionary of Psychology*, Cambridge, 1984.
87. Marchais Pierre, *Glossaire de Psychiatrie*, Masson et Cie éditeurs, Paris, 1970.
88. Marchais Pierre, *Psychiatrie et méthodologie*, Masson et Cie éditeurs, Paris, 1970.
89. Marić Petrović, *Psihijatrija*, Medicinska knjiga, 1991.
90. Merleau-Ponty, M, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955.
91. Микиќ Загорка, "Контакти измеѓу савремене филозофије и психијатрије" , in: *Годишен Зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје*, Скопје, 1966.
92. Milovanović Dimitrije, "Završna reč", in: *Engrami 1*, Beograd, 1979, str.137-139.

93. Milovanović Dimitrije, "Savremeni pristup shizofreniji i forenzičke implikacije", in: *Engrami 2*, Beograd, 1980, str.85-91.
94. Mirvish Adrian, "Childhood, Subjectivity, and Hodological Space: A Reconstruction of Sartre's View of Existential Psychonalysis", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New Jersey, 1993, Vol. XI nos.1,2 & 3.
95. Mitchell Juliet, *Psychoanalyse und Feminismus, Freud, Reich, Laing und die Frauenbewegung*, Suhrkamp Taschen Verlag, 1988-89.
96. Mladenović Milan, „Antropologija i problem istine (u Sartrovoj „Kritici dijalektičkog uma“)”, in: *Polja*, XXVI, 1980, br.256-257, str.214-217.
97. Molnar Thomas, *Sartre, philosophe de la contestation*, La Table Ronde, Paris, 1969.
98. Mounier E., *Introduction aux existenitalismes*, Gallimard, Paris, 1973.
99. Pacheko Albert, "The Legacy of Medard Boss", in: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New Jersey, 1993, Vol. XXI nos. 1, 2 & 3.
100. Paraušić Momčilo, „Sartrove devojčice“, in: *Polja*, XXVI, 1980, br.256-257, str. 218.
101. Pavićević Vuko, *Osnovi etike*, BIGZ, Beograd, 1974.
102. Pejović Danilo, *Suvremena filozofija zapada*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1979..
103. Pejović Mirko, "Psihijatrija i filozofija" , in: *Interdisciplinarni pristup u psihijatriji*, Avalske sveske, 7/85 Beograd, 1985.
104. Pomper Philip, "World History and its Critics", in: *History and Theory*, theme issue 34, Wesleyan University, 1995.
105. Porot Antoine, *Enciklopedija psihijatrije*, Nolit, Beograd, 1990.
106. Postel Jacques , „Antipsychiatrie“, in: *Grand dictionnaire de la psychologie*, Larrouse, Paris, 1992,
107. *Psychiatry in a Changing Society*, Tavistock Publications, London, New York, 1969.

108. Rašković Jovan , "Antipsihijatrski stavovi u odnosu na psihofarmakoterapiju", in: *Engrami* 1, Beograd, 1979, str.129-136.
109. Radonjić Slavoljub, *Uvod u psihologiju*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1978,
110. Ramovš Jože, *Doživljanje - temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana, 1990.
111. Rowan, John C, "Humanistic Psychology ", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
112. Ruesch J, "The Tangential Response", in: Hoch and Zubin (eds.), *Psychopathology of Communication*, Grune & Stratton, New York, 1958.
113. Russ Jacqueline , „L'offensive existentialiste", *Magazine littéraire* N° 320, avril 1994, p. 39-43.
114. Rycroft Charles, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979..
115. Сартр Жан-Пол, *Речи*, Нови Сад, 1965.
116. Sartr Žan-Pol, *Izabrana dela* (12 toma), Nolit, Beograd,1983..
117. Sartr Žan-Pol, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
118. Sartr Žan-Pol, *Egzistencijalizam i marksizam*, Beograd, 1970.
119. Sartre J.-P, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
120. Sartre J.-P, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann & Cie, Paris, 1948.
121. Sartre J.-P, *L'Etre et le Néant*, Gallimard, Paris, 1953.
122. Sartre J.-P, *L'Existentialisme est un humanisme*, разговор со P. Naville, Nagel, Paris, 1946.
123. Sartre J.-P, *L'Imaginaire*, Gallimard, Paris, 1968.
124. Sartre J.-P, *L'Imagination*, P.U.F, Paris, 1936.

125. Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Morihien, Paris, 1946.
126. Sartre J.-P., *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952.
127. Sartre J.-P., "La Transcendance de l'Ego", in: *Recherche philosophique*, Vrin, 1938.
128. Sartre J.-P., "Matérialisme et révolution ", in: *Situations*, II, 1946.
129. Sartre J.-P., "Qu'est-ce que la littérature?", in: *Temps Modernes*, no.17, 1946.
130. Sartre J.-P., "Questions de méthode", in: *Temps Modernes*, nos. 139 et 140, 1957.
131. Sartre J.-P., "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité", in: *Situations*, I, 1939.
132. Sartre Jean Paul, *Les Mains Sales*, Routledge, London, 1989.
133. Sartre Jean Paul, *War Diaries: Notebooks from a Phoney War, 1939-40*, Verso Editions, London, 1985.
134. Sartre Jean Paul, *Staljinova Avet*, Kulturni radnik, Zagreb, 1980.
135. Sartre Jean-Paul, *"Freud" Scenario*, Verso Editions, London, 1985.
136. Sartre Jean-Paul, *Huis Clos*, Routledge, London, 1990.
137. Sartre Jean-Paul, *Search for a Method*, (Introduction by Hazel E. Barnes), Vintage Books, New York, 1968.
138. Sartre Jean-Paul, *Baudelaire*, Gallimard, Paris, 1947.
139. Sartre Jean-Paul, „Sartre predstavlja svog Flauberta", in: *Kolo*, IX, 1971, br. 12, str, 1237-1245.
140. Sartre Jean-Paul, „Ludak sa magnetofonom ili psihoanalizovana psihoanaliza", in: *Delo*, XVI, 1970, br.3, str. 366-378.
141. Sartre Jean-Paul, *Situations*, III, 1949.
142. Sartre Jean-Paul, *Un théâtre de Situations*, Paris, 1973. p. 238.

143. Sartre Jean-Paul, "Réponse à Albert Camus", *Situations*, IV, 1980.
144. Sartre Jean-Paul, "Les Intellectuels", *Situations*, VIII, 1980.
145. *Schizophrenie und Familie, Beiträge zu einer neuen Theorie*. Von G. Bateson, Don D. Jackson, R.D. Laing, Th. Lidz u. a., Suhrkamp Taschen Verlag, 1988-89.
146. Schulz Walter, *Philosophie in der veränderten Welt* (3. Kapitel, „Sartre: Die absolute Freiheit“), Verlag Günther Neske, Stuttgart, 1993.
147. Shean G.D, "Delusions, Self-Deception, and Intentionality", in: *Journal Of Humanistic Psychology*, 1993, Vol. 33, Issue 1, pp 45-66.
148. Shephard E. W, "Self: Psychological Usage", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
149. Shotter John D, "Empirical Methods in Social Inquiry", in: *The Dictionary of Personality and Social Psychology*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
150. Siegler M. et al, "Laing's models of madness", in: *British Journal of Psychiatry*, 115, 1969.
151. Silver H., David D., Kaplan M., Hadjez J., Tubi N., Darnel A., Calev A., Lerer B, "Factor-Analysis of Schizophrenic Symptoms and Comparison of Different Rating-Scales", in: *Schizophrenia Research* 1993, Vol. 10, Issue 1, pp. 67-75.
152. Straus Erwin, *Psychiatry and Philosophy*, Springer Verlag, Berlin, 1969..
153. Sullivan Harry Stack, *Fusion of Psychiatry nad Social Science*, New York, 1971.
154. Szasz Thomas, "Mit o duševnoj bolesti" , in: *Pitanja*, 1977.
155. Szasz Thomas, "Schizophrenia: the sacred symbol of psychiatry", in: *Briish. journal of psychiatry*, 129, 1976.
156. Szasz Thomas, "The moral dilemma of psychiatry: autonomy or heteronomy" , in: *American Journal of Psychiatry*. 121, 1964.

157. Szasz Thomas S, *Prozvodnja ludila: uporedno proučavanje inkvizicije i Pokreta za brigu o duševnom zdravlju*, GZH, Zagreb, 1982.
158. Szasz Thomas Stephen, [*Karl Kraus and the soul-doctors*] *Anti-Freud: Karl Kraus's criticism of psychoanalysis and psychiatry*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y, 1990.
159. Szasz Thomas Stephen, *Law, liberty and psychiatry: an inquiry into the social uses of mental health practices*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y, 1989.
160. Szasz Thomas Stephen, *Pain and pleasure: a study of bodily feelings*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988.
161. Szasz Thomas Stephen, *Psychiatric justice*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y, 1988.
162. Szasz Thomas Stephen, *Shizophrenia: the sacred symbol of psychiatry*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988.
163. Szasz Thomas Stephen, *The ethics of psychoanalysis: the theory and method of autonomous psychotherapy*, Syracuse University Press, Syracuse, N.Y, 1988.
164. Szasz Thomas Stephen, *The myth of psychotherapy: mental healing as religion, rhetoric, and repression*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988.
165. Szasz Thomas Stephen, *The theology of medicine: the political-philosophical foundations of medical ethics*, Syracuse University Press, Syracuse, 1988.
166. Szasz Thomas Stephen, *The untamed tongue: a dissenting dictionary*, Open Court, La Salle, Ill, 1990.
167. Szasz Thomas, *Geisteskrankheit - ein moderner Mythos?* Olten Walter Verlag, 1972.
168. Thomasma, „Establishing the moral basis of medicine: Edmund D. Pellegrino's philosophy of medicine", in: *Journal of Medical Philosophy*; 1990 Jun, 15 (3), p. 245-267.

169. Tilich P., *Love, Power and Justice*, New York, 1960.
170. Trilling Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, England, 1972.
171. Varet Gilbert, *L'Ontologie de Sartre*, P.U.F. 1948.
172. Вранички Предраг, *Историја на марксизмот*, Мисла, Комунист, Култура, Наша книга, Македонска книга, Скопје, 1979.
173. Watzlawick P, *Pragmatics of Human Communication*, Norton, New York, 1967.
174. Wienand Ulrich, "Antipsychiatrie", in: *Psychologische Grundbegriffe*, (hg. Siegfried Grubitzsch/ Guenter Rexilius), Rowohlt., Reinbek bei Hamburg, 1990.

© 2000 by the author. All rights reserved.