

SAVJEST I KRIVNJA U PSIHOLOŠKOJ PERSPEKTIVI

Jakov JUKIĆ

Rasap konzervativne svijesti iskazan je najuočljivije na području morala. Novovjekom čovjeku se činilo da ništa toliko ne sprečava slobodni razmah njegove misli i onemogućuje revolucionarni čin koliko upravo nepromjenljivost tradicionalnih moralnih načela. Između neograničenog razvoja društva i nepomičnosti morala stavljena je tako oznaka potpune oprečnosti. To je konačno razlog zašto je moderna kritička misao bitno antimoralistička, daleko više i jasnije nego što je antiteistička — stari moral je veća smetnja napretku nego religija.

Tu dugu i tužnu optužnicu mnogi su nadopisivali: od Erazma i F. Nietzschea do S. Freuda i H. Marcusea. Slabost hipokritskog i opresivnog morala postala je najtraženija meta svih oporbenih pokreta. Problem bi zacijelo bio manje bolan da optužnica ne sadrži neku istinu, barem onu o lažnom moralu, ili onu o nemoralu morala. Odatle alergičnost nove generacije na sve izričaje o krivnji i savjesti, koje stoje u središtu tog tradicionalnog morala.

U kontekstu opće demitizacije morala, kršćansko se učenje o prvom grijehu i iskonskoj krivnji našlo, bez sumnje, prvo na udaru. To učenje je skandaliziralo suvremenog ateističkog čovjeka u tolikoj mjeri da je ovaj skoro pristao prihvatiti kršćanstvo samo ako se ono odrekne edenske drame, zmije i pada, koji opterećuju ljudski rod nepodnošljivom sviješću krivnje. Tek ako srušimo ancestralni mit o prvobitnoj krivnji i kazni, kažu, čovjek može postići pravo na svoju autentičnu egzistenciju. Nije zato čudno što sva moderna post-kršćanska kultura odbija vidjeti u čovjeku jedno palo, izgubljeno, grešno, jadno, optuženo, krivo biće. Zaokupljena traženjem slobode i dostojanstva za čovjeka, ta kultura s nerazumijevanjem gleda na ona razdoblja ljudske povijesti u kojima je svijest krivnje bila produbljena. Zato nema sluha za veličanstvenu i patetičnu fugu o Božjem gnjevu, *Dies irae*; teško može zamisliti strah duše pred Božjim sudom i vječnom kaznom, *Rex tremendae majestatis*; grozi se nad iskrenošću Davidove ispovijedi: *peccatum meum contra me est semper*. Taj pakleni krug krivnje bit će pojednostavljeno predodčen slikom J. Boscha, u kojoj Sv. Jeronim bježi u pustinju progonjen grešnim kušnjama, jer mu se Kristovo tijelo na križu halucinatorno preobrazuje u čovjekovo tijelo požude i grijeha.

Danas, u optimističkim vizijama društvenih utopista, u svijetu brozopletih graditelja »životinjskih farmi« i eugeničkih inkubatora, osjećaj krivnje je proglašen neurozom, psihičkom bolešću, a prostor savjesti ostatkom prošlosti, što znači da, po tim proročanstvima, dolazi vrijeme kad neće »biti mjesta za grijeh¹, vrijeme »nevinosti« i opće »nekrivnje«. Temelj bića bit će sloboda, a ne zakon. Čovjek se sartrovski definira kao »jednostavna spontanost«, koja isključuje čuvstvo kulpabilnosti. Krivnja je dakle prešla u bolest i potpuno njom dominira. Čini se da krivnja može biti još samo infantilna ili morbidna.² Moderni čovjek ne želi prihvatiti kulpabilnost bez odgovornosti, koja bi teološki opravdavala nužnost čovječjeg pada.

Da to priželjkivano stanje odsutnosti krivnje nije međutim dostignuto, najbolje pokazuje svekolika nazočnost mitskog sna o budućoj »nevinosti«, ili kako kaže F. Nietzsche o »drugoj nevinosti«, onoj iznad dobra i zla, sna koji duboko gori u svakoj revolucionarnoj želji i napaja nadom sve radikalne pokrete današnjice. To je »bitak koji još nije« (*das Noch-nicht-Sein*) marksiste E. Blocha. Zato je preuzetno i iluzorno govoriti o iščeznuću osjećaja krivnje. Bit će prije da taj osjećaj doživljava danas duboku preobrazbu svojeg značenja, da uznastoji rasti u slobodi, da se čisti, jer želi proniknuti u svoje laži i izobličjenja, u zablude juridizma, legalizma, skrupularizma, farizejizma. Zaista, teško da bi čovjek ikada mogao prestati razmišljati o svojoj i tuđoj krivnji i savjesti. To je isto kao da bi najednom prestao govoriti o ljubavi, ljepoti, mržnji, zlu, zajedništvu, bratstvu, smislu. Nije dakle nikako riječ o zaboravu krivnje, nego o novom sjećanju na nju, koja se danas odslikava kroz četiri različite dimenzije: osobnu, društvenu, ontološku i religioznu dimenziju krivnje.

Osobna dimenzija krivnje

Iako osjećaj krivnje spada u područje psihologije, krivnja u područje etike, a grijeh u područje religije, razgraničenje između njih neće biti uvijek lako i moguće. U današnje vrijeme međutim prevladava psihologijska orijentacija, koja je u dobroj mjeri apsorbirala druga stajališta — moralno i religiozno. Ta je orijentacija poglavito behavioristička, sa središnjom temom o ljudskom ponašanju. Savjest se objašnjava sustavom uvjetnih refleksa, a ne nekom čovjekovom unutrašnjom biti. Riječ je o imitaciji u ponašanju i reagiranju, a ne o vječnom osjećaju savjesti i krivnje u tradicionalnom smislu. Sigurno da su razlike između behaviorističkog učenja o postanku savjesti i psihoanalitičkog o stvaranju »Nad-ja« brojne, ali su temeljne zamisli skoro istovjetne. Dok psihoanalitičari više inzistiraju na obiteljskim izvorima kaznilačke uloge morala, behavioristi radije govore o uzrocima šire sredine³, čime navješćuju društvenu dimenziju pitanja. S obzirom da i sve ostale psihologij-

1) Taj program nalazi se u nazivu knjige A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris, 1954; za citat A. HESNARD, *L'univers morbide de la Faute*, Paris, 1949, str. 429.

2) OLIVER RABUT, *L'expérience religieuse fondamentale*, Tournai, 1969, str. 139.

3) BOŠKO POPOVIĆ, *Uvod u psihologiju morala*, Beograd, 1937, str. 135.

ske škole imaju — više ili manje — svoje podrijetlo u psihoanalizi, bit će potrebno da najprije naznačimo mjesto i ulogu osjećaja krivnje u tom učenju. Tko prelista veliki *Rječnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova*, koji je nedavno u nas preveden, brzo će se uvjeriti da su u njemu savjest i krivnja u svemu izjednačene s psihoanalitičkim pojmom Nad-ja⁴.

U psihoanalizi je postalo već klasično dovoditi u svezu oblikovanje savjesti i osjećaja krivnje s Edipovim kompleksom, premda neki, kao M. Klein, tvrde da se prvi sustav negativnih postupaka, koji su posljedica roditeljskih prijetnji i konstituiraju u stvari Nad-ja, pojavljuje mnogo prije edipovskog razdoblja, počevši od oralnih i analnih frustracija. No to mišljenje je očito usamljeno i nema razloga da se teoriji o preedipovskoj kulpabilnosti posvećuje prekomjerna pažnja. Istina je samo to da se u oralnom i analnom razdoblju pripremaju svi uvjeti za nastanak Edipovog kompleksa.

Kako on nastaje? Dijete je u prvim godinama života potpuno ovisno o majci, koja je predmet njegova užitka i prostor sigurnosti. Libidinozna želja je isključivo usmjerena prema majci. Podložno načelu užitka, koje se utjelovljuje u slici majke, dijete fiksira na njoj svoje ispunjenje, jer užitak po pravilu nikad ne teži razvoju i promjeni, nego zadovoljenju i smirenju. Mnogi su primijetili da je traženje užitka zapravo vrlo reakcionaran fenomen. Zato je pojava oca na obzorju dječakove svijesti — negdje između treće i pete godine života — ujedno spasonosan i bolan događaj. Spasonosan, jer mu omogućuje prelaz od načela užitka na načelo realnosti; bolan, jer se mora odreći užitka neposrednog libidinoznog zadovoljenja i sigurnosti. U tom trenutku dijete ulazi u edipovsko razdoblje.

Između djeteta i majke ubacuje se sad osoba oca, što poremećuje dječakovu prijašnju sigurnost i ugrožava užitak. Otac naime otimlje od svoje žene dio pažnje, nježnosti, naklonosti i skrbi, koja bi bila namijeñjena dječaku. Na neki način otac postaje suparnik sinu. U posve realnom smislu dijete gubi majku, jer ga ona odbija i čini sve više dio njegova izvanjskog svijeta. Za dijete je ta žrtva teška i mora biti nadoknađena odgovarajućom introjekcijom. A upravo je otac taj koji biva interioriziran. Dijete je stavljeno u čvorište dvaju suprotnih procesa: načela užitka i identifikacije. U takvoj konstelaciji otac simbolizira: granicu užitka, zakon zabrane incesta, normu društvenog ponašanja, prisudnost i obveznost morala. Stvara se novi model života, podređen načelu realnosti, koji oslobađa dijete egocentrizma narcisoidne faze i odvaja ga od infantilne fiksacije na lik majke. Zato je Edipov kompleks nužan: dječak se mora odreći neposrednog užitka da bi uopće mogao ući u društvo odraslih, koje obilježava etička odgovornost, rad i prevlast razuma nad osjetilima. Da bi to dostigao dječak ulazi u jednu izrazito ambivalentnu situaciju spram oca: s jedne strane ga mrzi ukoliko mu je otac zapreka mogućnosti ispunjenja njegovih libidinoznih težnji, što se očituje u kompleksu kastracije; s druge pak strane, on mu se divi i obožava ga ukoliko oca zamišlja kao ideal i cilj prema kojemu

4) HORAS B. INGLIS—AVA ĆEMPNI INGLIS, *Obuhvatni rečnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova*, Beograd, 1972, str. 349 i 471.

usmjerava razvoj svoje zrelosti. Otac je predmet mržnje i ljubavi. U djeteta međutim nadvladava redovitije mržnja, pa ono u mašti često ubija oca zbog spomenutog suparništva i iz straha da se s njim potpuno ne poistovjeti. To nesvjesno ocebujstvo povezano je s arhaičkim događajem smaknuća praoca, pobunom sinova i totemskom gozdom, ali je ta povezanost vrlo neodređena i spada u red onih problema koji u teoriji psihoanalize nisu do kraja razriješeni.

Oblikovanje Nad-ja dolazi obično poslije edipovskog razdoblja, što znači da sad Nad-ja preuzima funkciju roditelja, njihovu moć, ciljeve i cenzuru, te jednako kao roditelji postaje neki sud, instanca, zabrana, koja uhodi, vreba, sudi i kažnjava. Nad-ja dakle nastaje introjektivom oca i njegovih svojstava. Stoga je psihoanalitički pojam Nad-ja — koji živi na razini nesvjesnoga — specifično paternalni element, neka vrsta produžetka roditeljskih zabrana u kasnijim razdobljima života. Iz toga jasno slijedi da se oblikovanje Nad-ja obavlja u različitim psihičkim fazama, što je dakako predmet specijalnih sintetičkih radova⁵. Za nas je dovoljno ako ustvrdimo da parentelne zabrane s vremenom postaju dijelovi subjekta. Dječak se poistovjećuje s jednim dijelom očeve osobnosti, on doslovno interiorizira njegov autoritet⁶. A upravo je Nad-ja to usvajanje izvanjskih zabrana i ograničenja, prvenstveno roditeljskih, koje su postale unutrašnje. Tako se konačno rađa moralna svijest, istodobno unutrašnja i izvanjska djetetu.

Iz svega slijedi da je psihoanalitički pojam Nad-ja zapravo isto što savjest, premda nije opisan kao »glas Božji« ili »glas naravi« nego u širem smislu kao »glas roditelja«. Mnogo složeniji je odnos između osjećaja krivnje i Nad-ja. U dječaka kulpabilnost se javlja istodobno kad i ambivalentna situacija ljubav-mržnja spram oca, jer u toj situaciji djetete počinje osjećati grižnju savjesti za počinjeno simboličko ocebujstvo. Stoga je Edipovom kompleksu supostojeće jedno duboko čuvstvo krivnje. U odraslih će prekomjerni osjećaj krivnje biti psihički ekvivalent za nezrelost, pri čemu mentalni mehanizmi iz djetinjstva, vezani prije svega za edipovsko razdoblje, nastavljaju djelovati i u zreloj dobi. Pretjerano razvijeno Nad-ja stvorilo je u čovjeku neurotične simptome krivnje, jer su u djetinjstvu sprečavani normalni protjecaji nagonskih energija. Krivnja je dakle izraz neprihvaćene libidinoznosti. Osim toga, osjećaj krivnje obično biva potenciran nesposobnošću djeteta da se emancipira od očinske i majčinske ovisnosti. Zato ima ljudi koji nikad ne uspiju afektivno sazreti.

U psihoanalizi je postanak morala identičan postanku religije. To je razlog zašto se teme o savjesti i osjećaju krivnje konačno zaokružuju i dovršavaju u dimenziji religioznosti. Za S. Freuda je Bog idealizirani otac, što znači da religija udvostručuje figuru oca, proširujući edipovsku situaciju na svekoliku duhovnu stvarnost. Ali dok se u djeteta Nad-ja oblikuje introjektivom oca, religija se stvara ekstrojektivom sublimiranog oca u nebo. U svakom slučaju religija pripada sferi Nad-ja, ukoliko znači ponovljeno prihvaćanje roditeljskih zabrana, samo na drugoj razini.

5) ALBERT GEORGES, *Methode und Erfahrung der Psychoanalyse*, München, 1958, str. 168.

6) ANTOINE VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia. Fedé, teologia e scienze umane*, Fossano, 1974, str. 127.

Ispravnije je reći da religija nastaje kad libidinozne pulzije ne mogu biti zadovoljene u edipovskoj situaciji. Zato ovdje nije slučaj da su roditelji divinizirani, nego posve suprotno, kaže P. Bovet, Bog je paterniziran⁷. Ako dakle religija udvostručuje figuru oca, ona time dvostruko potencira osjećaj krivnje i očinsku ovisnost. Umjesto da savlada osjećaj krivnje za simboličko oceubojstvo i učvrsti proces poistovjećivanja sa zemaljskim ocem, religija taj roditeljski kompleks ne rješava, nego ga novim zabranama opasno povećava i komplicira. Ukratko, sva se duhovna nadgradnja — da upotrebimo jedan tradicionalniji marksistički izraz — stvara jedino zbog nikad dovoljnih potreba zaštite i ublažavanja osjećaja krivnje u djeteta u odnosu spram oca. Potrebu te zaštite međutim osjeća jednako odrastao čovjek, posebno onaj sa skrivenim obilježjima djeteta, što čini da religija ustrajno dalje traje⁸, s razlikom da su mnoga infantilna rješenja sada investirana u figuru »drugog« oca, religioznog Boga.

Ima uglednih psihologa⁹ koji drže da fenomen kulpabilnosti tvori osnovicu cijele psihoanalitičke teorije. S. Freud piše da društvo počiva na zajedničkoj krivnji, na zločinu koji je počinjen u zajednici; religija također temelji se na osjećaju krivnje i pokajanja; konačno, moral se opravdava neophodnošću postojanja tog društva, s jedne strane, kao i potrebom ispaštanja i oslobađanja od osjećaja krivnje, s druge.¹⁰ Religija ipak nije u stanju potisnuti to osjećanje, jer je ono vezano uz postojanost temeljne dvoznačnosti: mržnja-ljubav. Bit će stoga razložnije reći da je u psihoanalizi religija odgovor na osjećaj krivnje, ali ne njezino rješenje. Između religioznosti i kulpabilnosti postoji stanovita recipročna uzročnost: što se kulpabilnost više intenzivira to više raste religioznost kao njezino potiskivajuće ponašanje, a to zacijelo samo pojačava bolesno čuvstvo krivnje. Ukratko, odnos između krivnje i religije je mnogoznačan, neka vrst *circulus vitiosus*, jer religija je pozvana da razrješi, jamačno na jedan neprimjeren način, breme osjećaja krivnje, koji je sama, u određenim okolnostima, pridonijela stvoriti i održavati¹¹.

To je prva razina, ona koja stavlja osjećaj krivnje u odnos s Edipovim kompleksom »prvog« i »drugog« oca. Drugu razinu kulpabilnosti otkrivamo u povredi naše narcisoidne naravi. Svaki razvoj osobnosti obilježen je napetošću između dvaju stožera: s jedne strane traženjem narcisoidnog stanja svemoćnosti, s druge pulzionalnim odnosom s predmetima koji se iskazuju različitošću i odvojenošću od subjekta, pa se kao takvi opiru narcisoidnim tendencijama¹². Povrijeđen u svojoj pozi Narcisa, čovjek se osjeća kriv, ponižen, degradiran, odbačen od društva. Ovaj put se čuvstvo krivnje spontano mjeri s idealnom slikom koju čovjek nesvjesno ima o sebi¹³. Naravno, religija često pruža utočište razo-

7) PIERRE BOVET, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel, 1951, str. 24.

8) SIGMUND FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, *Gesammelte Werke*, XIV, str. 346.

9) WINFRID HUBER—HERMAN PIRON—ANTOINE VERGOTE, *La Psychoanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, 1964, str. 196—254.

10) SIGMUND FREUD, *Totem und Tabu, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Neurotiker*, *Gesammelte Werke*, IX, str. 173.

11) GIANCARLO MILANESI—MARIO ALETI, *Psicologia della religione*, Torino, 1974, str. 187.

12) JOCQUES-MARIE POHIER, *Psychologie et Théologie*, Paris, 1967, str. 349.

13) ANTOINE VERGOTE, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, str. 205.

čaranom čovjeku, koji svoje neuspjehe pokušava kompenzirati vraćanjem na infantilni stadij slijepog vjerovanja ili obrambenim uvjerenjem da je svijet zao i grešan. Prema psihoanalizi religija pomaže narcisoidnim težnjama sebeljublja i povlačenju od života, jer s posebnom pažnjom njeguje morbidni osjećaj krivnje, stvarajući nerazrješivi čvor uzajamnog djelovanja krivnje i usamljenosti.

Tako klasična psihoanaliza zamišlja rađanje morala i osjećaja krivnje, kao i njihovu povezanost s religijom. Za nas je međutim važno da upozorimo kako je u suvremenoj psihologiji kompleks pitanja o krivnji zapravo ruban — uz razumljive izuzetke o čemu će biti kasnije riječ u odjeljku o društvenoj dimenziji krivnje — jer je taj problem potpuno prešao u područje psihijatrije, što je uostalom trebalo očekivati, kad se zna da su već u klasičnoj psihoanalizi religioznost i osjećaj krivnje obilježeni znakom neuroze. S. Freud daje u stvari jednu neuropatološku definiciju Nad-ja, odnosno izgrađuje ono što bismo mogli nazvati patologijom moralne dužnosti ili savjesti. Ne treba se onda čuditi što mnogi neopsihoanalitičari — posebno A. Hesnard — vide u kulpabilnosti sržni kompleks svake mentalne patologije, što nije mimoišlo ni neke religiozne psihologe¹⁴. Stoga se danas rijetko istražuju normalne reakcije krivnje u djece ili odraslih, osim jasno u pedagoškoj psihologiji, ali je za uzvrat enormno naraslo zanimanje, u širokim slojevima, za sve vrste patološke kulpabilnosti. Kratko rečeno, krivnja ulazi u krug znanstvenog i laičkog bavljenja samo kao bolest, a ne kao prvoredna oblast psihologije morala.

To je razlog zašto je sada naša pažnja upravljena na kliničko iskustvo, koje ilustrira morbidni i patološki aspekt krivnje. U opsesivnoj neurozi, fobiji, moralnom mazohizmu, kompulzivnoj neurozi, melankoliji, shizofreniji i drugim mentalnim poremećenjima osjećaj se krivnje bolesno uvećava i iznakazuje. Da stvar bude zanimljivija, to isto iskustvo pokazuje da je opsjednutost upravo karakteristična perverzija religioznosti.

U patološkoj tipologiji redovito se spominje bolesni perfekcionizam. Više nego strast za nasladom i posjedovanjem, želja za etičkim savršenstvom može čovjeka odvući na stranputice zamračenja. Ta želja često ide do vlastitog sakaćenja. Neki je neurotičar, primjerice, bio toliko mučen osjećajem krivnje da je i odnos prema ženi doživljavao kao erotičku agresiju i povredu bližnjega. Zato je sanjao svoje tijelo bez seksualnih organa, jer mu je to omogućavalo, doduše na imaginarni način, doživljaj ljubavi bez krivnje¹⁵. San katara i svih bolesno »čistih«. Ovi su bolesnici dakle nesnosno mučeni neuspjelim traženjem pretjerane nevinosti i napastima koje neprestano ugrožavaju tu nevinost. Krivnja što ih neumjereno salijeće je jedna apstraktna sila, svuda prisutna, bez neposrednog uzroka, odnosno s bezbroj uzroka, jer sve može biti razlog za uznemirenje. Kulpabilnost koju pokazuju bolesnici je bez razmjera s

14) Mjestimice prisutno u referatima na kongresu katoličkih psihoterapeuta i kliničkih psihologa (H. Ey, T. H. Caufield, L. Ancona, C. K. Ginsberg), isp. COLPA—CULPABILITÉ —GUILT. *Atti dell'VIII Congresso Cattolico Internazionale di Psicoterapia e Psicologia Clinica*, Milano, 1962, str. 152.

15) ANTOINE VERGOTÉ, *La peine dans la dialectique de l'innocence, de la transgression et de la réconciliation*, u zborniku *Le Mythe de la peine*, Paris, 1967, str. 390.

činjenicama na koje se ovo odnosi. Ako ponekad uspijevaju zaboraviti na čin ili riječ u kojima krivnja uzima oblik, nisu je nikad u stanju otjerati s obzorja svoje svijesti. U slučaju raspada ličnosti, što je tipično stanovitim patološkim oblicima, »bolesnik može čuti glas savjesti koji dolazi iz izvanjskog prostora: on obnavlja u svijetu onaj dio koji je bio učinio sebi unutrašnjim mehanizmom identifikacije¹⁶«. U shizofreničara riječi su zamijenjene s realnošću, premda same riječi — kako bile ubojite u pomahnitaloj imaginaciji — nisu još kulpabilnost.

U kompulzivnih neurotičara prisilno ponašanje ima za cilj smanjiti razinu nemira u bolesnika. U psihoanalizi se ta ponašanja nazivaju »obredna«, jer se valjda želi dokazati uska povezanost neuroze s religijom. Ritual ima negativno značenje obrane od osjećaja krivnje. Zato se obično poistovjećuje privatni ritual u kompulzivnih neurotičara s društvenim obredom u vjerskom slavlju. U jednom i drugom slučaju imamo posla s preciznim i nepogrešivim izvršavanjem stanovitih pokreta i radnji, izreka i znakova, koje se opetovano ponavljaju do iznemoglosti. Stoga religiozni obredi — slično kao prisilno ponašanje u neurotičara — imaju svrhu da istodobno izazovu osjećaj krivnje u slučaju povrede tih obrednih navika kao i da smanje anksioznost te iste krivnje, koju su izazvali, iako sve rješavaju na iluzoran način¹⁷. Opet sličan *circulus vitiosus*. Opis stvaranja savjesti i osjećaja krivnje u edipovskom razdoblju i sažetak religije kao kompulzivne neuroze ne razlikuje se mnogo.

Svako bi daljnje uspoređivanje zamaralo, kao što zamara moralna pedanterija neurotičara. Zato ćemo ovaj odjeljak o osobnoj krivnji završiti tvrdnjom da se o psihologiji danas na sukob u čovjekovoj savjesti ne gleda toliko kao na neku moralnu ili psihičku dramu, potrebnu za naše etičko dozrijevanje i osamostaljenje, koliko se osjećaj krivnje hvata u trenutku kad on prekoračuje zdravlje i ulazi u bolest. Ako savjest i osjećaj krivnje postoje, njihova je aktualizacija realna samo u poretku patologije, gdje — etički gledano — krivnje i savjesti uopće nema.

Društvena dimenzija krivnje

Koristeći psihoanalitički rječnik recimo da je danas, promatrano isključivo s jednog motrišta, osjećaj krivnje uspješno potisnut. To je međutim samo dio istine, njezin manji dio. Veći je onaj o izbijanju i razlijevanju moralne zabrinutosti na druge prostore, određenije, njezin uvir u društvenu dimenziju. Ono što je bilo odbačeno kao zastarjelo, vratilo se ojačano u drugom obliku, zacijelo s novim dilemama i ishodima, ali s istim bitnim govorom o čovjekovoj etičkoj odgovornosti i izdaji.

Taj trend prema društvenim odrednicama morala moguće je uočiti čak u zadnjim djelima S. Freuda¹⁸, koji je sve više počinjao isticati re-

16) SIGMUND FREUD, *Zur Einführung des Narz'ismus*, Gesammelte Werke, X, str. 163.

17) SIGMUND FREUD, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, Gesammelte Werke, VII, str. 130—140.

18) SIGMUND FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke, XIV, str. 506.

presivni — dosljedno tome Nad-jastveni — karakter naše kulture uopće, a ne samo utjecaj roditeljskog ozračja.

Ozbiljniji prodor javlja se međutim tek u modernoj anti-teorijskoj i školskoj psihologiji, posebno u behaviorističkoj varijanti. Kao prvo, ona je trenutak osvješćenja čuvstva krivnje pomakla osjetno naprijed, do dobi školskog uzrasta, pa je, razumljivo, time produženo ranije razdoblje, u kojemu još nema svijesti o moralnoj krivnji, a obilježeno je dječjim egoizmom, željom za posjedovanjem i neposrednim zadovoljavanjem potreba. Zbog te ispravke u psihoanalitičkom stajalištu, sad se smatra da savjest i krivnja nastaju na mnogo višoj razini emotivne zrelosti, kad i suparništvo u školi i svakodnevne obveze koje treba izvršavati spram društva. Kulpabilnost pojedinca uvjetovana je psiho-fiziološkom konstitucijom i kontekstom društvene sredine, odakle se emitiraju impulsi moralnog oblikovanja, pa odgovornost za neispunjavanje dužnosti treba istraživati kroz čitav *pattern* odnosa čovjek-okolina. U djece će simptomatika osjećaja krivnje biti priprosta: nekontrolirano dnevno i noćno mokrenje, neuspjeh u školi, povučenost, izbjegavanje društva, nepovjerenje, razdražljivost i slično.

Pretpostavku o preobrazbi osobnog osjećaja krivnje u korist društvenih sadržaja potvrdila su također mnogobrojna psiho-sociološka istraživanja adolescenata. Tako su u razmaku od 5—6 godina izvršena dva slična anketiranja u Italiji. U usporedbi s prvim¹⁹, drugo je anketiranje²⁰ pokazalo da je u mladih porasla društvena svijest koja se proživljava kao moralna činjenica. Prema klasnim razlikama, suprotnostima, oskudicama i nepravdama društva, osporavateljski čin mladih se otkriva kao odgovornost koja prvenstveno intrigira etičku dimenziju njihove osobnosti. Štoviše, zapaženo je izrazito nadvladavanje posebničke vjernosti i odanosti prema ovoj ili onoj skupini, a u korist najširih društvenih prostora. Moralna svijest je prije svega odgovornost prema društvu, a ne pojedinačna obveza spram samom sebi.

Spomenuti pomak prema društvenim dimenzijama morala još je očividnije dolazio do izražaja u razlici koja se može uočiti između ortodoksne psihoanalize i nove psihoanalitičke sociologije. Dok su Freudovi učenici društvena zbivanja objašnjavali psihičkim fenomenima — kapitalizam analnim erotizmom, rat instinktom razaranja, razliku između civilizacija fiksacijom potisnutog libida na oralni ili genitalni stadij — nova usmjerenja, suprotno tome, traže u društvenim fenomenima početak svih osobnih poremećenja. Suvremeno društvo naime stvara klimu opće anksioznosti i nesigurnosti, u kojoj neuroze hvataju svoj prvi korijen. Čovjek nije raskrižje između neukrotivih nesvjesnih nagona i tabua Nad-ja, kako je mislio S. Freud, nego redovitije središte snažnih zahtjeva nadmoćnog i brutalnog društva, s jedne strane, i nesvjesnih obrana pojedinca protiv tog društva i njegovih pritisaka, s druge.

Stoga prvi predstavnici psihoanalitičke sociologije²¹, posebice E. Fromm, tvrde da je klasični freudizam bio u zabludi kad je vjerovao da je čovjek njegove znanstvene analize doista predstavnik »vječnog

19) PIER GIOVANI GRASSO, *I giovani stanno cambiando*, Zürich, 1963, str. 140.

20) GIANCARLO MILANESI, *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Roma, 1970, str. 184.

21) ROGER BASTIDE, *Sociologie et psychoanalyse*, Paris, 1972, str. 117 i 121.

čovjeka«, dok je u stvari bio tek čovjek jedne stanovite civilizacije. To je razlog zašto Edipov kompleks i sve ono što iz njega slijedi ne mogu biti shvaćeni kao univerzalni mehanizmi stvaranja savjesti i osjećaja krivnje, nego su prije proizvod modernog društva. Isto tako, ni otac nije svugdje i uvijek libidiozni suparnik ili strogi autoritet za sinove. Ukratko, ljudskim bićem ne upravljaju samo biološki instinkti, već ga oblikuju također društveni utjecaji, iako se osoba i društvo između sebe duboko prožimaju.

Doduše ta nova psihoanalitička usmjerenja ne niječu ulogu obiteljskih trauma u genezi mentalnih bolesti, ali za njih to nije bitno pitanje. Ono što treba pitati jest: zašto te traume nastavljaju dalje djelovati. Znači, valja tražiti aktualne čimbenike koji u odraslom čovjeku uzdržavaju arhaička i infantilna stajališta. Jedan od njih je svakako prisutnost stalnog i bezobzirnog natjecanja među ljudima²², natjecanja koje je poteklo iz gospodarstva, a proširilo se na sve ostale ljudske aktivnosti, pa prožima već ljubav, socijalne veze, igru, odnos muškarca i žene, školu, masu. Pojedinaac međutim nije pripremljen za jedno takvo surovo međusobno neprijateljstvo, koje ga nakon škole, u kojoj su ga učili da su povjerenje i dobronamjernost vrline, tek očekuje. Teškoće natjecanja s drugima mnogo nadilaze čovjekovu normalnu psihičku izdržljivost, pogotovo ako se uzme u obzir da mu je kršćanski i moralistički odgoj suprotno usmjeren. Dakle, rivalstvo između djece, oca i sina, majke i kćerke, pojedinca u grupi, rezultat je kulture, a ne biologije, kako je pogrešno zastupao izvorni freudizam. Naša kultura temelji se na načelu individualnog natjecanja, te je izolirani pojedinac prisiljen ući u otvorenu borbu s drugim pojedincem iste grupe, mora ga potisnuti i uništiti ako želi sam opstati. U tom kontekstu čovjek je kriv kad otpadne iz društva, kad odustane od mučne borbe natjecanja, kad izgubi na društvenom ugledu, kad ga pritišće strah od neuspjeha i osjeća smanjeno pouzdanje u svoju vrijednost. To je trenutak u kojemu čovjeka grižnja savjesti najviše razjeda; ono što sad potiskuje nisu libidinozne želje nego sve ono što iznakazuje njegovo »društveno« lice i odstupa od općeg priznanja, što je dakle u suprotnosti s maskom koju mu je sredina silom ili lukavstvom stavila na umorno lice. Čovjek nije proklet kad sagriješi, nego kad je društveno anonimn.

Zacijelo, osobe koje pripadaju jednom te istom društvu nisu sve promašene, ali uzrok toj selekciji je u osobnoj konstituciji natjecatelja. Ipak, važnost pridana konstituciji malo dokazuje da društvo ne igra poglavitu ulogu u postanku razlika između promašenih i uspjelih: ona samo otkriva da su stanovite osobe manje otporne od drugih na uvijek jednako štetne uzročnosti društvene sredine.

Nagomilane različnosti između stare psihoanalize i novih socioloških škola u psihologiji, postale su tijekom vremena tolike da je revizija često ustupala mjesto oštroj zamjerci. Tako je klasičnom freudizmu upućen prijekor da mu je terapija, umjesto da bude oslobađajuća, nerijetko reakcionarna, jer prilagođuje pacijenta duboko nepravednom društvu. Zato psihoanaliza može lako poslužiti kao zgodan alibi za svaku

22) Tu varijantu socijalne psihoanalize zastupa Karen HORNEY u mnogobrojnim djelima koja su u nas prevedena i popularizirana.

društvenu konzervativnost²³. Slično misli »rani« H. Marcuse²⁴, ali donosi zanimljiv dokaz u korist psihoanalize. Za njega se raščlanjivanje elementa klasnog društva ne može obaviti u izrazima čiste produkcije, jer ono što danas obilježava neo-kapitalizam jest upravo smanjenje utroška fizičke energije u radu uz istodobno povećanje slobodnog vremena. To će nesumnjivo prouzročiti porast značenja libidinoznih elemenata u životu modernog čovjeka, s obzirom da se libido animira baš u dokolici.

Ali vratimo se psihoanalitičkoj sociologiji. Naravno, ni terapija nije ostala individualistička, kao što je prije prestala biti dijagnostika. U psihodrami terapija je interpersonalna; bolesnik nije ispitivan i tretiran izolirano, nego u konkretnoj društvenoj konfiguraciji, u njegovim odnosima s drugim. Pacijent ne pripovjeda svoje smetnje, on ih živi. Stoga psihodrama, polazeći od ideje zajedničke svim socijalnim psihoanalizama da su osobna poremećenja društvenog podrijetla — dotično poremećenja intermentalnih odnosa — traži da u terapiji podjednako sudjeluju pojedinac i grupa. Sociodrama se produžuje, idući od osobnih sukoba na društvene krize, od međusobnih odnosa na odnose između grupa i od morbidne fantazije na kolektivne ideologije.²⁵

Tako je klasična psihoanaliza završila u sociologiju, a njezin se predmet istraživanja premjestio od osobe na zajednicu. To je razlog zašto psihologija postaje obvezno i društvena znanost, koja će upoznavati ne samo ljudsko ponašanje nego također društvo u kojem čovjek živi, njegove norme i kolektivne ideje. Promjena zasigurno bremenita posljedica, jer se sada zlo postavlja u prostor društva, a ne pojedinca. Subjekt morala je time neočekivano proširen, pa obuhvaća sve ljude i njihove realne postupke, a ne samo savjesti i namjere. Moral je izjednačen s činom društvene pravde, a krivnja s podnašanjem čina nepravde ili — u prostoru veće revolucionarne zahtjevnosti — s propuštanjem čina pravde. Zato, konačno, krivnja za nesređeno i neslobodno društvo pada više na skupine koje stvaraju i uzdržavaju zlo u svijetu nego na pojedince koji to zlo u sebi žive.

Društveno zlo uništava pojedinca, ponizuje ga, osamljuje, otuđuje i mrvči. To se zlo opasno razmnožilo, jer je sad institucionalizirano, postalo je povijesni sustav, kojeg brane apologije i uljepšavaju laži. U njemu je osobni nemir proglašen kompleksom, revolucionarnost je pod prismotrom, sloboda sumnjiva, kritike nema, birokracija jača, manipulacija raste. Ulazimo u kafkinski svijet kolektivnih egoizama koji odbacuju čovjekovu posebnost, ostavljajući ga nemoćno njegovoj osamljenosti. Vrijeme je velikih kolektivnih grijehova, u kojem je bitni položaj čovjeka, od društva odbačenog i prezrenog, patnja radi grijeha koji nije njegov nego društva. Kulpabilnost je prvenstveno kulpabilnost društva, suvremenih zatvorenih sustava. Zato je na kraju razložno pitati nisu li osjećaj krivnje i savjest vezani upravo s autoritativnim i represivnim strukturama zatvorenih društava.

Protiv ove struje represije, duhovnog totalitarizma i oholosti društva, ustaje druga i sasvim različita životna struja. Ona se stvara na su-

23) IGOR A. CARUSO, *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*, München, 1972, str. 187.

24) HERBERT MARCUSE, *Eros i civilizacija. Filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb, 1967, str. 243.

25) ROGER BASTIDE, *Sociologie et psychoanalyse*, Paris, 1972, str. 139 i 141.

protinom kraju istog svijeta, izlazi iz ekstrema, kao mladenački bunt i žučna kontestacija. Oblači se u siromaštvo, harangira sigurnost, provocira društvenu laž, razotkriva moralnu hipokriziju, traži pravdu, nijeće institucije, pritisak i moć struktura. Svi su tradicionalni statički modeli stavljeni u pitanje, pa konflikt postaje najautentičniji obrazac napretka. Ta kontestatorska generacija međutim ne dira mnogo u dosadašnja jamstva moralnosti i izvore savjesti: religioznog Boga i obiteljskog oca. U prvoga ne vjeruje, drugoga je napustila. Nju živo zanimaju samo »društveni« očevi i protiv njih ogorčeno ustaje. U bartolomejskoj noći »trećeg« oćubojstva ona fantazmagorički priprema spektakularno smaknuće: kraljeva, predsjednika vlada, magnata, diktatora, profesora, primarijusa, generala, policajaca, partijskih funkcionara, biskupa i sudaca. Revoltom protiv »društvenih« očeva želi ostvariti radikalnu dekolonizaciju svijeta od naopakih moći i poredaka. U toj posve novoj perspektivi, tema krivnje i kazne bit će potpuno podruštvovljena. Nosilac čina krivnje jest represivno društvo, a čina pravde revolucija. Između pojmovna otuđenje i krivnja stavljen je znak jednakosti, jer je otuđenje postalo nominalan i stvaran društveni supstrat za krivnju i kaznu. Moralitet je u biću revolucije, krivnja u biću tradicije. Od stare psihologije nije ostalo skoro ništa.

U svojem drugom razdoblju to će suvremeno razmišljanje o moralu, koje se obavlja isključivo u društvenim kategorijama, biti gurnuto prema ekstremu, budući da je izostao očekivani društveni prevrat, što ga obećaše — naivno ili prerano — mladi buntovnici iz industrijske džungle. Posljedica toga je da se, u pogledu shvaćanja krivnje i savjesti, socijalna psihoanaliza preobrazila u opću socijalnu psihijatriju, na upadljivo sličan način kako je u klasičnoj psihoanalizi shvaćanje morala završilo u osobnu patologiju.

U potvrdu te teze valja upozoriti na postojanje mnogih psihologijskih i psihijatrijskih škola koje daleko više govore o bolesnom društvu nego o bolesnom čovjeku. Različite analize²⁶ su nas uvjerile da je prihvatljiv jedan transfer pojma individualne mentalne bolesti na onaj društvene nelagodnosti; drugačije rečeno da je dozvoljeno zamisliti kao moguće patološko stanje cijelog industrijskog društva, što ne bi bio izuzetak, kako pokazuje etnopsihijatrija. Zato G. Mendel može napisati da je »opsesivna neuroza neo-strukturalno zapadnjačka«²⁷. Čini se da upravo industrijsko društvo izuzetno pogoduje nicanju i razvoju društvenih bolesti. Pokazalo se, između ostalog, kako se u protuslovlju između akumulacije želja — vođene potrošačkom groznicom — i nemogućnosti njihova ispunjenja nalazi izvorište cijele jedne serije patoloških činjenica, koje idu od mazohizma i paranoje do fenomena psihičke regresije i mehanizma bijega u imaginarno²⁸. Ali, ima još nešto više od toga: naše vrijeme donosi potpuno nove neuroze koje su isključivo društveno uspostavljene. Tako se u istraživanjima spominju: menadžerska neuroza;

26) ERIH FROM, *Zdravo društvo*, Beograd, 1963; ERVING GOFFMANN, *Interaction Ritual*, New York, 1967; ALEXANDER MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München, 1970.

27) GÉRARD MENDEL, *Antropologie différentielle. Vers une anthropologie sociopsychanalyt que*, Paris, 1972, str. 217.

28) ROGER BASTIDE, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, 1972, str. 150.

rentijerska psihoneuroza u staraca (G. Colin); štrajkarska koja se iskazuje u obliku opsesivne mahovitosti (Delmas-Marsalet); neuroza nezaposlenih radnika (J. Vié) i slično.

U tom pomalo pretjeranom poistovjećivanju bolesnog društva s bolesnim čovjekom najviše je »uspjeha« imala shizofrenija. Ostavimo po strani pokušaj²⁹ da se diktature nacional-fašističkog tipa razmotre kao tipične »socijalne shizofrenije«, a evropska društva prošlog stoljeća kao »histerična«, nego radije pogledajmo kako se obrazlažu društvena izvorišta shizofrenije. Prema rezultatima novijih istraživanja u shizofreničara su najvažniji simptomi poticani baš od mnogih negativnih aspekata naše moderne civilizacije, pa je temeljna struktura ljudske sposobnosti postala neuklonjivo shizoidna. Ako bolesnik svojoj osobnosti shizoidnog temelja nadoda naknadne simptome, imat ćemo originalnu psihozu, na primjer manično-depresivnu; ali ta posebna psihoza se izgrađuje na takvoj osobnosti karakterističnog temelja koja je odraz naših društvenih prilika, pa je dakle ista za shizofreničara i normalnog čovjeka.

Što se pak tiče strukturalnih obilježja koji potiču tu opću shizofrenizaciju društva njih je jamačno golem broj: hladna objektivnost kao znanstveni ideal; afektivna ravnodušnost i izolacija u velikim metropolama; seksualnost svedena na blud; komadanje našeg svakidašnjeg vladanja jer nam pripadnost različitim zajednicama nameće suprotne uloge; gubitak osjećaja sudjelovanja u društvenom i političkom životu; protuslovlje između pružene i propagirane individualne slobode i svih njezinih stvarnih ograničenja; otkriće da smo manipulirani i ovisni o središtima moći i da malo možemo izmijeniti; gubitak osobnog identiteta s obveznom pojavom maskulinizacije žena i feminilizacije muškaraca; kazna našoj nezavisnosti koja se ne može više ostvariti kao istinska i slobodna osobnost nego mora pribjeći činu mržnje, pobune i poništenja bližnjega³⁰, i mnogo toga što se može naći u svakoj modernoj socijalnoj antropologiji. Nakon svega bit će dozvoljeno zaključiti kako smo u svjetskim razmjerima postali svjedoci, čini se, paradoksalnog procesa depshijatrizacije bolesnika i psihijatrizacije društva. Odgovor jest po drugi put pobjegla u bolest. Zato ova »psihijatrija morala«³¹ otkriva istodobno i prevlast dijagnostičkih elemenata nad terapijskim i opći pad revolucionarnog tonusa u svijetu.

U sklopu tih nastojanja pojavljuje se jedna slična tendencija — neomarksističke provenijencije — ali koja ne raspravlja toliko o bolesnom društvu koliko o bolesnim obilježjima ideologije³². Iskrivljena svijest i ideologija mogu biti mišljeni, a to često jesu, kao oblici poddijalektičkog shvaćanja društvene realnosti, nešto dakle kao dva vida neprihvatanja dijalektike. Budući da takvo anti-dijalektičko mišljenje ima oznake shizofreničnog stanja, usporedba između ideologije i tog tipa mentalne devijacije nametnula se sama po sebi. Kad je to obavljeno, ba-

29) GEORGES DEVEREUX, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970.

30) ROGER BASTIDE, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, 1972, str. 112 i 113.

31) Izraz upotrijebio u drugom kontekstu JEAN GUILHOT, *Méthode et vocation de la psychologie religieuse*, Paris, 1967, str. 109.

32) GILLO DORFLES, *Démythisation et idéologie pathologique*, u zborniku *Démythisation et Ideologie*, Paris, 1973, str. 280.

rem teorijski, lakše je išlo s izjednačavanjem nekih od bolesnih slučajeva u društvenoj i političkoj misli s drugim psihopatološkim oblicima, primjerice s histerijom i manijom. Naročito je važno znati da shizofrenija može — ukoliko je shvaćena kao devijacija racionalnog uma — dovesti do teških ideološko-političkih zabluda i nastranosti, što je bio slučaj u nacizmu i staljinizmu³³. Taj odnos društvene misli i mentalne patologije pokazuje u kojoj mjeri je bolest uzela maha, jednako kao uzrok i obrazloženje nereda u svijetu. Razina osobne odgovornosti pala je tako na najnižu točku: bolest sve zahvaća i sve opravdava.

Bilo bi svakako zanimljivo, iako prelazi okvire naše teme, ispitati pojam krivnje u sudskoj praksi, gdje obrana svakim danom uspješnije dokazuje neuračunljivost većine počinitelja zločina i time isključuje njihovu krivičnu odgovornost. Statistike naime otkrivaju da broj oslobođajućih presuda zbog duševnih bolesti, psihotičnih stanja i privremene duševne poremećenosti naglo raste, što zacijelo ukazuje na to da je i javno mišljenje počelo vjerovati u male mogućnosti slobodnog i odgovornog djelovanja ljudi u bolesnom društvu. Stoga smo svjedoci neobične pojave: u suvremenom svijetu ima sve više zločinaca, a sve manje krivaca. Osobna kulpabilnost postala je izuzetak.

Zadnji, treći stupanj, u razvoju društvene krivnje pripada antipsihijatriji, koja opet uvodi moralna pitanja. Put je, dakako, vrlo uzak ali postoji. Kontestacija se ponovno javlja, premda sada dolazi iz podzemlja nespješnoga. Ako je društvo bolesno, onda su još jedino bolesnici toga društva zdravi. Radikalna preokret svih dosadašnjih pristupa savjesti i krivnji. Shizofrenija je preuranjen i uvijek neuspješan pokušaj da se postigne neki stupanj zdravlja i izgubljene cjelovitosti. Zato je u anti-psihiatriji shizofrenija izjednačena s dubljim iskustvom unutrašnjeg života, a nastaje kao mikrosocijalna krizna situacija, u kojoj društvo priječi slobodu pojedincu. Takve slučajeve anti-psihiatrija liječi u malim hipijevskim zajednicama gdje bolesnici, u mističnom transu i političkom prosvjedu, doživljavaju svoje ozdravljenje, bolje reći oslobođenje od građanske normalnosti koja u shizofreniji vidi bolest. Jer najstrašnije što se moglo dogoditi čovjeku jest da stanje svoje otuđenosti proglasi normalnim i izgubi vid za druge svjetove. Ako mu se to dogodi, onda zaista ludilo ostaje jedini put prosvjetljenja i oslobođenja. A moderno društvo u tolikoj mjeri pritišće i totalizira čovjeka, potkupljujući bogatstvom njegovu revolucionarnost, da se još samo iz uskih krugova ludosti, kao iz nekog povlaštenog stanja, može vidjeti užasna prikaza otuđenja i naslutiti svijet slobode. Društvo tako umno funkcionira da samo ludaci vide njegovu laž.

Zato anti-psihiatrija ugrađuje u svoj program radikalnu političku doktrinu, primjerenu težini sadašnje društvene situacije. »Ludost, u mnogo točnijem i znanstvenijem smislu, ne prebiva u društveno maltretiranim shizofreničnim pacijentima, već u društveno moćnim, ali stvarno impotentnim manipulatorima našeg društva. . . Pravu ludost moramo potražiti u palačama naših upravljača. Tada ćemo je naći vrlo brzo³⁴.« To doslovno piše D. Cooper, jedan od pokretača i lidera anti-

33) JOSEPH GABEL, *La fausse conscience*, Paris, 1962, str. 178.

34) DAVID COOPER, *Dalje od riječi*, u zborniku *Dijalektika oslobođenja*, Zagreb, 1969, str. 9 i 291.

-psihijatrijskog pokreta. U filmu *Let iznad kukavičijeg gnijezda* tematiziran je uspješno taj anti-psihijatrijski pokret: luđaci pokušavaju vratiti smisao trima izgubljenim sadržajima našeg svijeta: igri (scena košarkaškog meča na početku filma), radu (scena poetskog ribolova na sredini filma) i ljubavi (scena pijane noći na kraju filma u kojoj mladić prvi put ljubi i zato umire). Čini se kao da umobolnica postaje ljudskija, zdravija, vedrija, slobodnija nego svijet izvan nje, ali samo dok ne zaprijeti istinom — svojom luđačkom i jedinom istinom — tom svijetu. Tada nastaje lom: zabrane, samice, kažnjavanja, inzulinske kome, električni šokovi, lobotomija, smrt. Kažnjeni »luđaci« ostaju konačno bez mozga, jer su pokušali izmijeniti jedan, savršenstvom maskirani, ludi svijet.

Sada dolazi najvažnije: ta tema »umne« ludosti ili »ludosti« umnih je zapravo prvorazredna religiozna pojava, zasvjedočena u svim svjetskim religijama. Ako je danas crkveno vjerovanje u krizi, fascinantnost ludosti zacijelo nije. U svakidašnjem životu ludost izaziva strah ili porugu, ali na višoj razini, otkriva ona, šifriranim jezikom, nadrazumski smisao postojanja i nostalgiju za cjelovitošću iskona, o čemu upravo govori anti-psihijatrija. Ludost danas proizlazi iz podzemlja, a hrani se likovima noći, snom, primitivnim mentalitetom, poezijom i vizionarstvom nadrealizma, futurologijom, znanstvenom fantastikom, halucinacijom, crnom magijom, apstraktnom umjetnošću, lijevim političkim radikalizmom, mahnitošću nihilizma — a u stvari je znak velike nestrpljivosti naše generacije. Ljudima sigurno više treba razum od anti-razuma, ali se od prvoga može manje živjeti, u egzistencijalnom značenju, nego od drugoga. Čovjek koji čini bitan društveni prijestup i razgrađuje suprotne sustave, otvara beskonačan obzor iskustva. Posredstvom ludosti ulazimo u magičnu zbiljnost, gdje ništa nije izgubljeno jer ništa nije definitivno posjedevano. Zato osim psihijatrijskog okvira i političkog programa, u anti-psihijatriji postoji i neka religiozna glad za sakralnom prvobitnošću koja se u činu svekolike subverzije postojećeg ponovno rađa. Kao da čovjek odlazi na misteriozni put u kraljevstvo metafora koje je razum izgubio³⁵. To je razlog zašto shizofreničari imaju »više naučiti svoje psihijatre o unutrašnjem svijetu nego psihijatri svoje pacijente«, pa, kaže R. Laing »za nas luđak može često biti, čak kroz svoju bijedu i raspadanje, hijerofant svetoga³⁶«. Neko se iskustvo transcendenције uspostavlja uvijek ondje gdje je čovjek društveno i politički najviše zauzet.

Tko barem malo poznaje povijest teorija o ljudskoj duši, ostat će začuđen nad otkrićem da su pred manje od jednog stoljeća ondašnji psiholozi vidjeli u kršćanskim misticima nervne bolesnike i patološke izuzetke, a što je *mutatis mutandis* vrijedilo za sve religiozne ljude, nailazeći za to opravdanje u morbidnim čuvstvima pojedinaca i zajednica³⁷.

35) Za ponovno otkriće i modernu opsjednutost istinom »ludila« isp. ANTOINE VERGOTE, *Interpretat on du langage religieux*, Paris, 1974, str. 35 i 36.

36) RONALD D. LAING, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, London, 1967, str. 91 i 109.

37) Izvrstan opis patološke teze o religioznosti u toj školi (P. Janet, M. Ribot, E. Murisier, A. Godfernaux) daje ROGER BASTIDE, *Sociologia e psicologia del misticismo*, Roma, 1975, str. 101—134.

Nisu vjerojatno slutili koliko su njihova otkrića, uzevši globalno, bila bliža istini anti-psihijatrije nego što su potvrđivali navodnu laž religije. Nitko se odista nije mogao nadati da će pozitivistička teza: *religija je duševna bolest*, danas doživjeti obrat u tezi: *duševna bolest je istina*. Podobnost da se privatizirana religioznost proročki uposli u odvažne pothvate krajnjeg rizika i postane ludost »mudrima«, sablazan oholima i strah moćnicima, nalazi se u suvremenoj situaciji njezine sve veće »nepripitomljenosti« naspram stanja »pripitomljenosti«, u kojem sveto biva, od strane institucionaliziranih crkava, »ukročeno«, »kultivirano«, »posjedovano«, pa dosljedno tome sve manje slobodno da postane ludo u autentičnom religioznom značenju. Nije iznenađenje, stoga, što jedna od najbriljantnijih knjiga o modernoj sociologiji religije nosi znakovit naziv *Divlja sakralnost*³⁸. Ali to već prelazi okvir teme.

*

Sve naše dosadašnje izlaganje može se sabrati u nekoliko kratkih rečenica: *najprije, istina o osobnoj krivnji postaje istina o bolesnom čovjeku* — to je psihoanalitičko razdoblje; *onda ta istina o bolesnom čovjeku neočekivano postaje istina o krivnji društva* — to je razdoblje socijalne psihoanalize; *da bi konačno istina o krivnji društva postala jedina istina o čovjeku uopće* — to je razdoblje anti-psihijatrije. Kako god stvari okretali, uvijek se neka odgovornost ispriječuje. Pri tome nije važno tko, kad, kako i kome odgovara, nego da odgovornost naprosto jest, što u prostoru psihologije, koji je isključivo fenomenološki, permanentno aktualizira temu krivnje i savjesti, uvodeći nas u novi odjeljak: onaj o ontološkoj dimenziji krivnje.

Ontološka dimenzija krivnje

S pravom se možemo pitati je li uputno ovdje uvrstiti prikaz o ontološkom korijenu krivnje, kad to spada u filozofiju. Odgovor će biti potvrđan, jer upravo to razmišljanje o krivnji u egzistencijalnom ključu imalo je odjeka u psihologiji i psihijatriji. Tragove tog mišljenja susrećemo već u F. W. Schellinga i G. W. Hegela, iako su više vezani za pojam kontigentnosti. Mnogo određeniji je E. Kant, koji u djelu *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* kaže da oslobođenje što ga traži čovjek kao religiozno biće nije jednostavno oslobođenje od moralnog zla nego cjelovito spasenje od negativiteta u kozmičkom opsegu. Ima jedna strukturalna negativnost svijeta koju čovjek želi izbjeći, a ne samo njezine posebno i nenužno moralne iskaze. Stoga nije u pitanju moralno zlo, već radije neki rascjep u biću, neuklonjivi zijev između moralnosti i sreće. Krivnja može biti i religiozna kategorija, ali je u tom slučaju ontološki zasnovana.

Misao o konačnom ukorijenjenju krivnje u bitak, nalazi se međutim potpuno razrađena tek u filozofiji M. Heideggera³⁹. Ta filozofija započi-

38) ROGER BASTIDE, *Le Sacré sauvage*, Paris, 1975, str. 238.

39) Shvaćanje savjesti obrađeno je u § 57. a krivnje u § 58. knjige MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, str. 274—289.

nje određenjem opstojanja (*Dasein*), a nastavlja se otkrićem temeljnih egzistencijala: tjeskoba (*Angst*), briga (*Sorge*), savjest (*Gewissen*), krivnja (*Schuld*). Oni nisu psihička stanja, nego izvorne ontološke kategorije i kozmičke raspukline po čemu je onda naša sudbina nepovratno utkana u sudbinu bitka. Krivnja je svojstvo brige da nešto još nije što bi trebalo biti. Krivnja dakle odaje ništavost ljudske egzistencije, kao i činjenicu da bitak izbiva, premda se treba ostvariti. Zato čovjek ostaje bitna konačnost kojoj je smrt neoboriva potvrda i dokaz. A upravo ta konačnost jest krivnja: zato što je čovjek biće konačnosti on je neuklonjivo biće krivnje. Kulpabilnost se svodi na konačnost, koja je, na neki način, »kriva« pred totalnim i beskonačnim bitkom. Iz toga slijedi nužnost i neizbježivost kulpabilnosti, koja postaje našom temeljnom razinom, pa nadilazi sve pojedinačne kulpabilnosti za koje možemo ili moramo snositi odgovornost. Dakle, *biti-kriv* ne proizlazi nikad iz određene krivnje, nego protivno, ova je moguća tek na temelju praiskonskog *biti-kriv*⁴⁰. Kulpabilnost nam pripada prije svakog razmišljanja ili čina, te čovjekovo biće ne samo da se može opteretiti stvarnom krivnjom, nego u temelju svojeg bitka jest krivo. Najkraće: ovo *biti-kriv* početan je ontološki uvjet da ljudska egzistencija može uopće biti kriva.

Naravno, to priziva potrebu autentičnog stajališta spram krivnje. Biti autentičan znači: biti brigom pozvan na razumijevanje sebe kao bića krivnje; dok biti neautentičan znači: biti ubačen u zaborav ove temeljne krivnje. I savjest je glas bitka i poziv na autentičnost. Iako, po svim uvidima u ovu filozofiju, temeljna krivnja nije u sebi nikakva etička kategorija, ona jedina dopušta čovjeku da se uspostavi u biću moralnosti ili nemoralnosti. Egzistencijal *biti-kriv* jest uvjet mogućnosti da postoje dobro i zlo, odnosno uvjet moralnosti uopće⁴¹. Sigurno da nismo »odgovorni«, u etičkom smislu, za to što se svjetlost konačnosti rasprostrla i zadržala na svemu što jest, ali konačnost jednom objavljena stavlja nas neodgodivo u odgovornost za autentičnost te konačnosti i razgovjetnost glasa bitka.

Na toj preciznoj filozofskoj podlozi — koja i za poznavaoce nije baš uvijek razumljiva — izrastao je u novije vrijeme izuzetno zanimljiv pokret egzistencijalne psihoanalize i psihoterapije. Uz pomoć *Daseinanalyse*, jedan od predstavnika te škole L. Binswanger, pokušao je istražiti unutrašnja izobličenja psihotičnih osoba, koja se pojavljuju u oblikovanju svijeta, a često ih opisuje kao »ras-svjetočenja«. U mentalnih bolesnika dolazi do razgrađivanja središta egzistencijalne kategorije *biti-u-svijetu*, koja je nosilac ontoloških mogućnosti. Mnogi su međutim upozorili da, unatoč očitom utjecaju, filozofija egzistencije nije u svemu izjednačena s egzistencijalnom psihoanalizom L. Binswangerera. Dok prva istražuje konkretnu osobu (*Dasein*) kao put prema bitku — što označava ontološku ili egzistencijalnu analizu — dotle njezina psihijatrijska varijanta istražuje ljudski fenomen uzet sam za sebe — što označava ontičku ili egzistentnu analizu. To pokazuje da im je kontekst isti, ali svrhovitost različita. U V. Frankla, drugog predstavnika iste

40) Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich »Auf Grund« eines ursprünglichen Schuldigseins. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, str. 284.

41) MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, str. 286.

škole izvorna zaokupljenost izražena je tezom: biti čovjek znači biti odgovoran. Njegova logoterapijska metoda traži upravo to da svaka osoba preuzme na sebe svoju odgovornost i položi račun o značenju svoje egzistencije. Krivnja čovjeka vraća vlastitom središtu, vjerodostojnosti, duhovnom izvorištu, iskrenosti i smislu. Razložno je stoga kategoriju osjećaja krivnje smatrati neuklonjivom i neizbježivom u prostoru ljudske duše.

Tako izražena stajališta egzistencijalne analize stavljaju ponovno temu krivnje i savjesti u središte psihologijske i psihijatrijske pažnje. Zagovornik egzistencijalne terapije u nas V. Jerotić⁴² — osoba izuzetne duhovne neovisnosti i širine — drži da se s osjećajem krivnje čovjek ne samo treba nego i mora susresti tijekom samostvaranja i samopotvrđivanja. Jer biti kriv znači osjetiti se odgovornim za svoje biće, osjetiti nedostatak nečega, svoju neispunjenost, nedovršenost svojeg bića. Stoga egzistencijalna psihoterapija nastoji pokazati da iznad i ispod svih tabu-zakona u dalekoj prošlosti i sadašnjosti, uspostavljenih identifikacijom s roditeljima, stoji temeljna i egzistencijalna čovjekova krivnja koja traži svoju naplatu kroz istinsku i doživljenu ljudsku patnju. Sažeto rečeno: jedini je pravi odgovor na upitnosti osjećaja krivnje upravo u prihvaćanju krivnje, ne na neurotični način mazohističkog preuveličavanja, nego usvajanjem i daljnjim stvaralačkim bavljenjem s njom kao univerzalnim egzistencijalom samog života.

Polazeći od tog temeljnog osjećaja krivnje, obavljena su vrlo zapažena ispitivanja u duševnih bolesnika, posebno shizofreničara⁴³. Ustanovljeno je da između bolesti i temeljne kulpabilnosti nema direktne uzročnosti. Temeljna kulpabilnost ne prouzročuje bolest, ne čini bolest; ona joj nije podrijetlo, ni uzrok, ni simptom. U svakog je temeljna kulpabilnost jednaka, samo su u bolesnika sveze sa svijetom i drugim ljudima potpuno prekinute. Zato u slučaju bolesti uopće nije dostignut moralni red, s obzirom da se etički poredak ne može uspostaviti nego kad se na stanoviti način preuzme — autentično ili neautentično — krivnja. A bolesti je vlastito da u njoj prihvaćanje u moralnom smislu nije više ni moguće. To preuzimanje odgovornosti bolesnik ne može učiniti, ne zato što je bolestan, nego zato što su pokidane sve sveze sa zajedništvom.

S ovim je iscrpljen — doduše vrlo sumarno i neodređeno — sav raspon kretanja rasprave o krivnji u obzorju suvremenosti. Odbljesci tog kretanja mogu se zamijetiti u psihologiji čovjekova svakidašnjeg ponašanja i u obratu općeg društvenog mentaliteta. Umjesto zastarjelog moralizma, koji je često ostajao zakočen u osamljenom egoizmu, promiče se sad psihološki koncept krivnje u vrlo širokom dosegu. Taj ide od društvene i stvarne odgovornosti za bližnje do pre-etičkog prihvaćanja temeljne krivnje kao čovjekove konačnosti. Osjećaj krivnje, znači, nije isčeznuo, on je samo promijenio način iskazivanja i u mnogome proširio dosadašnji prostor odgovornosti i krivnje. Zaista, čovjek može biti dublje i više uznemiren u savjesti, jer je i više odgovoran, ne samo

42) VLADETA JEROTIĆ, *Psihoanaliza i kultura*, Beograd, 1976, str. 102—107.

43) ALPHONSE DE WAELHENS, *De la culpabilité fondamentale. Sa signification et ses signifiants pathologiques*, u zborniku *Le Mythe de la peine*, Paris, 1967, str. 418—424.

za sebe nego i za zajedništvo i bitak. U alkemiji duha, opća je savjest danas postala veća od zbroja pojedinačnih savjesti.

Religiozna dimenzija krivnje

Preostalo nam je, na kraju, da opisane preobrazbe osjećaja krivnje dovedemo u odnos s kršćanstvom⁴⁴. Treba odmah priznati da te preobrazbe djeluju ponekad kao oštra i bezobzirna kritika kršćanstva. Ali to je samo djelomično istina. Kritika, izišla iz istraživalačkog nemira psihologije, otkriva i mnoge laži kršćanskog života, koje je stanovita pobožnost i zloraba autoriteta čuvala od javnosti, misleći da tako najbolje brani vjeru. U stvari, psihološka analiza religioznosti daleko se više bavi bogovima ljudi nego Bogom Objave; preciznije rečeno, bogovima čovjekovih strahova i bolesne krivnje. Pokazalo se također da religija time ništa ne gubi, dapače dobiva, jer se samo demaskiraju infantilne i arhaičke predodžbe, posredstvom kojih ljudi mogu živjeti i radikalne probleme svoje religije. U tom smislu, otkrića psihologije su pomogla da se iz religioznog doživljavanja izlušti golemi sloj abnormalnosti, u kojemu je baš bolesni osjećaj krivnje zauzimao središnji položaj, kao i da se to religiozno doživljavanje skrene u autentičnije sfere zajedničke savjesti i osjećaja solidarne krivnje.

U povijesti religija zamijećena je stalna opasnost neravnoteže između osjećaja grijeha i osjećaja krivnje, kao dviju različitih mjera. Prva je apsolutna mjera, a predstavljena je Božjim pogledom koji vidi sve grijeh; druga je subjektivna mjera, predstavljena sudom savjesti. Na žalost, u kršćanstvu će često realizam grijeha biti zamijenjen s fenomenologijom kulpabilnosti, s njezinom igrom iluzija i maski⁴⁵. Taj čudni religiozno-etički sinkretizam, poznat u svim religijama, nazočan je i u psihologiji, koja ponekad zna pomiješati krivnju i grijeh u maglovitom i uopćenom pojmu »činiti zlo« ili pak religioznost, u mnogim elementima, izjednačiti s moralnim držanjem⁴⁶. Tako je religiozni osjećaj grijeha ustupio mjesto moralističkom osjećaju krivnje. A čovjek je kriv kad se osjeća krivim. Zato kulpabilnost ima stupnjeve, grijeh ne. Čovjek može biti više ili manje kriv, ali potpuno i radikalno je grešan. Druga je opet stvar što se grijeh u pravilu oprašta, a krivnja u pravilu kažnjava. S instancijom »čiste« krivnje, pružena je mogućnost da subjektivna mjera u potpunosti zasjeni religioznu mjeru »Božjeg pogleda«⁴⁷.

Izdvojen od religije, moralizam zacijelo nebi pristao na onu bitnu razliku koju Krist uspostavlja između onih koji ne znaju što čine i onih koji griješe protiv Svjetla. Svi su izgledi da moralizam posebno

44) Tema o krivnji i savjesti — koja usput rečeno nije najsretnije formulirana u programu jer se u psihologiji može govoriti samo o osjećaju krivnje a ne naprosto o krivnji — široka je i ima više podtema. Dvije sam, i to vrlo opsežne i važne, namjerno propustio, jer se o njima već govorilo ili pisalo u nas. Radi se, prvo, o tematiziranju osjećaja krivnje u prostoru pedagoške psihologije; drugo, o odnosu psihoanalize i ispovijedi. O prvoj temi je govorio J. WEISSGERBER na svećeničkom tečaju u Rijeci, a kao predavanje je objavljeno u Crkvi u svijetu; o drugoj temi je pisao A. TRSTENJAK u Svescima. Zato sam ih ovdje obje hotimice izostavio.

45) PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris, 1960, str. 103.

46) LOUIS LINN— LEO W. SCHWARZ, *Psychiatry and Religious Experience*, New York, 1958, str. 308.

47) PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*, Paris, 1960, str. 103.

neće biti raspoložen da prepozna čovjeka onakvim kakav on stvarno jest — biće slabosti i lomnosti, biće potrebno spasenja. Zato je u kršćanstvu svjetlost istodobno simbol istine i sredstvo da se grešnik razgoliti u svojoj pobuni. U etici je zao čovjek prijestupnik, u kršćanstvu lažni opanašatelj bogova.

Time je u religiji uveden jedan izrazito nereligiozni element: legalizam s individualizacijom delikta u kaznenom smislu. U juridiziranoj teologiji, grijeh postaje sporedan, a mjera krivnje glavna. Izokrenuo se pojam pokornosti, jer je izjednačen sa služenjem zakonu. Legalizam — što poblizje znači potpuno izvršavanje zakona — važniji je nego ljubav prema bližnjemu i prema Bogu. Sv. Pavao govori o zakonu koji postaje izvor grijeha. Kulpabilnost otkriva nezamrsiv labirint zapovijedi i izvršenja, opsesiju svakidašnjim životom, moralnu skrupuloznost, farizeizam, tvrdoću srca, duh doslovnog shvaćanja pisma, okrutnost zakona, samoživost spasenja, beznađe i strah.

U psihologiji religije osjećaju krivnje nije bio ostavljen primjeren prostor, da ne kažemo skoro nikakav⁴⁸. U zadnje vrijeme situacija se poboljšala, iako je utjecaj psihoanalize, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama, nekritički pretežan. Novija istraživanja⁴⁹ pokazuju da osjećaj krivnje vezuje čovjeka za njegovu prošlost i čini da se ta prošlost pokazuje još većom nego što stvarno jest; sjećanja su uvećana razmišljanjem do tih razmjera da se ne mogu više ukloniti. Opsjednutost krivnjom je proces bez kraja, koji oduzima energiju i upornost, tako često potrebnu za prilagođivanje uvjetima sadašnjosti. To je razlog zašto čovjeku krivnje sadašnjost postaje siromašna novim iskustvima koja bi mu mogla ispraviti pogreške prošlosti i pomoći da se ublaži osjećaj krivnje. Put u budućnost je blokiran neizvršenim zadatkom iz prošlosti, a u takvih osoba je premalo snage za ono što sadrži budućnost. U stvari, one se boje budućnosti jer su naučile živjeti bez nade i zamjenjivati opraštanje s kaznom. Stoga je čovjek krivnje uvijek okrenut prošlosti, svojim propustima, grijesima, bolesnim zastranjenjima, a ne budućnosti i želji da se u nadolazećem vremenu iskupi i očovječi.

U suočenju s psihologijskim istinama, kršćanstvo je danas pozvano da vrati osjećaju krivnje religiozno značenje. Prethodno, morat će proniknuti u bezuspješnost morala da sam riješi enigmu krivnje. U moralnom se poretku, naime, zlo otkriva kao ne-moć vlastite slobode. Najveći je paradoks etike, kaže P. Ricoeur⁵⁰, u priznanju da se sloboda učinila ne-slobodom. Moral unosi unutrašnju kontradikciju slobodi, označavajući nemoć moći, ne-slobodu slobode. Protivno tome, religija traži da se sloboda misli u znaku nade, a ne savršenstva. Zlo je stavljeno pred licem Božjeg milosrđa, jer protiv njega čovjek griješi, zlo pred njegovim očima čini. U moralnoj svijesti zlo je bitno neki prijestup i prevrat zakona, u religiji nevjernost obećanju. Zato živjeti samo prema zakonu je zlo, a gore nego nepravda je vlastita pravda. Ukratko, religiozno zna-

48) VINCENT V. HERR, *Religious Psychology*, New York, 1966, str. 277.

49) PAUL W. PRUYSER, *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, 1968, str. 248 i 249.

50) PAUL RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, str. 426—428; PAUL RICOEUR, *Guilt, Ethics and Religion*, u zborniku *Talk of God*, London, 1969, str. 111—117.

čenje grijeha nadilazi moralno značenje krivnje, jer tragizam slobode rješava u terminima nade i obećanja.

*

Za kršćane je ova suvremena zajednička savjest i socijalizacija moralne svijesti samo drugo ime za djelatnu ljubav prema bližnjemu, za praštanje drugima, za slobodu zajedništva, za suodgovornost. Ako se kršćani ne ljube nisu učenici, nisu Crkva, iako mogu misliti da su pravovjerni i kreposni. Od te ljubavi Crkva živi i od te ne-ljubavi Crkva umire. Postaje, u drugom slučaju, gangrenozno tkivo smrti i raspadanja, čudovište neslobode i grob istine.

Zato kršćanin može biti ozbiljno kriv samo ako pobjegne od te ljubavi i potraži spas u grijehu zakona.