

Slovanska knjižnica & KUD Logos
Pogovorni večeri



Četrtek, 29. maja 2008, ob 19. uri
dvorana Slovanske knjižnice
Einspielerjeva 1, Ljubljana

Izhodišče za razpravljanje ob knjigi
Petra Jevremovića

Psihoanaliza • Hermenevtika • Cerkevni očetje

je vprašanje:

Je psihoanalizo mogoče razumeti kot skrb za dušo in kot pripravo na smrt?

Večer bosta uvedla

DR. MLADEN DOLAR IN MAG. BORUT ŠKODLAR

Simptomatično je Freudovo načelno povezovanje *strahu* pred *smrtjo* s *strahom pred kastracijo*. Najznačilnejše je mogoče prav tisto mesto v znameniti razpravi iz leta 1926 z naslovom „Inhibicije, simptomi in tesnoba“,⁶ kjer se, po fenomenološko korektno izpeljanem uvodu, narativni tok pripovedi vrne k freudovskemu, namreč *analitičnemu* redu diskurza. *Fenomenološko* (v smislu doživljanja) je živemu človeku izkušnja smrti povsem nedostopna; realno si je nikdar ne more predstavljati. Dokler je živ, svojo smrt (tako kot Tolstojev Ivan Ilič) vedno doživlja skozi prizmo izkušnje tuje smrti, to pa, samo po sebi, ni in ne more biti izkušnja *smrti*, ampak le izkušnja izgube. Treba je poudariti, da izguba, o kateri govorimo, primarno ne pripada območju objektnega. Nasprotno, gre za nekaj, kar bi najbolje opredelili kot bistveno *narcistično izgubo*. Freud trdi, da sta izkušnji kastracije najbližji izkušnji *ločevanja faeces od telesa in izguba prisotnosti materine dojke*. Otrok v tem primeru, kakor je zapisano v pomembni – a naknadno dodani – opombi k znani predstavitvi primera malega Hansa, izgublja pomemben del lastne, *narcistično globoko investirane infantilne predstave o samem sebi*.⁷ Kastracija pomeni izgubo dela telesa, pri čemer je smisel te izgube najbolj viden v odnosu do *imperativa doseganja narcističnega užitka v sebi samem*.

Če je bila, kot smo že videli, Platonova filozofija opredeljena z *meléte thanátou*, kar je nekaj podobnega *samozavedni pripravi mislečega človeka na izkušnjo smrti*, potem je Freudova psihoanaliza v svojem bistvu prav tako opredeljiva z značilno *meléte*. Vseeno pa obstaja razlika. Če je Pla-

ton s pomočjo svojske spekulativne refleksije poskušal poiskati ontološko prepričljivo oporo ob problemu smrti, je Freudova analitična refleksija v veliki meri posvečena posebni, terapevtsko samozavedajoči se *pripravi* (torej smo končno prišli tudi do Freudove *meléte*) samozavedajočega se subjekta na soočenje z izkušnjo lastne kastriranosti.

Dinamično težišče človeka kot *ontološko kastriranega bitja* (kar je pravzaprav le drugačno poimenovanje znane Freudove teze o nelagodnosti v kulturi) je opredeljeno s pomočjo razumevanja njegovega odnosa do *užitka*; natančneje, do zanj dejansko *neuresničljivega užitka*. Izhodiščni smisel vsake *órexis*, to je *libida*, je lahko le *tenzija*, ki jo v njenem bistvu najpogosteje opredeljuje njena usmerjenost k doseganju *infantilnega seksualnega cilja*, čeprav le fantazmatskemu doseganju. Bistveni argument pa šele prihaja. Zastavimo si vprašanje, kaj je to *infantilni seksualni cilj*. Z drugimi besedami: kaj opredeljuje smisel dinamike libida? Opozarjam, da je bil Freudov odgovor popolnoma jasen: *infantilni seksualni cilj* je fantazmatska izkušnja, vezana na *stanje želje po ponavljanju*.⁸ Konkretna erogena cona se tukaj neizogibno vključuje v negotovo igro naraščajočih napetosti in prividov, s tem da je pogosto prav privid edina možna pot razbremenitve teh napetosti. Najpomembnejše je, da ugotovimo, da je tu najbolj neposredno mogoča *ciljnost nagonskega stremljenja* poimenovana z besedo *der Zustand*. Infantilni *Sexualziel* ne določa neka *das Ding* (se pravi neka stvar, nekaj objektivnega); kot vidimo, je poudarek na *der Zustand*, kar pomeni na *stanju* in ne na *objektu*. Dinamična povezava med že omenjenima kategorijama *želje* in *stanja* je *ponavljanje*; *Sexualziel* je *stanje želje* po ponovni vzpostavitvi stanja zadovoljitve te iste želje.

Freud je vse življenje verjel, da je nagonsko nekaj po naravi *konservativnega*. Prav nagon, torej *Trieb*, je razumljen kot „sla, lastna živi organski snovi, ki sili k ponovni vzpostavitvi nekega prejšnjega stanja“.⁹ Naslednji poizkus uvajanja v marsičem kontroverzne predpostavke o obstoju *nagona smrti* ostaja, vsaj v osnovnih potezah, zvest že omenjeni *konservativni pozi-*

6 S. Freud: Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Pelican Freud Library, vol. 10, 1983, str. 285–286.

7 S. Freud: Case Histories, The Pelican Freud Library, vol. 11, str. 172, op. 2.

8 S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften, Frankfurt am Main 1961, str. 58.

9 S. Freud: Beyond the Pleasure Principle, The Pelican Freud Library, vol. 11, 1984, str. 308–309.

ciji. Čeprav je Freud s tem stopil ven iz okvira veljave principa ugodja, še naprej ostaja zvest svoji osnovni homeostatični (torej konservativistični) opredelitvi. Le kontekst je do neke mere spremenjen. S seksualnosti je težišče prestavljeno v *okvire* znatno širše zasnovanega pojmovanja narave nagonskega. V središču pozornosti ni več le *órexis* (ali *libido*), ampak predvsem ontološko bolj temeljni *phýsis*. Nagon smrti je vsekakor nagon (*Todestrieb* je *Trieb*), a njegova intencionalnost se bistveno razlikuje od intencionalnosti nagonov, ki ostajajo v okvirih vladavine principa ugodja. Ciljnost nagona, četudi je ta razumljen kot *nagon smrti*, ne bo več enoznačno določena z imperativom doseganja užitka, ki je na pogled po sebi razumljiv. Pontalis ima na nek način prav; ni namreč povsem jasno, če je – kadar gre za Freudov *Todestrieb* – poudarek na *želji po smrti* ali pa je težišče na *smrti same želje*.¹⁰ Resnični problem je v tem, da je samo besedilo „Onstran načela ugodja“ koncipirano tako, da lahko istočasno nudi gradivo, s katerim lahko vzporedno (relativno) dosledno podkrepimo obe omenjeni stališči: tako tisto, ki poudarja *človeški naravi imanentno destruktivnost*, kot tudi drugo, ki potiska v ospredje *princip nirvane*. V obeh primerih pa je gotovo vsaj to: dotedanja teorija *libida*, ki je bila zasnovana na absolutni dominaciji principa zadovoljstva, je morala doživeti bistveno razširitev. To, da v kontekstu predhodne teorije nagonov pojava *prisile ponavljanja*, ki ga je Freud opazil v sklopu sindromov *travmatskih nevroz*, ni mogoče pojasniti, predvsem pa do bolečine doživeta izkušnja prihajajoče smrti je očeta psihoanalize prisilila k temu drznemu koraku v območje negotovosti, na področje svobodne spekulacije. Nikakor ne smemo pozabiti na dejstvo, da je bil za Freuda pojem nagona smrti prvotno nekaj spekulativnega. Ne glede na vse mogoče klinične ali avtobiografske asociacije; v temelju artikulacije pojma *nagona smrti* se nahaja čista spekulativnost mislečega uma.

Druga teorija nagona prinaša vsaj eno pomembno novost; na človeka ne gleda kot na ontoško *kastrirano*, temveč kot na ontološko *usmrčeno bitje*. Izkušnja smrti (tako tuje kot tudi svoje lastne) se pokaže za mnogo globljo

od izkušnje užitka, ki je po naravi stvari vedno povezan z uresničitvijo neke želje. *Orexis* tako, vsaj formalno, postane *eros*. Natančneje, *órexis* dobi novo, *zdaj mitično* ime. Seveda je pri tem takoj potrebno poudariti, da *mit*, o katerem nam je govoril Freud, glede na svoje glavne karakteristike ni in nikakor ne more biti do konca razumljen kot *platoničen*. Eros pri Platonu predvsem ni zoperstavljen smrti, njegovo nasprotje predstavljata *neuresničenost* in *nesvoboda*. Medtem ko je Freudov Eros podrejen nujnosti (o tem nam priča že njegovo mesto v splošni teoriji nagonov), ji Platonov ni podrejen.¹¹ Freud Eros, tako kot smrt, postavi v širši kontekst naravnega, medtem ko Platon tega v glavnem ne dela. Tudi zanj je smrtnost naravna kategorija (človekova narava je smrtna in s tem tudi ontološko nesvobodna, v tem se Platon ujema s Freudom); vendar človeško *dušo* Božanstvo kliče k doseganju nesmrtnosti in svobode. Narava je torej nekaj, kar zasušnjuje in preprečuje (v tem se Platon vsaj na poseben način ujema s Freudom). Človeška *psyché* je kljub temu ontološko poklicana k *filozofičnosti* in to spet predpostavlja *svobodo* in *nesmrtnost*. Z drugimi besedami, samo njegova *psyché* je potencialno sposobna za *meléte thanátou* (to je za tisto globoko filozofično pripravo lastnega bitja na izkušnjo smrti). Le človek je lahko filozof. Bogovom kaj takega ni potrebno, preostalemu živemu svetu pa to ni dano. Freud bi seveda dodal: le človek je lahko psihoanalitik oziroma tisti, ki je lahko psihoanaliziran. Psihoanaliza je povsem človeška stvar. Bogovi se s psihoanalizo ne ukvarjajo (in tudi za ljudi ni priporočljivo, da mešajo teologijo s psihoanalizo), medtem ko se preostanek živega sveta nahaja zunaj okvira smiselnosti uporabe psihoanalitičnih prijemov.

Za Platona (in kmalu bomo videli, da ne le zanj) je smrt izziv. S svojo *neizprosnostjo* dobesedno izziva *končno bitje k težnji* (k vzpenjanju) *po neskončnosti in po neskončnem*. Smrt je ontološki horizont vsake samozavedajoče se končnosti. Če je Heidegger v čem nesporno imel prav, je bila to njegova znana fenomenološka opredelitev človeka (natančneje njegovega *das Dasein*) kot *biti* za smrt.¹² Smrt tukaj ni razumljena kot na-

10 J. B. Pontalis: *Frontiers in Psychoanalysis*, The Hogarth Press/The Institute of Psycho-Analysis, 1981, str. 190.

11 Simpozij 195 C 1–9.

12 Prim. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1997 (GA 2), str. 314–354.

vaden abstraktni *fatum*, temveč je (kot *phainómenon*) vedno izziv – izziv, usmerjen k nekemu povsem konkretnemu človeku. Smrt ni, kakor je to mislil Freud, stvar nagonskega; najpomembnejše vprašanje ni vprašanje zadovoljenosti (oziroma nezadovoljenosti) želje. Prav tako ne more biti najpomembnejše vprašanje vprašanje možnosti – oziroma nemožnosti – neskončnega preprosto biološkega obstoja. Bistvo se nahaja v vprašanju *smiselnosti*, oziroma *nesmiselnosti*, nekogaršnje – vedno konkretne – eksistence. Za Freuda smrt ni izziv; zanj je *nujnost*, slepa posledica nagonске ureditve. Od avtentično samozavedajočega se človeka se sploh ne pričakuje, da bi sprejel nek izziv. Izziva pravzaprav sploh ni, vse je nujnost; ista *an-ánke*, ki jo je že Platon svojčas imel za preseženo.¹³ Medtem ko je Freudov *Eros* gotovo podrejen nujnosti (ker je, četudi neprostovoljno, pahnjen v zanj usodno igro prisile ponavljanja), se Platonov *Eros* upira vsaki nujnosti. Freudov *Eros* je stvar narave (Platon bi dejal *phýsis*) in kot tak ni *ekstatičen*, ampak le *homeostatičen*. Platonov *Eros* je stvar svobode (Freud bi rekel *resnice*), ne priznava nikakršne nujnosti ali prisile zaprtosti vase. *Eros* je, z Jannarasovimi besedami, nekaj po sebi bistveno *avtoerotičnega*; *Eros* je *ekstatičen*. *Erastés* (= zaljubljenec, ljubimec) ali *ho erôn* (= tisti, ki ljubi) nujno predpostavljata *erómenosa* (= tistega, ki je ljubljen).¹⁴ Drug brez drugega ne moreta obstajati. Za podobo (*eídos*) Erotov je značilna posebna mehkoča, gibčnost (*hygrón*), zaradi katere se lahko priljubi vsaki duši.¹⁵ Avtoerotično je smrtno, nas prepričuje Jannaras (ker ostaja v sebi usodno zaprto), ekstatično pa teži k nesmrtnemu (ker prav erotično nadaljuje s preseganjem svoje onemogočene naravnosti).¹⁶

Zanemarimo lahko nesporno dejstvo, da se Jannaras giblje v okvirih relativno liberalizirane predstave krščanskega izročila. Nesporno je tudi dejstvo, da je prav Platon prvi nedvoumno jasno postavil v ospredje ontološko utemeljujočo opozicijo *avtoerotičnega* in *ekstatičnega*, ker je zanj, kar lahko vidimo v *Teagu*, filozofija (ki je še naprej brez dvoma bila razumljena kot

13 Simpozij 195 C 1–9.

14 Simpozij 184 A 1–2.

15 Simpozij 196 A 1–2.

16 Prim. Ch. Jannaras: *Schólio stò ásma tòn asmáton*, Atene 1992, str. 192.

meléte thanátou) – ukvarjanje z *erotičnim* (*ta erotiká*).¹⁷ Prav v tem primeru je kasnejša krščanska tradicija Platonov največji dolžnik.

Ekstatičnost predpostavlja tveganje; tveganje v odnosu do življenja in tveganje v odnosu do smrti. Sprejeti izziv pomeni tvegati. In še več, tvegati pomeni (simbolično in realno) samega sebe postaviti pod vprašaj, samemu sebi predstaviti lastno eksistenco v vsej njeni imanentni problematičnosti. Celo ničnosti. Očitno je, da ne gre več le za zadovoljevanje oziroma za nezadovoljevanje želje: želja ostaja v drugem planu, na površino pa priplava nekaj povsem drugega in drugačnega. Kohut ima prav: če psihoanaliza zares želi razumeti problem ekstatičnosti in problem smrti, mora neizogibno prenehati biti razumljena izključno kot praktični derivat neke splošne teorije nagonov. Dinamiko izpolnitve želje (*wish-fulfilment*) je potrebno izpopolniti z dinamiko izpolnitve – to je uresničevanja – samega sebe (*self-fulfilment*).¹⁸ Abstraktno biološko razumljena homeostatika v območju dinamične psihologije ne pomeni takorekoč nič brez personalistično razumljene teologije. Dinamika nagonskega je nerazložljiva brez dialektike narcističnega. In spet je imel Kohut prav: s psihoanalitičnega stališča *krivda* ne more biti edina človekova eksistencialija – brez upoštevanja elementa *tragičnega* bo zgodba vedno nepopolna. Nagonski človek, torej človek krivde, vedno teži k *zadovoljitvi svojih strasti* (zaradi česar često trpi posledice); tragični človek, to je človek, ki odgovorno sprejema izziv biti, hrepeni po izpolnitvi samega sebe. Zanj je to veliko več od preproste *zadovoljitve*, *to je radost*.¹⁹

17 Teag 128 B 2.

18 H. Kohut: „Formation of the Self“, v: *The search for the self. Selected Writings of Heinz Kohut 1950–1978*, International Univ. Press 1978, vol. 2, str. 757; isti: „On Courage“, v: *The search for the self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981*, vol. 3, 1990, str. 170.

19 Zanimivo je, da je Kohut razlikoval veselje (joy) in ugodje (pleasure). Ugodje naj bi pomenilo zadovoljenost nagonskega, veselje pa samoizpolnitev. Skoraj istočasno (gre za zgodnja sedemdeseta leta) je Lacan razvijal svojo zamisel o užitku (jouissance) ontran principa falusa, tj. o užitku, ki se dogaja izven okvira veljavnosti polja simbolizacije in načela ugodja; prim. H. Kohut: „From the Analysis of Mr. R“, v: *The search for the self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981*, vol. 3., str. 215; J. Lacan: *Encore, Le séminaire livre XX*, Paris 1975, str. – 61–82.