JURNAL DE CONSILIERE ŞI PSIHOTERAPIE

nr. 3
2017

Self

Editat de Asociaţia de Consiliere şi Psihoterapie Psihanalitică din Bucureşti

www.acppb.ro

Publicație editată de

Asociația de Consiliere și Psihoterapie Psihanalitică din București

ISSN 2248 – 2105

ISSN-L = 2248 – 2105

Comitet științific:

Andrei Constantinescu

Daniela Luca

Magdalena Ionescu

Matei Georgescu

Simona Trifu

Director Revistă:

Corneliu Irimia

Redactor șef:

Laura Netea

Concept, ilustrație & design:

Cătălin Știrbu

© Copyright ACPPB 2017

www.acppb.ro

CUPRINS

Cornel Irimia: Rescrierea istoriei emoționale printr-o relație de iubire

Daniela Luca: *Iubire cu sfârșit, iubire fără sfârșit* – sau despre destinul iubirii în psihanaliză și literatură

Andrei Constantinescu: Citind *Cançonierul* ca pe un jurnal intim – dorință, frustrare, vinovăție și doliu, în *rimele răzlețe* ale lui Petrarca

Georgiana Dobrescu: Starea de intimitate – dezvoltare și vicisitudini în relația cu celălalt

Cristina Popov: Oglinda intimității

Silvia Dinu: Psihanaliza românească înainte de 1989

Laura Netea: Relația de iubire ca *folie à deux* – eseu de psihanaliză aplicată asupra filmului *Născuți asasini*

Mihaela Luncașu: În căutarea intimității

Gabriel Balaci, Aura Bardescu: Intimitatea – zona de întâlnire cu sine și cu Celălalt

Mihaela Balion: Intimitatea lui 1 vs. intimitatea lui 2

Cristina Popov: Spațiul terțiar al analizei

Bogdan Grăjdan: Cel de-al 3-lea Simpozion Internațional al Institutului Israelian de Analiză de Grup

Cristina Ene: Între distructivitatea iubirii și căutarea sinelui

RECRIEREA ISTORIEI EMOȚIONALE
PRINTR-O RELAȚIE DE IUBIRE

CORNELIU IRIMIA

Capacitatea de a iubi pasional este inerentă naturii umane și atât femeile, cât și bărbații caută să se împlinească în această stare extraordinară. Iubirea este o experiență în întregime personală și subiectivă, unică, iar ea depinde de fantasmele, dorințele și amintirile persoanei. De aceea, studiul jurnalului intim al unei persoane care vorbește în profunzime despre relațiile sale de iubire reprezintă un instrument de lucru predilect pentru cunoașterea iubirii, descrisă ca una dintre cele mai tulburătoare experiențe ale vieții.

Nathaniel Branden, un psiholog recunoscut internațional pentru studiile sale legate de stima de sine, a publicat, în 1999, un jurnal al relației sale de iubire cu Ayn Rand, una dintre cele mai mari scriitoare americane. În introducerea la Jurnalul său, autorul susține că, deși acesta nu este un raport verbatim al relației lor, el este sigur că a rămas fidel esenței a ceea ce a fost spus, precum și spiritului ocaziilor relatate. În plus, Ayn Rand a spus public, cu mai multe ocazii, că el îi cunoaște gândurile mai profund decât oricare alt om și că este calificat să vorbească despre ea în orice aspect al ideilor și convingerilor ei.[1] Ea l-a descris ca cea mai consistentă întruchipare a ei.

De asemenea, cea de-a treia sa soție l-a îndemnat permanent să încerce să scrie liber și deschis despre relațiile lui intime din trecut și l-a provocat, plină de iubire, să meargă și mai departe în auto-dezvăluirile sale[2].

Branden scrie că a întâlnit-o pe Ayn Rand cu o lună înainte să împlinească 20 de ani, în 1950. Ea avea, pe atunci, 45 de ani. Relația lor a durat până în 1968 și a cunoscut nenumărate transformări, progresând de la relația student – mentor la cea de colegi, de la cea de colegi la cea de parteneri și apoi iubiți, sfârșindu-se ca relație între doi adversari.

Nathaniel Branden ne explică faptul că există multe motive pentru care cineva poate **alege să își scrie memoriile** și nu toate sunt în mod necesar conștiente. “Am scris pentru a prezenta un **portret cât mai precis și limpede al relației mele cu Ayn Rand, un fel de înregistrare istorică.** Am

[1] Nathaniel Branden, *My Years with Ayn Rand* (*Anii mei cu Ayn Rand*), Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1999, p. VII.
[2] Ibid., p. VIII.

încercat să captez esența unei strălucitoare și inovative gânditoare și artiste, o femeie exaltată și torturată".

Stephen Mitchell, un exponent important al psihanalizei relaționale, remarcă faptul că experiența de sine presupune întotdeauna și o narare a propriei istorii: fără amintiri, fără istorie personală, nu există un self. În istoria personală, este centrală relatarea relațiilor semnificative, a succeselor și eșecurilor lor[3]. Teoriile self-ului – cele care încearcă să clarifice ce înseamnă pentru o persoană să fie sau să aibă un self – consideră ca fiind centrală noțiunea de narațiune. Noi suntem povestea noastră, expunerea noastră referitoare la ce ni s-a întâmplat. Pentru a avea un sine, este nevoie de un protagonist, de cineva care face lucruri și, de asemenea, căruia i se fac lucruri. Trecutul cere să fie reorganizat într-o narațiune sau, eventual, în mai multe narațiuni alternative. Dacă nu există o poveste despre noi înșine, nu există un self. [4] Mitchell susține că povestea vieții poate fi spusă în diferite scopuri, pentru a trezi anumite sentimente: admirație, excitare, înțelegere, milă sau pentru a îndemna interlocutorul către o anumită acțiune – către oferirea de ajutor, către opoziție, colaborare sau supunere. Relatarea povestirilor noastre romantice este centrală în narațiunile despre noi înșine, cele pe care ni le spunem nouă și celorlalți, pentru a ne menține un simț a cine suntem noi.

În poveștile de iubire, nu există un mod mai bun de a ne determina propria identitate, unicitatea, decât prin catalogarea cicatricilor care amintesc de rănile trecute[5]. Astfel, Nathaniel Branden își explică demersul în acești termeni: „Am încercat să examinez, din nou, alegerile pe care le-am făcut și acțiunile realizate de-a lungul acestor ani. Aș vrea să am **o privire proaspătă asupra unor răni vechi** și probabil **să vindec vechi traume**. Vreau să explorez procesul propriei mele **individuații** – mai specific, dezvoltarea mea prin intermediul relațiilor cu trei femei, dintre care relația cu Ayn a fost piesa centrală dramatică. Am căutat **să scriu despre experiența de a fi îndrăgostit** – de persoane individuale, de idei și de cauze. Am vrut să celebrez o femeie și o iubire care, în final, a grăbit ruptura de o viață, care devenise distructivă pentru creșterea și starea mea de bine. **În mod intenționat, am oferit puțină analiză psihologică în carte. Am căutat să relatez faptele cât de exact am putut – să las povestea să vorbească pentru ea însăși și pe cititor să își schițeze propriile concluzii**"[6]**.**

Ayn Rand și-a numit filosofia Obiectivism. În 1991, Librăria Congreselor a făcut o cercetare națională pentru a afla care sunt cărțile care au avut cel mai mare impact asupra cititorilor, cele care le-au schimbat viața. Numărul 1 a fost Biblia. Numărul 2 a fost *Revolta lui Atlas*, cartea lui Ayn Rand. Branden remarcă faptul că nimeni nu a încercat să înțeleagă natura impactului acestei

[3] Stephen Mitchell – *You've Got to Suffer If You Want to Sing the Blues: Psychoanalytic Reflections on Guilt and Self-Pity*, p. 87.
[4] Ibid.
[5] Ibid.
[6] Nathaniel Branden, *Anii mei cu Ayn Rand*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1999, p. 3.

cărți. El este sigur că Memoriile sale vor putea aduce puțină lumină. Un alt scop al publicării Jurnalului său este speranța ca cititorii să găsească o valoare în faptul că un bărbat scrie, mai degrabă cu un ton intim, despre experiența de a fi îndrăgostit – de trei tipuri diferite de femei, în trei moduri diferite – pentru că această carte este o istorie intelectuală și o poveste de dragoste. Este interesant de remarcat că, de fapt, personajele feminine importante ale Memoriilor sale sunt patru femei – cele trei soții și Ayn Rand – dar autorul vorbește întotdeauna doar de trei femei.

Jurnalul începe cu imaginea băiatului de 14 ani, Nathan, care o ascultă pe ascuns pe sora sa, de 21 de ani, citindu-le unor prietene un pasaj dintr-o carte scrisă de Ayn Rand. El percepe confuz emoțiile pe care o scriitoare femeie le transmite unei tinere cititoare femei care, la rându-i, ține să le împărtășească prietenelor ei. Sora lui le citește un pasaj dintr-o carte, încercând să nege și să își conțină excitarea. Autorul își reamintește rândurile citite de către ea: "Vreau să mă culc cu tine. Acum, la noapte și de câte ori o să mă strigi. Îți doresc corpul gol, pielea, gura, mâinile. Te vreau astfel, nu într-un mod isteric, plin de dorință, ci rece și conștient – fără demnitate și fără regrete… te vreau ca un animal sau ca o pisică de pe gard sau ca o prostituată". Băiatul este derutat de fascinația și de râsul nervos al fetelor. Cartea se numea *Izvorul* și era scrisă de Ayn Rand. Băiatul se strecoară în cameră mai târziu și citește coperta cărții.

Află că ideea centrală a romanului era că mintea independentă este izvorul oricărui progres uman. Fotografia autoarei de pe copertă îi rămâne în minte pentru totdeauna, prin "ochii întunecați, intenși, conștienți într-un mod strălucitor, care dau un farmec și un exotism feței sale"[7]. El deschide la prima pagina și citește prima propoziție: "Howard a râs". "În acest fel a început"[8], comentează Branden. Prima pagină a cărții lui Ayn Rand este și prima pagina a relației lui Nathaniel cu autoarea. El își amintește și faptul că un băiat de pe stradă îi vorbise deja, cu câteva zile mai înainte, despre această carte.

Între cine și cine se realizează, de fapt, această întâlnire?

Nathan se descrie ca un "adolescent alienat", complet diferit de toți cei pe care îi știa. El se simte insuportabil de singur. Nu se simte totuși complet nefericit, pentru că își pune întrebări și se află într-o căutare permanentă. Caută probabil, spune el, o lume care să se potrivească cu ce a simțit ca mic copil, pe când se juca pe stradă. Caută eroi. Nu vede însă decât o lume în care a fi adult înseamnă a renunța.

[7] Ibid, pag. 8.
[8] Ibid.

Ayn Rand este o rusoaică emigrată în Statele Unite. Branden s-a născut în Toronto, iar părinții săi sunt evrei emigranți din Rusia, care nu s-au lăsat niciodată asimilați în cultura canadiană. Autorul spune că un sentiment de lipsă de rădăcini și de dezorientare a fost prezent în casa lor de la început. "Nu aveam sentimentul că aparțin cuiva și nici nu știam că ar trebui să existe un astfel de sentiment". "Golul, vidul mi se părea normal". Spune că tânjește enorm după apropierea unui companion.

Mai târziu, la 21 de ani, pe când o cunoștea pe Ayn Rand de un an, iar ei deveniseră deja destul de apropiați, Nathan și soția sa, Barbara, urmau să se mute în alt oraș și deci să se separe de Ayn și soțul ei. Ayn îi face un cadou de ziua lui de naștere: operele complete ale lui Ibsen, unul dintre scriitorii lui preferați. Dar Ibsen devenise scriitorul lui preferat în adolescență deoarece în cartea lui Ayn (*Izvorul*) era o referință la Ibsen. Ayn îl sărută pe obraz și îi spune: „La mulți ani, dragule!" El descrie cum a fost mișcat dincolo de puterea de a explica, a simțit o imensă gratitudine și o mare euforie. El îi spune: „Nu am simțit niciodată că aparțin cuiva. Ți-am mai spus că nici nu m-a deranjat asta. Știu că acest sentiment trebuie să existe – datorită a ce simt chiar acum. Nu îmi amintesc să mai fi fost atât de fericit".[9]

Mama lui suferea, se pare, de o tulburare de anxietate, iar tatăl era pasiv agresiv. Nu s-a simțit niciodată aproape de ei, deși i-a compătimit pentru lipsa de bucurie a vieții lor.

Cartea lui Ayn, *Izvorul*, devine cel mai important companion, începând cu vârsta de 14 și continuând până la 18 ani. Nathan a tot citit și recitit cartea "cu dedicarea și pasiunea unui învățăcel în Talmud". Era transportat într-o altă lume. La 18 ani, știa atât de bine cartea încât, dacă cineva îi citea o frază din ea, el putea recita, imediat, atât fraza dinainte, cât și pe cea care urma. Consecința acestei lecturi asidue a fost că „era ca și cum un fir direct exista între psihicul ei și al meu". El se afla, pe atunci, la distanță de doi ani de întâlnirea cu ea.

Iubirea eroinei cărții *Izvorul* pentru un bărbat l-a influențat enorm: importanța admirației în iubirea romantică reprezenta „un contrast față de amestecul de afectare și dispreț care trecea drept iubire pentru adulții din jurul meu". El își dorește, în viitor, această totală dedicare pentru o femeie și de la o femeie.

În paralel cu scenele obișnuite ale vieții lui, Nathan își aduce aminte că aude și vede evenimente și personaje din cartea *Izvorul*, cu caracterul ei vesel despre sensul vieții. *Izvorul* este un ajutor de neprețuit pentru supraviețuirea lui psihologică. Datorita cărții, hotărăște să devina psiholog

[9] Ibid, pag. 84

(„datorită lucrurilor pe care vreau să le înțeleg") și scriitor („datorită dorinței de a da o formă lucrurilor pe care le simt, le cred, le înțeleg").

Încearcă să își înțeleagă adolescența. Face acest lucru însoțit fiind de Ayn Rand în două moduri diferite, separate în timp, ca într-o mișcare în spirală: în adolescență, își interpretează nevoia de singurătate în lumina cuvintelor autoarei. Mai apoi, după 20 de ani, când se întâlnește în realitate cu autoarea și discută cu ea, Ayn Rand îl ajuta să dea sens adolescenței la un al doilea nivel. La primul nivel, prin carte, el ajunge să nu își mai accepte izolarea, să nu mai considere nevoia de a avea relații cu oamenii ca fiind o slăbiciune. Realizează că se străduise întotdeauna să își înfrâneze nevoia de a fi în relație cu cineva.

Mai târziu, el îi spune, legat de faptul că nu se considera, în adolescență, iubit de fetele care lui îi plăceau, că „nu am avut mare succes la sexul opus. Nu credeam că fetele mă plac". Ea l-a uimit prin răspunsul plin de insight: „Ai fi știut dacă ele te-ar fi plăcut? " Idealul feminin este format în adolescență prin *lectura* cărților lui Ayn Rand. Din cartea acesteia, *Noi, cei vii*, pe care o citește la 16 ani, este atras de personajul Kira mai mult decât de alte personaje feminine din cărțile sale. Kira este o femeie rațională, sănătoasă din punct de vedere psihologic, plină de o inocență furioasă. Este complet implicată în muncă, în iubire și în lupta pentru păstrarea propriei libertăți[10].

Pe când era iubitul lui Ayn Rand, el îi povestește despre modul cum se raporta, copil fiind, la lumea adulților: „și cu părinții, și cu ceilalți adulți pe care i-am întâlnit, aveam sentimentul, bineînțeles, fără să îl pot pune în aceste cuvinte, că eram născut într-un azil de lunatici. Fiecare părea în afara oricărui control de sine. Nimeni nu știa cu adevărat de ce face un anumit lucru. Am avut un sentiment copleșitor al iraționalității umane. Adulții spuneau un lucru și făceau un altul. Susțineau existența unui anumit sentiment, dar în mod evident simțeau cu totul altceva. Își schimbau regulile și așteptările la fiecare câteva ore. Îi mințeau pe copii și se mințeau unii pe alții tot timpul. Erau generoși și calzi într-o zi și niște nenorociți în ziua următoare. Era ca și cum erau posedați de niște demoni. Și toți păreau nefericiți. Și nu puteam să înțeleg de ce. Îmi spuneam că nu trebuie să fiu speriat și că trebuie să învăț să înțeleg toate aceste lucruri și că îmi promit ca niciodată să nu fiu că acești oameni." „Asta te-a salvat", i-a răspuns Ayn. Iar el îi spune ei: „Pentru prietenii noștri și pentru mine, tu reprezinți ceea ce nu am avut atunci când am fost copii – sănătatea psihică." Ea îi răspunde: „Asta vreau să fiu. Mai ales pentru tine, mai presus de toate. Nu există un compliment mai mare. Te iubesc."[11].

[10] Ibid, pag. 17.
[11] Ibid, pag. 178-179.

Romanul *Izvorul* constituie, cum spuneam mai sus, un ajutor inestimabil pentru supraviețuirea lui psihologică. Contrar proclamărilor naturalismului, un tânăr, spune Nathan, nu cere descrierea oamenilor din vecini, ci o evadare din lumea lui spre o mai largă viziune a posibilităților pe care ți le oferă viața. Autorul spune că îi asculta pe copiii de pe stradă vorbind despre fete și despre muzică și fotbal. Stătea în clasa și îi auzea pe profesori vorbind despre geografie și studii sociale. Îi asculta pe părinți certându-se sau ținând lecții copiilor lor, „dar ceea ce vedeam și auzeam erau evenimente și personaje din *Izvorul*, râsul extatic care sublinia sensul vieții".

Nathan pare să anuleze suferința provocată de relația cu părinții, dezamăgirea imensa față de relațiile dintre adulți, dintre părinții dezrădăcinați din țara lor și din relația dintre ei înșiși, refuzând să participe la viața acestora. El vrea să înlocuiască contactul dureros cu realitatea de zi cu zi, de care se izolează printr-o ficțiune, o evadare aproape completă în lumea descrisa de Ayn Rand. Își creează o nouă identitate, recitind obsesiv aceeași carte, se îmbibă, se scufundă în lumea descrisă de o femeie ca într-un drog, este într-un dialog intern permanent cu ea. Este locuit de personajele cărții, se hrănește, se produce o identificare cu povestea lor, își recreează idealuri cu privire la cum ar trebui oamenii să trăiască, cum ar trebui să fie ei într-o relație de iubire. Este ca și cum Nathan le declară părinților, familiei, profesorilor: voi nu existați pentru mine, viața mea este în altă parte. Ayn este cea care îmi dă ceea ce am nevoie, care mă hrănește. Voi îmi dați angoase, imaginea însăși a eșecului, iar eu nu aparțin lumii voastre, ci lumii ei. Nathan se dezrădăcinează din posibila identificare, internalizare a figurilor parentale; ceea ce părinții lui au făcut cu viața lor din Rusia, fiul lor face cu proprii părinți. El emigrează în spațiul fictiv al prozei lui Ayn Rand, apoi în viața ei real, tot mai profund, pe măsura trecerii anilor. Nathan își rescrie istoria emoționala, după modelul scriitoarei pe a cărei viață interioară el crede că o ghicește în spatele personajelor create de aceasta. Există aici o trăsătură a iubirii pe care el o duce la extrem: a te uita pe tine însuți, pentru a te duce, cu totul, în lumea celuilalt, căruia îi atribui calități de salvator, de vindecător, de eliberator din sclavia externă (față de părinți) și cea interna (față de propriile angoase și dureri).

Dar, fapt demn de remarcat, această uitare de sine la Nathan și Ayn nu este în raport cu un altul, cu un străin, ci cu un adevărat geamăn. El scrie: „Eram extrem de interesat de amintirile ei și nu eram niciodată obosit de ele, chiar dacă le auzisem deja de mai multe ori. Fiecare cuvânt al ei era important pentru mine, întrucât voiam să intru în fiecare colțișor al conștiinței ei, pentru a absorbi totul, pentru a o cunoaște, pentru a fi conectat cu ea în acel mod special care este uneori adevărat pentru gemenii identici"[12]. Chiar înainte de a-și declara iubirea unul celuilalt, ei participă împreună la un atelier în care ea își prezintă cartea *Izvorul*. Participanții pun întrebări, iar Branden remarcă faptul că „Elaboram pe marginea răspunsului celuilalt, uneori începând aceeași frază, exact în același moment, sau inserând comentarii legate de răspunsul celuilalt, râzând deschis de plăcerea

[12] Ibid., p. 102.

camaraderiei și experimentând un nivel îmbătător al fuziunii.” La plecare, ea îi spune: „În această sesiune de întrebări și răspunsuri, am fost ca gemenii siamezi. Mințile noastre lucrează exact în același fel. Răspunsurile tale au fost niște modele de precizie. Nici nu trebuia să fiu prezentă, mă puteai reprezenta impecabil. Nu mi-am imaginat că poate exista o integrare atât de puternica cu o persoană.”[13]

Așadar, el alege sau, mai bine spus, este ales să emigreze din teritoriul neplăcut al părinților de care se înstrăinase și să plece cu totul într-o țară ideală, deja cunoscuta, căci ea este ca el însuși. O iubește pentru că ea este mai presus de el însuși, dar în același timp identica cu el. Nathan se duce înspre lumea ei pentru a se regăsi, de fapt, pentru prima oara, cu adevărat, pe sine însuși, cel care vrea să fie, eul său ideal.

Relația lui Nathan cu viitoarea lui soție, Barbara

Nathan o cunoaște pe Barbara, viitoarea lui soție, la 18 ani. Ei stau, pentru prima oara, la ea acasă, unul lângă celălalt, intrigați unul de celălalt. El se simte cu ea mai adult și mai aproape de masculinitate ca niciodată. Ea dorește să devina scriitoare și iubește un scriitor de care el nu auzise. El citise, deja, sute de piese de teatru, pornind de la pasiunea pentru Ibsen, și scrisese deja câteva. Îi place entuziasmul cu care ea îi vorbește despre cărți. Ea este cu un an mai mare, iar acest lucru lui i se pare atrăgător. Îi place vocea ei, „caldă și muzicală, ca o promisiune a unor sentimente profunde pe care nu știe să le exprime”. Mișcarea fluidă a corpului ei îi sugerează o pasiune, ascunsă sub timiditate. Deși simte o distanță și o tristețe în preajma ei, nu poate împiedica să îl locuiască incitarea și emoțiile. Se simte provocat, își amintește, într-un mod în care nu mai fusese niciodată.

Relația lor începe în ziua de ianuarie în care ea vine la el acasă, într-o noapte friguroasă, „aducând cu ea un zâmbet fermecător și o mireasmă de parfum”. Nathan descrie prima lor noapte: „când un bărbat face dragoste cu o femeie pentru prima oara în viața lui, el se simte aliniat cu forțele universului într-un mod nou; se simte aliniat și cu energiile interne ale masculinității proprii. Conexiunea apare ca fiind cosmică. Am simțit un puternic sentiment de integrare internă și de putere. Senzualitatea și spiritualitatea au fuzionat într-o experiență zguduitoare. Când prima experiență este una fericită, simți că ești iluminat, că se dă naștere unui nou self. Mi-am descoperit, prin actul sexual, propriul corp, ca și cum abia atunci am intrat într-o existență deplină. Intensitatea sentimentelor a fost copleșitoare, irezistibilă și m-a dezorientat. Eram aruncat în afara controlului meu, precum și în afara izolării mele. Peste câteva zile, am anunțat-o pe Barbara: <Trebuie să știi

[13] Ibid., p. 120.

că nu sunt îndrăgostit de tine>.” Peste câțiva ani, Ayn Rand îi spune că era vorba doar o refulare a emoțiilor, iar Barbara râde și le spune că în acel moment a știut că el o iubește.

În următoarele luni, el devine extrem de îndrăgostit: „Prezentul era un cadou magnific și, dintre toate binecuvântările naturii, fenomenul reprezentat de femeie era cel mai măreț”[14]

El îi dă să lectureze cărțile lui Ayn Rand. În cartea *Noi, cei vii*, există un erou, Leo. Barbara îi spune că Leo este probabil numele unei persoane pe care Ayn o cunoaște, pe care poate îl iubește. Mai târziu, când cei doi o cunosc pe Ayn, aceasta le spune că Barbara are dreptate și s-a mirat foarte mult de o asemenea putere de percepție.

Revenind la relația dintre Nathan și Barbara, el își amintește că neînțelegerile care sunt provocate de apariția unui fost iubit sunt șterse în momentul în care ei fac dragoste. „Foamea mea pentru uniune, după atâția ani de izolare” îl face să uite de momentele lor neplăcute. Zidurile unei închisori invizibile cad. Devine conectat nu doar cu ea, ci și cu întreaga lume, cu natura. Toate acestea „nu erau cuvinte în mintea mea, ci sentimente resimțite în corp”. „Nu eram capabil încă să mă exprim pe mine prin munca mea, dar atunci când eram cu Barbara, iubirea mea, excitația mea, sentimentul de a fi puternic, forța mea de viață aveau un scop. Aveam 18 ani și, în egocentrismul bucuriei mele, nu mi s-a întâmplat să mă întreb ce înseamnă pentru Barbara actul sexual.”

Ea devorează cu un mare entuziasm cărțile lui Ayn Rand. Uitându-se la cum îi vorbește despre cărțile lui Ayn, el crede că este un miracol să porți astfel de discuții cu o fată într-un context erotic. „Privind-o cum îmi vorbea, cu ochii plini de o viață atât de intensă, cu gesturi delicate, dar ferme și decisive, o găseam feminina, sexuală, intelectuală. Eram îndrăgostit”.[15]

Peste patru ani, Nathan este căsătorit cu Barbara deja de doi ani, dar se apropie foarte mult de Ayn care, la rândul ei, este căsătorită cu Frank. **Nathan și Ayn ajung să fie iubiți cu consimțământul partenerilor lor.**

Dar cu câteva zile înainte de aceasta, Nathan își schimbă numele. El îi spunea lui Ayn deja de un an că „îmi displăcea numele meu de mult timp. Nathan Blumenthal nu suna ca și cum aș fi fost eu și căutam un nume care să reușească asta, mai ales că urma să devin scriitor. Am căutat un nume care să fie ales de mine însumi și nu de altcineva. Ca și în alte domenii, alegerea era suprem de importantă pentru mine. «De ce trebuie să rămân blocat în alegerea numelor făcută de altcineva?» îi spuneam lui Ayn, iar era de acord și a încercat să afle ce nume luam în considerare. Nu mă

[14] Ibid, pag. 26.
[15] Ibid., pag. 28.

gândisem încă, dar voiam să îmi păstrez inițialele. Ayn a chicotit și a spus: «Toți scriitorii și criminalii fac la fel atunci când își schimba numele»".[16] Primul nume era ușor: Nathaniel. Peste câteva luni, și-a ales și numele de familie: Branden. Câțiva ani mai târziu, o jurnalistă a remarcat că Branden conținea *Rand*, lucru la care el nu se gândise până nu a citit articolul jurnalistei. De asemenea, i s-a spus că Branden poate fi citit ca *ben Rand* în ebraică, adică *fiul lui Rand*. Și Ayn Rand, rusoaică de origine, își schimbase numele în tinerețe, în momentul în care a emigrat în Statele Unite, din Alissia Rosenbaum în Ayn – după numele unui scriitor nordic – și Rand – după numele mașinii sale de scris.

Dacă anterior am asistat la descrierea experienței sexuale a lui Nathan cu o femeie din generația lui, iată cum descrie el experiența sa sexuală cu Ayn Rand, femeia ideala și care este cu 25 de ani mai în vârstă decât el. Insistăm pe această experiență deoarece, așa cum am spus încă de la început, autorul, a oferit în mod intenționat puțină analiză psihologică în carte. A căutat să relateze faptele cât de acurat, a lăsat povestea să vorbească pentru ea însăși și pe cititor să își schițeze propriile concluzii. *Momentele de intimitate sexuală pot fi un prilej de a înțelege mecanismele psihologice ale relației lor de iubire și ne arată în ce fel pot ele să rescrie istoria emoțională a celor doi membri ai cuplului.*

Branden susține că avea sentimentul că o cunoștea deja de ani de zile. El îi intrase în conștiință în toate felurile posibile de când citise pentru prima dată *Izvorul*. Actul sexual prezent era resimțit mai degrabă ca o continuare a acelei străduanii. „Dorința mea de a o cunoaște în toate înțelesurile posibile era centrală pentru interacțiunile mele cu ea. Totul se petrecea ca și cum eram angajați într-un preludiu încă din acea seară din luna martie a lui 1950, în care ne-am întâlnit pentru prima dată. Mai târziu, Ayn mi-a spus că și ea a simțit la fel. Eram conștient de două răspunsuri diferite la prima noastră experiență sexuală. Corpul meu era complet lipsit de uimire, complet senin, ca și cum ceea ce se întâmpla era cel mai natural lucru din lume. În schimb, mintea mea avea fulgerări de uimire și de dezorientare, la gândul că «acum mă culc cu Ayn». Cele două perspective erau ca două teme muzicale care funcționau în contrapunct și au dus la un rezultat mult mai înfiorător decât l-ar fi putut produce prin ele însele și anume au dus la un înalt nivel de excitare, lipsit de orice urmă de tensiune și anxietate. Mi s-a părut că văd o nuanță de teamă la Ayn, dar era ceva binevenit, pentru că asta te făcea să te simți mai viu".[17]

Nathan își amintește că ea făcea dragoste cu aceeași concentrare intensă cu care făcea orice altceva: „nu exista decât momentul, corpurile noastre, aceasta senzație și apoi următoarea. Ce era electrizant era faptul că, în gingășia ei, în atingerile cele mai senzuale, am putut resimți forța

[16] Ibid., pag. 118.
[17] Ibid., pag. 140.

personalității sale, ca și cum voltajul minții sale și voltajul cărnii sale erau una. A-i privi ochii care mă priveau era un afrodiziac. Știam că ceea ce dorea de la mine cel mai mult nu era tandrețea mea, ci agresivitatea mea, voința mea de a face ceea ce simțeam să fac, fără să cer și fără să ezit. Ea voia să fiu un stăpân, pentru a utiliza limbajul ei, care își exercită drepturile asupra proprietății sale. Doar acest lucru și doar acesta îi permitea femelei din ea să iasă la suprafață în întregime. Deoarece nu aveam nicio predilecție sexuală neobișnuită și niciun interes în a da sau a primi durere, ci doar un interes în a da și a primi plăcere, felul nostru de a face dragoste era fericire lipsită de complicații. Faptul că am putut oferi o atât de mare bucurie unei femei cu 25 de ani mai în vârstă decât mine, unei femei pe care o admiram cu atâta pasiune, mi-a hrănit stima mea de sine legată de sexualitate. Faptul că ea a putut să evoce un răspuns intens din partea unui bărbat cu atâția ani mai tânăr decât ea, un bărbat pe care îl percepea că pe incarnarea valorilor ei, îi hrănea ei stima de sine. (…) «Un an sau doi», în acest fel mă gândeam la asta la început. Așadar, un timp limitat și nu un mod de viață. Primele luni ale relației mi-au adus o atât de mare bucurie, încât nu a putut fi stinsă de nimic din ceea ce s-a petrecut mai târziu.[18]

În dormitor nu exista un clivaj între romancieră și femeie. Ea era senzuală, pasională, neinhibată, agresivă, supusă, puternică, neajutorată și magnific de lacomă. Mi-a făcut extrem de clară dorința sa de a fi redusă la un stadiu de completă supunere, ceea ce însemna că eu eram liber să îmi eliberez întreaga energie agresivă. Eram ca doi prizonieri lăsați liberi.

Nimic nu era prea mult. Ceea ce unul dădea, celălalt primea cu bucurie. Ceea ce unul căuta, celălalt oferea. Îmbrățișam sexualitatea așa cum cineva îmbrățișează oxigenul după ce a stat sub apă prea mult timp. «Nu mă mai recunosc pe mine însămi», spune ea. «Nu cred că asta sunt eu.»

Iubea să vorbească, ore în șir, despre semnificația emoțională a relației noastre. Intelectualizarea face ca sentimentele să fie acceptabile. Eram stânjenit de aceste discuții. Cu toate că diferența de vârstă nu părea importantă în context intelectual sau sexual, ea devenea importantă pentru mine atunci când ne centram pe emoții. Discuțiile filosofice erau, prin natura lor, abstracte. Iar sexul, în cazul nostru, era abstract, căci el exista într-o lume privată, doar a noastră, departe de fluxul vieții cotidiene (…) Dar când ajungeam la emoții, eram confruntat cu faptul că aveam 25 de ani, ea avea 50, amândoi eram căsătoriți și eram la stadii diferite de dezvoltare. Deoarece eram împins constant să mă adaptez la nivelul lui Ayn mai degrabă decât să se adapteze ea la al meu, ea nu vedea nicio problemă aici. (…) De fapt, eliberarea de sine și alienarea de sine existau împreună, simultan, în diferite părți ale personalității mele. Devenisem mai liber în anumite arii importante, dar

[18] Ibid., pag. 142.

devenisem reprimat în altele. Acum știu că reprimarea emoțiilor este o apărare, o strategie de supraviețuire, dar atunci nu știam împotriva cui mă apăram și de ce”.[19]

Viderman (1988)[20] ne spune că unul dintre cele mai puternice aspecte ale unei noi relații pasionale este formarea unui nou simț al self-ului. Experiența iubirii, mai spune el, ne ajuta să înțelegem ce putem aștepta de la corpul nostru și ce putem aștepta ca acest corp să facă. Există, cel mai probabil, o gratificare a dorințelor infantile timpurii care au fost îndelung frustrate și reprimate. Ele dau forma și stilul acestei adevărate furtuni emoționale. Iubirea duce la ceea ce Viderman numește „un euforic simț al plenitudinii”, iar alți autori o puternică și extraordinară exaltare. Ni se pare important ca persoana îndrăgostită să poată fi capabilă să fie autentica în prezența partenerului, iar self-ul său autentic să fie acceptat de către celălalt.

Iubirea dintre Branden și Ayn Rand pare să reprezinte dorința de a fi unit cu un obiect incestuos, o nevoie de fuziune cu lumea celuilalt, care este atât de diferită și atât de asemănătoare, în același timp, precum și o nevoie de supunere. Dar, ca toate acestea să aibă că rezultat o iubire fericită, este nevoie să nu fie retrezită vinovăția dată de împlinirea fantasmelor incestuoase interzise. Așa cum, de exemplu, scria Tolstoi după logodna sa: „Am sentimentul că am furat o fericire ilegală și nemeritată, care nu mi-a fost destinată.[21]

Valorile și prioritățile sunt re-ordonate, apar noi proiecte, noi responsabilități sunt asumate, ceea ce duce la profunde schimbări ale self-ului. Potențialul pozitiv și creativ al iubirii, care este atât de diferit de restul vieții protagoniștilor, devine un agent major de schimbare. Unele persoane înfloresc chiar și pentru o lungă perioada de timp. Iubirea apare ca un act al imaginației creative și nu doar, așa cum spunea Freud, o redefinire a obiectelor incestuoase. Partenerul este investit cu puteri vindecătoare și liniștitoare.

Iubirea repară serioase râni narcisice. Îndrăgostitul are iluzia sau siguranța că celălalt va juca toate rolurile așteptate și că îi va reduce toate tensiunile date de rănile narcisice acumulate, uneori pe perioade foarte lungi. Idealizarea partenerului și obsesia pentru celălalt explică exaltarea și extazul, în cazul în care iubirea este reciprocă.

---

[19] Ibid.
[20] Viderman, M. (1988), “The Nature of Passionate Love”, în E. Person (Ed.), *Passionate Attachments: Thinking about Love*, Free Press, New York, p. 1-14.
[21] Citat de Martin S. Bergmann, “On the Intrapsychic Function of Falling in Love”, *Psychoanalytic Quarterly*, no. 49, p. 59.

Freud a vorbit foarte puțin despre rolul eului în iubire, accentuând doar rolul pulsiunilor sexuale. Martin Bergmann[22] vorbește despre funcțiile pe care eul trebuie să le realizeze pentru a exista o îndrăgostire fericită.

1. Testarea realității este una dintre cele mai importante funcții ale eului. Chiar daca eul își pierde mult din putere în îndrăgostire, o sarcină importantă pentru acesta este să evalueze calitățile reale ale persoanei iubite și să evalueze viitorul relației. Această sarcină este dificilă, deoarece îndrăgostirea este dominată de deplasare și proiecție. Participarea eului este trăită ca o trecere de la îndrăgostirea ca stare de visare la relația reala. Această tranziție este, cel mai adesea, greu de făcut. Pe de altă parte, dacă alegerea partenerului este dominată de considerații realiste – talent, putere, poziție socială, sănătate -, iubirea este mai puțin intensă[23].
2. O alta sarcină a eului este cea a integrării. Dacă funcțiile materne, de exemplu, au fost realizate de mai mult de o persoană și a existat, în același timp, un conflict între aceste obiecte originare, sarcina integrării acestor figuri interne poate depăși capacitatea eului, deoarece, în îndrăgostire, fiecare dintre aceste obiecte interne vor cere să fie regăsite în partener. Bisexualitatea este existentă în fiecare individ la nivel inconștient și persoana poate căuta în partener un amestec de elemente masculine și feminine care se cer integrate. Pot exista și dorințe contradictorii: dorința self-ului de a se oglindi în celălalt intră în contradicție cu dorința de a găsi în partener ceea ce lipsește îndrăgostitului[24]. Cei care se urăsc pe ei înșiși sau aspecte din ei înșiși nu vor tolera oglindirea, pentru că aceasta ar însemna să găsească în partener părți neacceptate din ei înșiși.
3. Eul are și sarcina de a contracara forța supraeului, pentru ca obiectul iubirii să nu sucombe tabu-ului incestului sau nevoii de simbioză, chiar dacă există trăsături similare ale partenerului cu obiecte interne încărcate de semnificații primare incestuoase.[25] Îndrăgostitul este atras de partener datorită conotațiilor incestuoase pe care le proiectează în acesta, însă, dacă angoasa de incest este prea mare, relația de îndrăgostire va avea de suferit.
4. Atunci când compulsiunea la repetiție exercită o presiune pentru ca obiectul iubirii să fie cât mai aproape de obiectul originar, chiar dacă aceasta generează o durere extremă, eul are sarcina de a găsi soluții pentru ca relația să poată reprezenta și o sursă de satisfacție. Exista, de asemenea, o presiune din partea îndrăgostitului de a găsi în celălalt ceea ce nu a avut niciodată în copilărie.

Branden ne spune despre **reacțiile celor doi soți**, care erau la curent cu aventura și își dăduseră acordul: „Adesea, Frank, soțul lui Ayn, trebuia să plece atunci când ajungeam eu. Ne strângeam

[22] Ibid., p. 67.
[23] Ibid.
[24] Ibid., p. 67.
[25] Ibid., p. 68.

mâinile, Ayn îl săruta de la revedere, iar el pleca. Ea nu înțelegea de ce acest lucru mă aducea pe culmi ale încordării pentru o oră sau două. «Ce se întâmplă cu tine?» mă întreba. Când ii explicam, ea spunea: «Nici mie nu îmi place, dar realitatea este realitate». Ce nu știam și am aflat ani de zile mai târziu era faptul că destinația obișnuită a lui Frank era barul de lângă clădire. Devenise alcoolic. La câteva luni după începerea relației mele cu Ayn, Barbara s-a trezit într-o noapte într-o stare de panică, inima bătându-i foarte tare. Nu era un pericol de infarct, ci emoțiile și mintea ei erau cuprinse de spaimă. Avea un atac de panică – cel mai rău pe care îl avusese vreodată. Întregul sistem era într-o stare de alertă, de urgență – doar că nu exista nici o urgență care să poată fi percepută", scrie Branden. „Timp de opt luni, teroarea ei a fost de neoprit. Apoi, încet, a început să scadă".[26]

Într-o discuție de câțiva ani mai târziu, Barbara îi spune că Ayn nu ar fi putut trăi atunci fără el. și continuă: „Dacă aș îndrăzni să iți sugerez că aceasta a fost o cursă nu doar pentru Frank și pentru mine, ci și pentru tine, ai fi ultragiat și indignat". Nathan a fost de acord. Ea a continuat să îi spună că „Într-un fel, *tu eşti în aceeaşi măsură victimă* ca și Frank și cu mine". Nathan spune că „Nu. Nu există victime, nu cred în victime într-o situație ca aceasta. Au existat necunoaștere, confuzie, idealism prost dirijat, dar au existat și plăți. Au fost beneficii pentru fiecare din noi". [27]

În încheiere

Iubirea pasională este în întregime personală și o experiență subiectivă, singura care depinde de fantasmele, dorințele și amintirile celor implicați. De aceea, este greu, dacă nu imposibil, să obținem o definiție exactă a iubirii. Atunci când o persoană este îndrăgostită, nu este niciodată sigură de ceea ce anume experimentează partenerul. Aceasta este important din punct de vedere clinic, deoarece atunci când un pacient își declara sieși sau îi declară terapeutului că este îndrăgostit de el, aceasta poate avea un înțeles complet diferit pentru cei doi, deoarece fiecare se bazează pe experiența să personală.[28]

Experiența iubirii devine una a eliberării, a împlinirii și fericirii. Viața devine mai bogată printr-o mărire a capacității de a crea, este trăită că o expansiune a sinelui.

Robert Louis Stevenson s-a căsătorit de două ori cu femei mai în vârstă decât el. Cea de a doua soție a divorțat ca să se căsătorească cu el. Doar cu aceasta din urmă creativitatea lui a sporit. Iată cum explica acesta, cu un secol înainte de Freud, iubirea: „Acest simplu accident al iubirii este atât

[26] Nathaniel Branden, *My Years with Ayn Rand (Anii mei cu Ayn Rand)*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1999, p. 144.
[27] Ibid.
[28] Richard Cessick, "Passionate Love", în *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, no. 27, 1999, p. 517.

de plin de beneficii, pe cât este de uimitor. El suspendă influența anilor pietrificați, demonstrează falsitatea sângelui rece și al concluziilor cinice și trezește sensibilități adormite. Până acum, omul a considerat că este o bună tactică să nu crezi în nicio bucurie care nu îți este la îndemână; și astfel, el a întors spatele părților puternic însorite ale naturii și s-a obișnuit să se uite doar la ceea ce este comun și plictisitor… și acum, dintr-o dată, el este aruncat jos de pe cal, la fel ca și Sf. Pavel, din afectarea sa infidelă. Inima sa, care a bătut corect în toate secundele anilor trecuți, a dat un impuls și a început să bată repede și neregulat în pieptul lui… Îndrăgostitul își permite o periculoasă plăcere în a-și arăta, în intimitate, punctele sale slabe, și în a le accepta și tolera. El vrea să se asigure că nu este iubit pentru una sau alta dintre calitățile lui, ci pentru el însuși."[29]

Richard Cessick considera că saltul în iubire este făcut numai dacă sunt îndeplinite anumite condiții: cerința să nu existe o rănire narcisică serioasă din partea celuilalt atunci când îți proclami iubirea. O declarație complet nepotrivită indică o testare săracă a realității, ca în perversiune sau psihoză. A doua condiție este asocierea iubitei / iubitului cu un obiect incestuos din copilărie, un self-obiect care va da liniștire și vindecare. Se joacă astfel, uneori, ca într-un adevărat acting-out, complicate fantasme inconștiente, care determină patternurile în modul nostru de a iubi. A treia condiție este prezența unei imaginații creative în care iluzia să poată fi susținută. Iluzia că celălalt va juca cu pasiune rolurile care îi sunt cerute de subiectul îndrăgostit. Va exista o bruscă ușurare venind din adâncul psihicului pentru cei care se simțeau, până atunci, osândiți din punct de vedere narcisic, precum și o eliberare a tensiunilor arhaice sexuale. Îndrăgostitul va resimți o nouă coeziune a self-ului și un nou simț al trăirii vieții. [30]

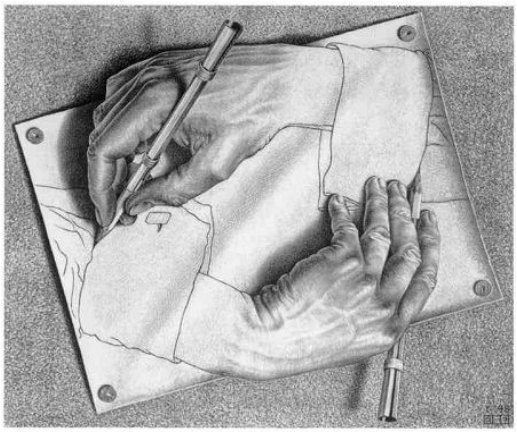
Mulți simt faptul că pasiunea cere pericol și un sentiment al ilicitului. Ross[31] sugerează că, atunci când apare iubirea erotică, nu există ceva care să se numească "sex sigur". Pericolul este un aspect care face parte din iubirea sexuală. Unii autori susțin că, în aceeași măsură în care ceilalți devin mai cunoscuți sau mai dependenți, lipsește și un fundament pentru apariția pasiunii sau pentru continuarea ei. Stephen Mitchell a observat însă că siguranța din relații este o fantasmă. Multe cupluri de lungă durată observă la un moment dat că certitudinea lor că ar fi reușit să îl facă pe celălalt să fie sigur și monoton era o invenție asupra căreia căzuseră, eventual, amândoi de acord. Un membru al cuplului observă că partenerul cel plictisitor avea tot felul de secrete, sentimente și gânduri extrem de private și chiar și o relație în care își exprima aceste gânduri și sentimente. Separarea nu apare din plictiseală, susține Mitchell, ci pentru că cei doi parteneri își apără spațiul privat de intruziunea celuilalt. Când partenerul se apropie prea mult, fără posibilitatea de a te apăra, apare nevoia de distanță, chiar ruptura, pentru că totul devine prea riscant. A deveni nebun

[29] Citat de Richard Cessick în "Passionate Love", în *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, no. 27, 1999, p. 518.
[30] Richard Cessick, "Passionate Love", în *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, no. 27, 1999, p. 519.
[31] J. Ross, "A Psychoanalytic Essay on Romantic Love", citat de Stephen Mitchell în "Psychoanalysis and the Degradation of Romance", *Psychoanalytic Dialogues*, no. 7, 1997, p. 28.

din iubire după celălalt de care, de fapt, depinzi pentru a-ți satisface nevoile de siguranță, reale și iluzorii, poate părea cu adevărat nebunesc.

Așadar, atât nevoia de aventură și pericol în relațiile de iubire, cât și nevoia de predictibilitate și siguranță se cer a fi explicate. Atât nostalgia după ceea ce este inaccesibil, cât și simțul posedării sigure a celuilalt sunt ambele iluzii care conțin o doză de risc și nesiguranță[32]. În cupluri, există contracte inconștiente, în care cei doi cad de acord asupra legăturii lor permanente, nealterabile. Dar în același timp există și o nevoie permanentă de o anumită distanță. A cunoaște „cu adevărat" este o ficțiune. Nu poți să cunoști pe cineva decât într-un anume context, pentru un anume scop. Similar, nu există posibilitatea, spune Ogden, să te cunoști pe tine cu adevărat, să ai acces simultan la multiplele organizări ale self-ului.[33] Lacan nu pare că a fost de acord cu existenta unei relaționări autentice: „Iubirea", scrie el, „este a da ceva ce nu ai cuiva pe care nu îl cunoști" .[34]

Pentru a încheia, trebuie să subliniem că în iubire există o actualizare a potențialului personal, precum și o mișcare de auto-creare și de co-creare, adică de creare împreună cu partenerul. Aceasta se observă foarte bine în Jurnalul pe care l-am studiat. O imagine puternică a acestei idei este desenul lui M. C. Escher – *Drawing Hands*. Fiecare mână desenează o imagine din care apare o mână care desenează cealaltă mână. Iubirea unei persoane pentru o alta actualizează un potențial în partener care, la rândul lui, actualizează un potențial până atunci latent în celălalt.



M. C. Escher – Drawing Hands

[32] Ibid.
[33] Citat de Stephen Mitchell, în "Psychoanalysis and the Degradation of Romance", *Psychoanalytic Dialogues*, no. 7, 1997, p. 37.
[34] Citat de A. Philips, în *On Filtration*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 39.

IUBIRE CU SFÂRȘIT, IUBIRE FĂRĂ SFÂRȘIT – SAU DESPRE DESTINUL IUBIRII ÎN PSIHANALIZĂ ȘI LITERATURĂ

DANIELA LUCA

Motto:
”Și eu am umblat odată cu o amintire
în mâini, strângând-o atent, să nu-mi scape.”
(Mircea Ivănescu)

Niciodată psihanaliza, de la începuturile ei şi până în prezent, nu a fost lipsită de istorii de iubire şi pasiune, de *pasionați, pasionali*, chiar dacă în *Vocabularul* sau alte dicționare ale ei, nu au fost incluse iubirea, ura, pasiunea ca termeni, chiar dacă, încă din 1896, Sigmund Freud a încercat să o apropie mai mult de raționalitatea științelor și să o îndepărteze de vagul și obscurul artelor.

Corespondenţele lui Freud cu primii săi discipoli, Fliess, Karl Abraham, Sándor Ferenczi, Carl Gustav Jung şi Ernest Jones, precum şi *Minutele Societăţii psihanalitice de la Viena*, ca să nu mai vorbim despre relaţia intens pasională Freud – Ferenczi sau de marea controversă Anna Freud – Melanie Klein, sunt primele mărturii despre o istorie pasională şi pasionantă a psihanalizei, pe care *Marii Oameni* au trăit-o de la afecţiuni puternice, vii, durabile, ardente, înălţătoare, intense, entuziaste, captivante, magnetizante, până la durere, patimă, suferinţă, îndurare, furie, revoltă, ură, invidie, „terorism al suferinţei” – spectrul *pasiunii* fiind deschis la şi dincolo de limitele perceptibile (reprezentabile, imaginabile, psihizabile, deci analizabile) ale oricărei psiho-normalităţi sau / şi -patologii, incluzând mintea, sufletul şi corpul totodată.

Anna O., Breuer, Freud

Studii asupra isteriei, prima lucrare de psihanaliză, scrisă de Freud împreună cu Breuer, este şi un prim *discurs pasional*: Breuer este zguduit de torente afective atunci când o cunoaşte pe frumoasa şi spirituala Anna O. (Bertha Pappenheim). Freud este cel care dezvăluie această pasiune la finalul cărţii, desigur marcând registrul transferenţial, „transferul amoros”, „iubirea de transfer” – concept care, iată, are deja peste un secol de viaţă. Aici, în această primă scriitură psihanalitică, Freud conceptualizează transferul pe două niveluri: unul al vieţii reale şi unul al teoriei şi clinicii psihanalitice. El descoperise că transferul (de iubire şi de ură) este o forţă psihică deosebit de intensă, observând relaţia dintre Breuer şi Anna, realizând şi că el însuşi „nu a trăit aşa ceva”.

În *Studii asupra isteriei*, Freud însă nu include încă transferul ca parte indelebilă a procesului terapeutic, ci îl consideră mai degrabă o mezalianţă, o falsă legătură, cel mai important fiind, pe vremea aceea, pentru el, ca asociaţiile libere ale pacienţilor să se focalizeze pe amintirile lor din copilărie şi nu pe analist. La a treia întâlnire cu Breuer, amândoi constată cât pot fi de tulburătoare şi de perturbatoare legăturile afective, personale, intime, pentru desfăşurarea relaţiei terapeut – pacient. Relaţia pasională dintre Breuer şi Bertha distrugea relaţia aşa-zis ştiinţifică şi obiectivă dintre cei doi, ceea ce a dus la renunţarea lui Breuer de a lucra ca terapeut pentru Bertha. Pe atunci, cuvântul *contra-transfer* nu fusese inventat, dar Freud era deplin conştient de faptul că terapia psihanalitică solicita implicarea intens afectivă şi mentală a psihanalistului, spre deosebire de intervenţia medicală.

Sabina, Jung, Freud

O a doua pasiune care a făcut ecouri în istoria psihanalizei este cea a întâlnirii dintre Jung şi pacienta lui, evreică de origine rusă, internată la Burgholzli, Sabina Spielrein, în 1906 (vezi şi *Un triunghi psihanalitic*, Ed. Trei, 2002). În scrisoarea pe care i-o scrie lui Freud, în 23 octombrie 1906, Jung îi cere acestuia sfatul cu privire la un ritual anal pe care îl avea pacienta, încă din copilărie, iar Freud îi răspunde pe un ton de maestru, cu o lecţie despre caracterul şi erotica anală.

În iulie 1907, Jung îi scrie lui Freud că pacienta sa doreşte cu ardoare să aibă un copil cu el – copil pe care l-ar numi Siegfried, în acest fel conciliind rasa ariană cu cea evreiască (în *Legendele Nordului*, Siegfried era copilul lui Sigmund şi al lui Siegelinde, frate şi soră, copiii lui Wotan. Wotan a ordonat să fie ucis Sigmund, iar Siegelinde, ajutată de Brunhilda, a murit dându-i naştere lui Siegfried). Este vădit pentru orice analist că această dorinţă a Sabinei de a avea „un mic Siegfried" este o dorinţă incestuoasă pe care pacienta o manifesta faţă de analistul ei. Pentru Sabina, Siegfried era un „copil mitic" şi nu un copil al dorinţei sexuale concrete, dar Jung, influenţat de Freud, punea accent în interpretările lui asupra faptului că ea voia *în mod real* să facă un copil cu el. Sabina trăia o fantasmă pe care încerca cu disperare să o sublimeze în mod mitic, în timp ce Jung insista asupra aspectului strict sexual al acestei dorinţe. Pacienta îl şi avertizează la un moment dat că, devenind conştientă de această dorinţă, ea se luptă pentru a o anihila.

Pasiunea Sabinei îl cufundă pe Jung într-o conflictualitate şi o suferinţă sufletească tulburătoare, care-l epuizează. Într-o zi, îi scrie Sabinei: „Caut pe cineva care să fie în stare să iubească fără să-l pedepsească, să-l înstăpânească sau să-l facă prizionier pe celălalt: caut ceea ce nu am găsit niciodată, caut pe cineva care să poată separa iubirea de avantajele şi dezavantajele ei sociale, aşa încât iubirea să fie doar iubire în sine... Din nefericire, viaţa mea nu are sens şi nu mă bucur de

iubire, de o iubire năucitoare şi etern schimbătoare... Redă-mi, în aceste clipe de nevoie profundă, iubirea, vinovăţia şi altruismul pe care eu însumi ţi le-am oferit pe când tu erai bolnavă; pentru că acum eu sunt cel bolnav." În aceeaşi scrisoare însă, Jung îi pomeneşte şi despre o tânără fată care s-a înamorat de el, afirmând şi că „fidelitatea nu e-n natura mea".

În 1910 (10 iunie), Sabina îi scrie lui Freud: „Vă închipuiţi că vă cer să fiţi un intermediar între Dr. Jung şi mine, dar noi doi nu ne-am certat. Dorinţa mea cea mai de preţ este să mă separ de el. Mă cunosc îndeajuns pentru a-mi da seama că ar fi benefică o distanţă între noi. Nu mi-ar prii să-mi reprim emoţiile, pentru că, dacă fac asta cu Jung, nu aş mai putea să mai iubesc vreodată pe cineva; dar, pe de altă parte, dacă las uşa deschisă, poate voi întâlni un tânăr care să mă atragă, la care să pot găsi o iubire asemenea cu a mea şi să pot ajunge, în sfârşit, să iubesc."

Este de remarcat că, de foarte timpuriu în istoria psihanalizei, Sabina Spielrein ajunge să înţeleagă – ca trăire, nu ca proces intelectual – marea descoperire a lui Freud din 1905 – orice întâlnire cu un obiect al dorinţei, al iubirii, este, în fapt, o re-întâlnire, o re-găsire.

Corespondenţa dintre Freud şi Sabina devine din ce în ce mai amicală, timp în care relaţia dintre ea şi Jung se strică tot mai mult. În 1912, Freud o felicită pentru căsătoria ei şi adaugă: „Înţeleg astfel că sunteţi pe jumătate vindecată de dependenţa nevrotică de Jung". În scrisoarea ei, Sabina îi ceruse lui Freud şi să o ia în analiză, dar răspunsul lui îi clarifică mai degrabă ideile lui despre iubirea de transfer şi iubirea reală, făcând-o să aleagă să-şi vindece rănile, să le dea şanse tânărului soţ şi copilului lor să fie iubiţi, mai degrabă decât o psihanaliză cu el.

Elma, Ferenczi, Freud

Graţie primului volum din *Corespondenţa* Freud – Ferenczi, ni se desfăşoară de o sută de ani sub priviri o pasiune, o poveste de iubire unică. O iubire interzisă, ca toate marile şi imposibilele iubiri ale lumii: interzisă în concordanță cu cadrul psihanalitic şi cu specificul relaţiei analist – analizant.

În 1904, Sándor Ferenczi începe o relaţie de iubire cu Gizella Palos, mai mare cu zece ani decât el, separată de soţul ei, dar nu divorţată, mamă a două fete. Pe 14 iulie 1911, Ferenczi îi scrie lui Freud că a luat-o în analiză pe Elma, fiica Gizellei, întrucât pe vremea aceea regulile nu interziceau lucrul cu persoanele cunoscute analistului. Şi adaugă: „Desigur, ea vorbeşte despre mine mai mult decât orice alt pacient, dar asta nu ar trebui să devină un obstacol absolut..." – obstacol pentru că transferul este util(izabil) în măsura în care analistul rămâne o figură fantasmatică, Ferenczi deja simţind interferenţa şi „absolutul" impediment în calea analizei dacă este persoană reală.

După şase zile, Freud îi răspunde că îi doreşte tot succesul posibil în această cură şi îl avertizează că la început va merge bine, dar că ulterior nu va mai merge deloc şi îl sfătuieşte să nu-i dezvăluie, „dintr-un exces de gentileţe", secretul său: faptul că era iubitul mamei Elmei. Pe 3 decembrie 1911, Ferenczi îi face marea confesiune lui Freud: „Lucrurile se desfăşoară mai repede decât mi-am închipuit. Nu sunt în stare să păstrez distanţa faţă de Elma şi m-am expus, provocând un fel de apropiere pe care nu o mai pot lua multă vreme ca pe o bunăvoinţă a unui medic sau a unui frate. Probabil am fost orbit de pasiune... situaţia este mai uşoară – dar totodată mai dificilă – datorită extremei afecţiuni a Dnei Gizelle faţă de mine (ea ştie totul)... Şi îmi pare rău pentru ea."

În acel moment, Ferenczi descoperă el însuşi ceea ce descoperise, în acelaşi an, şi Freud: pentru fiecare bărbat şi pentru fiecare femeie, există „pre-condiţii" pentru iubire. Pe 19 decembrie 1911, Freud îi scrie direct Gizellei, cerându-i să nu-i mai vorbească lui Ferenczi. Aflăm prin această scrisoare că Elma nu ştia despre natura relaţiei dintre mama sa şi Ferenczi. Freud credea că mama este mai puternică decât fiica şi îi oferea Gizellei *insight*-uri analitice drept consolare. Dar toate erau în van, Gizella neputându-se consola psihanalitic cu faptul că bărbatul pe care ea îl iubea era cuceritorul fiicei sale.
Pe 3 ianuarie 1912, Ferenczi îi scrie lui Freud să o ia pe Elma în analiză, fiindcă el nu mai face faţă, nu mai poate lucra cu ea; din această scrisoare, reiese şi că Ferenczi era deja în analiză cu Freud: „Trebuie să vă spun mai multe lucruri referitoare la asta – voi veni la ora obişnuită, duminică dimineaţa." În răspunsul lui, Freud abordează un ton colegial, ca şi cum ar fi fost doi colegi medici care vorbesc despre un pacient, excluzând alte implicaţii. Ferenczi începe să îşi dea seama că pentru el are mai mare importanţă binecuvântarea primită de la Freud decât iubirea faţă de Elma.

Lou Andreas-Salomé – Nietzsche – Rilke – Freud

Muză, romancieră, eseistă, psihanalistă, Lou Andreas–Salomé a dezlănțuit pasiuni și a lăsat o urmă ce continuă să strălucească.

Scurtă biografie – 1861: se naște la Sankt-Petersburg, Rusia, pe 12 februarie. 1880: pleacă la Zurich, ca sa studieze filozofia religiilor și istoria artei. Intră în cercurile intelectuale. 1882: întâlnirea cu Nietzsche la Roma. 1887: căsătoria, niciodată consumată, cu Friedrich Carl Andreas. 1897: întâlnirea cu Rilke la Munchen. 1911: întalnirea cu Freud la Congresul IPA de la Weimar. 1937: moare la Gottingen, în Germania, pe 5 februarie.

O rară frumusețe a vremurilor, cu ochii mari și clari, avizi și gravi, cu un păr lung, blond și greu, prins într-un coc mereu cochet, cu o privire de madonă pură și inteligentă, rafinată și

elegantă, Louise von Salomé s-ar fi putut mulțumi să strălucească în saloanele pe care i se permitea să le frecventeze datorită nașterii sale în aristocrația rusă. Fiind o femeie cultă, fascinantă și înzestrată cu inteligență, ea cucerea toți bărbații de la prima apariție într-un salon sau sau la un bal. Sursă de inspirație, Lou Andreas-Salomé va fi muza și prietena unor trei mari genii ale secolului al XIX-lea și al XX-lea. Departe de a se lăsa dominată de ei, Lou le va inspira și însoți opera, iar influența pe care o are asupra lor continuă să se simtă și astăzi.

Pasiunea lui Nietzsche

Lou Andreas-Salomé nu are decât 21 de ani când îl întâlnește pe Nietzsche, care este instant captivat și fascinat de ea. El o inițiază în filosofie, mistuit de iubire pentru această femeie-copil, tânăr spirit necultivat cum o considera el, căreia dorește să-i transmită însăși esența gândirii și filosofiei sale. Exaltarea însă nu durează decât câteva luni și se prăbușește sub refuzul de neclintit al lui Lou de a se căsători cu el. Însă această întâlnire va hrăni pentru mult timp opera lui Nietzsche care, în anul următor „despărțirii", scrie a sa capodoperă, *Așa grăit-a Zarathustra.*

Cei doi nu se vor revedea niciodată, dar geniul omului de a înțelege tainele lumilor va constitui, fără îndoială, pentru Lou, terenul viitoarei sale practici psihanalitice. „Toate motivele noastre conștiente sunt fenomene de suprafață. Ființa umană este formată dintr-o pluralitate de forțe semi-personificate, în care când una, când cealaltă se situează în avanscenă și ia aspectul Eului" – acesta este germenul unei inteligențe care nu cerea decât să se elibereze.

Muza lui Rilke

După cincisprezece ani de la „aventura nietzscheană", Lou întâlnește un poet mai tânăr decât ea cu paisprezece ani, Reiner Maria Rilke. Este pe atunci căsătorită cu Friedrich Carl Andreas, un soț care cu siguranță o liniștește și o sprijină, dar cu care nu va avea un act sexual. La 36 de ani, ea este încă o fecioară care nu a încetat să creadă că înflorirea minții și a spiritului nu are loc decat prin refuzul corpului. Însă pasiunea urmează a fi descoperită alături de Rilke, care o supranumește „planta mea arzătoare". Iubirea lor durează trei ani, prietenia în schimb va supraviețui peste trei decenii.

Ea îl călăuzește precum „o mamă și o muză atentă", iar el transformă acest spirit perfect în femeie, această prințesă de gheață într-o femeie îndrăgostită, pasională. „Am fost femeia ta mulți ani, pentru că tu ai fost prima realitate în care bărbatul și corpul sunt indiscernabile unul față de celalalt", îi scrie ea.

Disciplina lui Freud

Ultimul mare om din viața lui Lou este o figură paternă, explicabil având în vedere faptul că ea și-a pierdut tatăl la vârsta de cinci ani. În 1911, face cunoștință cu Sigmund Freud și la puțin timp după aceea îi scrie: „Viața mea se afla în așteptarea psihanalizei încă de când am trecut de perioada copilăriei.“ Este acceptată în primul cerc de pionieri ai psihanalizei, ”Societatea de Miercuri”, ce se întrunea în casa lui Freud din Viena, Bergasse 19, și devine prietenă intimă a Annei Freud. „Înțelegătoare prin excelență“, cum o numea Freud, nu-și lasă amprenta ca mare teoreticiană, contribuția sa cea mai cunoscută fiind cea despre narcisism, în 1921.

Lou se consideră mai degrabă „poetă“ și „artistă a psihanalizei“. Când moare, în 1937, ea este deja o legendă. Cu toate acestea, un paradox persistă. O cunoaștem prin intermediul bărbaților cu care și-a intersectat destinul de viață, dar Lou Andreas–Salomé este și figura unei noi tipologii de femeie: modernă, avidă de cunoaștere și de libertate, inclusiv cea sexuală, distrugătoare de constrângeri și viitoare incendiatoare de corsete. Viața de muză prin excelență este cea a unei emancipări feminine, a unei întemeietoare de punți între cele două secole.

În 1935, la 74 de ani, Lou Andreas-Salomé își încetează practica sa clinică de psihanalist. Soțul ei, Friedrich Carl Andreas, murise de cancer în 1930. Lou Andreas-Salomé face și ea o dificilă operație pe cord în 1935. La 5 februarie 1937, moare în somn de uremie (insuficiență renală), la Göttingen. Urna cenușii sale este pusă în mormântul soțului ei, din Friedhof an der Groner Landstraße (Cimitirul de pe Groner Landstrasse) în Göttingen. O placă comemorativă pe nou-renovata clădire unde a locuit, o stradă în numele ei, "Lou-Andreas-Salomé-Weg" (Strada Lou-Andreas-Salomé) și numele unui Institut de psihanaliză și psihoterapie, "Lou-Andreas-Salomé Institut", onorează astăzi în Göttingen contribuțiile sale.

Cu câteva zile înaintea morții, Gestapo-ul i-a confiscat biblioteca. Alte surse dau mărturie că nu doar ar fi confiscat, ci ar fi distrus și ars biblioteca, dar numai *după* moartea autoarei. Pretextul confiscării / distrugerii bibliotecii sale ar fi fost: că era discipola lui Sigmund Freud, că practica „Știința evreimii” și că deținea în biblioteca sa multe cărți scrise de autori evrei.

***

Şi cum să nu înţelegem, îndeosebi ca analişti, astăzi, după mai mult de o sută de ani de mişcări pasionale în matca psihanalizei, suferința analizanţilor noştri – durere, detresă, decepţie, dezvrăjire, pierdere, pasiunea melancolică – atunci când realizează că o iubire în viața reală este o reiterare, un epifenomen întemeiat pe transfer, cu atât mai mult cu cât noi înşine am fost, la rândul nostru

analizanţi? Sau cum să nu înțelegem că cel / cea pe care îl / o iubeşti cu atâta patimă, înnebunitor şi anihilant uneori, înălțător şi oceanic alteori, sau toate amestecate şi atât de intense, încât te afunzi, te pierzi, acela / aceea, iubitul / iubita este o reiterare a unui alt obiect, primordial, originar, iubit astfel, cândva, în istoria ta sufletească? Furtuna transferului pasional va face, divan după divan, analist după analist, pacient după pacient, şi alte victime, dar niciodată altele sau altfel decât furtunile din marile pasiuni din viaţa de toate zilele, despre care au tot scris, secole de-a rândul, filosofi, romancieri, poeţi, eseişti, dramaturgi, sau decât cele trăite în secret şi nescrise, neanalizate sau nonanalizabile vreodată.

În loc de un răspuns psihanalitic, vom lăsa un poem de Rilke, pesemne cel puțin la fel de grăitor:

Cântec de dragoste

Cum să-mi împiedec sufletul
să nu-l ajungă cutremurat pe-al tău?
Cum să-l înalţ deasupra ta
spre alte lucruri, altundeva?
O, cum, cum l-aş aduna
lângă ceva pierdut în întunerec,
într-un ungher tăcut, străin, nefrământând,
ce nu se-ndepărtează
când adâncurile-ţi lunecă departe, unduind.
Ci tot ce ne-nfioară, pe tine şi pe mine,
ne împreună totuşi aşa cum un arcuş
din două strune-un singur sunet scoate.
Pe ce vioară suntem înstrunaţi?
Şi ce artist ne ţine-n mâna lui,
cântec cum altul nu-i?

CITIND *CANȚONIERUL* CA PE UN JURNAL INTIM – DORINȚĂ, FRUSTRARE, VINOVĂȚIE ȘI DOLIU, ÎN *RIMELE RĂZLEȚE* ALE LUI PETRARCA

ANDREI CONSTANTINESCU

Corespondența și jurnalul sunt două genuri în care intimitatea își găsește expresia prin scris, fiind prin excelență ecouri ale vieții private. Întotdeauna totuși, a scrie ceva presupune a avea un destinatar în minte, iar cu cât mai mult se regăsește propria subiectivitate a scriitorului în text, cu atât mai mult ne putem aștepta să găsim atmosfera intimității prezentă. Pentru psihanaliză, exemplul princeps este cel al corespondenței dintre Freud și Fliess, corespondență care este considerată drept propria analiză a întemeietorului psihanalizei. Această corespondență are particularitatea că este relativ univocă, derulându-se în cea mai mare parte într-un singur sens, de la Freud la Fliess. Prietenul lui Freud este în poziția celui care ascultă, iar Freud își așterne gândurile având *în minte* un destinatar. Textele au alura unei corespondențe, dar pot fi văzute deopotrivă ca un jurnal. Un jurnal clinic, științific, dar și un jurnal al unui parcurs interior, al unei istorii personale, frământări, angoase etc.

Psihanaliza și-a conturat un domeniu de studiu științific din subiectivitatea umană, examinând mișcările cele mai intime ale psihismului și iluminându-i zonele cele mai obscure. Până la psihanaliză, preocupările pentru subiectivitatea umană au fost întreprinse cel mult cu mijloacele filosofiei morale. Abia literatura și filosofia secolului XIX (prin Nietzsche) inventează eroul romantic, se preocupă de trăirile intense și de destinul individual. Totuși, este descoperirea subiectivității întru totul un fapt al lumii moderne?

Ni s-a părut interesant să căutăm un răspuns la aceste întrebări. Ce preocupări, asemănătoare ca profunzime, despre subiectivitatea umană au fost anterioare epocii moderne? Se poate porni acest demers de la examinarea celor două genuri, jurnalul și corespondența? Sau de la extrapolarea lor? Căci sunt *și* genuri literare. Sunt genuri care au cel mai mult de-a face cu intimitatea și deci, în care subiectivitatea umană este implicată în mod inerent. Cu această grilă de lectură în minte, am stăruit asupra lucrărilor poetului care inițiază suflul renascentist în literatură – Petrarca.

Schița contextului istoric și literar

Petrarca este mereu comparat cu Dante pentru că amândoi scriu în același spațiu și timp cultural – Renașterea Italiană. Totuși, în timp ce Dante face prin *Divina Comedie* un poem al universului, Petrarca, prin *Canțonierul*, face o meditație asupra omului, a universului interior și a subiectivității.

El redescoperă intimitatea prin recuperarea unei corespondențe pierdute dintre Cicero și prietenul său Atticus, scrisori în care marele orator al Romei antice se dezvăluie cu totul altfel. Am urmărit aici ipoteza lui K. Eden, care analizează comparativ retorica antică și pe cea renascentistă. Ea susține că tocmai această întâlnire cu un Cicero necunoscut l-a inspirat pe Petrarca să inventeze un stil literar inexistent până la el – un stil care a marcat poezia europeană timp de două secole, până la Shakespeare. (Eden, 2012)

Petrarca scrie un volum extraordinar de versuri – *Canțonierul* – căruia îi vom face întrucâtva aici nedreptatea de a-l examina ca pe un jurnal intim. El deapănă în *rimele sale răzlețe (*„rime sparsi") istoria iubirii de-o viață a poetului pentru Laura de Noves (care era, de altfel, soția contelui Hugues de Sade). *„Rime sparsi" este sintagma din primul verset al primului sonet, cu care se deschide opera: „Voi che ascoltate in rime sparsi il suono di quei sospiri..." („Voi ce ascultați în versuri tânguirea suspinelor...).*

Este vorba despre o iubire neîmpărtășită, plină de durere și frustrare, dublată de vinovăție și angoasă, la care se adaugă durerea pierderii, atunci când Laura moare în timpul uneia dintre epidemiile de ciumă care bântuiau Europa occidentală. Este important de menționat că Laura, iubita lui Petrarca, își păstrează de-a lungul întregii opere realitatea individuală. Ea nu se convertește, ca Beatrice – cea care îl conduce pe Virgiliu în periplul *Comediei* dantești – într-un simbol al filosofiei. Este un detaliu semnificativ pentru că, până la Petrarca, lirica Evului Mediu era în genere dominată de figuri feminine ideale sau idealizate sau care personificau virtuți precum adevărul sau înțelepciunea etc. Laura de Noves a existat în realitate, iar iubirea lui Petrarca nu a fost o abstracțiune filosofică sau o metaforă, ci o pasiune dureroasă, pur umană.

Petrarca este convins de strânsa legătură dintre cultura clasică și învățăturile și cultura creștină care se află la apogeu în timpul său. Tentativa inițială a lui Petrarca de a le împleti va fi continuată în secolele următoare prin dezvoltările umanismului european. El cunoaște în profunzime autorii clasici ai antichității și stăpânește cu măiestrie limba latină. Redescoperirea și recuperarea antichității clasice, alături de Boccaccio – cu care coresponda -, respingerea perceptelor scolasticii medievale, preocuparea pentru universul trăirilor umane fac din Petrarca o figură extrem de originală în epoca sa.

Suntem, pe de altă parte, încă destul de aproape de anul 1000, care a reprezentat prima mare criză a lumii occidentale. Spaima sfârșitului lumii fusese anticipată de mentalitățile și imaginarul medieval în teribilele reprezentări despre Judecata de Apoi. Deși depășirea mileniului a fost percepută drept izbăvire sau iertare și a condus la dezvoltări economice și sociale fără precedent – încep marile defrișări care fac loc dezvoltării agriculturii, încep să se înalțe marile catedrale etc. -, ecourile acestei spaime se propagă de-a lungul secolelor următoare. Este suficient să privim detaliile ornamentale ale catedralelor, reprezentările cohortelor de ființe grotești care îi adoptă pe păcătoși pentru chinul etern. Putem să ne imaginăm gloatele de oameni medievali asistând – în spații astfel decorate – la serviciile religioase precedate de vocea copilului care recita *Cântecul Sybeliei*, profeția care descria Apocalipsa.

În acest context cu iz irațional, Petrarca este preocupat de regăsirea valorilor antichității, de formele ideale și raționale. Îi admiră pe Cicero și pe Ovidiu, se lasă inspirat de arta retorică și poezia lor. De altfel, *Cançonierul* reia și reinterpretează unele teme din mitologia greco-romană din care Ovidiu se inspirase când a scris *Metamorfozele*. Ne vom referi aici doar la mitul lui Acteon, transformat în cerb de către Diana, zeița vânătorii, și la mitul nimfei Daphne, care e transformată în laur (dafin) pentru a scăpa de insistențele amoroase ale zeului Apollo (fratele Dianei).

Dar Petrarca este în special atras de Sf. Augustin, figura cea mai impunătoare a patristicii, un gânditor uriaș, dacă ținem cont, de pildă, numai de faptul că, prin intermediul lui, platonismul a ajuns să influențeze întreaga gândire medievală. Volumul petrarchian intitulat *Secretum meum* este imaginat ca o conversație cu Sf. Augustin, ca un act de mărturisire, ca o introspecție sau ca o auto-analiză. Câteva referiri la *Secretum* (secretul poartă întotdeauna marca intimității) vor elucida unele aspecte în examinarea temei propuse. O dezvoltare ulterioară în jurul acestei lucrări rămâne ca un proiect pentru viitor. Aspectele care ne interesează acum și care apar în *Secretum* sub forma unor confesiuni despre cele mai intime sentimente ale autorului, țin de înțelegerea dinamicii culpabilității, a conflictualității interioare și a posibilităților de sublimare prin poezie.

Dacă *Secretum* este scris în limba latină, *Cançonierul* – scris în limba comună – este marele experiment propus de Petrarca. Limba latină avea deja o tradiție enormă, fiind foarte bogată și utilizată exclusiv în toate tipurile de comunicare formală: în limbajul dreptului, al filosofiei sau al artelor cuvântului. Limba comună (*volgare*) – limba italiană rudimentară – reprezintă pentru Petrarca un câmp experimental deschis. Dar cu toate că folosește acest instrument relativ sărac – limba comună, față de limba latină – el reușește să facă o poezie grandioasă, îmbogățind totodată limba în care scrie.

În alt registru, luând în considerare tema *Canțonierului*, care implică întreaga subiectivitate a poetului, putem presupune că limba comună – fiindu-i limbă maternă deopotrivă, putea fi calea de expresie cea mai potrivită, putem spune cea mai intimă. Intimitatea cu propria limbă maternă – oricât de bine stăpânea limba latină – a jucat probabil un rol important în experimentul petrarchian, deopotrivă literar și psihologic.

Canțonierul începe ca un fel de jurnal intim al anilor de tinerețe, când Petrarca se afla la Bologna, unde urma studii juridice. Este o operă inițiată în tinerețe, dar faptul că este încheiată abia la bătrânețe face să ne apară ca un jurnal de viață.

Canțonierul este numele cel mai cunoscut al operei, însă titlul original este *Rerum vulgarium fragmenta (Fragmente în limba comună)*. Este aici o referire la limbă – o atenționare că limba latină este părăsită în favoarea celei comune – dar și o amăgire introdusă prin cuvântul ”fragmente”. Vom vedea că avem de-a face de fapt cu o operă unitară, compusă din 366 de poeme scrise în stilurile vremii: sonete, canțone, balade, madrigale și sextine – principalele forme metrice canonizate de tradiția lirică medievală.

Tematică, narativ și semnificații

Petrarca vorbește de „rime răzlețe” – *„rime sparsi”* – dar, de fapt, *Canțonierul* nu este deloc o colecție de versuri întâmplătoare, ci se remarcă prin unitate tematică, narativă, filosofică și chiar ideologică. Există o unitate ideologică de fond pe care se sprijină unitatea tematică și narativă. Eșafodajul *Canțonierului* este autobiografismul – versurile sunt inspirate, după cum spuneam, din viața proprie a autorului și în special din istoria dorinței și iubirii neîmpărtășite pentru Laura și a dorinței de a dobândi gloria literară. Totuși, deși putem citi *Canțonierul* ca pe un jurnal intim, versurile nu reprezintă o expunere autobiografică fidelă a vieții lui Petrarca, ci o transfigurare literară a acesteia. Viața poetului devine un pretext pentru scopul mai înalt și universal reprezentat de reflecția asupra subiectivității umane. *Canțonierul* nu este un jurnal propriu-zis, nici măcar un jurnal intim. Din nou, faptul că am propus o lectură a *Canțonierului* ca pe un jurnal intim îi face întrucâtva o nedreptate, dar vizează exact acest aspect al subiectivității pe care Petrarca îndrăznește să o exploreze pentru prima dată pe terenul experimental al limbii comune (cea joasă) cu mijloacele oferite de forma literară (cea mai înaltă) – poezia.

În plan tematic, elementul dominant este iubirea poetului pentru Laura, ceea ce generează stări sufletești de culori foarte diferite și de multe ori contrastante. Uneori, Petrarca, evocând chipul Laurei, se abandonează unui tip de imagerie onirică:

Sonetul XXX

O tânără-am văzut sub verde laur,
mai albă și mai rece ca zăpada
când n-o răzbește soarele cu anii.
Cuvântul ei și aurul din plete
mi-au sărutat atât de darnic ochii...

(Recunoaștem aici sursa inspirației pentru personajele din Primăvara lui Botticelli.)

Alteori, percepe acut distanța ei, rezervele Laurei provocându-i durere profundă:

Sonetul XXI

De mii de ori prea dulcea mea vrăjmașă,
ți-am dăruit, zălog de bună pace,
inima mea; ci-atât de jos nu-ți place,
că-ntorci din drum privirea ta trufașă...

În sfârșit, alteori invocă un fel de eliberare de pasiunea amoroasă mistuitoare prin convertirea la viața religioasă, așa cum putem citi în lunga canțonă din finalul operei la care vom reveni pe larg mai jos.
Această temă a iubirii Laurei, care domină *Canțonierul*, generează o adevărată narațiune plină de semnificații. Petrarca își amintește cum a cunoscut-o pe frumoasa Laura, notează chiar, în versuri, data și anul: dimineața zilei de 6 aprilie 1327, fiind Vinerea Mare, ziua Patimilor lui Cristos –, pentru a povesti apoi despre această pasiune violentă, ce a persistat ani îndelungați.

Sonetul CCXI

În șase-aprilie-omieșitreisute
și douăzecișișapte dimineața
intrai în labirint fără scăpare...

Momentul decisiv al parcursului narativ al *Canțonierului* este reprezentat însă de moartea Laurei care, coincidență sau nu, se petrece tot în dimineața zilei de 6 aprilie, în anul 1348.

Sonetul CCCXXXVI

Atât de pură o văd în închipuire
și singură cu ea și-ngândurată,
că strig: ”Trăiește!” și ca-ntâia dată
îi cer în dar o vorbă de iubire.
Răspunde ori tace alteori, și mute
privirile-i mă-ndeamnă impetuoase
să-mi spun (în rană răsucind cuțitul):
”Doar știi că-n anu-o mie cu trei sute
și patruzeci și opt, în ziua șase
din luna lui April și-a dat sfârșitul”.

Acest moment împarte opera în două: rimele *in vita*, în prima parte, și rimele *in morte*, în partea a doua – rime de viață și rime de moarte. Conținutul rimelor în viață este, evident, asociat cu iubirea, idealizarea și pasiunea, cu dorința, dar și cu frustrarea și ambivalența generate de refuzul sistematic al iubitei.

În canțona XXIII, găsim următorul fragment plin de vitalitate care amintește de mitul lui Acteon, tânărul care o vede îmbăindu-se pe Diana, zeița vânătorii, este transformat de aceasta în cerb și este sfâșiat de proprii câini de vânătoare, care nu-l mai recunosc drept stăpân. Petrarca adaugă semnificației originare a mitului, conform căreia curiozitatea nesăbuită și timiditatea duc la pieire, propria semnificație: iubirea, dorința și jocul seducției au putere transformatoare și alienantă deopotrivă.

Aceleași doruri îmi mocneau în vine,
când într-o zi, pornind la vânătoare,
într-un pârâu mă-nvrednici ursita
goală să-mi văd iubita,
sub dulce și fierbinte foc de soare.
Ci dânsa, vrând să mi se-ascundă-ori poate
rușinea să-și răzbune-astfel, semeață
luă apă în mâini și mi-o zvârli în față.
Și-atunci (nu mint, sunt toate adevărate),
simții în adânc cum mi se schimbă firea,
și cerb ajuns colind nemărginirea
pădurilor, însingurat, sub lună,
fugind de haita câinilor nebună.

Un alt mit, preluat din *Metamorfozele* lui Ovidiu, este cel al nimfei Daphne, care este transformată în plantă de laur (sau dafin, de la Daphne). Este un mit extrem de cunoscut și exploatat în artele plastice, de la Renaștere și până în secolul XVIII. Bernini face o statuetă foarte frumoasă și de o mare delicatețe. Chiar și în muzică, Haendel compune o mică operă.

Este un mit în care Petrarca se regăsește aproape complet, mai ales că iubea o femeie pe nume Laura. Ovidiu povestește despre nimfa Daphne, de care se îndrăgostește zeul Apollo și care vrea cu orice chip să o posede. Daphne însă își închinase fecioria zeiței Diana, sora lui Apollo, așa că fuge. Ea reușește să se salveze apelând la tatăl ei, Peneu (care era un râu), care o transformă într-un dafin (o plantă de laur). Lui Apollo nu-i rămâne decât să rupă câteva frunze de laur și, drept consolare, să-și împodobească cu ele capul, tolba și lira. Coroanele împletite din frunze de laur au devenit de atunci simbol al poeților și al învingătorilor.

Acest mit are multiple semnificații în poezia lui Petrarca, dar cel mai evident este că se recunoaște pe sine în dorința de nestins a lui Apollo și o identifică pe Laura cu Daphne.

Sonetul XXII

Cu ea departe aș vrea să fiu de soare
o noapte-ntreagă, singuri pe sub stele
și niciodată să nu vie zorii
ori, preschimbată-n laur, prin pădure
să fugă din strânsoarea mea, ca-n ziua
când Apollo ne-a cercetat pământul...

O perspectivă foarte seducătoare asupra sensului acestor rânduri este oferită de Marco Santagata, exegetul contemporan cel mai important al operei lui Petrarca. Mitul lui Dafne, scrie Santagata (2011), este povestea dorinței masculine veșnic frustrate. În interpretarea lui Petrarca, dorința este reprezentată întâi ca absență, apoi ca pierdere (pe Laura întâi o iubește neîmpărtășit, apoi o pierde – Laura moare). Pentru Petrarca, Dafne nu exista în sine, Dafne este o funcție sau este o personificare a dorinței masculine. Există doar fuga lui Dafne, absența, frustrarea dorinței. Geniul lui Petrarca arată că dorința poate fi transformată într-un mod chiar mai înălțător și chiar mai miraculos decât metamorfoza femeii în plantă. Dorința poate fi transpusă în cuvinte, tradusă în poveste, sublimată în poezie și, astfel, absența devine prezență. Laura-femeia reprezintă o dorință irealizabilă, dar Laura-planta devine simbolul poeziei și al gloriei literare la care Petrarca visa. (Petrarca, 2011)

Rimele „in morte”, din a doua parte, cuprind sub forma unor lamentări întreaga paletă de trăiri pe care le cunoaștem din problematica pierderii și a doliului: expresia tristeții, dorul, idealizarea etc.

CCLXVIII

Madona-i moartă și zbucium și mâhnire
Să curm mi se cuvine,
Urmând cărarea inimii răzleață,
Căci niciodată în față
n-am s-o mai văd și grea mi-e așteptarea.
...
În chinuri desfătarea
și-n lacrimi bucuria se preface,
de când făptura-i sub țărână zace...

(Expresii ale tristeții.)

... Dar eu ce nici pe mine
nu mă iubesc, nici vieții îi simt ispita,
îmi chem plângând iubita...

(Expresii ale trăirilor melancolice, depresive.)

Sau un exemplu de expresie a idealizării și dorului totodată:

... Frumoasă ca nicicând, din neființă
Se-ntoarce în mine anume,
căci preadorită-n inima-mi se simte.

Bipartiția formală a *Canțonierului* în rime dedicate vieții și rime dedicate morții este totuși postumă. Autorul nu a gândit propriu-zis două părți. Cu toate acestea, este o bipartiție – formală – care restituie sensul unei diferențieri evidente de-a lungul lecturii – rime de viață și rime de moarte.

Petrarca însă face ceva mult mai complicat, la fel de complicat ca o nevroză: construiește un întreg aparat simbolic, foarte puternic, punând în relație elemente cronologice și liturgice. Urmărim aici încă o dată explicația lui Marco Santagata (2011): numărul poemelor (366, cu unul mai mult decât

zilele dintr-un an), succesiunea lor conformă cu derularea calendarului liturgic și distribuția numărului poemelor, astfel încât fiecăruia i se poate asocia o zi din an, este ceva foarte semnificativ. Pornind de la remarca lui Santagata, ne putem gândi la corespondențele dintre momentul morții lui Cristos și a nașterii iubirii sale pentru Laura și dintre momentul nașterii lui Cristos și data corespunzătoare primului poem din partea a doua, cea dedicată morții Laurei, ca fiind foarte semnificative pentru ceva anume – dinamica culpabilității. (Petrarca, 2011)

Pare că una dintre temele centrale ale creștinismului, păcatul originar, se modelează perfect acestei iubiri. Disensiunea dintre creatură și Creator (conform Sf. Augustin, pe care Petrarca îl admira atât de mult) se regăsește în contrastul dintre stările asociate morții lui Cristos și nașterii iubirii pentru Laura, iubire mundană. Suntem în plin conflict nevrotic. Iubirea ca păcat este enunțată încă de la început, din Sonetul III:

Lumina blândă a soarelui, cernită
De mila lui Cristos, plângea-n țărână,
În ziua când de ochii tăi, stăpână,
Legat am fost, nebănuind ispită.
Nu socoteam că-i vremea potrivită
Iubirii să-i ții piept și să pui frână
Simțirilor și de-aceea, mână-mână
Cu-a lumii jale, jalea-mi fu sortită.

Faptul că ultimul poem (366) este dedicat Fecioarei Maria și corespunde calendaristic morții Laurei face din această zi momentul crucial al întregii narațiuni, care este simetric în timp cu momentul începutului iubirii și al suferinței. Poemul în sine devine un proces purificator (în sens cathartic) și pacificator (în sensul atenuării culpabilității și a durerii pierderii).

Cu alte cuvinte, concluzia acestui parcurs este reprezentată de această ultimă canțonă adresată Fecioarei Maria, în care poetul invocă intervenția acesteia, pentru a obține liniște și pace în sufletul său chinuit de pasiunea pentru Laura și de pierderea ei.

Nu putem ști dacă o intervenție de acest tip a existat sau nu, dar, cu siguranță, efortul perpetuu de a-și elabora trăirile interioare în raport cu o astfel de instanță și de a le exprima în scris, pe calea sublimării, prin poezie, au avut rol salvator. Facem aici o ipoteză. Așa cum putem citi și în *Secretum*, simplul fapt că scriitorul se adresează cuiva – fie acel „cineva” un obiect intern idealizat –, exercițiul confesiunii (cu efectul lui cathartic), dublat de un exercițiu de reflecție, capătă un rol analog unei situații terapeutice. Un subiect reflexiv își dezvoltă / developează capacitatea

introspectivă în prezența unui obiect investit cu anumite calități sau depozitar al proiecțiilor și idealizărilor subiectului, dar care este, mai presus de orice, în poziția celui care ascultă. Fie că este Fecioara Maria în *Cancionierul* sau personificarea Sf. Augustin în *Secretum*, pentru Petrarca, aceste figuri ideale devin depozitari ai suferințelor poetului și martori ai transformărilor interioare și ai sublimărilor, făcând cumva posibilă creația într-un proces analog procesului terapeutic.

Reamintim experiența freudiană a corespondenței cu un prieten îndepărtat, Fliess. Deși acesta există în realitate, nu este o abstracțiune, totuși, pentru întemeietorul psihanalizei, în timpul actului scrisului propriu-zis al scrisorilor, el nu este decât un obiect intern înzestrat cu o funcție. Trebuie făcută totuși o diferență foarte fină între două ipostaze: una a nebuniei, a vorbitului cu o instanță imaginară în manieră delirantă, și cealaltă, care presupune a rămâne lucid și a utiliza reprezentarea internă a unui obiect (introiectat) pentru a derula un dialog interior. Fenomenul din urmă este tipic pentru practica psihanalizei, presupune efectul cathartic al discursului, examinarea propriilor trăiri și sublimarea prin actul creator. Se naște de aici întrebarea în ce măsură acest tip de dinamică interioară poate fi valabil în practica religioasă a rugăciunii și a meditației. Putem vorbi de o astfel de dinamică a rugăciunii, ca să spunem așa, în demersul petrarchian? Răspunsul este mai degrabă afirmativ, atunci când citim rugile către Fecioara Maria din sonetul final al *Cancionierului*, sonetul CCCLXVI:

Fecioară câte lacrimi și suspine,
Și rugi și laude-am irosit zadarnic
Spre jalea mea și propria osândă!

(De remarcat tonul cathartic.)

Fecioară sfântă și de har prea-plină,
ce-n slavă sus – de unde iertătoare
mă asculți – te-ai înălțat prin umilință.

(De remarcat speranța că este ascultat fără a fi judecat, ci iertat.)

Fecioară clară, stea nestrămutată
Pe marea noastră pururi în furtună,
Luntrașilor preacredincioasă cârmă,
Privește-mă sub cerul fără lună
Cum rătăcesc pe marea frământată
Și-mi simt aproape ceasul fără urmă...

(De remarcat tonul cathartic și poate, implicit, speranța că va fi îndrumat, ca de o busolă.)

Mai mult, în *Secretum meum*, lucrare pe care nu o putem include și analiza îndeajuns în această prezentare, dialogul cu Sf. Augustin devine izbitor de asemănător cu dialogul tipic derulat în intimitatea spațiului terapeutic. În *Secretum*, Petrarca, imaginând această conversație cu Sf. Augustin, proiectează de fapt propria subiectivitate în cei doi protagoniști ai dialogului: Augustinus și Franciscus. Există și o a treia instanță, Adevărul, personificat de o fecioară care asistă impasibilă la discuție și pe care cu greu ne putem opri să nu o asemănăm cu ceea ce numim în psihanaliză terțul analitic, acea instanță care face posibilă examinarea ambelor subiectivități implicate în procesul cunoașterii interioare. Demersul cathartic se păstrează, funcția reflexivă pare uneori că se pierde, lăsând locul unor confruntări. Augustinus îl confruntă pe Franciscus cu o serie de aspecte: „scriind despre alții, te uiți pe tine însuți", „uitând de ceea ce este întru folosul tău, te dedici folosului altora", „la ce îți folosește să cânți cu dulceață pentru alții dacă nu te auzi pe tine însuți", „înapoiază-te odată pe tine însuți". Prin fraze uimitor de actuale, Augustinus – personificarea Sf. Augustin – pare că face un rol de terapeut, însoțindu-l pe Franciscus – personificarea lui Petrarca, într-un demers de schimbare interioară. Această schimbare interioară presupune dobândirea treptată a unei înțelepciuni, care constă în cele din urmă în a nu te lăsa purtat de pasiuni sau de tulburări sufletești, ci a fi stăpânul lor. Îndrăgostitul este exact opusul înțeleptului, este purtat de stările tulburătoare pe care le traversează – de la bucurie și speranță, la teamă, nostalgie și durere. El depinde de obiectul dragostei, iar sufletul său este fragmentat, după cum o impun diferitele impulsuri. Astfel, capătă sens titlul original al *Cançonierului – Fragmente în limba comună (Rerum vulgarium fragmenta)*. Fragmentele sufletești ale îndrăgostitului Petrarca își găsesc unitatea și unificarea prin efortul de a reuni rimele răzlețe într-o operă unitară, care face posibilă regăsirea coerenței interioare.

Am lăsat special la final citatul primului sonet, cel cu care începe *Cançonierul* și care, de altfel, este și cel mai cunoscut. El condensează această înțelepciune finalmente dobândită și invită la o privire retrospectivă, destul de similară sau analogă cu ceea numim în psihanaliză *après-coup* – o înțelegere dobândită în urma unui travaliu de cele mai multe ori dureros.

Sonetul I

Voi ce ascultați în versuri tânguirea
suspinelor ce mă hrăneau amare
când anii tineri mă înșelau și îmi pare
că-n parte-altminteri îmi vorbea simțirea

pentru al meu vers în care îmi spun mâhnirea
cu lacrimi si credințe amăgitoare
nădejde trag de milă si iertare,
de-ați cunoscut și voi cândva iubirea.
Ci azi pricep că lumii nu o dată
i-am fost prilej de râs și de ocară
și mi-e rușine; vis, amăgire
căință mi-au rodit și drept răsplată
rușinea aleg și încredințarea amară
ca tot ce lumii place-i nălucire.

În concluzie, putem spune că internalizarea vinovăției, asocierea dorinței erotice cu un păcat – cu toate frământările și nevrozele inerente – au făcut posibil ca poezia lui Petrarca să se desprindă de tiparele poeziei medievale, care țineau de un anumit tip de codificare a comportamentelor și mai mult de aparențe, și să se avânte pe teritoriul obscur al subiectivității. El face din versuri un instrument epistemologic și încearcă să examineze profunzimile psihismului, angoasele și dubiile legate de viața prezentă și viitoare, ceea ce îl confirmă ca pe un autor modern, surprinzător de actual. Petrarca inițiază și documentează, chiar prin procesele sale interioare, subiective, pe care le urmărește, saltul de la epoca Evului Mediu târziu la epoca modernă. Căci vom regăsi același tip de preocupări și frământări mult mai târziu, în lumea burgheză, secularizată, care funcționează deja după valori laice, mundane și, așa cum am încercat să arătăm, chiar până astăzi.

Bibliografie

Cirigliano, M. (2007), *Melancolia Poetica – A Dual Language Anthology of Italian Poetry*, Troubador Publishing, University of Leicester;
Eden, K. (2012), *The Renaissance Rediscovery of Intimacy*, The University of Chicago Press, Chicago;
Fisher, M., Stricker, G. (1982), *Intimacy*, Plenum Press, New York;
Kirkham, V., Maggi, A. (2009), *Petrarch: A Critical Guide to the Complete Works*, University of Chicago Press, Chicago;
Petrarca, F. (2011), *Cançonierul*, Editura Humanitas, București.

STAREA DE INTIMITATE - DEZVOLTARE ȘI VICISITUDINI ÎN RELAȚIA CU CELĂLALT

GEORGIANA DOBRESCU

Intimitatea are o importanță centrală în relațiile umane. Ea presupune atât cunoașterea propriei persoane, cât și cunoașterea realității psihice a unei alte persoane, la un mod profund, atât conștient, cât și inconștient. Lucrarea de față își propune o incursiune în multiplele aspecte ale intimității prezente într-o relație cu cineva apropiat – prieten, iubit, copil etc. O serie de întrebări susțin această incursiune. Ce anume definește intimitatea? Care este specificul ei? Care este legătura dintre intimitate și sexualitate, între intimitatea fizică și cea psihică? În ce mod starea de intimitate poate modifica / transforma relația dintre două persoane? Încercarea de clarificare a multiplelor aspecte ce țin de starea de intimitate ne permite astfel să avansam în cunoașterea aprofundată a propriei persoane și a celuilalt, în reglarea mai bună a dinamicii relaționale, precum și în diminuarea și stăpânirea angoasei care însoțește de regulă un astfel de demers de cunoaștere.

În mod paradoxal, deși starea de intimitate este o condiție, o necesitate și, mai ales, o dorință pe care majoritatea oamenilor o au atunci când intră într-o relație cu cineva, nu întotdeauna se întâmplă acest lucru. În scrierile psihanalitice, întâlnim rareori referiri la conceptul de intimitate, deși această stare definește relația analitică și, de asemenea, reprezintă un deziderat al relațiilor de calitate atât din viața pacienților, cât și din viața analiștilor lor. Dintre cei care au analizat starea de intimitate, s-au remarcat promotorii curentului interpersonal în psihanaliză, anume H. S. Sullivan (1953) și E. Fromm (1947), precum și ai psihologiei Eului – E. Erickson (1968).

Pentru Sullivan, intimitatea este „acel tip de situație implicând două persoane, ce permite validarea tuturor componentelor valoroase ale persoanei” (pag. 246). Starea de intimitate implică, în viziunea acestuia, „colaborare și ajustări clar formulate în comportamentul cuiva la nevoile exprimate de o altă persoană, în scopul unei stări similare sporite de satisfacție sau, mai aproape de adevăr, a unei satisfacții mutuale” (p. 246). Așadar, Sullivan vede intimitatea ca pe un schimb valoros între două persoane care se validează reciproc și obțin o satisfacție mutuală din acest schimb. Sullivan a caracterizat „nevoia de intimitate interpersonală” ca originând în perioada pre-adolescentei, când se trece de la o relație de tipul „parteneri de joacă”, la o relație de prietenie, o relație între doi prieteni intimi („chums”), în care cei doi sunt preocupați și interesați unul de celălalt în toate domeniile importante ale vieții lor, preocupare și interes care îi validează reciproc

și îi ajută în consolidarea cunoașterii și încrederii atât în sine, cât și în ceilalți. Această stare marchează, după Sullivan, începutul adevăratei intimități.

Pentru E. Fromm, intimitatea reprezintă nucleul central al „iubirii productive", în care „grija și responsabilitatea sunt elementele constituente ale iubirii, dar, fără respect pentru cunoașterea persoanei iubite, iubirea se degradează în dominație și posesivitate" (1947, p. 107). Pentru Fromm, respectul înseamnă „abilitatea de a vedea o persoană așa cum este ea, a fi conștient de individualitatea și unicitatea ei" (p.107).

Erick Erickson continuă psihologia Eului, dezvoltată de Anna Freud (1965). Aceasta a structurat liniile de dezvoltare ale personalității unui individ și le-a văzut ca pe o progresie de la o stare de dependență totală față de mediu, la o dezvoltare din ce în ce mai mare a unei autonomii și individualități cu un Eu care devine din ce în ce mai puternic și priceput în a gestiona lumea internă și externă. Erickson dezvoltă o teorie psihosocială a liniilor de dezvoltare a personalității, dezvoltare ce are în plin plan starea de criza a identității, în care întrebarea centrală este „Cine sunt eu?" În acest sens, Erickson considera că numai atunci când identitatea unei persoane este clară și suficient de bine conturată, poate fi posibilă starea de intimitate. El situează starea de intimitate începând cu perioada de tinerețe, când se consolidează relațiile și se formează cupluri și familii.

Din toate aceste formulări, se evidențiază două trăsături distincte necesare stării de intimitate: o identitate bine conturată a unei persoane, care îi permite acesteia să se cunoască pe sine într-un mod profund, și o raportare la un celălalt în care există empatie și dorința de a-l înțelege și cunoaște. Aceste condiții constituie premisele dezvoltării unui plan interpersonal, a unei relații cu un celălalt, o relație care să însemne un schimb mutual satisfăcător de ambele părți. Intimitatea există în cadrul unei relații de prietenie și iubire dintre două persoane, de fapt ea reprezentând nucleul central al iubirii, așa cum sublinia și E. Fromm.

Dar care sunt originile stării de intimitate și cum se dezvoltă ea de-a lungul vieții? Ce diferențe sunt în starea de intimitate din relația mamă-copil, relația dintre doi prieteni, relația de cuplu? Este evident faptul că, pentru a dezvolta relații sănătoase de iubire, în care să existe o stare de intimitate, avem nevoie de un proces clar de diferențiere a propriei persoane de ceilalți și de un Oedip cât mai structurat și „lin" de traversat.

Astfel, de când se naște și chiar mai dinainte, bebelușul se află într-o relație de iubire cu mama, relație încărcată cu multă intimitate fizică și psihică: toate aspectele de *handling* și *holding* (Winnicott), *containing* (Bion) dau sens și consistență bebelușului, în toate dimensiunile existenței lui: minte, corp, emoții. Mai târziu, anxietatea de separare a bebelușului și modul în care mama o

gestionează, dezvoltarea capacității de îngrijorare și reparație la copil (Winnicott, Klein) constituie prototipul relațiilor viitoare cu alții. În toată această primă perioadă, se desfășoară treptat un proces de diferențiere a copilului, care se produce în relația sa cu mama. Procesul de diferențiere, urmat mai târziu de cel de separare-individuație, reprezintă un pas decisiv pe care copilul îl face în cadrul relațiilor de obiect interne, precum și în realitatea externă. Vorbim așadar de constituirea lui în calitate de subiect, cu un început de istorie, o derulare de stări și gânduri care pot fi susținute laolaltă; are loc ieșirea dintr-o poziție paranoid-schizoidă, în care era doar un obiect parțial și se raporta tot la obiecte parțiale, și trecerea în poziția depresivă, în care lumea și ceilalți sunt văzute de acum înainte ca subiecți separați de el, cu gânduri și sentimente proprii. Pentru starea de intimitate pe care copilul o va dezvolta mai târziu, în relațiile lui viitoare, acest proces de diferențiere este esențial, pentru că îi va permite să vadă lumea așa cum este ea, anume cu cât mai puține proiecții din partea lui; gradul de iluzionare va fi redus, de unde și posibilitatea de a vedea mai clar și a-l înțelege bine pe un celălalt. În acest sens, personalitățile narcisice sau borderline, în care procesul de diferențiere este incomplet dezvoltat, ne arată că psihopatologia este de fapt o problemă relațională, în care starea de intimitate nu s-a instalat încă sau nu s-a putut instala.

Câțiva ani mai târziu, când se traversează Oedipul, modul în care se gestionează acest proces deosebit de complex, atât de către copil, cât mai ales de părinți, are o importanță crucială în dezvoltarea viitoare a intimității și a unor relații de iubire satisfăcătoare. Într-una dintre lucrările mele (Dobrescu, 2011), am descris pe larg o serie de aspecte care țin de dezvoltarea oedipiană, dar și de problemele și blocajele care pot exista în această dezvoltare. De reținut sunt câteva aspecte, pe care le întâlnim frecvent, legat de dezvoltarea și psihopatologia oedipiană:

- nu mai putem spune în prezent că procesul oedipian descris de Freud rămâne în zilele noastre la fel rigid și punitiv; renunțarea la obiectele oedipiene nu se încheie neapărat cu un sentiment copleșitor de rușine, vinovăție și castrare. Internalizarea figurilor parentale, care duce în final la formarea Supraeului, nu mai este o internalizare punitiva și amenințătoare, ci dimpotrivă, în condițiile unei dezvoltări suficient de bune, putem vorbi de o internalizare a cuplului parental, care asigură un cadru iubitor, dar și ferm și stabil, pentru nevoile și dorințele copilului;
- problemele care pot apărea în dezvoltarea oedipiană își au, mai degrabă, originile în relația timpurie pregenitală cu mama, iar procesul oedipian nu face decât să adâncească aceste probleme. Un copil, fie fetiță, fie băiat, care nu a fost, din diferite motive, suficient de bine investit și văzut în relația sa cu mama, se va îndrepta, în relația cu tatăl, cu așteptări nerealiste față de acesta, așteptări care nu pot fi „onorate” decât cel puțin parțial de către tata;
- traversarea procesului oedipian presupune în final o predominanță a stării de tandrețe în raport cu agresivitatea pregenitală și cea genitală. Tandrețea și capacitatea de îngrijorare

reprezintă unele dintre condițiile necesare unei relații de iubire stabile și satisfăcătoare (Kernberg, 1995). În fapt, fiecare relație de iubire reeditează Oedipul fiecăruia și presupune căutarea obiectului oedipian în celălalt.

- nu în ultimul rând, așa cum preciza R. Britton într-una dintre lucrările sale (2014), Oedipul rămâne un proces neterminat, întotdeauna viu și în mișcare. Aceasta înseamnă că, odată cu fiecare relație de iubire pe care o avem de-a lungul vieții, noi fațete ale istoriei noastre oedipiene se relevă; există, astfel, o continuitate și o dezvoltare a situației oedipiene, ci nu o disoluție și declin, așa cum a sugerat Freud.

Din toate aceste aspecte, putem concluziona că o situație oedipiană derulată cât mai echilibrat între toți protagoniștii relației triangulare constituie una dintre premisele dezvoltării stării de intimitate într-o relație cu un celălalt. Ce ar însemna această legătură între procesul oedipian și dezvoltarea stării de intimitate? Ne putem imagina, de exemplu, cazul unei fetițe, în relația cu o mamă care, într-un mod deschis, autentic și mai ales cu plăcere și dorință, o „invită" să cunoască lumea, o introduce pe scena relațională diversă, unde fetița este validată de către ceilalți și se poate exprima liber și cu plăcere. În acest fel, fetița, prin identificare cu mama (care se află într-o stare de intimitate cu ea însăși) și într-o atmosferă de intimitate în care este văzută și înțeleasă și este lăsată să cunoască, construiește o bună identitate și o încredere în sine ca fetiță. Mai târziu, când se va orienta spre tata, nu o va face pentru că îi lipsește ceva, așteptând de la acesta să o valideze. Relația cu tatăl, încărcată libidinal, îi va da un plus de valoare și consistență, netezindu-i drumul spre relațiile viitoare cu bărbații. Astfel, o bună relație atât cu mama, cât și cu tatăl, precum și perceperea celor doi în calitate de cuplu stabil și afectuos, îi va da siguranță și deschidere, atât în relațiile cu femeile, cât și cu bărbații. La adolescență, tânăra fată va avea probabil mai multe relații de prietenie cu fetele, în care preocupările comune, confidențele, interesul reciproc le vor întări starea de intimitate și le vor ajuta mai târziu să se apropie și de relațiile cu băieții. La un moment dat, tânăra femeie va putea relaționa într-un mod profund cu un bărbat, dezvoltând o stare de intimitate care să asigure o validare și satisfacție reciprocă. În mod similar, în cazul unui băiețel, în situația oedipiană, acesta va relaționa cu un tată generos, care își asumă funcția paternă și îl ajută să se identifice cu el, dar și cu o mamă care, ca și în cazul fetiței, i-a arătat lumea înainte, într-o manieră deschisă și validantă.

Dar ce se întâmplă într-o relație de iubire cu starea de intimitate? Cum se dezvoltă și ce efecte poate avea asupra relației existente sau dimpotrivă, ce efecte are absența ei? Care este specificul stării de intimitate într-o relație de iubire?

Într-o relație de cuplu, se pune frecvent în discuție legătura dintre intimitatea fizică și cea psihică, iar deseori se confundă cele două stări. Știm însă cu toții că nu putem vorbi de o intimitate fizică

reală fără existenta unei intimități psihice. De asemenea, știm că intimitatea fizică, dorința sexuală și pasiunea presupun transgresarea limitelor selfului, a propriei persoane, o stare ce poate fi greu de susținut și tolerat. O astfel de stare ne pune față în față cu propria dependență, vulnerabilitate, agresivitate, ambivalență etc., deoarece dorința către celălalt, de a fi împreună cu el, reprezintă doar un vehicul care conține multe alte stări și afecte (Dobrescu, 2015). Astfel, într-o relație de iubire, se reactualizează anxietatea de separare și de abandon și apare teama de a nu pierde obiectul iubit. De aceea, în mod paradoxal, chiar dacă oamenii își doresc să ajungă la o stare profunda de intimitate în relația lor, acest lucru se poate dovedi a fi neliniștitor și înfricoșător. Astfel, capacitatea de a fi intim cu cineva necesită existența diferențierii și a unei identități bine conturate a selfului unei persoane. În același timp, într-o relație de cuplu durabilă, este nevoie de o alternanță în starea de intimitate între cei doi; prea multă intimitate poate diminua la un moment dat interesul și dorința pentru cealaltă persoană tocmai pentru că îi cunoaștem foarte bine. Alternanța între intimitate și autonomie păstrează un mister necesar relației pentru a ține vii interesul și dorința.

Am ales să nu prezint, în această lucrare, un caz clinic și nici să vorbesc despre starea de intimitate care definește și reprezintă miezul relației terapeutice. În schimb, am ales să prezint specific tema intimității întâlnită în prima carte-roman a lui Thomas Ogden. Talentul său remarcabil pentru scris, ca și pasiunea lui pentru literatură s-au evidențiat nu doar în lucrările lui psihanalitice, dar, iată, și în primul lui roman, *The Parts Left Out*, carte apărută recent, în 2014.

Pe scurt, este vorba de destinul tragic al unei familii de fermieri, părinții Earl și Marta și cei doi copii ai lor: Melody, de 15 ani, și Warren, de 11 ani. Cartea începe și se sfârșește tragic – și șocant pentru cititor -, cu moartea mamei – accident sau crimă – la începutul cărții, iar, la sfârșit, cu moartea – sinuciderea – unuia dintre copii, Warren. Ogden reușește în mod strălucitor să înfățișeze cititorului aceste personaje, într-un mod atât de viu și autentic, iar ceea ce este remarcabil este faptul că nicio clipa nu ai impresia unei analize psihanalitice. Dimpotrivă, Ogden se dovedește a fi un fin cunoscător al complexității naturii umane, dar nu de pe poziția de psihanalist, ci mai degrabă de om care cunoaște și înțelege resorturile ființei, fără a fi nevoie să arate lucrul acesta într-un limbaj psihanalitic. Cred cu tărie că o astfel de atitudine arată pe deplin valoarea unui psihanalist.

Am ales să vorbesc despre personajul principal, Earl, pentru că el m-a intrigat cel mai mult în ceea ce privește alegerile și deciziile pe care le-a luat în viață, în ciuda unor premise favorabile pentru el. Tema intimității este prezentă în viața lui mai degrabă ca o problemă decât ca o realitate (din care intimitatea lipsește în cea mai mare parte). Cei doi, Earl și Marta (doi adulți de aproape 40 ani) s-au întâlnit în tinerețe în timpul facultății, studenți fiind (el la Inginerie, iar ea la Litere). Earl este descris ca fiind un tânăr stângaci și foarte timid în raport cu femeile, față de care are însă o mare admirație și curiozitate. Se simte atras și interesat de natura lor feminină și le consideră ca

fiind mult mai înzestrate și încrezătoare în relația cu bărbații. Cu un aspect fizic plăcut, Earl nu este deloc sigur pe el și masculinitatea lui. Își dorește să aibă o relație cu o femeie frumoasă și consideră că acest lucru îl poate valida. În plus, are o mare curiozitate de a cunoaște lumea, ce gândesc și simt femeile și bărbații, ce se întâmplă în relații ș.a.m.d., deci există un potențial foarte mare privind capacitatea lui de intimitate într-o relație. Ogden descrie foarte bine acest lucru, descriere ce vine în completarea celor spuse de Sullivan despre intimitatea și dezvoltarea ei în perioada adolescenței, despre conturarea propriei identități și răspunsul la întrebarea: „Cine sunt eu?". Ogden îl descrie pe Earl:

„Ce era special la Earl era faptul că, începând de la treisprezece, patrusprezece ani, poate chiar mai devreme, el a simțit o dorință nestăvilită de a cunoaște, și a considerat normal că și ceilalți își doresc asta, de a cunoaște cum își trăiesc alți oameni viețile, cum viețile lor sunt diferite sau asemănătoare cu ceea ce trăia el, ce diferențe sunt între viața familiei lui și ale altor familii, cum este să fii femeie, evreu sau om bătrân, cum este să-ți trăiești viața conform a ceea ce ești tu și cum este să nu o trăiești așa. Dacă ar cunoaște despre viețile altora, cu siguranță ar putea ști mai multe despre cum să-și trăiască propria viață. Considera că această cunoaștere nu este o preocupare filozofică, ci reprezintă fundația pe care cineva își poate construi propria viață". (pag. 46-47)

În aceste condiții, devine aproape inexplicabil (nici el nu își explică) cum a ales-o pe Marta, o tânără foarte frumoasă, dar rece, distantă și inaccesibilă:

„El s-a simțit atras de ea pentru că era inaccesibilă. S-a întrebat dacă a fost atras de cum era ea sau, dimpotrivă, de cum nu era ea. Niciodată nu cunoscuse o persoană atât de nefericită cum era ea. Oare el a romanțat suferința ei sau, mai simplu, a ignorat-o? Sau a fost altceva?" (pag. 46).

Spre deosebire de Earl, care vorbea cu deschidere și afecțiune despre familia lui (tatăl fermier, serios, muncitor și responsabil, mama, Flora, inteligentă, înțelegătoare și iubitoare cu cei trei copii, Earl, un alt frate mai mare și o soră mai mică), Marta nu vorbea deloc despre familia ei, doar a amintit în treacăt că mai are o soră, Anne, care plecase demult de acasă și cu care nu mai ținuse legătura. Mai mult decât faptul că era foarte tăcută și nu vorbea despre familia ei, Earl a sesizat că Martei îi făcea rău și o nelinișteau astfel de discuții, ca și cum ar tulbura ceva foarte profund și periculos, o stare, o suferință pe care ea nu mai voia să o retrăiască.

Curând, apare în scena Anne, sora mai mică a Martei, care vine în vizita la ei (Earl și Marta se mutaseră deja împreună undeva lângă campusul studențesc). Din prima clipă, Earl o remarcă pe Anne ca fiind o tânără foarte frumoasă și atractivă. În plus, spre deosebire de sora ei, Anne este

deschisă, francă în relații și comunică ușor, dorind să cunoască oamenii. Destul de repede, între ei se dezvoltă o stare de intimitate, le este ușor să vorbească unul cu celălalt, se simt bine împreună și împărtășesc momente speciale: ascultă muzică, discută despre cărți și oameni, despre viețile lor. Amândoi sunt însă conștienți de faptul că Marta este sora Annei și prietena lui Earl, așa că, în ciuda unei atracții fizice puternice și a unei intimități sufletești, relația lor nu se dezvoltă mai departe. În urma discuțiilor cu Anne, dar și a discuției dintre cele două surori, aflăm câte ceva despre copilăria Martei și relațiile din familia ei: un tată agresiv, suspicionat că a abuzat sexual de ele și o mamă slabă, care nu a știut să-si protejeze fiicele și s-a refugiat în alcool. Dar, în timp ce pentru Marta aceste experiențe traumatice au fost copleșitoare, dezvoltând defensiv o stare de izolare și neîncredere generală în oameni, Anne se dovedește a fi diferită, o persoană puternică și rezilientă, care a păstrat contactul, dorința și curiozitatea față de oameni.

Lucrurile iau o turnură decisivă pentru viețile lui Earl și a Martei în momentul în care Marta află că este însărcinată – o sarcină pe care nu si-o dorește – iar un eveniment nefericit de la facultate o determină să întrerupă studiile. Astfel, se prăbușește visul ei de a deveni restaurator de carte, dorința ei puternică de a-și putea contura o identitate în jurul unei cariere profesionale. În această situație, Marta are o cădere psihică, în urma căreia este spitalizată într-o secție de psihiatrie. Este un moment în care Ogden ne arată, cu mare măiestrie, prin personajul doctoriței psihiatru, de ce unii oameni nu pot dezvolta o stare de intimitate în relațiile lor și consecința devastatoare care poate urma unei experiențe traumatice: imposibilitatea de a-ți mai putea trăi propria viață. Într-una dintre ședințele pe care le are cu Marta, doctorița îi spune:

„– Contrar a ceea ce spun oamenii, nu oricine vrea să fie înțeles.
Ea a făcut o pauză de câteva minute înainte de a continua.
– Tu și eu știm că a fi înțeleși poate fi un lucru periculos. Le dă oamenilor o putere asupra noastră pe care noi nu dorim să o deținâ.
Câteva minute mai târziu, ea continuă:
– Unul dintre cele mai înfricoșătoare filme pe care le-am văzut vreodată a fost un film pe care l-am văzut când aveam șapte ani. Îmi reamintesc foarte clar scena în care o fetiță era băgată cu forța în interiorul unei nave spațiale de niște extratereștri a căror față nu o vedeai, ceea ce îi făcea și mai înspăimântători, pentru că iți imaginai cele mai oribile fețe posibile. Fetița a fost conectată la o mașină, care i-a luat viața de pământean și a pus-o într-o altă viață, o viață de extraterestru. Scenaristul filmului știa un lucru foarte important: oamenilor li se pot fura propriile vieți. Nu cunosc ceva mai groaznic să se poată întâmpla unui om. Este cel mai înfricoșător lucru, cel puțin pentru mine." (pag. 162)

Din acest moment al povestirii, destinul personajelor devine dramatic și, ca într-o tragedie greacă, într-o anume măsură implacabil. Earl (deși s-a mai întâlnit constant cu Anne pe toată durata spitalizării Martei și a existat între ei un moment de dezvăluire reciprocă a sentimentelor avute unul pentru celălalt), a decis să se căsătorească cu Marta și să crească împreună copilul care urma curând să se nască. Deși și-a finalizat studiile, el nu a profesat niciodată ca inginer (la fel ca și Marta, care nu și-a finalizat studiile) și s-au mutat, în cele din urmă, la ferma părinților lui. Din fericire, Marta a fost ajutată de mama lui Earl să crească copilul, o fetiță pe nume Melody. Este interesant de remarcat că alegerea lui Earl, în virtutea unui sentiment profund de datorie și loialitate pentru familie, a însemnat, în planul lui psihic intern, o renunțare nu numai la visele avute (de a deveni inginer, de a cunoaște lumea), ci, mai ales, renunțarea la o parte însemnată a ființei lui, la autenticitatea și putința lui de exprimare afectivă, intrând astfel în complicitate cu Marta, a cărei recuperare după căderea psihică avută nu a mai fost niciodată completă.

Intrăm astfel într-o nefericire a unui cuplu care a renunțat să mai simtă și să-și ofere plăcere și validare reciprocă, în numele datoriei, a lucrurilor care trebuie făcute, a loialității și a stabilității. Lucrurile se complică și mai tare odată cu apariția celui de-al doilea copil, un băiețel pe nume Warren, un copil de asemenea nedorit de Marta și care duce la o relație fuzională mamă-copil de tip psihotic, extrem de ambivalentă pentru cei doi. Simptomul principal manifest era suptul degetului de către Warren și înverșunarea Martei de a-l face să renunțe la acest obicei (prezent și când Warren avea 11 ani și care o făcea pe Marta să se simtă profund rușinată și umilită public). Locul iubirii și al comunicării normale între mamă și copil a fost luat de o încrâncenare cumplită între cei doi, care a culminat în cele din urmă cu decompensarea Martei și încercarea de a-i tăia degetul lui Warren cu cuțitul. Earl a intervenit, pentru a-l apăra pe Warren și a împins-o pe Marta cu forța înapoi, gest care a fost fatal pentru ea, care a căzut și s-a lovit la cap). Cu acest eveniment tragic începe de fapt cartea, urmat de întrebările lui Earl și analiza pe care o face asupra vieții lui: ce sens a avut, cât de laș s-a purtat el în tot acest timp, renunțând la a mai fi el însuși, la lipsa iubirii din viața lui, la complicitatea inconștientă pe care a avut-o cu Marta și care a antrenat toate aceste evenimente nefaste în viața lui, lipsa de protecție autentică a copiilor lui în fata agresivității Martei etc., dar mai ales întrebarea pe care și-a pus-o: oare el a omorât-o pe Marta? Oare el a vrut să o omoare? Gestul lui să însemne toate resentimentele și frustrările acumulate de-a lungul anilor? Evident, Earl nu a găsit răspuns la aceste întrebări, dar, de data aceasta, el le-a rostit cu voce tare către Anne, cu care reluase corespondența telefonică înainte de moartea Martei și care a venit la funeraliile acesteia.

Cei doi, Earl și Anne, s-au reîntâlnit după paisprezece ani de absență, iar revederea a fost emoționantă pentru amândoi, realizând încă o dată că au păstrat aceeași atracție și dorință de a comunica și de a fi unul cu celălalt.

Ogden o plasează pe Anne în afara destinului placid al cuplului Earl-Marta, ea reușind să-și construiască o viață satisfăcătoare: stabilită undeva în Chicago, are un copil, o fetiță pe nume Sophie, de 11 ani, pe care o iubește și de care are grijă singură, și o slujbă de care este mulțumită (lucrează la un magazin de muzică). În discuția pe care Anne o are cu Melody, fiica lui Earl și a Martei, o tânără deosebit de inteligentă, curioasă și atentă, care o place și admiră de la început pe Anne, aceasta îi spune:

„– Pentru mulți oameni, a pune ceva din ei înșiși deoparte reprezintă cel mai bun mod de a merge mai departe cu viața lor. Am încercat și eu să fac asta, dar nu am putut să țin lucrurile în afara minții mele. Ele oricum vin înapoi, ca și cum ar avea voința lor proprie, și am realizat că nu am nicio șansă decât aceea de a mă confrunta cu ele, de a le privi drept în față." (pag. 175)

Prin cuvintele lui Anne, Ogden ne dezvăluie de fapt esența demersului terapeutic și condiția sănătății psihice a oricărei persoane: putința de a ne confrunta cu suferința, cu evenimentele din viața noastră, de a putea avea reprezentări și a vorbi despre ele.

Deși spre sfârșitul cărții lucrurile păreau a se așeza într-o direcție care poate fi reparatoare și posibil senină pentru toți, finalul este absolut șocant: a doua zi după funeraliile Martei, Warren, fiul ei, se sinucide. Gestul nu este total imprevizibil, având în vedere relația fuzională extrem de ambivalentă dintre mamă și fiu, dar ceea ce șochează cititorul este un prea mult căruia este greu să-i faci față.

Pesemne că Ogden a considerat că gestul lui Warren ar fi singurul final realist al cărții. Totuși, Ogden a dorit să precizeze (într-o comunicare personală) că există de fapt două sfârșituri ale cărții: unul în care Warren se sinucide și un altul diferit, în care Earl, în urma dublei tragedii, începe să aibă o perspectivă nouă asupra lucrurilor, se uită la Melody ca și cum ar vedea-o pentru prima dată și realizează valoarea relației cu ea, o relație deschisă și autentică, în care el să poată fi el însuși. Acesta poate fi un început – un altfel de început!

Concluzii

Așa cum ne arată și Ogden prin personajele sale, starea de intimitate necesită în primul rând un proces de diferențiere și o identitate bine conturată. A lăsa părți din tine în afara ta și, implicit, în afara relației, blochează cunoașterea și comunicarea cu celălalt. Starea de intimitate are origini încă de la începutul vieții, în relația mamă-bebeluș, printr-un maternaj satisfăcător, care să asigure creșterea psihologică a copilului. În același timp, intimitatea relației mamă-copil este o stare

asimetrică, destul de asemănătoare relației terapeutice; nu ne așteptăm la un răspuns egal, ci presupune mai degrabă un schimb de reacții și răspunsuri care să se armonizeze, având ca scop dezvoltarea psihică și fizică a copilului.

Mai târziu, instalarea Oedipului continuă starea de intimitate, extinzând-o în cadrul unor relații triangulare complexe între părinți și copil. Apar capacitatea de îngrijorare și reparație, tandrețea și starea de empatie, precum și acceptarea limitelor în relația cu celălalt.

La adolescență, se reeditează atât procesele de separare și individuație, crizele de identitate ducând în cele din urmă la conturarea unei identități proprii și la stabilirea unui sistem personal de valori. Starea de intimitate capătă valențe noi, apar prieteniile, în care se testează încrederea, respectul, sistemul de valori, validarea reciprocă etc. Multe dintre aceste prietenii pot dura toată viața.

La tinerețe și maturitate, se experimentează și se construiesc relațiile de iubire care reeditează situațiile oedipiene și în care se caută obiectul oedipian. Starea de intimitate reprezintă atât o necesitate, cât și o dorință a ambilor parteneri, ea aducând cunoaștere și validare reciproce, o stare generala de bine și satisfacție în relație. În același timp, starea de intimitate, atât fizică, cât și psihică, poate fi neliniștitoare și înspăimântătoare, pentru că ea presupune transgresarea limitelor selfului nostru.

Balansul continuu între intimitate și autonomie, între cunoaștere și mister, între evoluție personală și validare reciprocă, asigură vitalitatea și trăinicia unei relații. A ști să te reiventezi în ochii celuilalt, să păstrezi o notă de prospețime și mister este într-adevar o artă care nu poate veni decât dintr-o bună cunoaștere și încredere atât în sine, cât și în ceilalți!

Bibliografie

Dobrescu, G. (2015), „Love as Desire, Conflict and Oedipal Development", în *Romanian Journal of Psychoanalysis*;

Kernberg, O. F. (1995), *The Love Relations. Normality and Pathology*', Yale University Press;

Newirth, W. J. (1982), „Intimacy in Interpersonal Psychoanalysis", în *Intimacy*, Institute for Advanced Psychological Studies Adelphi University, Garden City, New York;

Ogden, T. H. (2014), *The Parts Left Out*, Karnac Books;

Stack Sullivan, H. (1953), *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, W. W. Norton & Company Ltd., New York.

OGLINDA INTIMITĂȚII

CRISTINA POPOV

Eseul de față este o încercare de modelare a noțiunii de „intimitate” din două perspective care aspiră să se întâlnească: pe de o parte, intimitatea este privită în raportul ei cu evoluția subiectivității unui om (într-o linie de gândire ghidată de dialectica lui Hegel); pe de altă parte, intimitatea este surprinsă ca instrument și ca rezultat al relației terapeutice în calitatea ei de spațiu intersubiectiv transformator.

Scurtă orientare etimologică

Pentru a ne apropia de natura intimității, un prim fir călăuzitor ne este sugerat de etimologie: „intimus”, în limba latină, este superlativul lui „intus”, care înseamnă „interior”, „înăuntru”. „Intim” ar desemna, astfel, cel mai adânc miez, interiorul profund al unui lucru.

Ca sferă de acoperire, cuvintele „intim” sau „intimitate” apar într-o multitudine de contexte, descriind o largă varietate relațională. „Prietenul intim” este persoana pe care o lăsăm să se apropie cel mai mult de noi și de secretele noastre. „A avea relații intime” trimite la expunerea reciprocă, între doi oameni, a unor părți din trup și a unor sentimente care cer un mare grad de familiaritate, de contact, dar și de vulnerabilitate asumată. Intimitatea relațională se împlinește, uneori, în absența uneia dintre persoane sau cel puțin în absența conștiinței implicării ei în intimitatea unui „altuia” – ca atunci când un spectator ascuns în întunericul unei săli de teatru este atins în cele mai adânci taine proprii de către un interpret aflat pe scenă sau de către gândul unui dramaturg defunct. Mai mult, intimitatea poate desemna retragerea unei persoane în sine însăși sau refuzul de a relaționa: „a avea mai multă nevoie de intimitate” poate fi o cerere de a se crea, într-o relație, spațiu pentru momentele de solitudine ale fiecăruia; un lucru poate fi „prea intim pentru a fi relatat” (adică este exclus de la împărtășire); tot așa, noțiunea de „lenjerie intimă” face doar în mod secundar trimitere la un accesoriu relațional, primul sens fiind acela de acoperământ rezervat părților ce nu se expun, fiind prea private. Alteori, intimitatea spre care cineva avansează nu este nici măcar intimitatea unei ființe umane, deși cel angajat în exercițiul de „explorare de profunzime” este un om: putem vorbi despre „surprinderea gândului intim al unui poem” (care nu coincide neapărat cu gândul notat în cuvinte de poet) sau despre revelarea „substanței intime” a unui compus chimic.

Ceea ce unește aceste exemple este ideea de „tot mai mare apropiere", „tot mai mare adâncire" pe care intimitatea o indică. Aici se ivește imediat întrebarea: apropiere de cine sau de ce? În toate cazurile invocate, este vorba fie de apropierea directă a unui subiect uman de sine însuși (avansarea spre miezul semnificativ al subiectivității sale); fie de oglindirea propriei nevoi de a fi atins intim în pornirea unui om de a „aprofunda" miezul intim al altei persoane sau al altui lucru. Ni se arată, astfel, încă un aspect relevant pentru problematica intimității, anume faptul că ea este *relație de oglindire*, generare de profunzime prin reflexie: acel lucru care reușește să atingă un punct esențial în subiectivitatea cuiva se înfățișează drept oglindire a ceea ce a atins, se descoperă pe sine drept putere de a dezvălui intimitatea și dobândește chipul puterii de a o atinge din nou. Nu există o deferență radicală, de fond, între intimitatea care se oferă și cea care se refuză relaționării cu un alt om, între intimitatea care atrage o autodezvăluire egală sau mai degrabă una asimetrică între doi oameni (cum este cazul într-un cabinet de psihoterapie): întotdeauna, intimitatea este rezonanța aproprierii de esența unui lucru, care rămâne aceeași esență explorată, indiferent de postura de privit sau de privitor, pasivă sau activă, mai expusă ori mai retrasă, pe care o adoptă o persoană în drumul către centrul intim. La antipodul intimității stă înstrăinarea, care înseamnă fuga de centru, evitarea esențialului.

Astfel, intimitatea ne apare drept o chestiune de cât și cum poate un om să aibă de-a face cu esențialul său, cu ceea ce-l apropie cel mai puternic de sine, dezvăluindu-i – și, totodată, creându-i – o mai mare adâncime a propriei ființe. A pătrunde în intimitatea cuiva presupune să știi în ce anume rezidă pentru el esențialul și, de asemenea, a-l putea face să simtă sau să perceapă faptul că o știi. Tocmai de aceea, *contactul intim* poate fi găsit spontan și întru totul pe neașteptate, în proximitatea unui străin atent, tot așa cum ne poate scăpa, indiferent câte condiții materiale sau formale am crea ca să-l constrângem să apară.

Ce este intim pentru fiecare subiectivitate?

În orice demers intim, a ști ce-ar fi de atins în altul și a-i arăta celuilalt că o știi sunt lucruri decisive. De aceea, primul pas către intimitatea cuiva înseamnă a afla unde își are miezul, „în ce își ține inima" o anumită subiectivitate (asemenea califului din Bagdad, din poveste, care nu-și poate „dovedi" oponentul cu sabia câtă vreme nu știe că celălalt și-a scos inima din trup și a ascuns-o într-un cuib de acvilă; desigur, aceasta este numai reprezentarea defensivă a intimității; cea creativă necesită și mai multă înțelegere, dedicare și răbdare[35]).

[35] Cum frumos povestește Meister Eckhart, mistic și filosof speculativ, în *Discursurile* sale, despre regăsirea dintre om și Dumnezeu: „Și trebuie să observăm că, înainte de nașterea Domnului nostru Isus Hristos, Tatăl ceresc a încercat din răsputeri să atragă oamenii la el, timp de cinci mii două sute de ani, și, din ce știm, tot n-a reușit să atragă pe nimeni. Așa că, atunci când Fiul a văzut că Tatăl a tras atât de mult de oameni și chiar s-a vlăguit pe sine, și tot fără

Între intimitate și subiectivitate se înfiripă o legătură dinamică, o mișcare în dublu sens: a putea trăi un contact intim depinde de capacitatea de a accesa ceva esențial pentru propria subiectivitate. Totodată, subiectivitatea umană își schimbă centrul de greutate atunci când găsește condițiile necesare pentru a se dezvolta; ori una dintre aceste condiții este șansa contactului intim cu sine, precum și cu o altă subiectivitate, mai dezvoltată. Putem imagina, astfel, contactul intim drept scânteia care împinge mai departe devenirea subiectivă. În acest caz, „destinul intimității" se degajă și el din cercetările făcute de gânditorii sufletului omenesc asupra transformării percepției de sine și de celălalt.

Forma primară a subiectivității are ca sprijin subzistența biologică, adică putința de a reacționa la stimuli senzoriali. Nivelul simțurilor poate configura o lume subiectivă pe cât de închisă formelor mai complexe de apropiere psihică, pe-atât de expusă veridicității și intensității impulsurilor senzoriale. Dar putem vorbi de *subiectivitate* și de *intimitate* chiar și în cazul unei ființe la care cu greu găsim o altă funcție matură, stabil organizată, afară de reacția senzorială? Probabil că da: numai că este o intimitate a contactului și proximității biologice imediate, care își are centrul în senzație[36].

---

succes, i-a zis Tatălui: <Lasă că o să-i trag eu cu legături omenești>. Și din cuvinte, și gesturi, și membre, și nervi, ne-a tras așa priceput, așa din toată inima, până când sudoarea sângerie s-a scurs din trupul său sfânt."

[36] Th. Ogden utilizează conceptul de „poziție autist-contiguă" pentru a descrie un mod de generare și organizare a experienței subiective care se sprijină pe senzații și pe asocierile produse de proximitatea suprafețelor senzoriale; termenii „autist" și „contiguu" apar aici într-o opoziție dialectică, primul indicând o stare de izolare în raport cu contactele psihice mai de profunzime, care ar necesita simbolizarea experienței senzuale primare, iar al doilea indicând deschiderea spre experiență, chiar dacă este vorba despre o experiență aplatizată, ținută la nivelul contiguității impresiilor senzoriale. Didier Anzieu folosește conceptul de „eu-piele" pentru a reprezenta, într-un parcurs complex, felul cum experiența care debutează senzorial, la nivel epidermic, devine experiență simbolică, odată cu transformarea relaționării mamă-copil. Freud nu numai că așază experiența corporală, mai ales experiența senzorială a suprafețelor corporale, la baza constituirii eului psihic (*Eul și Se-ul*), dar caută să construiască, prin utilizarea termenului de „filtru de excitații", un model psihofiziologic, pornind de la felul cum organismul se apără de un *exces de excitație* provenit din exteriorul organismului; la nivel psihic, eul ar prelua această funcție de apărare de ceea ce ar deveni percepere în exces a ceea ce străpunge învelișul propriu. Probabil că toate aceste căutări explicative pentru relația dintre fiziologie, suprafețele senzuale, eul și subiectivitatea emergente își găsesc un fundament mai bun într-o gândire necarteziană, cum este cea a lui Hegel, decât într-un demers (neo)kantian de reprezentare a psihicului. Dialectica lui Hegel este o descriere dinamică a raportărilor posibile ale eului subiectiv la „sine" și la un „altul", proces care absoarbe înăuntru tot ce se poate percepe în lumea experiențială, în imaginație și în rațiune. Aici, nivelul „senzației" descrie un mod de a experimenta lumea în care eul echivalează realitatea cu *impresiile proprii*, neavând capacitatea să-și focalizeze percepția asupra caracteristicilor și unității intrinseci a unui obiect extern; nu este vorba, deci, de a nega „realitatea", ci de a împuternici exclusiv trăirea proprie cu atributul de „real". Spre deosebire de senzație, percepția ar însemna posibilitatea eului de a experimenta un obiect extern ca unitate în multitudinea caracteristicilor sale; această *schimbare de focus*, de la „impresii" la caracterul unitar al unui obiect producător de impresii, nu devine posibilă decât prin traversarea cu folos a unor momente de gol, acalmie sau repetitivitate stabilă a experienței senzoriale, care să ducă la atenuarea impresiilor resimțite subiectiv și la o nouă dispunere a lucrurilor în percepție. Căci, pentru a stăpâni funcția perceptivă, eul trebuie nu numai să „resimtă" excitant obiectul, ci să-și poată „obiectiva" obiectul, devenind apt să-și deplaseze simțul realității din planul senzației proprii în planul explorării și reprezentării de obiecte.

Acolo unde satisfacția perceptivă a explorării unui obiect s-a maturizat ceva mai mult, intimitatea cu un altul poate fi dobândită și prin jocul prezentării de obiecte sau prin prezentarea de sine pe post de obiect ce poate fi explorat și, într-o formă mai mult sau mai puțin elaborată – gândit. Acest lucru presupune, însă, ca eul să aibă o minimă capacitate de aprofundare a unui obiect[37].

Într-o altă etapă de dezvoltare, esențialul sau „focus"-ul *subiectivației* nu mai rezidă atât de mult nici în senzațiile corporale directe, nici în explorarea trăsăturilor unui obiect, ci în afirmarea ego-ului, care se cere recunoscut de un altul în toate actele sale de voință și de manifestare volitivă[38]. Dorința (resimțită ca *trăire a eului*) preia întâietatea: chiar dacă senzațiile trupești, precum și libertatea de a-l însuși pe un altul ca obiect explorabil continuă să subziste la nivel psihic, din punct de vedere subiectiv ele sunt legate și configurate de dorință. Dorința (sau ne-dorința) unei persoane restrâng accesul senzației și al obiectului „ca atare" la *intimitate*: pentru a ajunge în intimitate, este nevoie acum de „îmblânzirea scorpiei", de negocierea cu afirmările volitive ale eului ce se vrea cu ardoare recunoscut drept doritor și autonom în forța sa de a dori. La acest nivel, *recunoașterea dorinței proprii* în relație cu un altul și de către un altul devine poarta către intimitate.

Cu fiecare treaptă de dezvoltare, centrul de maxim interes al subiectivității se deplasează: o parte din sensibilități se restrâng, pierzându-și importanța, iar altele se deschid, făcând posibile noi forme de intimitate. Confruntarea ego-urilor care-l solicită pe un „altul" pentru a fi recunoscute drept ceea ce sunt își pierde și ea din importanță, pe măsură ce sunt explorate relațional rolurile și raporturile interpersonale de bază: pasiv sau activ, supus sau dominant, victorios sau înfrânt, dotat sau deposedat, dependent sau independent, constrâns sau liber, superior sau inferior, feminin sau masculin. Pe măsură ce se estompează lumea încăpățânării, a ego-ului, a dorinței și a nevoii de a fi recunoscut de un altul prin dorință, se deschide tot mai mult lumea vieții conceptuale[39]. Eul, ușurat de sine însuși ca „ego" interpersonal primitiv, se avântă spre deslușirea universalului, a legităților, pe care le caută peste tot: în propriul trup, ca și în alte forme biologice, în biologie ca și în chimie, în chimie ca și în astronomie, în astronomie ca și în matematică etc. Se deschide, astfel,

---

[37] Am avut în vedere reflecțiile lui Winnicott despre funcțiile materne (holding, handling, object presenting), care-l acomodează pe copil atât cu experiența sinelui propriu, susținut de un altul, cât și cu experiența obiectului extern (vezi și Fonseca, 1999). De asemenea, dată fiind abordarea dialectică invocată în această lucrare, am interpretat „funcția alfa" propusă de Bion drept experiență transformativă și oglinditoare oferită eului copilului de către eul mamei, eul mamei având deja aptitudinea de a-l percepe pe copil ca obiect exterior, investit cu realitate, unitar și coerent în sine. „Zorii gândirii", în acest sens, și-ar găsi corespondența în pasul al treilea al dialecticii hegeliene, integrarea printr-un prim concept a realității simultane *trăire subiectivă - obiect obiectiv*.

[38] Urmându-l pe Hegel, este vorba despre ivirea treptată a *conștiinței de sine* sau lumea „dorinței", ulterioară conștientizării simple a lumii, etapă ce marchează semnificative transformări la nivelul eului și al intereselor sale. Aici, raportul interpersonal, de la ego la ego, este centrul de greutate subiectiv. Este sfera în care pot fi formulate conceptele freudiene de dorință oedipiană, conflictualizare a dorinței prin reprezentări interpersonale, precum și raporturile de forță sado-masochiste.

[39] Mergând în continuare după Hegel, este vorba de exercițiul epistemologic al rațiunii, care, desigur, ajunge să sucombe și el, acolo unde-și întâlnește propria inflație.

o nouă formă de intimitate, de regăsire și de bucurie intimă: *întâlnirea în cunoaştere*, mărturisirea reciprocă a ceea ce e cunoscut. Este nivelul fără de care nu ar fi posibile asocierile umane în vederea cunoașterii (cum ar fi limbile și limbajele, universitățile, seminariile, publicațiile, bibliotecile sau disciplinele particulare de studiu asupra omului și naturii) – chiar dacă, adesea, astfel de ființe culturale sunt denaturate de interese individuale situate la un alt nivel de dezvoltare.

Călătoria cunoașterii este lungă și nicio viață de om nu o poate epuiza; însă, la nivel subiectiv, ea este menită să traverseze un nou punct de inflexiune, o răsturnare dincolo de care eul încetează să mai perceapă experiența și cunoașterea ca fiind construite de sine, de jos în sus, prin eforturi admirabile și prin încercări adesea eșuate, și le percepe ca fiindu-i dezvăluite în egală măsură de sus în jos – dintr-un spațiu al unei conștiințe mai largi, un spațiu colectiv, către sine însuși ca receptor pasiv al gândirii, al unei simțiri bogate, dar și al fericirii simple de a fi. Intimitatea, la acest nivel, se apropie tot mai mult de ideea de a fi „lăuntrică", adică descriind o relație a eului cu sine însuși, deoarece travaliul interior devine mult mai vizibil la nivel conștient. Totuși, ea este impropriu numită astfel, „lăuntrică", perspectiva eului fiind, de fapt, dublă: către ordinea din afara sa, din lume („creată") și către ordinea de dinăuntrul său („revelată"), ambele aspirând la recunoaștere reciprocă și echilibru. Natura speculară a intimității coexistă, acum, cu un eu subiectiv, care-și apare sieși drept însăși oglinda ce răsfrânge interiorul fenomenal și exteriorul fenomenal unul către celălalt, redefinind orizontul experienței de a fi. Acestea sunt ținuturile privilegiate ale poeziei și gândirii poetice[40].

În evoluția unui om, diversele modalități subiective de a fi coexistă, în mare măsură inconștient, dar genul de căutare sau „focus-ul" caracteristic fiecăreia își modifică importanța, adesea cu multiple reveniri asupra parcursurilor rămase incomplete. *Intimitatea* joacă, în raport cu evoluția *subiectivității*, un rol major: contactul intim este un catalizator al schimbării, este impulsul de resuscitare a unui proces oprit, prin faptul că atinge și „dinamizează" un punct esențial dintr-o subiectivitate. Prin aceasta, intimitatea este ea însăși o „cale regală" către inconștient și către dinamica psihică.

[40] Pentru a schița o „rotunjire" a parcursului dialecticii lui Hegel: debutul experienței subiective se face prin separarea, în mod necesar, a subiectului observator de obiectul observat, așa încât eul uman evoluează pe două planuri diferite: pe de o parte, ca o conștiință a obiectelor observate în jur, iar pe de alta - ca o conștiință a propriei funcționări în calitate de conștiință. Eul baleiază între cele două poziții și, ocazional, încearcă să le înțeleagă laolaltă, ca dublă reflectare a aceleiași experiențe, așa încât înțelegerea care rezultă din compararea lor să fie din ce în ce mai aprofundată. (O comparație clinică cu acest proces poate fi făcută parcurgând studiile de caz publicate de Th. Ogden în articolul *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*). Eul acumulează, astfel, numeroase experiențe dialectice de tip subiectiv-obiectiv-sintetic. Avansând pe acest drum fenomenologic, care este simultan un drum al experienței empirice și un drum al cunoașterii, subiectul observator ajunge în cele din urmă să se recunoască în obiectul observat. Eul se surprinde atunci desfășurând *pentru sine* întreaga existență, dintr-o potențialitate care fusese de la bun început a sa, dar numai într-un mod latent, *ascuns în sine*. Inconștientul din spatele a ceea ce poate sesiza la un moment dat conștiința este, după Hegel, însuși principiul mișcător, psihodinamic. Identitatea dintre subiectul observator și obiectul observat rămâne și ea, pentru foarte multă vreme, *inconștiență*, însă numai contemplarea ei reușește să satureze zbuciumul neîncetat al minții și al sufletului omenesc.

De ce fugim, totuși, de intimitate?

În ciuda a ceea ce este pasionant în călătoria către sine, apropierea intimă necesară pentru a o întreprinde poate să sperie, tot așa cum poate fi obiectul a numeroase restricții, interdicții și raționalizări ale interdicțiilor. De vreme ce nu iese fum fără foc, înseamnă că există și un temei pentru toate acestea; dar temeiul pentru a ne teme de un lucru sau pentru a-l considera „rău" nu rezidă în lucrul în sine, ci în interpretarea dată lui – în acest caz, în reprezentarea ideii de intimitate așa încât să sperie sau să-și etaleze aspectele distructive. Iată câteva moduri în care putem interpreta apropierea intimă, așa încât să o respingem sau s-o interzicem.

O primă neînțelegere constă în a imagina intimitatea drept o situație sau un gest ce poate veni din exteriorul unei persoane, drept o formulă ce-i poate fi propusă cuiva *din exterior*, de către un altul. Toată imageria „seducției primejdioase" se bazează pe o astfel de ipoteză. Cu toate acestea, nimeni nu poate impune nimănui să se simtă „intim" într-un anumit gen de atingere, într-un anumit gen de încăpere, într-un anumit gen de relație, într-un anumit tip de haine sau într-o anumită ipostază de rugăciune – așa cum ne promit una sau alta dintre reclame. Contactul intim cu un om se împlinește în ceea ce are și exersează el însuși ca „intim". Intimitatea este chintesența puterii de a spune: „mă simt" ori „nu mă simt" confortabil; „mă simt" ori „nu mă simt" bine; „mi-a mers la inimă", „mă unge pe suflet" sau, din contră, „m-am simțit prost", „mi-am făcut sânge rău", „nu mă regăsesc", „parcă nu-s eu însumi". A te apropia de intimitatea cuiva înseamnă să înțelegi că nu poți „oferi" cuiva intimitate; dar poți, eventual, să i-o permiți, și-atunci, deoarece intimitatea înseamnă oglindire, el te va oglindi drept cel care i-a oferit-o.

Un alt mod de a „repudia" intimitatea este acela de a intra în jocul invidiei, care prezintă intimitatea drept ceva dezirabil, dar interzis, necesar, dar limitat, plăcut, dar dăunător. Multe dintre interdicțiile și vinovățiile ce înconjoară situațiile intime – fie ele sexuale, afective, legate de bunăstarea fizică sau sufletească – se leagă de sentimentul de precaritate a șanselor de a avea un contact intim satisfăcător. Dacă nu-l avem, îl interzicem și altora, într-o cerere disperată de a nu fi lăsați în urmă, în nefericire. Dacă-l avem, ne învinovățim, gândindu-ne că i l-am furat, probabil, altcuiva. Este una dintre înșelătoriile oglinzii intimității, una dintre cele nefaste: căci nu invidiem niciodată, la un altul, un succes autentic, invidiem doar imaginea pe care ne-am fabricat-o despre a fi răsplătit chiar și pentru *insucces* (adică despre putința de a trișa). Cu alte cuvinte, invidiem din aspirația de a nu avea, a nu putea și a nu ști mare lucru, dar a pretinde că avem, că putem și că știm – chiar dacă astfel nu ne umplem niciodată golul lăuntric. Ori intimitatea este ceva ce are oricine, ceva ce oricine poate cunoaște în orice moment, prin simplul fapt de a exista pentru sine însuși (căci orice contact intim este un contact cu sine): cum poate fi, atunci, intimitatea invidiată, cum

poate fi răpită celui de alături? Este numai jocul iluzoriu al unei oglinzi care ni-l înfățișează *pe un altul* având puterea de a face ceea ce chiar noi înșine am permis – sau nu am permis – să se întâmple[41].

În sfârșit, intimitatea poate fi repudiată din frică. Frica nu subzistă fără expectativa unor consecințe, iar în cazul intimității ea se leagă, inevitabil, de a sesiza și a atinge în sine ceva esențial (lucru care constituie miza intimității). Dar a sesiza esențialul poate duce la un cutremur de proporții în raporturile cu cei din jur: ce mai faci, apoi, cu maldărul de detalii care formau cotidianitatea ta? Ce mai faci cu toate amânările, cu înșelătoriile, cu negoțul sofisticat de suferințe și frustrare? Ce mai faci cu toate apărările, cu toate opiniile interesante, cu toate școlile pe care le mai aveai de parcurs, cu toate excursiile în țări îndepărtate pe care le mai aveai de făcut, cu toate laudele și aprecierile pe cale le mai puteai câștiga pentru a-ți susține *self esteem*-ul? Frica de intimitate este, de aceea, un lucru justificat[42].

Așadar, când este pregătit un om pentru a avea un contact intim? Numai atunci când îi este dor de adevăr, când îi este atât de dor de adevăr, încât să afle că îl și poate cunoaște.

Intimitate și cunoaștere în cadrul terapeutic intersubiectiv

Cabinetul de psihoterapie constituie una dintre ocaziile pe care le au oamenii pentru a-și descoperi intimitatea și a învăța ce să facă cu ea. Intimitatea poate fi văzută aici, de fapt, atât ca instrument de lucru (cadrul terapeutic dă prilej pentru o mai mare apropiere de sine și de celălalt), cât și ca rezultat al exercițiului terapeutic.

Înainte de a arunca o privire asupra locului intimității în cadrul terapeutic, sunt necesare câteva precizări. Atunci când vorbim despre o „perspectivă intersubiectivă" în psihoterapia psihanalitică, avem a ține seama că multe prezumții teoretice și metodologice ale psihanalizei freudiene clasice rămân neschimbate în această pledoarie pentru „spațiul interpersonal" pe care o lansează intersubiectivitatea. Explorarea inconștientului, recunoașterea impactului evenimentelor din prima copilărie în devenirea psihosocială a individului, speranța de schimbare și maturizare, modul de

[41] Acest mod de a percepe lucrurile, care stă și în spatele invidiilor sau vinovățiilor oedipiene, ar putea proveni nu atât din „frica de castrare", cât dintr-o lacună mai adâncă – lipsa unei experiențe a abundenței, în absența căreia mentalul fiecăruia persistă în a-și reprezenta un „obiect nefericit", un obiect care nu primește destul – fie că acesta sunt „eu" sau „rivalul". Trecerea de la invidie la recunoștință se face prin experiența abundenței, a prea-plinului extatic, care șterge sau, cel puțin, slăbește însăși presupoziția ontologică a precarității vieții. Zbuciumul pentru a dobândi potență sau omnipotență este, așadar, un aspect derivat al nevoii mai adânci de a trăi plenitudinea.

[42] Sunt temeri ce decurg, de regulă, din natura convențională a conviețuirii sociale. Pentru Hegel, aceasta înseamnă legea comunitară vs. aspirațiile nu mereu conștiente ale individului particular de a-și urmări satisfacția, de a se realiza extensiv, sau de a se opune naturii muritoare. Pentru Freud, este teritoriul supraeului, sau imaginea interiorizată a convențiilor culturale, care conflictualizează pornirea sinelui spre satisfacție și plăcere. Pentru Heidegger, aderența la convențional vine din înclinația fiecăruia de a se scuti de povara autenticității, prin împrăștierea sa într-o cotidianitate colectivă, impersonală și, într-un sens, iresponsabilă.

lucru cu ședințe de aproximativ patruzeci și cinci de minute, în care terapeutul și pacientul nu intervin gestual, ci observă și pun în discuție trăirile și gândurile pacientului – sunt printre elementele de bază care își păstrează importanța. Totodată, avem de luat în calcul faptul că orientarea intersubiectivă nu înseamnă o abordare clinică și teoretică perfect uniformă la diverșii practicieni și autori. De exemplu, spațiul intersubiectiv, văzut ca „terț analitic", este perceput, utilizat și decupat teoretic în moduri diverse de către clinicieni, așa cum o arată și articolul lui Bohleber (2013). Același lucru se poate spune și despre felul cum sunt problematizate noțiunea de „identitate" sau de „subiect psihologic". De aceea, este nevoie de un anumit efort de limpezire a noțiunii de „intersubiectivitate", pentru a putea surprinde ceea ce este specific și consecvent în această abordare.

Varietatea noțiunilor utilizate de autori are drept cauză, printre altele, extensia aproape incomensurabilă pe care o îndrăznește gândirea intersubiectivă atunci când își deplasează reperele analitice în afara individului biologic. „În afara individului biologic" nu vrea să spună numai „în afara corpului uman", nici numai „în viața de relație", nici numai „în acțiunile întreprinse asupra mediului înconjurător": toate aceste aspecte pot fi foarte bine cuprinse și prin descrierea unui individ singular al speciei care acționează în baza urgențelor sale fiziologice, modificând mediul natural sau posedând o femelă. A deplasa reperele analitice în afara individului biologic înseamnă, aici, a urmări în analiză fenomene de tip colectiv sau contextual (de exemplu, caracterul unic al fiecărei relații; felul cum se transformă raportarea omului la lume atunci când lumea este redescoperită prin dialog interpersonal; felul cum se pot apela reciproc reveriile tăcute ale oamenilor; sau constatarea că, deși sentimentul omului de a fi „un" subiect al existenței este continuu, trăsăturile acestui subiect fluctuează odată cu contextul în care este plasat, având mai puțină stabilitate identitară decât părea la prima vedere). Asemenea preocupări ale analiștilor ridică o problemă care poate da seama ceva mai bine despre diferența dintre psihanaliza freudiană clasică și abordările intersubiective: dacă reperele pentru explicarea vieții și psihicului unui om nu mai sunt fixate la nivelul necesităților individului biologic, atunci pe ce sunt ele așezate? Întrebarea răsună cu atât mai insistent cu cât fenomenele care o suscită se manifestă chiar în câmpul analitic, iar ocolirea ei ar însemna ignorarea unor părți din experiență.

Un prim mod de a răspunde la întrebare ar fi acela de a dezvălui sursele sau precursorii din filosofie ai gândirii de factură intersubiectivă: dialectica lui Hegel (care, dincolo de aspectul experienţial al vieții, consideră tranziția între diversele stadii de conștiință drept motor al dinamicii psihice); filosofia lui Martin Buber despre o lume cuprinsă între „Eu" și „Tu", aflați în oglindire și generare reciprocă; fenomenologia lui Husserl, care propune o cunoaștere bazată pe concentrarea asupra evidențelor directe, nemediate conceptual; atenționarea lui Heidegger cum că nu poate exista o descriere plauzibilă a omului fără o teorie a contextului de dincolo de om și a felului cum omul se inserează în context (cu tot cu predeterminarea ontologică a naturii colective a umanului);

fenomenologia lui Merleau-Ponty, orientată pe percepție și pe investirea corpului cu semnificație; teoriile constructivismului social; reprezentarea lui Gadamer asupra „înțelegerii" sau „analizei" drept continuu efort de acceptare, prin dialog, a opoziției (alterității) pe care ți-o înfățișează „celălalt"; concepția lui Habermas despre intersubiectivitate nu ca set de relații ce pot fi trasate între „subiectivități" distincte, ci ca bază colectivă a oricărei manifestări umane.

Chiar și cea mai superficială privire aruncată teritoriului circumscris de acești gânditori edifică asupra deschiderii pe care o riscă abordarea intersubiectivă în psihanaliză. Întrebarea care se pune aici este: ne permitem, într-un demers evolutiv de înțelegere a felului cum trăiește, cum suferă și cum aspiră un om, să *nu* riscăm acest pas? Care este adevăratul risc: a bâjbâi ceva mai mult, practic și teoretic, între ontologii diferite, care solicită puțin răbdarea gândirii și a dialogului, sau a ne trezi depășiți de experiența socială empirică, pe care ne doream atât de mult să o surprindem?

Îndrăznind o formulare centralizatoare a abordărilor de tip intersubiectiv, putem spune că ele reprezintă, întâi de toate, o asumare de riscuri, riscuri ce decurg din expunerea mai puternică la ceea ce este diferit în celălalt; de aceea, ele nu marșează atât de mult, în terapie, pe rolul „știutorului" și al „neștiutorului" (neștiutorul trebuind să ajungă și el să știe ce știe celălalt), cât pe antrenarea în doi a capacității de a privi alteritatea ca binevenită și creatoare. Abordările intersubiective promit să extindă studiul asupra a cel puțin două tipuri de realități: cea relațională (mergând până la a trata relația ca entitate diferită de comerțul interpersonal între doi subiecți, ori ca experiență de „câmp", generatoare de nou în prezent); și cea contextuală (ademenind, pe lângă contextul interpersonal, și realitățile lingvistice, culturale sau tehnologice să-și arate rolul în modelarea reprezentărilor omului despre existență). Totodată, având în vedere precedentul filosofic al intersubiectivității, este necesar a puncta că, pentru a înțelege referințele intersubiective, o familiarizare cu gândirea necarteziană și nondual este de ajutor.

„Destinul intimității" în spațiul analitic se sprijină pe procesul intersubiectiv. Cel dintâi suport al procesului este faptul că, în cadrul de lucru, trăirile se observă, se analizează, se aprofundează, se discută – dar nu sunt nici transformate în fapte, nici reprimate sau judecate. Principala modalitate existențială utilizată este observarea de sine și gândirea asupra a ceea ce s-a ivit, fenomenologic, în observație (o funcție reflexivă în mod particular caracteristică eului omenesc). Autoreflexivitatea este o invitație la apropiere de sine, deci și la intimitate cu sine.

Al doilea element care susține procesul este întâlnirea între două persoane, două subiectivități, între care există o largă permisiune – deși una asimetrică, acordată numai pacientului – pentru expunerea trăirilor intime și pentru aducerea la suprafață a aspectelor inconștiente care le guvernează. În accepțiunea intersubiectivă a acestui proces, faptul că pacientul vine la cabinet și

relaționează cu terapeutul nu este pierdut din vedere, oricât de depărtate de contextul cabinetului ar fi relatările pacientului. Aceasta duce la necesitatea luării în considerare a scenariilor care se joacă între terapeut și pacient, chiar și atunci când o mare parte din atenția ambilor este dedicată povestirii unor evenimente localizate într-un alt timp, alt spațiu și alt context decât al cabinetului (la serviciu, în familia pacientului etc). Modalitatea de lucru se sprijină pe ipoteza că între două subiectivități aflate în contact se creează *legături directe* și că acestea sunt, de fapt, vehiculele actuale prin care tiparele de interacțiune ale pacientului pot fi observate și modificate[43].

Totodată, atitudinea intersubiectivă atenționează asupra faptului că nu numai eul pacientului observându-se pe sine, cu asistența terapeutului, este valoros pentru aprofundarea experienței, ci și felul cum două euri se observă reciproc și sunt apte să-și comunice ceea ce observă. Relația terapeutică apare ca fiind, într-un sens, o relație interumană ca oricare alta – adică directă și actuală – iar într-un alt sens ca având o calitate aparte, prin faptul că în cadrul ei *se analizează* ceea ce se petrece, în mod prioritar *cu pacientul*. Totuși, de vreme ce trăirile terapeutului referitoare la pacient pot conține informații importante pentru cel din urmă, pentru completarea înțelegerii despre sine și despre relațiile interumane, dezvăluirea lor către pacient nu trebuie în mod definitiv ocolită, ci mai degrabă cântărită cu grijă, în perspectiva impactului pe care l-ar putea produce[44]. O tăcere absolută a terapeutului asupra a ceea ce se întâmplă în el însuși ar însemna confruntarea pacientului cu o

[43] Una dintre abordările care utilizează cel mai extensiv natura relațională a spațiului analitic este cea a lui Stolorow și a colaboratorilor săi. Iată numai câteva exemple. În articolele *Shattered Worlds / Psychotic States* (2002) și *The Borderline Concept* (1990), Stolorow arată cum aceste patologii severe pot fi privite ca o traumă creată inițial și ulterior repetată în contexte relaționale în care pacientul nu și-a putut permite și nevoile de atașament afectiv, și pe cele de dezvoltare, și de semnificare coerentă a realității; acest neajuns relațional sever s-a perpetuat de-a lungul vieții sale, accentuând suferința psihică și deruta interpersonală; prin contrast, cadrul psihoterapiei poate procura o relație diferită, unde nevoile pacientului să devină, în primul rând, acceptabile, iar apoi și rezolvabile. Într-o tramă de gândire centrată pe nevoile fiziologice ale individului, cererile pacientului par de natură fizică (alăptare, sex...), dar, cum acestea nu sunt permise, devine mai greu de reprezentat natura curativă directă a relației. // În articolele *Varieties of Therapeutic Alliance* (1990), *Varieties of Therapeutic Impasse* (1992), *Working Intersubjectively...* (1997), *Impasse, Affectivity and Intersubjective Systems* (2002), Stolorow și colaboratorii arată cum atât resursele pozitive puse în comun de terapeut și de pacient (empatie, încredere, umor, prezență de spirit, atenție acordată procesului), cât și „petele oarbe" comune despre realitățile dintre ei și din jurul lor, care provin din biografia fiecăruia, contribuie la ceea ce se întâmplă efectiv în cabinet, triază conținuturile care ies la suprafață din inconștient, duc la blocaje analitice și totodată ridică din relație soluție de reparare. Cu alte cuvinte, relația dintre terapeut și pacient conține aspecte transferențiale din fiecare, de care cel Putin analistul e stepreferabil să devină cât mai repede conștient, dar totodată ea produce și experiențe interumane de calitate ce-i îmbogățesc pacientului aptitudinile relaționale. În articolul *Love, Loss and Finitude* (2014), Stolorow se apropie și mai explicit de filosofia lui Heidegger, arătând că, așa cum omul este legat psihologic, profund, de fiecare detaliu al contextului său de viață, el este legat profund și de celălalt om, cu care susține împreună o aceeași lume („celălalt ca „Mitsein"); de aceea, orice relație interumană care devine relevantă, profundă, este despre o lume susținută în doi, într-un mod unic. Afară de studiile lui Stolorow, articolele citate în acest eseu ale lui Ogden (1994, 1994) și Reis (2016) oferă exemple clinice și descrieri despre felul cum între terapeut și pacient pare a se înfiripa, întâi, o fantasmă stranie, un univers inconștient comun, pe care analiza are a-l dezvălui treptat; acest lucru este creativ în două moduri: odată pentru că relația a prilejuit însăilarea și intensificarea acestui spațiu inconștient inefabil, și apoi pentru că analizarea fenomenelor ivite în acest spațiu, în cabinet, în apropierea orei ședinței sau poate într-un vis de transfer, dezvăluie noi aspecte ale vieții inconștiente a pacientului.

[44] În lumina articolelor menționate în nota de subsol anterioară, apare evident faptul că, de vreme ce terapeutul devine, într-un sens, „proprietatea" pacientului, fie ca psihic „subjugat" de terțul analitic (Ogden), fie ca „Mitsein" co-creator al unei lumi comune (Stolorow), împărtășirea de informații despre trăirile terapeutului în relație este relevantă pentru investiția pe care o face pacientul în analiză.

oglindă relațională care nu returnează imagini – ceea ce, în logica speculară, induce impresia că nici pacientul nu are realitate[45].

Al treilea element care facilitează procesul, în cabinetul de terapie, sunt scenariile care se joacă. Acestea sunt scenariile care pot fi jucate, date fiind oportunitățile create. Oportunitățile depind, în primul rând, de scenariile lacunare ale experienței de viață a pacientului, care, tocmai prin încărcătura inconștientă masivă, presează spre noi ocazii de manifestare și punere în scenă. Ele sunt lacunare pentru că sunt slab semnificate, neînțelese, paradoxale, conflictuale, tulburătoare, dureroase, dezorganizatoare, neintegrate – cu alte cuvinte, îi ridică probleme pacientului în a fi în mod cotidian și a se lămuri cine este[46]. Totodată, scenariile ce ajung să se joace în cabinet sunt influențate de oportunitățile oferite în contextul terapeutic, care este o punere laolaltă de daruri și resurse, dar și de frici și apărări ale ambilor participanți. De aceea, analiza înseamnă a sesiza cât mai multe dintre scenariile ce ar putea sta în spatele unei situații create în cabinet și, ulterior, a înțelege ce anume au pus în ele atât pacientul, cât și terapeutul. Verificarea prin dialog a diferențelor de raportare la respectiva situație poate constitui, pentru pacient, o primă ocazie de a conștientiza cu claritate diferențele dintre oameni, precum și faptul că orice relație este o construcție creată printre toate aceste diferențe.[47]

Nu este vorba, aici, numai de diferențele dintre sexe și generații, ci și dintre experiențele avute sau neavute de fiecare, diferențele de etnie, de trăsături fizice sau obiceiuri familiale, diferențele de talente și abilități înnăscute, diferențele economice sau de studii, diferențele de poziție socială, de anturaj și de oportunități – și așa mai departe. Până să se ajungă la „ceea ce este esențial" pentru fiecare subiectivitate, toate aceste diferențe joacă un rol major în a produce neînțelegeri și răni, și merită clarificate răbdător, cu atât mai mult cu cât pacientul nu intră într-o terapie cunoscând reprezentările și conceptele în care gândește terapeutul, și nici terapeutul nu este la curent cu conceptele și reprezentările pacientului despre lume. Pornind de aici, se poate lua ca bază pentru o

[45] Să ne amintim experiența anilor de comunism, în care făcea parte din cultura de masă obiceiul de a fi lăsați să așteptăm ceva fără a primi reacție sau explicații, la ghișee sau în diverse oficii. Acesta era unul dintre modurile cele mai eficiente de a se transmite faptul că individul nu contează, că manifestările lui sunt zadarnice. Tot așa, face parte din experiența de zi cu zi a oricărui agent de vânzări faptul că limbajul non-verbal neînsoțit de traducerea sa în cuvinte este mai împovărător pentru celălalt decât comunicarea în cuvinte, putând crea, el în sine, un dezechilibru de putere semnificativ. Tăcerea sau nedezvăluirea de sine a unei persoane sunt și ele tot manifestări intenționale, au propriul lor impact, propria lor contribuție la ceea ce devine relația – așadar, deși este adevărat că pacienți diferiți le interpretează diferit, ele nu sunt totuși neutre.

[46] Vezi Stolorow, articolele citate.

[47] Th. Ogden revine într-un alt articol (*The Analytic Third: An Overview*) asupra modului asimetric și totodată distinct psihologic cu care pacientul și terapeutul investesc spațiul relațional co-creat în analiză (sau „terțul analitic"). Ogden subliniază faptul că una și aceeași relație analitică este văzută diferit de către pacient și de către terapeut, deoarece experiențele lor de viață și experiențele lor psihologice sunt diferite. Atunci când conceptualizăm un „inconștient" asupra căruia se lucrează în analiză, avem a lua în calcul și un inconștient al felului cum s-au întâlnit două experiențe subiective într-un același context experienţial, un inconștient al asimetriei și divergenței punctelor de vedere care structurează un context.

relaționare mai sănătoasă nu atât necesitatea de a cădea de acord, ci conștiința faptului că se prea poate ca doi oameni să nu ajungă multă vreme să cadă de acord, căci au fost „aruncați în lume" în moduri prea diferite – iar conștientizarea acestui lucru să fie singurul acord ce poate fi propus cu înțelepciune, în vederea gestionării tensiunilor interpersonale. Acest lucru evidențiază subiectivitatea fiecăruia drept voce a unui destin personal unic, care trebuie semnificat și acceptat înainte de a merge oriunde mai departe.

Revenind, acum, la problematica intimității: intimitatea este calea fiecăruia către ceea ce este „al său" în modul cel mai adânc, trecând prin toate aceste determinări identitare în care îl învăluie biografia proprie și societatea. *Intimitatea în doi* este capacitatea interlocutorilor de a recunoaște, reciproc, cât mai lucid, ce este al fiecăruia în modul cel mai adânc[48]. A ajunge aici este, deja, un enorm câștig pentru orice ființă umană – dacă nu chiar demersul cel mai important în care se poate angaja umanitatea însăși.

Acest proces dificil presupune a înfrunta multe angoase, iar limitele cadrului terapeutic sunt utile în gestionarea lor. Prima limită este prioritatea pe care o are pacientul în a stabili subiectivitatea sa ca fiind privilegiată în exprimare și în a beneficia de atenția ambilor interlocutori. Cu alte cuvinte, „reciprocitatea" este parțial suspendată, așa încât pacientul să aibă o șansă mai bună de a se descoperi în mod subiectiv, adică existând *pentru sine* și totodată *prin ochii celuilalt*. La acest nivel, interacțiunea este între „mine" și „mine din oglindă" (și poate fi, deja, destul de aprinsă: „Cine sunt eu?" este trama interogativă din spatele relației)[49]. Există, însă, alte limite ale cadrului terapeutic, care tulbură „oglinda magică"; de exemplu, timpul și spațiul limitat al interacțiunii, necesitatea ca pacientul să plătească ședința, accesul foarte limitat la detaliile vieții personale ale terapeutului etc. Cu cât asimetria intră mai marcat în procesul de conștientizare, cu atât raportul interpersonal se schimbă, iar „celălalt" primește dreptul de a intra, treptat, în scenă („Cine sunt *eu*, dacă oglinda mea este mereu *un altul*?" devine o altă tramă latentă a interogației).

Perspectiva unei oglinzi relaționale care returnează un sine fluctuant, discontinuu, irecognoscibil, incomplet, înspăimântător, dureros sau absent poate fi terifiantă sau înnebunitoare. Necesitatea reparării oglinzii sinelui susține, astfel, „terțul" relațional, în raport cu care relația de oglindire ar putea fi corijată. Terțul nu trebuie înțeles ca un „al treilea om" (de exemplu, „părintele de sex opus") sau ca o normă dată din exterior unei diade; astfel de accepțiuni îngroapă problema înainte să o elaboreze, deoarece „un al treilea om" sau o reprezentare prea rigidă despre rolurile puse în scenă constituie cel mult proiecții limitate referitoare la realități mai complexe din câmpul

[48] Vezi și abordarea lui Jessica Benjamin, citată de Bohleber.
[49] „Stadiul oglinzii" (Lacan) e un mod de a numi acest proces.

intersubiectiv[50]. Terțul analitic este de natura unui spațiu interpersonal, și mai precis de natura unui *interval*: intervalul dintre ideal și real, dintre inconștient și conștient, dintre imaginație și experiență, dintre dorința mereu plasată în viitor și simplul „a fi" în prezent[51]. El poate fi resimțit, în contactul dintre oameni, ca diferență tulburătoare sau chiar devastatoare (tulburare ce poate fi proiectată, de exemplu, asupra terapeutului „învăluit în mister", ca și asupra „părintelui castrator", ori asupra Dumnezeului atotputernic, ireprezentabil și intangibil, ce nu-și dezvăluie niciodată iertarea ori condamnarea).

Dar putem învăța, prin psihoterapie, să trăim acest spațiu terțiar interpersonal și altfel, ca tensiune inerentă existenței; putem spune: ca tensiune a ființei limitate identitar prin sex, tensiune între două viziuni diferite asupra lumii, tensiune între ființa întrupată și perfecțiunea percepută intuitiv a divinului etc. Pentru a încheia într-o notă hegeliană: provocarea contactului intersubiectiv decurge din faptul că, până în momentul în care eul, ca subiect observator al lumii, reușește să se recunoască complet pe sine în obiectul său (demersul experienţial), un „altul" uman riscă să atragă asupra sa proiecția inconștientă a tot ce a rămas nedezvăluit în abisurile memoriei și ale percepției. Intimitatea apare, astfel, ca un balans între nevoia de a intra în roluri și nevoia de a ieși din ele, până când, la capătul drumului, călătorul obosit își regăsește izvorul.

Bibliografie:

Anzieu, D. (1985), *Le Moi-Peau*, Ed. Dunod, Paris;

Atwood, G. E., Stolorow, R. D. (1984), *Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology and Contextualism,* Routledge, Taylor & Francis Group, London & New York;

Atwood, G. E., Orange, D. M., Stolorow, R. D. (2002), *Shattered Worlds / Psychotic States: A Post-Cartesian View of the Experience of Personal Annihilation,* Institute of Contemporary Psychoanalysis, Vol.19, No.2;

Bion, W. R. (1994), *Learning from Experience*, Jason Aronson, Lanham, Maryland;

Bohleber, W., „The Concept of Intersubjectivity in Psychoanalysis: Taking a Critical Stock", în *International Journal of Psychoanalysis*, 94: 799-823;

Brandchaft, B., Stolorow, R. (1990), „The Borderline Concept", în *Bulletin of the American Psychoanalytic Association*, 46:1117-1119;

[50] În partea introductivă a articolului său, *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*, Th. Ogden face o serie de clarificări asupra diferențelor în înțelegerea terțului analitic, aducând pentru comparație modelele propuse de Lacan, Winnicott sau Green. Ogden discută și aici faptul că terțul analitic nu apare la fel pentru analist ca pentru analizand, deoarece fiecare dintre ei vine cu o psihologie diferită în interpretarea scenei analitice.

[51] În reprezentarea terțului ca „interval", am avut în vedere filosofia lui Heidegger (de ex., eseul citat în bibliografie).

Fonseca, V. R. (1999), „The phenomenon of object-presenting and its implications for development", în *International Journal of Psychoanalysis*, 80, 885-97;

Freud, S. (2000), „Dincolo de principiul plăcerii", în *Opere, volumul 3*, Editura Trei, Bucureşti;

Freud, S. (2000), „Eul și Se-ul", în *Opere, volumul 3*, Editura Trei, Bucureşti;

Freud, S. (2001), „Inhibiție, simptom și angoasă", în *Opere, volumul 5*, Editura Trei, Bucureşti;

Freud, S. (2001), „Trei eseuri asupra teoriei sexualității", „Organizarea genitală infantilă", „Declinul complexului Oedip", „Lămurirea sexuala a copiilor", „Despre teoriile sexuale infantile", în *Opere, volumul 6*, Editura Trei, Bucureşti;

Hegel, G. W. F. (1995), *Fenomenologia spiritului,* Editura Iri, Bucureşti;

Heidegger, M. (2011), „Construire, locuire, gândire", în *Originea operei de artă*, Editura Humanitas, Bucureşti;

Lacan, J. (1966), *Écrits*, Edition de Seuil, Paris;

Ogden, T. H. (1994), *Limita primitivă a experienței*, *capitolul 2*, Editura Sigmund Freud, Cluj-Napoca;

Ogden, T. H. (1994), *The Analytic Third: An Overview*, Northern California Society for Psychoanalytic Psychology;

Ogden, T. H. (1994), „The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts", *International Journal of Psychoanalysis*, 75, 3-20;

Orange, D. M., Atwood, G. E., Stolorow, R. D. (1997), *Working Intersubjectively: Contextualism in Psychoanalytic Practice,* The Analytic Press, Hillsdale New Jersey;

Reis, B. (2016), "Monsters, Dreams and Madness: Explorations in the Freudian Intersubjective", în *International Journal of Psychoanalysis*, 10.1111/1745-8315.12416;

Stolorow, R. (2014), "Love, Loss, Finitude", în J*anus Head: Journal of Interdisciplinary Studies in Literature, Continental Philosophy, Phenomenological Psychology, and the Arts*, 13 (2): 35-44;

Stolorow, R., Brandchaft, B. (1990), „Varieties of Therapeutic Alliance", în The Annual of Psychoanalysis, Volume 18;

Stolorow, R., Atwood, G., & Trop, J. L. (1992), „Varieties of Therapeutic Impasse", în *Contexts of Being: The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, The Analytic Press, Hillsdale New Jersey;

Stolorow, R. (2002), „Impasse, Affectivity, and Intersubjective Systems", în *Psychoanalytic Review*, 89:329-337;

Winnicott, D. W. (2002), *De la pediatrie la psihanaliză*, Editura Trei, Bucureşti;

Winnicott, D. W. (2006), *Joc și realitate*, Editura Trei, București.

PSIHANALIZA ROMÂNEASCĂ ÎNAINTE DE 1989

SILVIA DINU

Destinul psihanalizei românești dinainte de 1989 a fost unul încercat de nenumărate pericole, fie că ne gândim la regimurile politice oprimante, fie la dezinteresul sau scepticismul intelectualilor de-a lungul anilor. Faptul că astăzi putem discuta despre o istorie a psihanalizei în România se datorează câtorva voci curajoase, care, indiferent de generația din care au făcut parte, au intuit importanța psihanalizei, atât în plan psihoterapeutic, cât și cultural. G. Brătescu face o retrospectivă acurată și extrem de bine documentată, descriind momentele cele mai importante, de la începuturile sale și până la clădirea psihanalizei românești, așa cum o cunoaștem în prezent. Ne vom opri asupra evoluției curentului psihanalitic de la primele menționări și până la izbucnirea celui de-al doilea război mondial.

Perioada 1900-1907

Prima luare de poziție a unui român în favoarea psihanalizei a avut loc în Franța. Psihologul și psihiatrul Nicolae Vaschide (n. la Bacău, 1874) atrage atenția în cercurile intelectuale franceze, frecventate de Henri Bergson, asupra monografiei lui Freud *Tălmăcirea viselor*. Vaschide scrie două monografii, care apar postum: *Eseu despre psihologia minții* (1909) și *Somnul și visele* (1911). Realizează o muncă de pionierat în ceea ce privește informarea publicului francez asupra psihanalizei, așa cum a perceput-o el, într-o perioadă în care atitudinea generală era una de ostilitate vizavi de conceptele lui Freud.

Există o dovadă clară susținută de câteva publicații (Brătescu, 1994) că, în timp ce frecventa gimnaziul la Leopoldstadt, Sigmund Freud a fost puternic atașat de un coleg de clasă, Eduard Silberstein, care s-a născut în Brăila. Relația lor strânsă de prietenie este sugerată de numărul mare de scrisori trimise de Freud lui Silberstein în decursul a zece ani (1871-1881) – corespondență care a fost publicată la Frankfurt (1989) și la Paris (1990) și este cunoscută ca fiind "cea mai veche lucrare a lui Freud de până acum". Aceasta se găsește în prezent în Biblioteca Congresului din Washington. Conținutul scrisorilor este relevant pentru perioada în care Freud devenea din ce în ce mai conștient de obiectivele sale științifice legate de noua metodă terapeutică. Silberstein a fost, poate, unul dintre primii martori ai gândirii avangardiste a lui Freud, care mărturisea într-una dintre scrisori: "*Un om respectabil, susținut de presă și de cei avuți, ar putea face minuni pentru*

alienarea suferințelor psihice, dacă este cu adevărat un cercetător capabil sa păşească pe noi căi ale terapeuticii". (cit. în Brătescu, 1994).

Perioada 1910-1920

Gheorghe Preda este primul psihiatru care face o prezentare în limba română a doctrinei și terapiei psihanalitice, odată cu susținerea tezei sale *Contribuțiuni la studiul fenomenelor neuro-psihico-mentale în armată* (1912).

În 1913, publică în *Revista Ştiinţelor Medicale* un referat despre "psihoterapia metodică", în care explică într-un limbaj destul de simplist concepția lui Freud despre originea nevrozelor: *„cea mai mare parte din psihonevroze, plîngerile, fobiile, aprehensiunile, aşa absurd cît par, nu sunt lipsite de o bază, şi dacă medicul reuşeşte, fie prin hazard, fie prin o metodă, a cunoaşte bine starea sufletească a bolnavului său, el vede că toate manifestaţiunile bizare au o bază psihologică profundă şi că ele decurg logic din trecutul bolnavului şi că au adeseori determinaţiuni multiple."*

Preda mai subliniază că „metoda psiho-analitică a profesorului Freud urmărește să descopere „ce se ascunde îndărătul manifestațiunilor aparente, precum sunt fobiile", ea constând în analiza *„plângerilor bolnavului și a felului său de a se exprima"*.

Alte realizări deosebite ale doctorului Preda: înființează spitalul de psihiatrie sibian și primul dispensar din România destinat profilaxiei și tratamentul bolilor psihice și ocrotirii bolnavilor.

1913 – M. Ilan (născut la Bacău în 1885) își prezintă teza de doctorat cu titlul *Starea actuală a psihoanalizei lui Freud*, avându-l ca președinte de comisie pe Al. Obregia. Deși poartă un titlu important, mai ales pentru acea perioadă, lucrarea sa nu dovedește a avea valoare științifică, ci mai degrabă este o traducere a unor concepte în limba română. În concluzie, doctorandul își păstrează cât se poate de fățiș scepticismul față de această metodă terapeutică, ba chiar o critică, invocând că Freud a ignorat două elemente cruciale: dispoziția și ereditatea. Ulterior, Ilan nu mai are niciun contact cu psihanaliza, urmând o carieră în stomatologie.

Am putea spune că atitudinea dinaintea începerii Primului Război Mondial era în general refractară la posibilitatea apariției unor tulburări psihice care să nu fi avut cauzalitate organică, verificabilă prin probe de laborator. Majoritatea afirmațiilor lui Freud sunt înțelese într-o formă limitată, hipersexualizată și neștiințifică. Spre exemplu, Al Obregia înțelege din scrierile lui Freud că tratamentul rațional și radical al obsesiilor și fobiilor ar trebui să fie practicarea copulației, în mod sistematic și nestingherit.

Singura afecțiune considerată la momentul respectiv ca făcând parte din cadrul psihonevrozelor rămâne epilepsia, despre care se scrie și în revista de psihiatrie.

Perioada 1920-1930

În această perioadă, psihanaliza începe să apară și sub alte forme, inserata în mai multe domenii de interes pentru medicii români și pentru oamenii de cultură ai vremii.

Arnold Stoker s-a născut la Iași în 1890. Provine dintr-o familie înstărită cu origini alsaciene. Urmează Facultatea de Medicina la Iași, obținându-și doctoratul în 1916. Alege cariera de psihiatru și este ales secretar în cadrul Societății de Neurologie, Psihiatrie și Psihologie din Iași, constituită în 1918. Colaborează ulterior cu medicul C. I. Parhon, realizând numeroase lucrări ce se poziționau mai degrabă în favoarea psihiatriei clasice și a perspectivei biologice.

În 1921, scrie articolul *Studiu psihanalitic asupra Urciorului spart*, pictura celebră a lui Jean-Baptiste Greuze, folosindu-se de metoda interpretării psihanalitice. El face asocieri între elementele din tablou și simbolistica cu substrat sexual: urciorul spart / urciorul – simbolul uterului / himenului; fântâna cu cap de leu – element falic; izvorul – autorul „dezastrului" (împlinirea fantasmatică a unei deflorări). Este primul studiu de psihanaliză original redactat de un român.

În același an (1921), apare la Paris un articol în care Arnold Stocker se poziționează ca adept al freudismului, trecând peste opinia generală a psihiatrilor ieșeni. Articolul său *Visul oedipian al unui schizofren* este publicat în cea mai importantă revistă din domeniul medical, editată la Leipzig și Viena. În 1926, semnează un text despre freudism într-o revistă editată la Iași, în care vorbește despre diferențele dintre sexualitatea înțeleasă ca act sexual și conceptul de libido la Freud (sexualitatea psihică). Reflectările sale ulterioare asupra psihanalizei îl conduc însă spre o altă

filosofie, aceea a spiritualismului creștin, ajungând în scurt timp să considere „eretice"' vechile sale convingeri.

Pe parcursul următorilor ani, revine puternic asupra afirmațiilor sale inițiale, criticând psihanaliza și spiritul intolerant al acesteia, lipsit de deschidere, dogmatic. Această atitudine de curiozitate, interes, urmată de critică dură și suspiciune este adesea întâlnită la majoritatea practicienilor vremii, din România și nu numai.

Alexandru Obregia și **Gheorghe Marinescu**, doi reprezentanți de seamă ai Școlii Medicale din București, menționau în *Lecturi despre psihoterapie*, în 1912: *„Există o nouă școală care susține că o mare parte din boli sunt susceptibile a suferi modificări numai prin cuvânt – este psihoterapia, având indicații pentru orice fel de boală, pentru a îmbunătăți starea sau în final a vindeca"*; se oferă ca exemple *melancolia* și *catatonia*.

Gheorghe Marinescu este una dintre cele mai importante figuri ale psihiatriei românești. A fost medic neurolog, profesor la Facultatea de Medicină din București, membru titular al Academiei Române, fondatorul Școlii Românești de Neurologie.

În 1882, după absolvirea Seminarului Central, se înscrie la Facultatea de Medicină din București. Cu sprijinul lui Victor Babeș, în al cărui laborator de Anatomie Patologică și Bacteriologie începuse să lucreze ca preparator, își continuă studiile postuniversitare la Paris, în clinica de maladii ale sistemului nervos din spitalul Salpetrière condusă de Jean-Martin Charcot.

În 1897, întors în țară, primește funcția de șef al serviciului de boli nervoase la Spitalul Pantelimon; un an mai târziu, este numit profesor la Clinica bolilor nervoase a Facultății de Medicină din București. În 1898, devenit șeful primului serviciu de neurologie și a primei catedre universitare de neurologie din România, Gh. Marinescu efectuează la Spitalul Pantelimon

tratamente prin hipnoză, împotriva mai multor afecțiuni neurologice. Împreună cu prietenii săi, C. I. Parhon și M. Goldstein, realizează primul film de cercetare științifică din lume, *Tulburările mersului în hemiplagia organică.* În 1906, este ales membru al Academiei Române, unde rostește discursul de recepție *Progresele și tendințele medicinei moderne*. Este considerat fondatorul școlii de neurologie din România.

Spre deosebire de mulți dintre colegii săi, Marinescu se dovedește a fi mai echilibrat în afirmații ce țineau de eficacitatea psihanalizei. Recunoaște meritele școlii vieneze în legătură cu etiologia nevrozelor, evoluția psihicului infantil, manifestarea sexualității etc.

Alexandru Obregia (1860-1937) este bine-cunoscut datorită spitalului care îi poartă numele și care a fost construit la inițiativa sa. A fost elevul Profesorului Alexandru Șuțu, iar mai apoi a devenit el însuși profesor la catedra de Psihiatrie și Clinica bolilor mintale a Facultății de Medicină.

Studiază morfologia sistemului nervos, schizofrenia și paralizia generală, fiind cel care introduce puncția suboccipitală în practica neurologică. Între 1927-1930, ocupă funcția de director superior al Spitalului Central.

Este printre primii medici reputați care aduc în discuție apariția școlii de psihanaliză, despre care vorbește în cadrul cursului său de la Facultatea de Medicină, în 1915. Obregia expune faptul că, la Freud, obsesiile și fobiile ar fi de origine sexuală și că „etiologia lor specifică ar rezida în acumularea tensiunii genezice, provocată prin abstinență sau iritație genezică frustă, adică prin continența forțată sau practicile incomplete sau neregulate ale actului sexual” (Obregia, 1915, cit. în Bratescu,1994).

În 1926, se înființează în capitala Franței *La Société Psychanalytique de Paris*. În același an, se întemeiază la Cluj *Societatea de Studii Psihice și Metapsihice din România*, în care au activat, printre alții, psihiatri și neurologi ca Gh. Marinescu, C. I. Parhon, Al. Obregia, I. Minea, P. Tomescu, Dem Paulian ș.a.

Constantin Vlad (20 mai 1892-1971) este considerat unul dintre fondatorii psihanalizei în România. Numele său este legat de un moment important în evoluția acestui domeniu la noi în țară, anume obținerea titlului de doctor cu o teză despre psihanaliză, *Contribuțiuni la studiul tratamentului psihanalitic* (conținând șase cazuri analizate). C. Vlad a urmat primii ani de studii medicale la Viena, unde a cunoscut direct doctrina lui Freud. După război, își finalizează studiile la Facultatea de Medicină din București. C. Vlad rămâne în istorie ca fiind singurul român care și-a

păstrat încrederea în posibilitățile terapeutice ale psihanalizei freudiene clasice, fără să cedeze presiunilor exercitate fie de anturaj, fie de opinia publică sau autorități. Își dă seama de importanța pătrunderii psihanalizei în România, așa cum a fost gândită de Freud. Se vede nevoit să fie autodidact, neavând cu cine să își desfășoare propria analiză. După cum însuși recunoaște, „Practica medicală și curativă a mers în paralel cu propriul meu instructaj".

Eforturile doctorului C. Vlad de a „crea o psihanaliză românească adecvată spiritualității și limbii noastre" au fost direcționate și spre găsirea de cuvinte adecvate, echivalente în limba română pentru anumiți termeni folosiți de Freud în scrierile originale, multe dintre preocupările sale fiind publicate în cărțile *Despre inconștient* (1926), *Aspecte psihanalitice*, *Dragoste, ură și teamă* (1928). În 1935, apare *Revista Română de Psihanaliză*, fondată de cercul român de studii psihanalitice, sub conducerea lui C. Vlad, în colaborare cu G. Cupcea, I. Neuman, P. Pandrea, I. Popescu-Sibiu, G. Preda, G. Retezeanu, T. Stoenescu, C. I. Ureche. *„Această publicație atestă constituirea unei veritabile școli psihanalitice românești, întemeiată de primul român – dr. Constantin Vlad și grupată în jurul Cercului Român de Studii Psihanalitice și Revistei Române de Psihanaliză* " (N. Marcu, 1981).

Alte lucrări scrise de C. Vlad: *Limba ancestrală (eseu autobiografic)* și *În domeniul inconștientului,* considerată ca fiind prima expunere amplă despre fundamentele freudismului. Întâlnim aici și un portret psihanalitic dedicat personalității și creației lui Eminescu, temă ce va fi continuată într-un alt volum. În ciuda inconstanței în lumea medicală românească a psihanalizei, Vlad aduce un suflu nou înțelegerii anumitor patologii psihiatrice și face asocieri importante în domeniul psihopatologiei – face asocieri între anumite forme de cancer, obezitate și „surplusul energetic neconsumat", aducând în discuție explicații ce țin de psihosomatică, un concept nou, nestudiat până atunci.

Ioan Popescu-Sibiu (4 aprilie 1901 – 11 septembrie 1974) se numără printre puținii promotori ai psihanalizei, aflată la începuturile sale la noi în țară. I. Popescu-Sibiu își redactează teza de doctorat cu titlul *Doctrina lui Freud* în 1927. Lucrarea a fost reeditată de șase ori, iar ediția originală a numărat 3000 de exemplare. Medicul Parhon, care a acceptat să-i scrie prefața, afirma: *„Dr. Popescu-Sibiu e chemat desigur să fie unul din reprezentanții cei mai merituoși ai aceste noi specialități la noi în țară".* În 1932, este premiat de Academia Română pentru aceeași lucrare. Popescu Sibiu menționează numele mai multor medici importanți ai vremii care l-au susținut în demersurile sale. Cel mai important aspect este recunoașterea în mod deschis a metodei psihanalitice. Sibiu descrie curele psihanalitice practicate de C. Vlad: *„se impun prin succesul lor, evidențiind valoarea utilă, reală a noii psihoterapii, atunci când este condusă cu îndemânarea și răbdarea necesare aplicării acestei metode subtile".*

Popescu-Sibiu insistă asupra importanței „psihologiei inconștientului” și „psihosexualității”, oferind exemple clinice din cazurile de psihonevroze tratate de doctorul Vlad. În teza de doctorat, regăsim primul text explicativ al metodei psihanalitice, lipsit de critică și divergențe de opinie, o atitudine pentru a putea promova psihanaliza în rândul medicilor români. Ion Popescu- Sibiu studiază medicina la Iași, este pasionat de astronomie, biologie și psihologie. Se numără printre puținii promotori ai psihanalizei în România înainte de instaurarea regimului comunist. Medicul Sibiu duce o luptă ideologică intensă cu opinia generală a vremii, pentru care psihanaliza încă avea un profund conținut mistic și anticreștin. Este un susținător al psihoterapiei – editează, alături de Constantin Vlad, *Revista Română de Psihanaliză* (1935) și fondează *Societatea Română de Psihopatologie și Psihoterapie* (1946).

În 1937, susține la Paris, alături de G. Preda și T. Stoenescu, lucrarea *Practica psihoterapiei în România*, la al 4-lea Congres de Psihoterapie. Popescu-Sibiu dă dovadă de o viziune avangardistă asupra psihologiei umane, distingându-se printr-o promovare sănătoasă a doctrinei freudiene. O dovadă în acest sens este decizia sa de a urma cursurile Facultății de Psihologie, la cinci ani după terminarea Facultății de Medicină, în încercarea de a înțelege mai bine mecanismele de funcționare ale psihicului uman.

Titluri semnate de Popescu-Sibiu: Dr. Ion Popescu (Sibiu): *Doctrina lui Freud* (Psihanaliză), București, 1931; Ion Popescu-Sibiu*: Geneza socială a eredității psihologice*, în *Buletinul spitalului de boli mintale și nervoase* (Sibiu), 1936; Ion Popescu-Sibiu: *Factori sociali în mecanismul isteriei*, în *Buletinul Societatea de Psihologie Medicală* (Sibiu), 1936; Ion Popescu-Sibiu, T. Stoenescu: *Geneza socială a sugestibilității în raport cu infracțiunile*, în *Buletinul Societatea de Psihologie Medicală* (Sibiu), 1936; Ion Popescu-Sibiu: *Aspectul psihologic și social al psihoterapiei*, în *Buletinul Societatea de Psihologie Medicală* (Sibiu) 3, 1937; Ion Popescu-Sibiu: *Concepția psihologică în clinica psihologică*, în *Buletinul Societatea de Psihologie Medicală* (Sibiu) 6, 1938; Ion Popescu-Sibiu: *Pornografia și patologia literară în cadrul igienei social-mintale*, în *Buletinul Societatea de Psihologie Medicală* (Sibiu) 6, 1938.

Pătrunderea psihanalizei în literatura românească

Lucian Blaga (9 mai 1895 – 6 mai 1961)

Psihanaliza, atât în forma freudiană, cât și jungiană este întâlnită mai ales în operele de început ale lui Blaga. Conform lui Vasile Dem. Zamfirescu, Blaga *„își bazează întreaga operă literară și filosofică pe idei psihanalitice”.* El introduce în limbajul filosofic termenul de „noologie abisală”,

disciplină care studiază spiritul inconștient relevat de psihanaliză. Este considerat de criticii literari ai vremii un dramaturg de orientare freudiană. Piesele *Daria* și *Ivanca (Fapta)* par a fi puternic influențate de teoria psihanalitică, mai cu seamă de mitul „Complexului lui Oedip", precum și de alte noțiuni psihanalitice – pulsiuni, traume timpurii, fantasme etc. Personajul Daria din piesa de teatru cu același nume este o psihopată care se recunoaște ca atare: *„în sângele meu mocnesc catastrofe . Lucru de necrezut, dar adevărat așa cum mă vezi: sunt sufletește bolnavă".* Nevroza sa obsesivă pare că se vindecă în mod miraculos când îl întâlnește pe scriitorul Loga. Interdicția soțului de a-l revedea pe Loga readuce simptomele nevrotice. Opera a fost considerată o dramă burgheză, iar pe marginea ei au fost făcute o sumedenie de interpretări psihanalitice, mai mult sau mai puțin reușite. Spre exemplu, exprimarea neputinței sufletești a Dariei, prin fobia ei de spații închise, manifestarea complexului oedipian a fiului său Puiu etc. Ulterior, Blaga își recunoaște public interesul pentru psihanaliză, afirmând: *„În teatrul pe care-l scriu, mă preocupă îndeosebi problema psihanalitică. Ea oferă un imens material, cu extraordinare efecte dramatice. De altfel, cred că Inconștientul, cu toate tragediile lui, numai prin psihanaliză poate fi tratat"* (cit. în Brătescu, 1994).

Putem afirma că, asemenea medicilor din anii 20-30, Blaga trece printr-o fază de simpatizant al psihanalizei, însă nu păstrează acest interes vreme îndelungată. Principala critică adusă de acesta în anii ce au urmat a fost legată de simplificarea, îngustarea viziunii psihanalitice despre inconștient și funcțiile acestuia. Așa cum înțelegea Blaga la momentul respectiv, inconștientul reprezenta în doctrina freudiană un simplu *„rezervor de conținuturi psihice refulate"*. De asemenea, este de acord cu existența sexualității infantile, însă neagă vehement influența sa asupra vieții psihice a adultului. Deși nu s-a manifestat niciodată ca un partizan al psihanalizei, Blaga a fost intens criticat, chiar și după mulți ani, pentru cele câteva opere în care a folosit termeni din psihanaliză. În 1942, Lucian Blaga aduce importante modificări la piesa *Fapta*, devenită *Ivanca*. Sunt scoase toate referințele directe la Freud și la metoda sa. De asemenea, construcția personajelor este schimbată, reenunțându-se la anumite pasaje, ce foloseau interpretări sau asocieri de tip psihanalitic. Motivele rămân parțial neclarificate, însă putem sublinia acuzațiile ce i-au fost aduse în acea perioadă. Blaga manifestase, totuși, cu câțiva ani înainte, anumite îndoieli față de psihanaliză și se îndepărtase considerabil de concepția freudistă. Este ulterior admirat și lăudat pentru *lepădarea* sa de psihanaliză: *„Un Lucian Blaga nu se găsește la toate răspântiile, atât de puține, ale tinerei noastre culturi autohtone. […] Spirit pur, înalt și aristocratic aproape în tot ce a scris – cu excepția a trei drame din perioada freudistă, pe care a respins-o apoi cu puternice argumente filozofice, Lucian Blaga aduce în cugetarea românească un sistem magnific închegat, în care îndrăznețe idei metafizice ale timpului fuzionează, ca la nici un alt gânditor anterior, cu duhul nostru autohton."* (Crainic, 1940, cit. în Brătescu, 1994). Este de remarcat nevoia de a

denigra cele câteva opere de la începutul carierei lui Blaga, descrise mai degrabă ca un moment de rătăcire în căutarea vocii proprii.

Hortensia Papadat-Bengescu (8 decembrie 1876- 5 martie 1955)

Toate romanele aparținând ciclului Hallipilor, dintre care amintim *Fecioarele despletite* (1926) și *Concert din muzică de Bach* (1927), sunt, în opinia criticilor literari ai vremii, influențate puternic de doctrina psihanalitică. A. Holban: *„Romanele doamnei H. Papadat–Bengescu nu sunt numai construcții de viață, dar și studii psihologice. O psihologie rară însă, oarecum artificială, o aplicație românească a teoriilor lui Freud…”.*

T. Vianu, E. Lovinescu și A. Holban observă construcția personajului Lenora Hallip, oferind o interpretare psihanalitică clasică, legată de manifestările sale nevrotice, înrădăcinate în sentimentele de vinovăție. Una dintre fiicele ei provenea de fapt dintr-o relație extraconjugală (aparent nedorită), iar ea păstrase acest secret. Simptomele nevrotice încep să apară în momentul în care observă anumite comportamente imorale ale fiicei sale, punând-le în legătură cu trăsăturile tatălui natural, bărbatul care o violase.

Mihail Sebastian consideră că autoarea pare să aibă *„o anumită informare asupra psihanalizei*”, referindu-se la manifestările personajului Lenora, la tratamentul pe care îl găsește în cele din urmă, după mai multe încercări eșuate, *„tratamentul precis psihanalitic al doctorului Walter”,* precum și relația specială dintre pacientă și doctor, *„care în tratate speciale se cheamă transfer.”*
Ca și la Blaga, limbajul folosit în scrierile sale este considerat ca o mărturie puternică în ceea ce privește cunoașterea teoriei psihanalitice. Deși nu face nicio referire directă la teoria lui Freud, scriitoarea lasă să se înțeleagă că deține semnificația acestora și exemplifică în construcția personajelor sale: Mini, care uitase să-i plătească birjarului – *„Dar l-am uitat! mărturisi încet, confuză, ca și cum era o vină de care se temea, nu o neglijență care o costa. Ca și cum avea o a doua conștiință, superioară, care nu vrea să dea greș…”*; *„Doctorul Rim, ca și atâția, avea un trup sufletesc care contrazicea pe celălalt. Arareori, cele două trupuri se suprapuneau desăvârșit, dar un așa mare contrast era totuși ceva rar*.”

Psihanaliza „implicită”: T. Arghezi și L. Rebreanu

Fără îndoială, se pot oferi interpretări și explicații psihanalitice oricărei scrieri literare, fie ea poezie sau proză. Nu se poate spune însă despre toți autorii că au scris ținând cont de teoria psihanalitică despre conflictele inconștiente a lui Freud. În viziunea criticului Felix Aderca, Tudor Arghezi și Liviu Rebreanu reprezintă două exemple în acest sens. Arghezi este asociat în literatura

românească simbolismului desăvârșit și introspecției. Psihanaliză implicită regăsim și în romanul *Ciuleandra*, al lui Liviu Rebreanu. Unii critici consideră acest roman ca fiind *„unul din primele romane din literatura noastră în care este epuizată o criză psihică acută, petrecută într-un context social-moral determinat”*. În *Ciuleandra*, *„maniera narativă este neanalitică, fiind vorba de un roman de observație, elaborat pe baza tehnicii conservatoare a povestitorului obiectiv și constatativ”* (Dumitru, cit. în. Brătescu, 1994). Rebreanu explorează în scrierile sale teme precum drama personală a omului comun și teama alienării individului. Prin motto-ul din romînul *Ciuleandra*, *„și nu știi că tu ești ticălos și mișel și sărac și orb și gol…” (Apocalipsa, III – 17)*, Rebreanu aduce în conștiința cititorului lipsa de autocunoaștere, precum și încercarea umană eternă de a reprima anumite porniri. Momentele de introspecție ale personajului principal, confuzia de roluri (soră-soție), cadrul psihiatric / psihoterapeutic, dialogul dintre doctor și Puiu Faranga, toate aceste elemente au un puternic impact asupra cititorului, reprezentând de fapt o analiză complexă a trăirilor si dinamicii psihicului uman.

Perioada (1930-1940) Către o afirmare a psihanalizei în cultura noastră?

În această perioadă, se observă un interes din ce în ce mai crescut față de doctrina psihanalitică, venit din partea oamenilor din mai multe medii sociale, nu doar cel al științelor medicale. Se țin prelegeri, atât în orașele mari din țară, cât și în orașe precum Reghin sau Dorohoi, unde se discută intens scrierile doctorului Freud. În 1931, la Reghin are loc conferința *Conştient, Subconştient, Inconştient*, o punere în temă asupra doctrinei freudiene.

Evenimentul cel mai însemnat al acestei perioade este însă reuniunea de la București a tinerilor intelectuali, prin formarea grupului „Criterion”. Aceștia organizau dezbateri, având ca subiect teme și concepte din actualitatea vremii. În 1932, gruparea organizează 10 colocvii, centrate pe 10 mari personalități ale vremii, printre care Freud, Lenin, Chaplin, Mussolini, Gandhi etc. Simpozionul dedicat lui Sigmund Freud a fost un succes, aula devenind neîncăpătoare pentru toți cei interesați. Medicul și eseistul Ion Cantacuzino afirma la vremea aceea că *„determinismul freudian luminează psihologia, căci Freud arată că și viața inconștientului, a instinctului, are o logică, un determinism riguros, care se poate studia”*. Simpozionul dedicat psihanalizei s-a reorganizat de trei ori la București și de mai multe ori în alte orașe din țară. Este de menționat că s-a încercat anularea de către poliție a unuia dintre simpozioanele de la București, sub pretextul că ministrul de interne de la acea vreme, Ion Mihalache, dorea „să prevină orice propagandă comunistă…”, deși nici unul dintre participanți nu era un simpatizant al partidului comunist.

Alte publicații ale vremii în care se scrie despre Freud și teoriile sale în perioada 1930-1940

Adevărul literar și artistic (1931), număr aniversar cu ocazia împlinirii vârstei de 75 de ani a lui Freud – Constantin Vlad afirma: *„Tot ce putem face este să-i dorim, cu ocazia împlinirii celor 75 de ani, să mai trăiască încă pentru noi, căci pentru el și-așa nu a trăit niciodată”* (cit. în Brătescu, 1994) . Revista *Sănătatea și Viața fericită* (1932) a dedicat un număr psihanalizei – în care C. Vlad face o prezentare generală a psihanalizei, o schiță a biografiei lui Freud, și oferă câteva lămuriri în legătură cu noțiuni precum complexul lui Oedip și narcisism.

În 1936, *Adevărul literar și artistic* sărbătorește cei 80 de ani a lui Freud, redactând o pagină omagială, semnată de mai mulți oameni de cultură precum P. P. Negulescu, E. Lovinesu sau C. Radulescu-Motru. Tot în 1936, în *Cuvântul liber*, apar două articole omagiale, ce subliniau semnificația socială a învățăturii freudiene.

Deși psihanaliza începe să capete tot mai multă recunoaștere în România anilor ‘30, existau bineînțeles și foarte multe critici aduse teoriei lui Freud. Ceea ce este însă de amintit, indiferent de opiniile pro sau contra psihanalizei, este faptul că nici una dintre scrierile lui Freud nu se publicase în limba română până în acel moment. După 1930, Sigmund Freud devenise deja un nume arhicunoscut în societatea românească; din păcate, teoria sa nu era studiată și aprofundată în mod direct din scrierile sale, ci menționată în interacțiunile sociale ale populației burgheze și descrisă destul de general în materiale de popularizare. Foarte puțini dintre cei care admirau sau criticau psihanaliza stăpâneau conceptele și semnificația reală a viziunii lui Freud.

Nici în practica clinică, lucrurile nu păreau să se întâmple diferit, curele psihanalitice fiind adesea lipsite de rigoare, iar pacienții declarați vindecați după doar câteva săptămâni: cazurile lui P. H. Schwartz – *Psihanaliza unui caz de nevroză anxioasă* (nevroza inimii), *Frigiditatea femeii* etc. Constantin Vlad înființează *Revista internațională de psihanaliză*, publicație unde apar majoritatea textelor sale, clarificând motivul alegerii termenului de *internațional*; psihanaliza autohtonă nu putea exista fără ajutorul teoriilor și opiniilor venite din afara țării. Chiar și așa, a apărut un singur număr al acesteia, promotorii psihanalizei din România nereușind să intre în contact cu forurile internaționale.

În această perioadă, C. Vlad lansează și *Revista Română de Psihanaliză* - „organul oficial al Cercului Român de Studii Psihanalitice”, colaborând cu mai mulți medici și intelectuali ai vremii, printre care I. Popescu-Sibiu, G. Preda, G. Retezatu ș.a. În cadrul revistei, sunt tratate o multitudine de subiecte, de la comentarii asupra unor scrieri literare din punct de vedere psihanalitic, până la exemple din practica privată a doctorului Vlad – spre exemplu, cazul unei tinere care suferea de „mania curățeniei” și cel al unui individ cu obsesia sinuciderii prin spânzurare, ambele *„reprezentând tendințe autoerotice refulate”.* În aceeași publicație, apare și

„pagina eminesciană”, iar mai apoi secțiunea de „observații și reflecții”, sub titlul *Din orele de Analiză*. Ca și în cazul Revistei Internaționale de psihanaliză, primul număr apărut a fost și ultimul.

În 1937, în urma întocmirii unui chestionar privind metodele folosite de medicii psihiatri, Ion Popescu-Sibiu descoperă că doar patru dintre respondenți aplicau în mod consecvent tehnica psihanalitică în România. La polul opus, majoritatea medicilor declarau că folosesc metode sugestive, directe, precum încurajarea, asigurarea, sau metode indirecte: aplicații electrice, medicamente neplăcute sau metoda catharsisului – spovedania, persuasiunea etc.

În 1938, se deschide Policlinica Dr. Iuliu Baraș, în cadrul căreia funcționa *„serviciul de psihanaliză; consultații gratuite pentru tratamentul bolilor sufletești, stări de frica, obsesii, tulburări sexuale, ticuri*.” Rămâne de stabilit, desigur, calitatea actului psihanalitic gratuit, desfășurat în policlinica respectivă.

Grupul de la „unu” și freudismul

În presa avangardistă a anilor ’30 – revistele *Contimporanul*, *Punct* și *Integral* -, atitudinea față de psihanaliză este cel puțin rezervată, menționările sporadice despre doctrina lui Freud fiind mai degrabă criticate. În revista „unu”, care se voia o publicație de popularizare a mișcării suprarealiste, creditul acordat psihanalizei este destul de redus. Chiar și cei care se folosesc de tehnica explorării viselor în scrierile proprii (de exemplu, Sașa Pană) ajung ulterior să critice tehnica freudiană a explorării visului, considerând că *„visul este mai mult decât realitatea psihică a lui Freud”.* Geo Bogza, care inițial aderă la viziunea psihanalitică și scrie *Crezul,* afirmă ulterior că aspiră către alte înțelesuri ale conceputului de vis: *„visul vis nu e visul năzuință, nu e visul de proiectare în viitor a unor dorinți ce s-ar vrea îndeplinite, ci visul pur, visul trăit cu pasiune pentru farmecul, pentru substanța lui imediată”*. Regăsim din nou dorința oamenilor de cultură ai vremii de a revizui sau chiar de a combate conceptele psihanalitice cele mai importante.

Psihanaliza și extrema stângă

Încă din 1932, se vorbește în România despre „caracterul reacționar“ al psihanalizei. Petre Pandrea scrie despre condamnarea ideologică a lui Freud, în favoarea viziunii marxiste. Intrarea Rusiei în faza planurilor cincinale intră în contradicție cu libertinajul cunoscut anterior și asociat viziunii psihanalitice. În Rusia, psihanaliza cunoscuse o dezvoltare importantă până în acel moment. Lucrări ale lui Freud fuseseră traduse încă din 1909, iar psihanaliza se practica în orașe precum Kiev, Odessa, Moscova sau Kazan, înainte de 1917. La începutul anilor ’30, odată cu apariția

curentului pavlovian, psihanaliza este tot mai des văzută ca o practică ce aparținea burgheziei. Importanța acordată sexualității nu își putea găsi cu ușurință locul într-o societate care promova pudoare și valori morale înalte, în vederea scopului cel mai de preț: producerea de bunuri materiale. Analiza, erotismul și alte asemenea elemente distrăgeau practic oamenii de la muncă, deci de la îndeplinirea cincinalului.

Începând cu 1929, psihanaliza este văzută ca o disciplină suspectă, pe de o parte din cauza fondului burghez, și pe de altă parte, din cauza caracterului subiectivist și lipsit de morală. Ofensiva împotriva mișcării psihanalitice se intensifică. Începând cu 1931, teoriile lui Freud sunt văzute în spațiul URSS ca fiind „biologizante", „psihologiste" și „individualiste", într-o societate ce se dorea pur colectivistă. În articolele românești, s-a dezbătut la acel moment dacă *„A oprit Freud înaintarea spre o nouă formă socială a omenirii?"* Este interesant că, deși freudismul în România fusese extrem de fragil până în acel moment, efectul măsurat era unul de proporții mondiale, autorul respectivului articol concluzionând că *„Sigmund Freud trebuie considerat ca un răscolitor negativ al conștiințelor moderne".* Existau însă și partizani mai curajoși, care considerau că *„psihanaliza poate furniza un prețios material nou metodei marxiste*", referindu-se la psihologia individuală, cât și la psihiatrie și domeniul pedagogiei. Constantinovsky oferă argumente „științifice" împotriva psihanalizei, susținând, la rândul său, că simptomatologia nevrotică și conflictele de care vorbește Freud sunt specifice exclusiv clasei burgheze, așadar nu au existat înainte și vor dispărea fără îndoială odată cu aceasta.

Formularea mai clară a „problemei" vine din partea lui Gheorghe Dinu, într-un articol ce se voia și necrolog al lui Sigmund Freud. Acesta afirmă că principala problemă a psihanalizei este trecerea sa în sfera de interes a populației generale, în loc să rămână o preocupare a specialiștilor: *„Cu psihanaliza s-a întâmplat un lucru foarte interesant, acela că în loc să rămâie o preocupare a savanților, a specialiștilor, ea a trecut în mase, constituind o preocupare generală, un panaceu care explică o întreagă stare de lucruri, care alină cangrena psihică de care sufereau indivizii… Toate tarele, toate tulburiile sufletești erau rezolvate, fiindcă exista o explicație a lor: freudismul, inconștientul, împotriva căruia nu se putea nimic întreprinde. Și oamenii continuau să-și ducă mai departe plăgile sufletești, fiindcă erau lămuriți asupra fatalității lor*" (Dinu, 1939, cit. în Brătescu, 1994).

Extrema dreaptă și mișcarea psihanalitică

Dacă pentru extrema stângă psihanaliza era un pericol ce distrăgea populația de la muncă, principalul motiv invocat de extrema dreaptă era cel al moralității. Reprezentanții mișcării legionare militau pentru păstrarea credinței și a practicilor religioase, observând cu îngrijorare că

„ceea ce până acum ceva timp era instinct refulat, diformitate a sufletului sau josnica moștenire ancestrală, azi este scormonit, explicat, scos la lumină, arătat tuturor și adorat". Medici și alți intelectuali ai vremii, suporteri înflăcărați ai doctrinei ultranaționaliste, publică în această perioadă numeroase articole, susținând că admirația pentru psihanaliză ascunde în mod clar „*un complot pus la cale de psihanaliști, dadaiști și comuniști, sub oblăduirea spionajului german*".

Altă variantă susținută de unii dintre intelectualii vremii este aceea că *„freudismul nu este altceva decât o manifestare de agresivitate împotriva religiei lui Hristos, la fel ca francmasoneria, propaganda anticreștină, homosexualismul științific etc*. Deși Freud se străduise să dovedească caracterul universal al conceptelor sale, acest lucru nu l-a ferit de acuzații – era descris fie ca antisemit, nerespectându-și religia, fie ca având o mentalitate tipic evreiască, cu anumite trăsături „distinctive". Singurele care au revendicat cu mândrie gândirea și concepția sa au fost cercurile evreiești democrate, care au susținut că, deși Freud luptase pentru recunoașterea universalismului teoriilor sale, *„se simte evreu. Și a rămas așa cu întreaga lui seninătate și în minunata sa lume de cugetare. Un patriarh al înțelepciunii. Și e al nostru*" („Judaismul lui Freud", în *Curierul istraelit*, cit. în Brătescu, 1994).

La moartea lui Sigmund Freud

Moartea lui Freud a avut un oarecare ecou în România, deși în acel moment se întâmplau o mulțime de lucruri pe scena politică (izbucnirea celui de-al doilea război mondial și asasinarea primului ministru Armand Călinescu, cu doar două zile înainte de moartea lui Freud). Scrierea necrologurilor a reprezentat totuși încă un bun pretext de a manifesta o părere față de moștenirea lăsată în urmă de Freud. Nume importante ale vremii și-au manifestat totuși recunoștința pentru „bunurile definitive" aduse cercetării psihicului uman. Este surprinzătoare nota publicată în *Neamul românesc*, semnată de Stănescu–Gighera, viitor preot: *„Greșesc acei ce se grăbesc să vadă în freudism o doctrină indecentă", "Freud a murit!... Dar rămâne freudismul."*

D.I Suchianu notează în *Revista fundațiilor regale*: *„A murit Sigmund Freud, psihologul, vindecătorul, filozoful care făcuse, în timpul vieții sale, mai mult zgomot în lume decât toți Napoleonii istoriei universale reuniți. Freud a făcut (sunt sigur că fără a urmări-o intenționat) plăcere oamenilor prin satisfacerea nevoii noastre de scandal, a voluptății fructului oprit, a gustului pentru exhibiționism și arătare pe față a nepermisului… Cărțile lui Freud au dat populației celor cinci continente euforia aceea specifică omului care înjură sau care spune anecdote pornografice* " (*Moartea Profesorului Freud*, cit. în Brăteanu, 1994).

La scurt timp, este lansată campania anti-psihanaliză împotriva cărții lui Vlad, *Mihail Eminescu din punct de vedere psihanalitic*, catalogată că fiind profund *„demoralizatoare, denigratoare și iremediabil antiștiințifică*." Ulterior, atât pe plan național, cât și european, rezistența împotriva psihanalizei a fost cauzată de ofensiva tot mai amenințătoare a extremei drepte. Mai apoi, doctrina a fost vehement respinsă și de extrema stângă, din cauza orientării sale contrarevoluționare, considerată pro-burgheză. Până la sfârșitul anilor '30, majoritatea medicilor și practicienilor care își arătaseră inițial interesul pentru psihanaliză au renunțat la studierea acestei forme de terapie, fie din propria convingere, fie din cauza presiunilor regimurilor politice.

Deși, din punct de vedere istoric, începuturile psihanalizei românești par să coincidă cu ale altor țări din Europa, se pare că țara noastră, ca și alte țări din spațiul est-european, a opus rezistențe serioase în ceea ce privește practicarea și dezvoltarea acesteia. Cauzele par a fi multiple: înainte de instalarea regimului comunist, putem vorbi despre scepticismul medicilor și al oamenilor de cultură vizavi de o teorie nouă, atât de avangardistă. În plus, scrierile lui Freud au fost citite de foarte puțini intelectuali români în limba germană sau franceză, dintre care doar câțiva au considerat că psihanaliza poate aduce beneficii reale oamenilor. Populația de rând a început prin a asocia termenul de psihanaliză cu dramele burgheze din romane, deci cu ceva caricatural, lipsit de valoare terapeutică. Nu în ultimul rând, Supraeul național profund creștin al românilor a împiedicat dezvoltarea psihanalizei la noi, comparativ cu alte țări de același nivel. Totuși, în acest peisaj arid, câțiva medici, printre care Constantin Vlad și Ion Popescu-Sibiu, au desfășurat o muncă de pionierat care a durat câteva decenii, pentru a asigura continuitatea psihanalizei în România.

Bibliografie

Brătescu, G. (1994), *Freud şi psihanaliza în România*, Editura Humanitas, București.

RELAȚIA DE IUBIRE CA *FOLIE À DEUX* – ESEU DE PSIHANALIZĂ APLICATĂ ASUPRA FILMULUI *NĂSCUȚI ASASINI*

LAURA NETEA

Născuți asasini – unul dintre cele mai controversate filme ale tuturor timpurilor

Natural Born Killers (al cărui titlu a fost tradus în limba română ca *Născuți asasini*), regizat de Oliver Stone, cu un scenariu ce a plecat de la o idee semnată de Quentin Tarantino și cu o distribuție de excepție – Woody Harrelson și Juliette Lewis, în rolurile principale, acompaniați, în rolurile secundare, de Robert Downey Jr., Tom Sizemore și Tommy Lee Jones -, spune povestea a doi tineri, ambii victime ale unor copilării extrem de traumatizante, care, odată intrând într-o relație de cuplu, devin criminali în masă.

Atât în narațiunea fictivă, în film, cât și ca urmare a apariției din 1994 a acestuia, în realitate, personajele Mickey și Mallory Knox și actele lor pline de violență au fost extrem de mediatizate, ceea ce a dus la transformarea lor în „eroi" cult ai ultimului deceniu al secolului douăzeci. Controversa din jurul filmului a plecat în principal de la acest fapt, anume că un număr extrem de mare de adolescenți și tineri adulți au devenit fani ai unor personaje care încurajează și pot inspira acte de rebeliune și violență extremă. Până la momentul actual, cu douăzeci de ani mai târziu, *Natural Born Killers* încă este încadrat, de către publicațiile de specialitate, pe lista celor mai controversate filme ale tuturor timpurilor.

Deși cronologia evenimentelor nu este întrutotul respectată în firul narativ al filmului, fragmentele pot fi ușor aliniate într-o istorie a relației celor doi protagoniști. Mallory, fiica mai mare a unui tată abuziv (fizic și sexual), șomer și (posibil) alcoolic, și a unei mame neimplicate, cu un trecut promiscuu, îl cunoaște pe Mickey, când acesta apare la ușa casei sale, cu o livrare de douăzeci și cinci de kilograme de carne macră, aparent comandată de tatăl ei. Cei doi se îndrăgostesc la prima vedere, consecința imediată fiind că Mickey fură mașina tatălui lui Mallory, pentru a-și scoate noua iubită la o plimbare. Este arestat ulterior pentru furt și închis într-un penitenciar, în care Mallory îl vizitează și i se plânge de abuzurile de acasă, precum și de îngrijorarea că tatăl ar putea să decidă mutarea întregii familii, pentru a o ține pe ea departe de Mickey. La scurt timp după, acesta reușește să evadeze și se întoarce la casa lui Mallory, pentru a-și revendica iubita.

Deși crimele lui Mickey încep din timpul evadării din închisoare, primele victime ale cuplului sunt chiar părinții lui Mallory, pe care cei doi îi ucid cu sălbăticie. Înainte de părăsirea casei, Mallory îl anunță, triumfătoare, pe fratele mai mic, că este acum „liber”*. Fuga împreună este urmată de câteva săptămâni de crime aleatorii (aparent, percepute de cei doi mai degrabă ca o formă de divertisment). În toiul „distracției”, Mickey o cere de soție pe Mallory, aceasta acceptă, iar nunta constă într-o ceremonie ad-hoc, în mijlocul naturii, „oficiată” de Mickey, în care cei doi fac un pact de sânge, schimbă jurăminte și își pun ca verighete două inele identice, înfățișând șerpi încolăciți.

La scurtă vreme după „nuntă”, între cei doi apare un conflict, pornit de la dorința lui Mickey de a lua ostatici, pentru „diversificarea” vieții lor sexuale; ca urmare a unei certi, Mallory seduce și ucide un bărbat, în timp ce Mickey (se presupune că) violează și ucide o ostatică. Tensiunea dintre cei doi escaladează atunci când, încercând să scape de o eventuală urmărire a poliției, se rătăcesc în deșert. Acolo, sunt adăpostiți de un indian, care încearcă să îi ajute, dar pe care, trezindu-se în timpul nopții dintr-un coșmar, Mickey îl omoară „accidental”, ceea ce duce la o nouă explozie conflictuală. Într-o vrie furibundă, cei doi se aventurează, pe întuneric, fără să își dea seama, pe un teren înțesat de șerpi cu clopoței și sunt amândoi mușcați. Într-o stare de agonie, izbutesc totuși să ajungă într-o farmacie, în căutarea unui antidot pentru venin. Farmacistul reușește însă, înainte de a fi ucis, să activeze o alarmă, care aduce poliția. Mickey și Mallory sunt capturați și închiși într-un penitenciar.

Povestea este reluată după un an petrecut de cei doi în închisoare, timp în care au fost declarați „nebuni” și urmează a fi transferați într-un spital de boli mintale, iar transferul a fost plănuit de directorul închisorii și de agentul care se va ocupa de transport, ca acoperire pentru asasinarea lor, ce urmează a fi pusă, ulterior, pe baza unei încercări de evadare. La doar o zi înainte de mutare, Mickey oferă un interviu în direct din închisoare, în care își prezintă viziunea asupra trăsăturii lui dominante de „născut asasin”, asupra noțiunii de rău care se moștenește, a purității omorului și a capacității iubirii de „a ucide demonul” (interior). Interviul lui Mickey aprinde atmosfera din închisoare și se produce o revoltă a deținuților, profitând de care, acesta reușește să își omoare supraveghetorii, să o regăsească pe Mallory, iar cei doi, pe fundalul revoltei fulminante din închisoare, evadează.

Ultimele imagini ale filmului ni-i arată împreună, ani mai târziu, trăind într-o aparentă armonie. Deși, probabil, încă pe fugă – par a trăi într-o rulotă -, Mickey este înfățișat vesel, la volanul mașinii de familie, iar Mallory, cu o sarcină avansată, are în preajmă alți doi copii și sare, fericită, în brațele iubitului ei.

*Toate citatele din textul filmului sunt traduse în română de autoarea lucrării, fiind, astfel, posibile inadvertențe față de subtitrarea originală în limba română.

Mallory – de la „boala tristeții”, la alegerea narcisică de obiect

Mallory ne este prezentată, încă de la începutul poveștii, ca victima agresivității celor din jur, atât din partea bărbaților, care par să o perceapă ca pe nimic mai mult decât un obiect sexual, menit să se supună dorințelor acestora, cât și din a femeilor, care o privesc cu invidie și ostilitate: în primele imagini ale filmului, ea este, inițial, privită cu dispreț de chelnerița care servește în localul în care ea și Mickey s-au oprit, pentru a fi, ulterior, abordată, într-o manieră intruzivă și revendicativă chiar, de alți doi clienți ai localului, care, deși Mickey subliniază că femeia are un nume – deci, o identitate, precum și drepturi, ca acela de a nu li se pune la dispoziție -, o descriu ca pe „o bucățică”, „o păsărică” și atât. Aceste prime imagini ne dau deja indicații în legătură cu istoricul traumatic al lui Mallory.

Tabloul de familie este unul lipsit de șansa existenței unor obiecte bune, de sprijin. Tatăl este înfățișat ca violent, marcat de tendința la distructivitate și autodistructivitate (probabil alcoolic, este și mare consumator de carne, deși aceasta îi fusese interzisă de medic). Este implicit faptul că Mallory a fost abuzată nu doar verbal (prin jigniri constante), fizic (prin bătăi repetate), ci și sexual, de la o vârstă foarte fragedă. Suntem martorii tuturor acestor forme de abuz în cele câteva scene care ni-i prezintă pe tată și fiică împreună: lui Mallory îi sunt criticate vestimentația (ca fiind promiscuă) și aspectul fizic per ansamblu (este „atât de slabă, că ar putea ajunge următoarea Miss Etiopia”), este numită, în repetate rânduri, de tată, „târfă proastă” și i se cere să se pregătească pentru abuzul sexual ce va urma (tatăl o trimite să facă un duș, pentru a fi îndeajuns de curată pentru vizita lui de mai târziu). Acesta o amenință cu bătaia, dacă nu îi respectă autoritatea absolută, făcând apel la argumentul că ea se află în proprietatea lui și la faptul că poate primi aceeași pedeapsă pe care o primește, de obicei, și mama („O să-ți dau o bătaie soră cu moartea, ca și ei.”).

Mai mult decât atât, deși Mallory strigă, cu disperare, „Mami!”, când este trimisă sus, să-și aștepte tatăl, mama nu răspunde chemării ei și are doar o intervenție sfioasă în apărarea fiicei, la care tatăl reacționează, din nou, cu agresivitate, acuzând-o că infidelitățile ei trecute l-au adus în poziția prezentă. În plus, i se plânge tatălui că nu au mai existat relații sexuale între ei de cincisprezece ani, cu excepția unei nopți, în care, în stare de ebrietate, acesta a confundat camera soției cu a fiicei, confuzie ce a dus la conceperea fratelui mai mic al lui Mallory – încă un indiciu cutremurător al vechimii în timp a abuzurilor sexuale asupra fiicei. Absența mamei și, implicit, complicitatea acesteia la suferințele fiicei sunt confirmate și de motivarea pe care Mallory i-o spune mamei, înainte să o ucidă: „N-ai făcut niciodată nimic!”.

Sunt evidente și rivalitățile patologice din familie – mama este invidioasă pe fiica ei, pentru atenția sexuală primită de la tată, iar tatăl se pune imediat într-o poziție de rivalitate față de pretendentul fiicei, care îi aparține, de drept, doar lui: „Eu am îmblânzit-o și el mi-o fură de sub nas, mă ocup eu și de fundul lui!", amenință acesta, la constatarea că Mallory a fugit cu iubitul ei.

În acest mediu profund patologic, Mallory este o tânără a cărei viață internă este populată de angoasă și depresie, a cărei imagine de sine s-a construit sub umbra unor răni narcisice imposibil de vindecat. Putem ușor presupune că psihicul lui Mallory s-a structurat în matricea (cel puțin a) stărilor limită și că funcționarea ei se încadrează patologiilor narcisic-identitare. Cel mai probabil, eșecul oedipian a dus la o scindare a realității între „mari și mici, puternici și slabi" (Roussillon, 2010, p. 289), ea considerându-se, bineînțeles, dintre cei mici și slabi, obligați să se supună celor mari și puternici, ca tatăl ei. Vom vedea, mai târziu, cum, odată cu apariția în viața ei a lui Mickey, ea va face un transfer al omnipotenței tatălui asupra noului ei iubit.

Totuși, Mallory, neputând să evadeze într-o structurare psihotică, care ar fi putut-o „salva" printr-un delir, printr-o negare și clivare totală a realității, este conștientă de răul care este pus în mod constant în ea, această conștientizare aducând-o pe marginea depresiei. Într-o imagine scurtă, putem chiar observa lectura de dinainte de culcare a lui Mallory, *Clopotul de sticlă*, unicul roman al Sylviei Plath, în care autoarea își descrie prăbușirea în patologia psihică, sub imperiul depresiei, și multiplele tentative de suicid.

Tristețea lui Mallory este inițial percepută de Mickey, care, încă de la prima întâlnire, îi spune că „nu pare prea fericită" și se oferă s-o scoată la o plimbare, în care, poate, „să vorbească despre asta". Acesta pare să fie un prim moment în care suferința ei este, în sfârșit, validată de cineva – bineînțeles, acest cineva va fi imediat pus în poziția unui salvator, iar idealizarea acestuia va fi consecința firească. Tot această tristețe este percepută de indianul care îi adăpostește pe cei doi în deșert, unicul personaj pozitiv al filmului; adresându-i-se nepotului său, acesta îi spune că Mallory nu este „nebună", ci „are boala tristeții, este pierdută într-o lume a fantomelor" – putem traduce, o lume internă populată de traume și obiecte rele, persecutoare.

Unicele unelte pe care Mallory le are la dispoziție sunt propriile defense – în special, negarea și clivajul – și o alegere de obiect narcisică, care să îi permită să iubească și, implicit, să își umple golurile interne, cu ceea ce ar dori ea însăși să fie. (ibid., p. 534) Prezența lui Mickey în viața ei îi permite să recurgă la cel de-al doilea tip de soluție. În absența lui însă, iluzia solidității interne nu poate fi susținută, astfel că ea este nevoită să recurgă la defense primare: o observăm în celula ei, la un an după separarea forțată de Mickey, într-o absență a contactului cu realitatea; mai mult decât atât, aflăm că l-a ucis pe psihiatrul care i-a pus, în timpul detenției, întrebări despre părinții ei –

bineînțeles, orice posibilitate de readucere în plan conștient a traumelor din trecut trebuie eliminată, cu scopul prezervării integrității minime a eului.

Mickey – „Mesagerul sorții", „născut asasin"

Povestea lui Mickey este similară, pe coordonatele esențiale, cu cea a lui Mallory. Deși nu ni se prezintă decât câteva secvențe din copilăria lui Mickey, elementele fundamentale – părinți abuzivi, relații patologice între membrii familiei, copilărie extrem de traumatică – se regăsesc. Din cele câteva fragmente pe care le avem la dispoziție, se poate încropi un scurt istoric familial.

Astfel, Mickey pare să fi fost utilizat ca obiect pe care se proiecta ura ce domina relațiile între părinți: într-una dintre scene, vedem cum, în urma (sau în timpul) unor certuri dintre ei, mama îi strigă, plină de resentimente: „Te urăsc, rahat mic ce ești!". Știm și că era supus abuzurilor fizice din partea (cel puțin a) tatălui, pe care și-l amintește chemându-l la el furios, la care replica copilului este „Nu… nu mă bate!". Mai știm, de asemenea, dintr-o imagine prezentată scurt, că tatăl lui Mickey s-a sinucis, în prezența copilului, cel mai probabil, după ce soția îi mărturisise, tot într-o ceartă, că îl înșelase cu tatăl său, socrul ei. În plus, în interviul pe care Mickey îl acordă din închisoare, întrebat când a avut primele gânduri de crimă, argumentează că „de la naștere", întrucât s-a născut „din violență", o are în sânge, așa cum au avut-o tatăl său, precum și tatăl tatălui său.

Ne este clar, deci, că și Mickey a fost victima unei serii largi de abuzuri, pe toată durata copilăriei sale, dar se poate presupune că lui nu i-a fost la fel de la îndemână structurarea conform stărilor limită, ci, mai degrabă, o organizare psihotică, pe care acesta a reușit, ulterior, să o soluționeze pervers, prin actele sadice, de omor în masă. Astfel, funcționarea lui este marcată de nuanțe psihotice – idei delirante, vise și viziuni terifiante, care l-au urmărit dintotdeauna -, perverse – sadice -, dar și de comportamente care s-ar încadra gravei extreme a polului identitar-narcisic, personalitatea antisocială sau psihopată. O astfel de structurare este singura care i-a permis să nu sucombe mediului de proveniență distructiv, marcat, ca și în cazul lui Mallory, de absența obiectelor bune.

O descriere foarte relevantă a propriei structurări este făcută chiar de Mickey, prin relatarea, în timpul interviului, a unui vis care l-a urmărit încă din copilărie: „Același vis pe care l-am avut, cred, de când eram copil. Domnul Iepure, cu colții însângerați și căciuliță de Moș Crăciun… e, așa, o nebunie întreagă și… nu știu, pur și simplu, fugim… iar eu, eu sunt Domnul Iepure. Mănânc toate celelalte animale din pădure. Moartea – moartea, pur și simplu, devine cine ești. După o vreme, începe să-ți placă. Știi cum e cu revelațiile? Adică, știi, toate astea, toate astea nu sunt decât iluzii. Domnul Iepure spune: <Momentul revelației… momentul revelației… valorează cât o mie

de rugăciuni.>” Știm că visul acesta este perceput de către Mickey mai degrabă ca înspăimântător, fiind chiar coșmarul care îl trezește și duce la uciderea accidentală a indianului din deșert. Iar, ca o posibilă interpretare, putem considera că reflectă maniera în care copilul se identifică cu agresorul, în scopul supraviețuirii.

Angoasa în fața iminenței violenței și poate chiar a morții este eliminată, odată ce Mickey se substituie agresorului, devenind, astfel, omnipotent, invincibil. Promisiunea omnipotenței este „revelația” de o valoare inestimabilă: tuturor rugăciunilor îndreptate spre o entitate salvatoare, protectivă în fața obiectelor persecutoare, li se răspunde la momentul identificării cu aceasta. Aceeași idee este reluată spre sfârșitul interviului, pregătind concluzia trasă de Mickey spontan, că el este „născut asasin”: „Toată lumea are un demon, ok? Demonul trăiește înăuntrul tău. Se hrănește cu ura ta. Spintecă, ucide, violează… Se folosește de slăbiciunea ta, de fricile tale. Numai cei răi supraviețuiesc. Ni se spune, de când venim pe lume, că nu suntem buni de nimic. Și, după o vreme, pur și simplu, devii rău.” Așadar, unica soluție pentru supraviețuirea psihică pare a fi, prin răsturnarea imago-ului persecutor, „răul”, deci perversitatea, sadismul.

Această identificare cu agresorul constituie, însă, doar nucleul transformărilor care rezultă în complexitatea psihică a personajului. Trăsăturile psihice dominante ale acestuia sunt gândirea magică, pusă, după cum se va vedea, în slujba alegerii narcisice a obiectului de iubire, și o tendință spre raționalizare / intelectualizare, ce susține soluția perversă. Ceea ce întregește tabloul este un comportament antisocial, marcă mai degrabă a sadismului, decât amprentă a unei patologii limită. Roussillon (ibid., p. 375) afirmă că manifestările antisociale, de tipul celor dezvoltate de Mickey, se dezvoltă în contextul unui „eșec primar și fundamental în stabilirea relațiilor fiabile, sigure și satisfăcătoare”, având „o mizã de luptă imperioasă contra unei trăiri esențiale de disperare profundă”.

Gândirea magică este concentrată în jurul conceptului de „soartă”. Astfel, Mickey consideră că întâlnirea cu Mallory era sortită, fapt ce nu doar că justifică dreptul celor doi de a-și celebra uniunea prin orice act de cruzime și violență (lumea, în sine, aflându-se de partea lor, ea fiind cea care i-a adus împreună), ci susține și narcisismul propriu, punându-i la dispoziție ipoteza importanței sale de netăgăduit în ordinea universală. Nu doar odată, Mickey argumentează evenimente din viața lui prin faptul că „asta a fost soarta”, pe care „nimeni n-o poate opri”, cum îi spune, la începutul relației, și lui Mallory, pentru a o asigura că ei doi sunt meniți pentru a fi (și, deci, vor fi) mereu împreună. Această gândire magică se află, în același timp, la baza omnipotenței, care nu doar că oferă accesul spre invincibilitate („Oamenii răi nu mor.”, îi spune iubitei, după ce sunt amândoi mușcați de șerpi veninoși), ci îi conferă chiar un rol cu nuanțe divine de „Mesager al sorții”, un Mesia răsturnat, trimis să ucidă, cum se descrie în timpul interviului.

O ultimă trăsătură semnificativă a protagonistului, care merită menționată, este apelul la raționalizare / intelectualizare, în sprijinul soluției perverse. Aceasta, comentează Roussillon (ibid., p. 491), „organizează eul în jurul unei forme de satisfacție specifică, legată de un scenariu precis […], cu prețul denegărilor și al clivajelor considerabile", iar în formele acesteia la o structură psihotică, „obiectul este dezumanizat", crima fiind „sadică, înfăptuită meticulos sau din contră, extrem de sălbatică". Victimele cuplului sunt, vădit dezumanizate, iar Mickey raționalizează, descriind omorul ca pe ceva pur, făcut de „toate făpturile lui Dumnezeu, într-o formă sau alta". Rolul lui ca Mesager al sorții constă în a-i „scăpa de propria mizerie" pe cei care par a fi vii, dar sunt „deja morți" și care ascund în trecutul lor „vreun păcat, vreun lucru îngrozitor, ținut ascuns". Crimele lui au avut loc, deci, din voia Domnului, iar el, ca supus al planului divin, este o ființă evoluată, deasupra omului și mai aproape de divinitate – obiectele sadismului său sunt, astfel, complet dezumanizate, întrucât el nu se mai încadrează cu ceilalți „nici măcar în aceeași specie": „Am fost și eu așa, dar am evoluat. Din perspectiva ta, ești un om. Din a mea, ești o maimuță."

Mickey și Mallory Knox – idealizare, fuziune, iubire și *folie à deux*

Ambii protagoniști suferind profunde răni narcisice, produse de supunerea de către figurile parentale la o largă serie de abuzuri, toate având importante consecințe atât asupra structurării lor psihice, cât și asupra obiectului de iubire în căutarea căruia se aflau înainte de a se întâlni, putem presupune că miza găsirii obiectului era una extrem de însemnată, în primul rând de satisfacere a nevoilor de susținere narcisică ale eului. La momentul întâlnirii, cei doi recunosc, unul în celălalt, același tip de suferințe și nevoi, ceea ce duce, instantaneu, la o idealizare reciprocă.

Astfel, pentru Mickey, Mallory este obiectul râvnit și îndelung așteptat, a cărei iubire va avea funcția paliativă de a ucide demonul interior – cum o descrie în interviu, ea este „salvarea", pentru că „îl poate învăța să iubească". Prezența ei este atotcuprinzătoare („Oriunde mă uit, te văd pe tine."), fanteziile ei sunt „poezie", însuși trupul ei este privit, parte cu parte, cu totală venerație. În același timp, pentru Mallory, Mickey este, de asemenea, obiectul salvator, care face posibilă eliminarea persecutorilor. Într-o reverie, ea își imaginează iubitul călărind pe un cal mare și roșu, mânând o întreagă herghelie și biciuind caii, care fac spume la gură, în fuga lor neîncetată, în timp ce îngeri coboară din ceruri. Imaginea creată este cea a unui bărbat puternic, dominant și autoritar, dar și ușor sălbatic și violent – astfel, modelul patern omnipotent se menține, dar oferindu-i, de această dată, iubirea, siguranța și protecția pe care le-a căutat, în zadar, în familie. „Idealizarea, ca proces narcisic, are misiunea de a crește stima de sine, obiectul fiind, în acest caz, un obiect-funcție." (Irimia, 2003, p. 15), iar funcția pe care o are idealizarea reciprocă în cazul protagoniștilor noștri este de susținere narcisică, de completare a golurilor narcisice.

Acest teren al idealizării mutuale creează premisele unei relații total fuzionale, încă de la început. De vreme ce rolul fiecăruia este de a veni în sprijinul nevoilor eului fragilizat al celuilalt, iar iubirea primește sarcina de a întregi obiectele interne și de a susține întreaga funcționare, cei doi devin indivizibili, fapt punctat, simbolic, de „nunta" lor, în cadrul căreia fac un pact de sânge, ce asigură legarea absolută; ei devin, astfel, mai mult decât amanți, înglobând simbolistica relațiilor fraților de cruce, iar sângele lor îmbinat picură într-un râu, ceea ce, magic și omnipotent, îi va face să „trăiască acum în toate oceanele" – iubirea însăși îi conține, în această gemelaritate narcisică, crescând într-o iubire universală, atotcuprinzătoare. Cum descrie și Mickey mai târziu, ei rămân unici pe pământ, „la fel ca în Grădina Raiului".

Nu întâmplător, toate celelalte obiecte devin imediat dezumanizate, întrucât, odată ce sunt legați simbolic și, în termeni psihodinamici, întru totul fuzionali, „nu-i mai oprește nimic" și „sfârtecă țara, cu o sete de răzbunare parcă desprinsă din Biblie". În mod paradoxal (sau, din contră, aproape firesc, dacă gândim în termenii specificității dinamicii adolescentine), pasiunea celor doi înflăcărează mințile tinerilor națiunii, care îi poziționează ca figuri cult ai generației lor, pe care îi admiră până la idolatrie, și cu care, evident, se identifică. Cei doi sunt încadrați ca noi embleme socio-culturale, în linia altor figuri cult americane, precum Elvis Presley, Jack Kerouac, James Dean, Jim Morrison și Jack Nicholson.

Dar „ceea ce este specific pentru pasiune este starea afectivă dată de oscilația care nu își găsește un echilibru între nevoia disperată de a <repara> o veche lipsă narcisică prin intermediul obiectului ideal și teroarea de a trebui să fii dependent de un altul, pentru a obține această reparare" (ibid., p. 50), idealizarea însăși reprezentând o perpetuă pendulare între „o tentativă de a hrăni narcisismul și scăderea stimei de sine, între iubire și ură, între un obiect bun și unul rău, între un obiect idealizat și unul persecutor, între replierea narcisică și deschiderea spre obiect" (idem, p. 72). În cazul lui Mickey și Mallory, fuziunea și idealizarea sunt responsabile pentru o situație de cuplu care, pe cât de idilică, pe atât de rapid devine una de nesuportat.

Ajungând în punctul în care își citesc unul altuia gândurile, cei doi sunt atât de aproape, atât de amestecați, încât Mickey începe să tânjească după „puțină varietate", cei doi încep să se certe, iar tensiunea escaladează până la momentul la care fiecare dintre ei comite, față de celălalt, un act ratat grăitor: Mallory uită să își pună verigheta după ce iese de la duș, fapt care îi produce o explozie de furie iubitului; iar el, ceva mai târziu, din nou furios (de data aceasta, pentru că s-au rătăcit în deșert), o numește pe Mallory „târfă proastă", expresia preferată în trecut de tatăl ei

pentru a o jigni, ceea ce o rănește teribil pe aceasta și o face să pună pentru prima oară la îndoială dragostea lui Mickey.

Această suferință resimțită de amândoi, drept consecință a apariției, pregnante, dar inconștiente, a dorinței de separare, are consecințe tragice: în urma conflictului dintre cei doi, ei se rătăcesc în deșert – o metaforă potrivită pentru pierderea reperelor interne -, și, deși sunt adăpostiți de indianul cu suflet bun, un al treilea act ratat duce la moartea acestuia – o altă metaforă, pentru incapacitatea amândurora de a se folosi de (și, în cazul lui Mickey, chiar de a recunoaște) un obiect bun. Această crimă însă, pe care Mallory o descrie ca fiind la fel de crudă și absurdă precum uciderea unui obiect matern bun („Ai omorât viața! Ne-a hrănit! Ne-a adăpostit!"), aduce cu sine regret și vinovăție, emoții ce sparg cochilia delirant-sadică și duc, inevitabil, la prăbușirea eului – metaforă purtată de capturarea lor de către poliție și încarcerarea ulterioară.

Ne aflăm, așadar, în plină explozie a fuziunii, care le aduce, amândurora, vulnerabilitate și slăbiciune, pe fondul amenințării realității externe asupra nebuniei comune. Termenul „folie à deux" a fost utilizat în literatura de specialitate ca desemnând un sistem delirant împărtășit de două persoane; numită inițial „tulburare paranoidă indusă", aceasta poartă, conform nosografiei actuale, denumirea de „tulburare psihotică indusă (comunicată)" („shared psychotic disorder"). Conform lui Sadock și Sadock (2009, p. 169 – 170), simptomatologia se referă, în majoritatea cazurilor, la deliruri (în general, de persecuție) acceptate necondiționat de către două persoane, care pot sta la baza unor pacte de omucidere. Factorii psihologici sau psihosociali includ o relație izolată din punct de vedere social, în care o persoană este submisivă și dependentă, iar cealaltă este dominantă și deține un sistem psihotic (delirant) constituit.

Ca factori psihodinamici, se consideră că personalitatea psihotică dominantă păstrează un anumit contact cu realitatea prin intermediul persoanei submisive (Mallory reușește să intre într-un contact minim cu bătrânul indian, lucru imposibil și de neînțeles pentru Mickey), în timp ce personalitatea submisivă caută cu disperare îngrijirile și acceptarea persoanei dominante, cei doi parteneri având, deseori, o relație intens ambivalentă. Tabloul nosografic pare, în mod cert, potrivit descrierii relației celor doi, pornind de la premisa că putem extrapola această conceptualizare și la o funcționare doar parțial psihotică, cum este în cazul pus în discuție aici.

Ce este, însă, profund semnificativ este că cei doi indivizi prinși într-o *folie à deux*, dominant și dominat, inductor și indus, sunt, în egală măsură, dependenți unul de celălalt. „Suferința generată de astfel de legături", ca cea de psihoză simbiotică, descrisă de Roussillon (2010, p. 398) „provine din asocierea dintre simbioză și agresivitate", „iar ființarea în uniune este însoțită de o distructivitate mutuală, care face imposibilă atât întâlnirea, cât și separarea". Într-o relație de iubire

însă, ca cea atât de pasională dintre Mickey și Mallory Knox, întâlnirea devine posibilă, abia în urma separării. Putem presupune că munca internă dusă de ambii protagoniști, pe parcursul anului de separare, are ca efect introiectarea – măcar schematică – a celuilalt ca obiect, ceea ce va constitui premisele pentru o nouă încercare de susținere a relației de iubire, de data aceasta dezideratul fiind o iubire matură, armonioasă, dar nu și fuzională, care să permită atât întâlnirea dintre cei doi, cât și constanța apropierii de obiectul iubit, precum și integrarea de obiecte bune noi în cadrul relației, prin apariția copiilor cuplului.

Bibliografie

Irimia, C. (2003), *Idealizare și dragoste. Eseuri de psihanaliză*, EFG, București;

Roussillon & colab. (2010), *Manual de psihologie și psihopatologie clinică generală*, Editura Fundației Generația;

Sadock, B. J., Sadock, V. A. (2009), Manual de buzunar de psihiatrie clinică, Editura Medicală, București**.**

ÎN CĂUTAREA INTIMITĂȚII

MIHAELA LUNCAȘU

Motto: *„Dincolo de copilăria mică, ceea ce SIMȚIM rămâne central pentru ceea ce simțim că SUNTEM.” (David. J. Wallin – Ataşamentul în psihoterapie)*

Intim înseamnă personal, apropiat, esențial. Pentru un spațiu, o credință, o relație, intimitatea reprezintă un reper al distanței / apropierii și al calității de a aparține în mod fundamental persoanei, de a ne aparține și de a ne reprezenta. Intimitatea este în același timp un proces dinamic de reglare a spațiului optim și a calității acestuia, așa cum ne este necesar nouă și celor cu care intrăm în relație.

O relație intimă este o relație apropiată în care între cele două persoane există suficient spațiu (prea puțină sau prea multă distanță impietează asupra calității), există schimburi, se dă și se primește într-un mod adecvat părților implicate și care reprezintă în același timp o zonă de siguranță, dar și de creștere, dezvoltare , de manifestare a potențialului relațional.

Bebelușul se naște într-o relație cu mediul său, cu mama sa, iar coordonatele acestei prime relații configurează harta sa mentală, atitudinea sinelui sau față de experiență, ceea ce modulează inclusiv capacitatea de a fi intim într-o relație și în relație cu sine. O poziție reflexivă față de experiență recunoaște implicit că sentimentele și credințele noastre nu reprezintă totalitatea realității, ci doar modul în care noi ne-o reprezentăm. Dezvoltarea unui sine reflexiv, capabil să gândească despre gândire face posibilă deschiderea către un celălalt diferit și întreg.

„P: Eu nu pot refuza pe nimeni. Nu pot să spun nu, dacă îmi cere cineva ajutorul.
T: Credeți despre dumneavoastră că nu puteți spune nu?
P: Nu, chiar așa sunt. Nu pot să refuz.”

Mary Main (citată de David J. Wallin, 2010, p. 63) a făcut distincția între o *reprezentare* („sunt o persoană care nu poate spune nu”) și o *metareprezentare* sau *metacogniție* („sunt o persoană care crede despre sine că nu poate spune nu”). Capacitatea de a lucra cu metacogniții face diferența dintre o stare mentală și sentimentul că suntem acea stare mentală. Diferența dintre cele două enunțuri schimbă punctul de referință și relativizează perspectiva. Primul enunț, „sunt o persoană care nu poate spune nu”, este unul închis, care lasă prea puțin spațiu schimbării, pe când cel de-

al doilea, „sunt o persoană care crede despre sine că nu poate spune nu”, oferă o punere în perspectivă, o relativizare, semn că există în interior un spațiu de reflexie și un sine, o zonă a Eului capabilă să se gândească pe sine.

Inspirat de munca lui Main, Fonagy dezvoltă conceptul de „mentalizare” – aceasta fiind procesul prin care realizăm că, „având o minte, mediem experiența cu lumea”, ceea ce ne oferă posibilitatea de a înțelege și a cunoaște nu doar mintea noastră, ci mințile în general. Activitatea de mentalizare își are baza, spune Fonagy, tocmai în capacitatea de funcție reflexivă, strâns legată de capacitatea de insight și empatie, și reprezintă baza pe care și din care se construiește inteligența socială. Din această perspectivă, psihoterapia poate fi văzută că un proces de refacere sau dezvoltare a capacității de mentalizare a pacientului. Dezvoltarea funcției reflexive (sau, conform teoriei lui Fonagy, trecerea din modul de experiență de echivalare psihică și modul de pretindere, în modul de mentalizare sau cel reflexiv) se face în cadrul unei relații de atașament care să asigure o reglare corespunzătoare a afectului.

Părinții reușesc să transmită empatic propria lor capacitate de a face față emoțiilor prin acordajul afectiv și oglindirea afectului. Această oglindire trebuie să fie atât contingentă, cât și marcată. Cea contingentă reflectă copilului propriile trăiri, oferindu-i acestuia posibilitatea de a avea o primă reprezentare a stărilor sale interne. Marcarea face diferența dintre oglindirea afectului copilului și trăirea părintelui, astfel încât afectele oglindite contingent să fie văzute de către copil ca reflexii ale propriei trăiri și nu ale trăirii părintelui.

O oglindire contingentă, dar nemarcată, păstrează copilul într-un mod de echivalență psihică (a interiorului cu exteriorul), în care experiența internă se potrivește cu experiența externă până la identificare. În plus, copilul se poate simți copleșit de faptul că propria suferință pare să producă în părinte o emoție identică, fără să lase o cale de ieșire. Fonagy vede acest tip de eșec de acordaj și oglindire ca fiind implicat în formarea patologiei borderline.

„Nu ne înțelegem pentru că el e foarte orgolios. Bine, și eu sunt așa. Cred că suntem prea la fel. Ne supărăm împreună și ne împăcăm împreună. Uneori poate mi-ar trece mai repede, dar nu-mi dau seama dacă într-adevăr mi-a trecut supărarea până nu-i trece și lui. Și e și încăpățânat. Bine, și eu sunt tot așa. Cred că de asta ne certăm mereu”.

Oglindirea necontingentă obligă copilul să internalizeze nu reprezentarea propriilor trăiri, ci imaginea sinelui emoțional al părintelui. Experiența internă a copilului este ruptă de reflexia sa în realitatea externă, ceea ce poate produce un sentiment de gol interior, de sine fals. Copilul

rămâne astfel într-un mod de simulare, crescând vulnerabilitatea la dezvoltarea de patologii narcisice.

„P: Eram tristă când era mama tristă şi eram veselă când era mama veselă. Şi când ne-a lăsat, eu am înţeles-o şi am suferit alături de ea. Nu mi-am pus niciodată problema că e altfel decât cum simte ea, credeam că ceilalţi nu o înţeleg, nu sunt aproape de ea, nu văd cât suferă."

Încă de la naștere, suntem programați neuronal către a interacționa cu alte subiectivități. Copiii sunt capabili, aproape de la naștere, să recunoască „efectele contingente" ale comportamentului partenerului de relație, adică acele comportamente care corespund propriilor acțiuni. Capacitatea de a imita și de a recunoaște răspunsurile contingente fac posibilă o comunicare reglată mutual între copil și adult, care, în timp, permite nu doar o corespondență, ci și o recunoaștere mutuală. Astfel, după cum spune Winnicott despre necesitatea ca mama să supraviețuiască distrugerii, fără să se retragă sau să se răzbune, inexactitățile de acordaj, de contingență, lasă spațiu reparării, care oferă ocazia de a învăța că celălalt este un subiect separat, nu un obiect. Privind din această perspectivă, o atitudine a terapeutului care își recunoaște propria vulnerabilitate și eventualele treceri la act face ca acestea să nu mai fie doar obstacole potențiale, ci și oportunități pentru crearea unei relații terapeutice mai reale, mai autentice, mai intime.

„P: Când tăceţi, păreţi perfectă şi simt că şi eu trebuie să mă ridic la înălţimea perfecţiunii dumneavoastră. Aş prefera să greşiţi din când în când, ca să pot şi eu greşi la rândul meu. Chiar dacă mă înfurii, chiar dacă mă gândesc să nu mai vin, chiar dacă mă simt neînţeleasă. Dacă primesc în schimb sentimentul că sunteţi indestructibilă, că pot să spun orice, că împreună putem depăşi un impas, mi se pare că experienţa ne apropie. "

Sinele se conturează în cadrul și prin intermediul primelor relații de atașament ale copilului. Modul în care copilul învață (sau nu învață) să facă față emoțiilor dificile este direct legat de calitatea relației de atașament. În decursul nenumăratelor interacțiuni din interiorul acestei relații, se structurează tipare de reglare afectivă. Aceste modele de reglare afectivă devin modele relaționale și, la rândul lor, participă la modul în care sinele se poziționează față de experiență. Din această perspectivă, mecanismele de apărare sunt văzute ca instrumente folosite pentru a pune în acțiune regulile care determină ceea ce putem sau nu să facem, să simțim, să gândim sau să ne amintim, pentru a conserva calitatea experienței.

„Acum mi se pare ciudat că nu mi-a fost niciodată dor de tata după ce a plecat. Îmi amintesc mai mult absenţele lui ocazionale de când eram mic, parcă atunci i-am simţit lipsa şi m-am întrebat când se întoarce. Dar când a plecat de-a binelea, n-am simţit nimic. Şi nici nu

cred că am mai simțit vreodată dor de cineva. Mă mai întrebau vecinii dacă mi-e greu fără el, dacă mi-e dor. Mi se părea ciudată întrebarea, fără sens. Și când venea mama de la muncă din Spania, ne purtam de parcă nici nu fusese plecată. Nu vorbeam niciodată de plecările sau venirile ei."

Ceea ce scapă acestor reguli impuse de modul intern de lucru se manifestă prin diverse reprezentări presimbolice ale experienței, care se exprimă prin amintiri somatice, emoționale ori în acțiuni sau moduri de a fi cu ceilalți. În terapie, ieșirea din umbră a acestor fantome ale trecutului ajută pacienții să devină mai liberi, mai compleți, mai intimi cu ei înșiși și cu ceilalți.

„T: Tace mult. De câte ori începe să vorbească, parcă e un nou început. Nu e nici o punte de legătură verbală (<mă gândeam că>,<îmi aminteam>, <mă întrebam>) care să ateste tăcerea. Par stări diferite, distanțate, trăite separat. Tăcerea ei are gustul absenței. Nu e nimic nerostit în aer și nici confort, nici disconfort. Doar distanță. Îmi trece prin minte că nu-i țin minte numele. În minte, de fapt. Intuiesc că așa s-a trăit cândva, întreruptă. Discursul ei, gândirea e coerentă, pe bucăți. Dar în total este ceva insular, găurit."

Copilul este obligat de primatul biologic (vulnerabilitatea, dependența sa) să se acomodeze figurilor de atașament, acestea la rândul lor adaptându-se copilului pe măsura capacităților lor interne, dictate de propriul parcurs din dezvoltarea modelelor lor interne de atașament. Exprimarea sinelui care atrage din partea părinților răspunsuri suportabile poate fi integrată, pe când acele exprimări ale sinelui copilului care evocă răspunsuri de respingere, înfricoșătoare, copleșitoare sau care nu primesc niciun răspuns vor fi excluse sau distorsionate, rămânând în afara dezvoltării sănătoase. Astfel, terapia sprijină procesul de integrare, prin medierea accesului la aceste exprimări interzise, pe care Bowlby (în articolul „A ști ce nu trebuie să știi și a simți ce nu ar trebui să simți", p. 166) le grupează în cel puțin trei categorii. Cele în care copiii au făcut sau poate au gândit lucruri în legătură cu care ei se simt insuportabil de vinovați sau rușinați sunt discutate pe larg în literatura psihanalitică, care a pus accentul mai mult pe fantasmă decât pe realitatea externă . Cele pe care părinții doresc ca acei copii să nu le cunoască sunt exemplificate în pasajul de mai jos, în care un copil întreabă:

„P: ce înseamnă nume de familie?
T: Numele comun pe care îl au cei dintr-o familie.
P: Pe mine mă cheamă Alin A., pe mama Maria A., iar pe tata îl cheamă Matei B. Deci, A. e numele meu de familie, nu? N-am înțeles niciodată ce înseamnă numele de familie."

Aceste interdicții (de a ști ce nu trebuie să știi) pot duce la inhibiții cognitive, la neîncredere cronică în oameni și în propriile simțuri, la inhibarea curiozității și explorării. Scenele și experiențele înlăturate pot fi cele în care părinții și-au tratat copiii în moduri pe care copiii le găsesc prea insuportabile pentru a se gândi la ele.

„*P: Mereu am crezut că tata era un om bun și milos. Cu mama erau mereu certuri și bătăi, dar cu mine a fost mereu bun. Dar ieri mi-am amintit ceva de când aveam vreo șase ani: era frig și mi-era frică, umblam cu mama pe stradă, ne gonise tata de acasă, era iarnă și eram în ciorapi. Era ud și rece și rău. Nu știu cum n-am făcut legătura cu ce s-a întâmplat anul trecut la hotelul ăla vechi de care v-am tot povestit, când am rămas fără lumină și căldură și am simțit că-mi pierd mințile de frică și de frig și eram convinsă că totul încearcă să mă omoare. Măcar acum știu că nu-s nebună, mult timp am crezut că o să-mi pierd mințile”.*

Scopul presiunilor părinților de a convinge copilul că ceea ce a simțit sau a trăit nu a simțit sau nu a trăit cu adevărat este acela de a păstra o imagine deplin pozitivă despre părinți. Nu doar evenimentul în sine este exclus din conștient, ci și gândurile, sentimentele, impulsurile de a acționa, care ar fi trebuit să apară la un asemenea eveniment, dispar din conștient, iar o relație care în mod repetat cere copilului un astfel de efort de a „uita” respingerile repetate, abuzul, violența, duce la dezvoltarea de tulburări majore de personalitate, de la Sine fals, narcisism, la tulburări de identitate disociativă sau psihoză.

Teoria atașamentului postulează că, pentru a dezvolta un sine reflexiv, este nevoie de a experimenta o persoană, o relație (părinte, respectiv terapeut) ca o bază de siguranță, de la care să fie posibilă explorarea în siguranță a lumii, inclusiv a lumii interne. Privați de această bază de siguranță sau de eșecurile în stabilirea acesteia, mulți pacienți rămân prizonieri în propria experiență subiectivă, fie copleșiți, fie izolați de trăirea internă, incapabili să dea sens acestei trăiri. Astfel, experiența de a fi prezenți în mintea altcuiva, de a fi cunoscuți ca ființe complete, subiecte, nu obiecte, le poate restitui sentimentul că sunt agenți ai propriei vieți, că trăirile și comportamentul propriu au sens și semnificație. În plus, terapeutul ca bază de siguranță poate crea un spațiu pentru acele părți excluse, pierdute din relațiile cele mai timpurii

ale pacienților. Toate aceste obstacole stau în calea auto-cunoașterii, a integrării, a intimității cu sinele și, în cele din urmă, fără capacitatea de a se suporta pe sine în intimitate, nicio relație nu poate deveni cu adevărat intimă, personală, apropiată, esențială.

Bibliografie

Bowlby, J. (2011), *O bază de siguranță*, Editura Trei, București
Wallin, D. J. (2010), *Atașamentul în psihoterapie*, Editura Trei București

INTIMITATEA, ZONA DE ÎNTÂLNIRE CU SINE ȘI CU CELĂLALT

GABRIEL BALACI, AURA BARDESCU

În dicționarul explicativ, găsim următoarele explicații cu privire la termenii *intim* și *intimitate*:

- ÍNTIM, -Ă, intimi, -e, adj. 1. Care constituie partea esențială, profundă, a unui lucru, a unei probleme etc.; lăuntric. ♦ Fig. Strâns, apropiat. Contactul intim dintre două limbi. 2. (Despre oameni; adesea substantivat) Legat de cineva printr-o prietenie strânsă, prin relații foarte apropiate. ♦ (Despre relațiile dintre oameni) Familiar, apropiat, prietenos, afectuos, cordial. 3. Care se referă la viața particulară sau familială a cuiva; personal, secret. ♦ Caracteristic unui mediu restrâns, unui cadru limitat, familial; care are loc într-un cadru restrâns. [Acc. şi; intím] – Din fr. *intime*, lat. *intimus*.
- ÍNTIM adj., s. 1. adj. v. apropiat. 2. s. v. confident. 3. adj. v. strâns. 4. adj. v. sexual. 5. adj. v. prietenos. 6. adj. domestic, particular, personal, privat. (Probleme ~.) 7. adj. restrâns. (Petrecere într-un cadru ~.) 8. adj. confidențial. 9. adj. v. adânc.

Etimologic, *Intimus* înseamnă „în fond”, „la interior”, iar verbul *intimare* înseamnă „a conduce în interior”, „a penetra”. Termenul *Intimus* descrie, în același timp, o interioritate și o mișcare de penetrare. Intimitatea este excitantă și tentantă pentru că este ascunsă, protejată, iar această mișcare de protecție și de disimulare suscită, structural, profanarea ei, penetrarea ei.

Intimitatea este spațiul care se construiește în relațiile umane timpurii, prin mecanismele identificării proiective și introiecției. În această interacțiune timpurie dintre copil și mamă, se întâmplă lucruri necunoscute și neașteptate pentru copil, cu mare impact însă asupra stării sale psihice. Intimitatea existentă între copil și mamă se bazează și pe capacitatea mamei de a conține angoasele copilului, pe care acesta le proiectează în corpul mamei prin identificare proiectivă, de a le detoxifica și a le reda copilului într-o formă în care acesta să le poată metaboliza. Decalajul

dintre momentul în care un eveniment este trăit și momentul în care acesta este reprezentat și simbolizat de copil conturează un spațiu psihic propriu numai copilului. Spațiul creat astfel între copil și mamă asigură copilului premisa procesului de construire a identității de sine, evitând să fie totul pentru mamă și mama totul pentru el. Acest spațiu este un spațiu de autoconstrucție, iar, mai târziu, de întâlnire cu sine însuși, dar și cu obiectul interiorizat. Intimitatea reprezintă spațiul psihic personal, care stabilește o limită între interior și exterior și care se modifică în fiecare etapă de viață.

Acest spațiu fizic și psihic este inaccesibil Celuilalt, este un spațiu ale cărui granițe sunt descrise de pudoare, rușine, secret, invizibil, inaccesibil Celuilalt, ireprezentabil uneori chiar și sieși. Interdicția pentru Celălalt de a nu privi totul și de a nu atinge totul, dar și pentru persona în cauză, sporește conținutul intimității, cel puțin sub aspectul dorințelor. Este un spațiu pe care ni-l construim în funcție de experiența pe care am acumulat-o din interacțiunile cu Celălalt. Deși este o zonă în care Obiectul / Celălalt nu are acces, intimitatea are o dimensiune relațională, ea având nevoie să fie recunoscută și respectată de Celălalt. Normele sociale existente într-o societate au un rol important în ceea ce este considerat intim și ceea ce poate fi public. În prezent, observăm o tot mai mare fluidizare a granițelor între ceea ce ar trebui să rămână intim și ceea ce poate fi expus, arătat, spus în exterior. Sexualizarea publicității, expunerea corpului pentru a atrage atenția, pentru a șoca uneori, este o încălcare a limitelor spațiului intim. De asemenea, intimitatea emoțională își pierde tot mai mult din caracterul său intim, prin publicarea jurnalelor, prin descrierea pas cu pas a vieții cuiva în spațiul online, de exemplu în forma unui blog, care este accesibil oricui.

Dacă, în prima perioada de după naștere, copilul nu percepe nicio limită între el și mamă (am putea spune că este mai degrabă vorba de o intimitate a mamei care înglobează copilul), el nefiind capabil nici să se perceapă separat, nici să supraviețuiască în afara relației de dependență față de mamă, ulterior, diferențierea începe să fie resimțită pornind de la senzațiile corporale pe care le are copilul în interacțiune cu mediul. Astfel, linia de demarcație a limitelor între care apar primele impresii de eu este pielea, adică limita corporală. Pentru buna dezvoltare a copilului, această diferențiere este necesară construirii și dezvoltării propriului eu. Însă nu diferențierea Eu-

Non-eu este cea care impune necesitatea unui spațiu personal, ci contactul cu primele interdicții. Odată cu inducerea sentimentului de rușine și impunerea unor reguli sociale, copilul constată că are nevoie de un spațiu psihic privat, un spațiu al său, în care să-și păstreze secretele, ceva ce învață că nu este frumos să fie expus, dar la care nu dorește să renunțe. Atât rușinea, cât și pudoarea sunt trăite în raport cu Obiectul, cu Celălalt. Acest spațiu privat, decupat în spațiul comun al familiei, al comunității în care copilul se dezvoltă, al relației cu Celălalt, devine un spațiu al experimentării unei autenticități care, odată asumată, devine o piesă importantă în construcția personalității. Este evident faptul că un copil poate beneficia de un astfel de spațiu doar dacă adulții din jurul său îi permit acest lucru. Sunt întâlnite destul de des situații în care părinții sunt prea intruzivi, impun prea brutal controlul asupra vieții copilului, încât acesta nu reușește să se desprindă de părinții săi. Winnicott a vorbit despre importanța capacității de a fi singur în prezența celuilalt, respectiv a mamei. Această capacitate presupune capacitatea copilului de a avea o relație cu propriul eu, în prezența obiectului primar. Winnicott precizează că această formă de solitudine neelaborată este o relație la unu, care este mai arhaică decât relația primară la doi (mamă-copil). Experimentarea acestei singurătăți se bazează pe conștiința dobândită precoce, a existenței unei mame pe care bebelușul se poate baza.

Copilul ajunge să-și stăpânească propriul eu atunci când deține capacitatea de a fi singur în prezența celuilalt, adică a mamei, să-și poată gestiona cerințele pulsionale și stările emoționale fără a se simți părăsit când mama nu interacționează direct cu el sau este absentă, iar condiția pentru atingerea acestui deziderat este ca mama să fie o „mamă suficient de bună”.

Winnicott afirma că „nu există copii, ci doar mama purtând în brațe copilul”. Cuplul mamă-copil este indisolubil, având o experiență de viață comună și fiind o relație intimă, în care copilul este protejat, iubit, iar, prin locul pe care îl ocupă atât în cadrul familiei, cât și în dorințele mamei, este înscris în istoria familiei. Eul copilului se va forma treptat, detașându-se de mamă după o suficientă perioadă de dependență, de maternaj, în care copilul și mama sunt indispensabili unul celuilalt. Orice perturbare în psihismul sau fizicul mamei, a cuplului, a vieții afectează și copilul, devenind sursa nevrozelor și psihozelor. Tot ceea ce contribuie la diada mamă-copil stă la baza

formării sinelui (selfului) copilului, care se poate dezvolta în direcția autenticității sau falsității sinelui.

Freud afirma că „dominația principiului plăcerii poate lua cu adevărat sfârșit abia în momentul în care copilul ajunge să se detașeze psihic complet de părinții săi". Atunci când aceste separări se produc prea devreme, copilul se confruntă cu diverse tulburări afective, care duc la o repliere pe sine și nu la o construire a unui spațiu intim. René Spitz introduce noțiunea de depresie anaclitică, definită ca un ansamblu de dezordini fizice și psihice care se instalează progresiv la sugarul separat de mama sa, după ce a avut o relație cel puțin satisfăcătoare în prima lună de viață. Dacă mama revine la copilul său ori se găsește un înlocuitor eficient și acceptabil pentru copil până la sfârșitul perioadei critice, situate între sfârșitul lunii a treia și sfârșitul celei de-a cincea luni de după abandon, tulburările psiho-afective pot să dispară, rămânând de recuperat retardul somato-motor, reversibil de asemenea, prin apariția unei motivații și a spiritului de autoconservare.

Inițial, expunerea nudității propriului corp de către copilul mic stârnește admirația părinților, admirație de care are nevoie pentru o bună stimă de sine, însă, treptat, este limitată și apoi interzisă de către părinți prin învățarea copilului că este un comportament rușinos. Rușinea este un sentiment necunoscut copilului anterior acestor interdicții. Tot prin educație, copilului i se interzice să-și atingă anumite zone corporale, zone care, prin atingerea și stimularea lor, îi oferă copilului senzații de plăcere. Aceste gesturi, în ciuda interdicțiilor, nu dispar. Copilul continuă să le facă, însă în secret, adică într-un spațiu în care Celălalt nu are acces. Astfel, ceea ce se schimbă este doar spațiul în care el face aceste gesturi. Dacă, inițial, intimitatea este comună, mamă-copil, primele interdicții, ce vizează primele manifestări sexuale și agresive, duc treptat la separarea de Obiect și asumarea unei intimități corporale personale. Intimitatea corporală, ce include și intimitatea sexuală, este locul în care continuitatea relației Eu-Obiect este restabilită. În acest spațiu, dorințele prind contur, iar identitatea se deschide alterității, fără a se confunda între ele.

Intimitatea este sediul dorințelor incestuoase pre-oedipiene și oedipiene ce domină sexualitatea infantilă, al agresivității și perversiunii, al fantasmelor. Relația fuzională a copilului, indiferent de sex, cu mama, din perioada pre-oedipiană, este o relație intimă, construită prin îngrijirile de care beneficiază bebelușul din partea mamei sale. Aceste îngrijiri acordate de către mamă au și o încărcătură fantasmatică erotică. Fantasmele au, la rândul lor, o influență majoră asupra atracției sexuale pe care băiatul le va manifesta față de mama sa, în perioada oedipiană.

Intimitatea este însă mai mult decât un refugiu din fața interdicțiilor; intimitatea este un spațiu al dorințelor, al descoperirii acestora, un spațiu al convingerilor și credințelor personale care nu pot fi împărtășite sau exprimate public. Este spațiu al meditației, rugăciunii, reveriei, al aspirațiilor, fantasmelor. Intimitatea corporală este tot o intimitate construită inițial în doi, în relația mamă-copil. În relațiile de iubire, intimitatea corporală redevine o intimitate partajată, o intimitate în doi. Această intimitate fizică nu este singura zonă intimă a celor doi. Ea delimitează un cuplu de restul lumii, însă există și intimitatea psihică a fiecărui partener care asigură o diferențiere între cei doi, iar această intimitate permite diferențierea dintre înăuntru și afară, dintre reprezentabil și nereprezentabil pentru celălalt. Atât intimitatea fizică, corporală, sexuală, cât și cea psihică, sunt structurate pe mai multe niveluri și sunt condiționate personal și social. Mediul, contextul în care se află o persoană, influențează semnificativ intimitatea acesteia. Ne gândim aici la detenție, tabere, cămine de elevi și studențești, dar și compartimentul de tren.

La nivel psihic, intimitatea ar putea fi împărțită în două zone, cea accesibilă conștientului persoanei și cea neaccesibilă acestuia și care este condiționată de refulare sau alte mecanisme de apărare. Această zonă devine însă accesibilă prin travaliul analitic și este mai întâi descoperită ca o intimitate în doi: analistul și analizandul / pacientul.

Dacă instalarea unei intimități între mamă și copil este considerată naturală și firească, având în vedere fragilitatea, vulnerabilitatea nou-născutului, imposibilitatea supraviețuirii acestuia fără implicarea mamei sau a unui surogat adecvat, ceea ce duce la stabilirea unei relații anaclitice a bebelușului cu mama sa, ne punem întrebarea cum am putea ajunge la o relație intimă cu cineva care ne este necunoscut, cu care abia de am schimbat două vorbe, pe care îl plătim, dar

tot „neutru de binevoitor” rămâne. Ce ne împinge să ne expunem gândurile noastre intime, fantasmele cele mai perverse, sentimentele de ură cele mai profunde, de față cu acest străin, care nici măcar nu stă față-n față cu noi ? Ce are special această relație ? Totuși, ușurința cu care găsim astăzi literatură psihanalitică și eforturile financiare pe care le facem pentru a ne însuși unele cărți, ne ajută să ne formăm o imagine despre ceea ce ar trebui să se întâmple. Ne așteptăm să fim primiți într-un spațiu pe care să-l umplem cu noi înșine, în care să ne simțim protejați, înțeleși, consolați, impresionându-l eventual, pe analist, și din care să ieșim schimbați, preferabil în bine, dar ne trezim impresionați noi de analist, invadați de interpretările lui, cu mintea încărcată de reprezentările analistului, cu imaginația suprasolicitată, încercând să ne imaginăm ce va mai spune la următoarea ședință.

Relația analitică se poate defini ca o relație intimă, o relație în care psihicul fiecărui participant este întrepătruns cu psihicul celuilalt. Analistul își creează la nivel psihic un spațiu în care să gândească și să trăiască, să simtă, să viseze ceea ce pacientul nu este încă pregătit să suporte, deși este vorba de propriile sale conținuturi inconștiente. În relația terapeutică, atunci când aceasta se desfășoară într-un cadru securizant, care stimulează simbolizarea, pacientul își expune aspecte ale intimității, astfel că limita dintre interior și exterior se deplasează de la nivel personal, la nivelul cadrului, sfera intimității extinzându-se între limitele cadrului. Astfel, constatăm că, în intimitate, ascundem trăiri și dorințe pe care nu avem curajul să ni le asumam sau să le exprimăm în fața Celuilalt. Rolul analistului este de a face suportabile pentru pacient aceste conținuturi, de a-l ajuta să și le asume și să le recunoască ca fiind parți ale sale. Prin demersul analitic, pacientul ajunge să se descopere, să se cunoască cu adevărat pe sine și propriile dorințe.

Travaliul făcut de analizand, acompaniat de analistul său, ne arată că intimitatea nu este un spațiu plat, limitat la un unic nivel, ci un spațiu ce are profunzime, multistratificat, de multe ori inaccesibil și ireprezentabil în totalitate, chiar și posesorului ei.

Intimitatea este gardianul secretului, zona instaurată de refulatul originar și care adăpostește tot ceea ce nu dorim să știe Celălalt despre noi, dar și ceea ce refuzăm noi să aflăm despre noi înșine. Este spațiul ce ne delimitează de Celălalt ca exterioritate, ce ne protejează de intruziunile

non-eului. Totuși, Celălalt nu este doar un potențial intrus, este și cel în raport cu care trăim experiențele care ne marchează și modelează personalitatea.

Asumată ca un spațiu personal, ca un spațiu în care Se trăiește pe sine diferențiat de Celălalt, diferențiere care, atunci când este net conturată, permite interacțiunea cu Celălalt, chiar primirea acestuia în spațiul intim, fără frica de a fi anihilat. O astfel de experiență poate fi trăită în relația de iubire, care presupune un anumit grad de fuziune cu Celălalt, însă păstrând permanent această diferențiere, dar și în relația analitică. Atunci când zona de intimitate nu este bine marcată, când granițele sale sunt traversate cu ușurință de Celălalt, prezența acestuia este generatoare de angoasă. Intimitatea poate fi comparată cu o încăpere cu pereții de oglindă și în fața cărora Eul nu are nicio teamă să se arate, recunoscându-se în fiecare imagine reflectată.

Acest spațiu nu are o dimensiune și forme fixe, chiar dacă granițele sale sunt clare, ele nu sunt rigide. Intimitatea nu poate fi însă redusă la privat în raport cu public, la secret în raport cu dezvăluit. Intimitatea se compune din tot ceea ce nu poate fi exprimat în afară, dar și din ceea ce Eul nu poate tolera, accepta, fie din cauza interdicțiilor Supraeului, fie din cauza cerințelor inacceptabile ale Se-ului.

Intimitatea se instaurează ca o discontinuitate spațială și temporală a continuității dintre Eu și Obiect, o discontinuitate necesară diferențierii și construirii propriei identități. Ca modalități de expresie ale intimității, întâlnim pudoarea, rușinea, vinovăția, trăiri pe care le învățăm în relația cu Celălalt. Aceste trăiri, oricât de neplăcute ar fi, ne ajută să ne diferențiem de Celălalt, să ne construim propria identitate, să ieșim din relațiile de dependență în care ne aflăm la începutul vieții.

Reproducerea relației anaclitice dintre copil și mamă o găsim și în anumite etape ale travaliului analitic, atunci când analizandul devine dependent de acest proces și de contactul cu analistul. Analizandul se sprijină pe analist în explorarea intimității și chiar în descoperirea zonelor intime pe care nu le cunoaște încă.

În ceea ce privește corpul, intimitatea corporală poate fi împărtășită într-o încercare de restabilire a continuității Eu – Obiect. Toată această intimitate partajată, mai ales sub aspect fizic, are însă și o dimensiune inconștientă, care prezervă identitatea și unicitatea fiecăruia dintre cei care își împărtășesc intimitatea.

În relația terapeutică, relație intersubiectivă co-creată, regăsim contextul redescoperirii intimității. Comunicarea ce are loc în cadrul acestei relații nu este doar verbală. Tăcerea terapeutului este purtătoare de sens și reprezintă un instrument necesar pentru a avea acces la zone intime din viața pacientului. Astfel, neverbalul, tăcutul terapeutului, creează spațiu pentru introspecția pacientului.

În acest tip de relație, intimitatea fizică nu este deloc predominantă, decât la nivel fantasmatic, însă intimitatea psihică devine extrem de importantă. Terapeutul și pacientul trebuie să creeze o intimitate comună, relația terapeutică este o relație intimă, în sensul că ea presupune accesul la zone profunde ale intimității personale

Rolul analistului este de a face suportabile pentru pacient aceste conținuturi, de a-l ajuta să și le asume și să le recunoască ca fiind parți ale sale. Prin demersul analitic, pacientul ajunge să se descopere, să se cunoască cu adevărat pe sine și propriile dorințe.

Dacă, așa cum spunea Freud, o analiză trebuie să se încheie atunci când pacientul este din nou capabil să iubească și să muncească, am putea spune. din perspectiva intimității, că o analiză se poate încheia atunci când persoana nu simte niciun risc în a-și împărtăși intimitatea cu persoana iubită, când prezența Celuilalt în spațiul propriei intimități nu devine sursă de angoasă sau de sentiment de agresiune, ci generează un sentiment de împlinire, de completare și, nu în ultimul rând, atunci când persoana este împăcată cu ceea ce se află în acest spațiu.

Bibliografie:

Agostini, D. (2005), „Les concepts de «capacité d'être seul» (D. W. Winnicott) et de «se sentir seul» (M. Klein), în *Adolescence* 1/2005, (51), p. 67-78;

Freud, S. (1969), „Pour introduire le narcissisme", în *La vie sexuelle*, PUF, Paris, p. 81-105;

Freud, S. (1969), „Au-delà du principe de plaisir", în *Essais de psychanalyse*. PUF, Paris, p. 5-75;

Freud, S. (1969), „Le Moi et le Ça", în *Essais de psychanalyse*, PUF, Paris, p. 163-218;

Winnicott, W. (1969), „La position dépressive dans le développement affectif normal", în *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, p. 149-167;

Winnicott, W. (1969), „La préoccupation maternelle primaire", în *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, p. 168-174;

Winnicott, W. (1969), „La capacité d'être seul", în *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris, p. 205-213.

INTIMITATEA LUI 1 vs. INTIMITATEA LUI 2

MIHAELA BALION

Motto:

„Ognunosta solo sul cuor della terra
trafitto da un raggio di sole:
ed é subito sera."
("Fiecare stă singur pe inima pământului
străpuns de o rază de soare:
și deodată e seară.")
[*Salvatore Quasimodo – Ed é subito sera (*Și deodată e seară*)]*

La început, era androginul și androginul era un întreg dintr-un el și o ea....

La început, suntem o parte dintr-un întreg. Apoi devenim noi înșine unul. Mai târziu, efectul lui „cogito ergo sum" va fi sau nu să împărtășim întregul nostru altui întreg și pe acesta din urmă să-l integrăm al lui nostru sau nu. Și mai târziu, apare și „dubito ergo cogito", astfel că decidem sau nu dacă vrem să creăm un nou întreg, alături de întregul deja ales, de altul, sau chiar singuri. La sfârșit, devenim iarăși parte dintr-un întreg, de data aceasta în pântecele Geei.

"Trei genuri de oameni au fiinţat la început, nu ca acum: bărbat şi femeie; era şi-al treilea sex, având câte ceva comun cu fiecare din celelalte două. Astăzi, doar numele a mai rămas dintr-însul; fiinţa însăşi a dispărut. Acest sex se numea pe-atunci *androgin,* căci şi înfăţişarea lui conţinea, ca şi numele, câte o parte din bărbat şi din femeie. [...] Hărăziţi cu o rezistenţă şi-o virtute miraculoase, cu o cutezanţă fără de margini [...], ei s-apucară să se suie-n cer ca să pună mâna pe zei. Atunci Zeus şi ceilalţi zei s-au sfătuit ce trebuie să facă... şi nu erau în stare să ia o

hotărâre. [....] Zeus abia se hotărî, în sfârșit. Luând deci cuvântul, zise: <<Cred c-am găsit mijlocul de-a sili pe oameni să-și lase obrăznicia. Îi voi face mai slabi. Iată, am să-i tai în două pe fiecare și-au să se facă pe dată mai neputincioși; ba, ne-or fi și mai productivi, din cauza numărului mai mare. Și vor umbla drept, pe două picioare. Dar dacă și așa se vor arăta necuviincioși, nevoind să se potolească, iarăși am să-i tai în două – zise dânsul -, ca să umble pe un singur picior, sărind ca șchiopii>>. [...] Iar după ce natura s-a făcut în două, fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăți. [...] Când una din ele murea, partea rămasă singură căuta împreunarea cu altă jumătate părăsită, fie că dădea chiar peste jumătatea unei femei întregi (ceea ce noi numim astăzi <<o femeie>>), fie că era jumătatea unui bărbat. Rasa mergea astfel spre stingere. Atunci Zeus se milostivi de neamul omenesc și inventă alt leac. El strămută în față organele creatoare, căci pân-aci androginii le aveau în partea din afară. Ei zămisleau și nășteau nu prin conlucrarea acestor organe, ci în pământ, ca greierii. Mutându-le Zeus în față, nașterea s-a făcut de-acum încolo numai printr-însele: bărbat cu femeie.” Aceasta este cuvântarea lui Aristofan din “Banchetul sau Despre amor (dialog etic)”, din *Dialogurile* lui Platon.

Nu o să vorbesc despre mitul androginului, deși mi se pare unul dintre cele mai frumoase de pe pământ, prezent în toate culturile, ci despre cifra 1 și cifra 2, nu matematic, evident, ci după clivajul-disocierea produse de Zeus, deci prin prisma intimității, așa cum este ea resimțită individual și în cuplu.

M-a fascinat o simplă frază găsită pe internet, în limba italiană: „Și când dimineața nu te trezește nimeni. Și când seara nu te așteaptă nimeni. Și când poți să faci ceea ce vrei. Cum se numește? Libertate sau Singurătate?” (“E quando la mattina non ti sveglia nessuno. E quando la sera non ti aspetta nessuno. E quando puoi fare quello che vuoi. Come la chiami? Libertà o Solitudine?)
(http://alboscuole1.rssing.com/chan-7724075/all_p1312.html#item26224)

Să poți să trăiești singur este o variantă a atâtor posibilități pe care le ai în decursul vieții. Și totuși, mulți oameni, dacă nu cumva din ce în ce mai mulți, aleg această cale. Și când spun acest lucru, nu mă refer la izolare socială, ci la lipsa unei relații de cuplu, a formării unei familii, a unei

forme de conviețuire mai mult sau mai puțin acceptată de ceilalți, în care două persoane se hotărăsc să-și îmbine intimitățile și renunță la propriul spațiu, sau nu, și la părți din timpul lor, la un ritual specific fiecăruia, la ceea ce înainte era doar „al meu" și care acum este „al nostru".

Poate că ceea ce scrie mai sus pare ușor Gestaltian, dar și Winnicott se exprimă tot în termeni de „întreg" sau „unitate" atunci când vorbește despre sentimentul „întregimii de sine" la bebeluș sau copil, sentiment ce „se referă în același timp atât la corp, cât și la psihic", iar „un obiect exterior sinelui este simțit ca fiind un lucru întreg". (Winnicott, 2015, p. 116)

Când Henry D. Thoreau scria, acum mai bine de 150 de ani, „Mi se pare sănătos să fii singur cea mai mare parte a timpului. A fi în companie, chiar și cea mai bună, este în curând anevoios și inutil. Îmi place să fiu singur. N-am găsit niciodată prietenul care să fie atât de prietenos ca singurătatea", scoțianul Robert L. Stevenson îl judeca, considerând că acesta prezintă semne de efeminare „nebărbătească" și „singurătate femeiască".
(https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_David_Thoreau)

Dar noi știm de la Winnicott că, din clipa în care simțim că existăm, va fi necesar să și respectăm nucleul de sine, în așa fel încât acesta să rămână intact și intim, ca ulterior să putem fi pentru celălalt un „holding environment", așa cum va putea fi și el pentru noi.

Sentimentul de autovalorizare are nevoie de acest suport emoțional, dar și de coerență, adică de înțelegere a modului în care am ajuns să simțim, să ne vedem pe noi înșine și de acceptare a emoțiilor. „Ideea de valoare conduce direct la ideea de sănătate, dar cele două nu sunt fără legătură între ele. Valoarea poate crește la orice vârstă sau se poate diminua; de asemenea, poate fi ascunsă și deveni inaccesibilă, astfel amintind o pulsiune inhibată sau o fantasmă refulată". (Winnicott, 2015, p. 102)

Dar până acolo e cale lungă și o luptă între lumea interioară și cea exterioară, căci „copilul atinge doar treptat abilitatea de a distinge între vis și realitate". (Winnicott, 2015, p. 91) Rezultatul luptei va fi un echilibru numai dacă există „o mamă îndeajuns de bună (nu neapărat propria

mamă a copilului)", care să se adapteze „activ la nevoile bebelușului, o adaptare activă care se diminuează treptat, în funcție de capacitatea de creștere a bebelușului de a compensa un eșec al adaptării și de a tolera rezultatele frustrării", mamă care, de asemenea, „îi permite bebelușului posibilitatea *iluziei* că sânul ei face parte din el. [...] Omnipotența aproape că este o realitate a experienței. Sarcina fundamentală a mamei este să deziluzioneze treptat bebelușul, dar nu există nicio speranță de succes decât dacă la început a fost capabilă să îi ofere suficiente posibilități pentru iluzie". (Winnicott, 2006, p. 27, 28)

Jay S. Kwawer, în articolul său despre „Teoria relațiilor de obiect și intimitate", vede constructul intimității ca fiind compatibil cu gândirea lui Winnicott, în care relațiile pot fi posibile dacă funcțiile materne timpurii includ sfere intime precum susținerea [(con)ținerea] („holding") și gestionarea („handling"), care duc la „prezentarea obiectului". O atitudine maternală care nu este „îndeajuns de bună" constă în constrângeri din partea mediului / mamei. O astfel de nonrelaţionare (un exemplu extrem ar fi hrănirea forțată) este o absență a intimității.

Este critic pentru Winnicott ca intimitatea sau relaționarea să nu fie sentimentalizate. Capacitatea de a fi singur („capacity to be alone") este fundația pe care se construiește relaționarea. Dar este un succes în sine. Nu poți fi singur cu altă persoană decât dacă poți fi singur cu tine însuți. Și, paradoxal, capacitatea de fi singur se dezvoltă din a fi singur – singur în prezența altei persoane. Intimitatea oferă oportunități pentru singurătate, unde cineva poate să „se găsească" pe sine însuși. (Kwawer, în Fisher & Stricker, 1982, p. 57-58)

Diana Senechal, în „Republic of Noise: The Loss of Solitude in Schools and Culture" („Lumea zgomotului: pierderea singurății în școli și cultură"), citată de Carol Hoenig de la Huffington Post, în articolul „In Praise of Solitude" („Laudă singurății"), se întreabă: „Ce se întâmplă când comunicarea constantă înlocuiește reflecția deliberată?"
(http://www.huffingtonpost.com/carol-hoenig/social-media-culture_b_1193084.html)

Ambele autoare se referă la noua formă de comunicare, prezentă prin intermediul rețelelor de socializare, care duc, inevitabil, și la alte tipuri de comunicări, căci se creează o oportunitate

mult mai rapidă și mai influentă, astfel ca oamenii să se cunoască în afara acestei lumi virtuale, existând deci posibilitatea mult mai mare de identificare cu ceilalți și de pierdere a propriei individualități sau de a nu evolua niciodată dincolo de atitudinea de dependență de societate (Winnicott, 2015, p. 209), rămânând, în consecință, niște indivizi imaturi.

Dacă nu am fi înconjurați de semeni, încă de la naștere, dacă nu am comunica și dacă nu am participa la tot ceea ce înseamnă viață socială, am avea cu siguranță fie un retard mental, fie am fi copii–lup, copii-câine etc., sau am muri, căci nu am ști cum să supraviețuim.

Și totuși, când creștem, când suntem adulți, avem momente în care ne dorim să fim singuri. Ba chiar, unii dintre noi aleg să fie singuri toata viața, unii fie pentru că nu și-au găsit persoana cu care să fie compatibili, alții din considerente, mai mult sau mai puțin personale, legate de religie, alții din cauza unor probleme psihice.

Freud scria în 1912 că „un secret are dreptul la un altul, și oricine cere intimitate de la altcineva trebuie să fie pregătit să o dea în schimb", aceasta în contextul cadrului terapeutic; dar putem generaliza, căci intimitatea nu poate exista unilateral. (Smith, 2011, p. 2472)

Ulterior, am dat întâmplător peste o carte de filosofie, „Fenomenologia existențială a secretului", în care autorul, făcând referire la originile cuvântului „secret", îl menționează pe Heidegger care, folosind pe deplin sensurile limbii germane, aduce în scrierile sale „das Geheimnis"-ul, care „exprimă nu numai stranietatea, dar și apartenența secretului la intimitatea căminului (das Heim = cămin)". Király V. István menționează într-o notă de subsol că din cuvântul „das Heim" provine „heimlich", care semnifică ce „aparține intimității casei și căminului, deci ceea ce ne este familiar. Tot pe el se clădește însuși numele german al secretului - *das Geheimnis* – care astfel fixează de la început atât închiderea intimității, cât și refuzul pe care-l implică. Din el provine însă și <*die Un-heimlichkeil*>, despre care vorbește Heidegger ca fiind ne-familiaritatea" (Király, 2001, p. 170)

Dacă tot am trecut printr-o etimologie, s-o cunoaștem și pe cea a „intimității”, provenită din latinescul „intimus”, forma de superlativ a adjectivului latin „interior”, însemnând partea cea mai profundă, esența lucrurilor, lăuntric, tainic. Aceasta înseamnă că să fii intim cu cineva presupune să ai acces și să înțelegi caracterul său cel mai profund. În italiană, „intimo” înseamnă intern, interior, apropiat în prietenie și familie. Dar, așa cum preciza Levenson, intimitate este un cuvânt „venerabil cu o istorie lungă de schimbare a semnificației”. Intimitatea reprezintă, în majoritatea limbilor, o „conștientizare a realității celei mai lăuntrice a unei persoane de către o alta; este o cunoaștere privilegiată a ceea ce este dezvăluit în confidențialitatea unei relații interpersonale, cât timp în mod obișnuit este ascunsă (de privirea) publicului”. (Sexton & Sexton, în Fisher & Stricker, 1982, p.1)

Intimitatea se referă la calitatea unei legături strânse între oameni și procesul de construire a acestei calități, la apropierea emoțională și cognitivă, cu experiențele subiective, incluzând un sentiment de iubire reciprocă, a fi „pe aceeași lungime de undă” și speciali unul pentru altul, apropiere care poate fi de asemenea fizică, intimitate corporală, cu toate că o relație intimă nu trebuie să fie sexuală, și atât contactul corporal, cât și sexual pot avea loc fără intimitate.

Un studiu realizat de Mackey, Diemer și O’Brien, cu date colectate prin intermediul unor interviuri în profunzime luate unui număr de 216 parteneri, în 108 relații, care au durat în medie 30 de ani, a identificat cu ajutorul analizei de regresie logistică, doi factori ca fiind predictivi în ceea ce privește satisfacția în ultimii ani ai acestor relații: conținerea conflictului relațional și comunicarea intimă psihologică între parteneri. Pe baza acestor constatări, se discută un model teoretic pentru înțelegerea satisfacției în relațiile de durată.
(http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15189789)

Moss și Schwebel (1993), în urma compilării definițiilor generale, multidimensionale și operaționale ale intimității, au propus că intimitatea include cinci componente majore relaționale: angajamentul (sentiment de coeziune și de conexiune), intimitatea afectivă (un sentiment profund de îngrijire, compasiune, și o apreciere pozitivă, precum și posibilitățile de a se exprima la fel), intimitatea cognitivă (a se gândi la și a-l conștientiza pe celălalt, schimbul de valori și scopuri),

intimitatea fizică (participarea la întâlniri fizice variind de la apropiere la sexualitate) și reciprocitatea (un proces de schimb sau de interdependență). Moss și Schwebel au discutat, de asemenea, alte două aspecte ale intimității, care apar adesea în definițiile termenului: unul este apropierea, care au susținut că este inerentă în intimitatea cognitivă, afectivă și fizică și, prin urmare, nu trebuie să fie enumerată ca o componentă separată, iar cealaltă este comunicarea sau auto-dezvăluirea, pe care au considerat-o mai degrabă ca facilitând intimitatea decât să o definească (pentru că, de exemplu, auto-dezvăluirea poate avea loc în relații care nu sunt intime). (https://www.questia.com/library/journal/1P3-76555172/perspectives-on-intimacy)

„Suntem făcuți pentru cuplu", afirma psihanalistul Augustin Cambosie, dar iată că, în modernitate, unii dintre noi optează pentru o viață lipsită de ceea ce înseamnă mariaj sau concubinaj.

Bella de Paulo, psiholog ce a studiat la Harvard, declara: „Mereu am trăit singură și nu am aspirat la altceva. […] Nu cred că a fost un moment în care să nu fi realizat că îmi place să trăiesc singură. Așa sunt eu. Nu mă voi schimba". („Psychologies Magazine", mai 2014, p. 47)

Simona, 35 de ani, free lancer, spunea pentru „Psychologies": „Celibatul asumat are avantajul de a te ajuta să te descoperi mai repede decât o poți face într-o relație în care un partener nesigur pe el se poate simți intimidat de căutările tale, îți permite să crești mai mult; dar, la polul opus, poate deveni repede o scuză pentru o lipsă de inteligență emoțională în relațiile afective sau chiar pentru egoism." (ibid., p.48)

Mihnea Andrei, 49 de ani, divorțat de două ori, a împărtășit următorul aspect: „Căsătoria propriu-zisă nu cred că este neapărat un avantaj decât din punct de vedere logistic, însă parteneriatul de viață vine să balanseze lucrurile înspre acel echilibru pe care îl căutăm.". (ibid., p. 50)

Oana, 38 de ani, economistă, afirma că cel mai mult a resimțit „diferențele între a fi și a nu fi single în momente grele, după zilele lungi și complicate de la birou, când veneam acasă și nu mă

aștepta nimeni. Și de sărbători. Însă perioada aceasta de <singurătate> mi-a dat timpul să mă cunosc mai bine, să mă accept și să învăț eu să fiu bine, în primul rând, cu mine. Asta mi se pare că este prima condiție în a avea o relație funcțională și acum, după aproape zece ani de când m-am măritat, spun că nu eram pregătită pentru căsătorie.". („Psychologies Magazine", ian. 2015, p. 58)

Dar independența în cuplu este la fel de importantă: „Când am cunoscut-o pe Anca, vorbeam foarte mult despre modul în care îmi petrec eu timpul liber. Știa că îmi place să joc fotbal, că ocazional stau cu prietenii să ne jucăm în rețea, că îmi place să urc pe munte etc. Era amuzată, îi povesteam ce se mai întâmpla cu băieții, râdeam împreună sau ne distram pe aceleași subiecte. Lucrurile, încet, au început să se schimbe. Ieșirile mele cu băieții nu îi mai conveneau, devenea geloasă și se supăra dacă nu aveam program cu ea. Uneori, găsea că vrea să facă ceva exact când știa că aveam eu program. La fotbal sau jocuri pe calculator nu se punea problema să mă însoțească, dar nu i-a plăcut nici ideea sportului montan. O perioadă am renunțat la ieșiri, apoi am devenit plictisit și am trăit senzația de relație sufocantă. Chiar nu mai puteam să am program numai și numai cu ea prezentă. Motiv pentru care am încercat să îmi recâștig independența și când nu s-a mai putut, am renunțat la relație. Nu cred că este o dovadă de iubire să îmi ceri să renunț la ce îmi face plăcere...". („Psychologies Magazine", mai 2014, p. 69)

Scriitoarea britanică Marie Corelli afirma la sfârșitul secolului al XIX-lea: „Nu m-am căsătorit niciodată pentru că nu a fost nevoie. Am trei animale de companie acasă, care răspund aceluiași scop ca și un soț. Am un câine care mârâie în fiecare dimineață, un papagal care înjură toată după-amiaza, și o pisică care vine acasă noaptea târziu."
(http://www.exmoor-nationalpark.gov.uk/Whats-Special/culture/literary-links/marie-corelli)

100 de ani mai târziu, actrița de comedie Lizz Winstead făcea o declarație și mai radicală: „Gândesc, deci sunt singură". (http://www.ais.org/~bui/quotes/wmwords.html)

Conținuturile psihice timpurii, parte din adult, își fac apariția în relația dintre cei doi parteneri ai unui cuplu, iar repetiția compulsivă a tiparelor este cea care face ca afectele fiecăruia să fie

proiectate asupra celuilalt. În funcție de aceste reprezentări de sine și celălalt și de afectul de sine și celălalt, de mecanismele de apărare ale fiecăruia, partenerii vor putea sau nu să se conțină unul pe celălalt. Anxietatea de separare, teama de abandon, vor sufoca un partener ce-și dorește mai mult spațiu intim, așa cum dorința de libertate, de independență, vor dauna unui partener dependent.

Intimitatea și-a câștigat un loc aparte în imaginea de sine și despre ceilalți a individului sfârșitului de secol XX și al începutului de secol XXI, care, în urma unor schimbări sociale majore (emanciparea femeii, accesul aproape complet la informație, dreptul la egalitate rasială, revoluția sexuală a identității de gen, tehnologizarea extrem de rapidă etc.), a înțeles că are un loc aparte în Univers, că nu mai este la mâna zeilor, a Bisericii, a regilor și nici măcar a familiei, a înțeles ce anume vrea, poate și alege să facă cu viața sa privată, cu relațiile sale, cu sexualitatea sa, cu felul în care își trăiește efectiv viața. Vorbesc aici despre individul sănătos, care și-a analizat psihicul, a avut posibilitatea să parcurgă cărți, să observe și, astfel, să decidă singur pentru el.

De unul singur sau în cuplu, într-o dulce solitudine sau o satisfăcătoare relație, într-o izolare amară sau o relație bolnăvicioasă, omul zilelor noastre se reîntoarce la liberum arbitrium, dar de data aceasta cu libertatea de a alege între posibilitățile pe care el însuși și le oferă.

Bibliografie

Fiscalini, J. (1995), *Expanding the Interpersonal Theory of Self-Threat*, http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00107530.1991.10747163;

Fisher, M. & Stricker, G., eds. (1982) *Intimacy*, Plenum Press, New York;

Hutchison, E. D. (2011), *Dimensions of Human Behavior. The Changing Life Course*, Sage Publications, inc., https://books.google.ro;

István, K. V. (2001), *Fenomenologia existențială a secretului – Încercare de filosofie aplicată*, Editura Paralela 45, Piteşti;

Levin, J. D. (2013), *Childlessness*, 2013, International Psychotherapy Institute E-Books;

Slipp, S. (1984), *Object Relations – A Dynamic Bridge Between Individual and Family Treatment*, e-book Copyright © 2014 International Psychotherapy Institute;

Smith, I. (2011), *Freud – Complete Works*, e-book;

Winnicott, D. W. (2006), *Opere 6 – Joc şi realitate*, Editura Trei, Bucureşti;

Winnicott, D. W. (2015), *Natura umană*, Editura Trei, Bucureşti;

*** *Psychologies Magazine*, mai 2014;

*** *Psychologies Magazine*, august 2014;

*** *Psychologies Magazine,* ianuarie 2015;

http://alboscuole1.rssing.com/browser.php?indx=7724075&item=26224, accesat la 23.03.2016;

http://bookspot.ro/file.axd?file=2011%2F10%2FPlaton+-+Banchetul+Dialoguri-04.pdf, accesat la 20.03.2016;

https://en.wikipedia.org/wiki/Henry_David_Thoreau), accesat la 20.03.2016;

http://www.ais.org/~bui/quotes/wmwords.html, accesat la 25.03.2016;

http://www.exmoor-nationalpark.gov.uk/Whats-Special/culture/literary-links/marie-corelli,accesat la 25.03.2016;

http://www.huffingtonpost.com/carol-hoenig/social-media-culture_b_1193084.html, accesat la 24.03.2016;

http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15189789, accesat la 24.03.2016;

https://www.questia.com/library/journal/1P3-76555172/perspectives-on-intimacy, accesat la 24.03.2016.

SPAȚIUL TERȚIAR AL ANALIZEI

CRISTINA POPOV

Tot așa cum comunicarea verbală nu poate fi imaginată fără utilizarea persoanelor întâi, a doua și a treia, reflecția psihanalitică face continuu recurs la un model tripartit, în care „unu plus unu fac trei": pacientul, terapeutul și... *terțul*.

Despre *terțul analitic* sau *spațiul terțiar al analizei* s-a scris și se tot scrie, ca despre o emergență nu tocmai simplu de definit, care însoțește inevitabil un *duo* uman. Noțiunea de „terț analitic" a fost utilizată și este șlefuită în continuare de Thomas Ogden; oricât de fină ar fi diferențierea conceptuală care poate fi întreprinsă aici, ea nu înlătură, însă, o anumită înrădăcinare comună a întregii gândiri psihanalitice într-un model tripartit fundamental: o esență comună care a generat și „numele tatălui" lacanian, și „spațiul tranzițional" winnicottian. Terapia de tip psihanalitic este o întâlnire între doi oameni, terapeutul și pacientul, iar într-o astfel de dispunere a lucrurilor, ideea unui *al treilea* emerge din ceea ce este „altceva decât fiecare dintre cei doi", „dincolo de ei", „între ei". În plan fizic, distanța dintre fotolii, aerul din cabinet, măsuța și paharele cu apă sunt dincolo de cei doi și între ei: ele, pe de o parte, îi unesc (terapeutul și pacientul respiră și miros același aer, proximitatea spațială le permite să se atingă vizual și auditiv-vocal) și totodată îi separă (cei doi nu se ating tactil). În planul următor, al contractului social, toată această sferă de permisiuni și interdicții apare reglementată ca practică profesională și contract terapeutic: oamenii „s-au înțeles" asupra unui mod de folosire a fizicalităţii lumii (camera, mobila, corpurile, timpul și banii) și, de aici, emerge *cadrul terapeutic*, un ansamblu de date materiale și normative, care constituie o primă schiță a spațiului terțiar al analizei.

Lucrurile se nuanțează atunci când privim către procesul care are loc în cursul terapiei și care invocă funcționarea inconștientului: *cadrul analitic* se dovedește a fi mai mult decât un cadru fizic și normativ, este și un spațiu în care „se comunică de la inconștient la inconștient", în care

au loc procese inconștiente ca transferul și contratransferul, în care intră în joc apărări inconștiente: este un spațiu pe care eul conștient îl surprinde, la început, în mică măsură sau deloc, dar care poate fi cunoscut mai bine prin procesul asociativ și prin semnificarea unor fenomene aparent lipsite de sens. Aici, spațiul terțiar se arată a fi o țesătură interferentă, interpersonală, de fundal, invizibilă, destrămată sau cel puțin lacunară pentru conștiințele celor prezenți, dar care se poate umple și înnădi, fir cu fir, prin lucrul terapeutic relațional, minte către minte. Procesul care ia naștere în asemenea circumstanțe nu este, totuși, monopolul relației psihoterapeutice: orice întâlnire interpersonală semnificativă presupune o astfel de „furtună emoțională" la început, urmată de structurarea unui univers de impresii, de simpatii și iritări, de reprezentări și reminiscențe fantasmatice, de ruminații și discursivitate, de intenții și de alegeri - fără ca materialul psihic angajat să fie, însă, supus observării și semnificării, așa cum se întâmplă în cadrul analitic. În relațiile cotidiene, scena psihică este dirijată de un scop deja stabilit anterior: studentul se întâlnește cu profesorul ca să se înscrie la un master; clientul se întâlnește cu dealerul auto ca să cumpere o mașină; singuraticul se întâlnește cu dama de companie ca să obțină o anumită gratificare; aici, psihismul este lăsat la o parte, îngropat, cu ajutorul scopului prestabilit. Însă, în întâlnirile întâmplătoare (cei doi „străini în noapte" dintr-un compartiment de tren), unde scopul rămâne suspendat o vreme, se creează un cadru cu un pas mai apropiat de cel psihanalitic, iar atunci confesiunile emerg cu ușurință, într-un sentiment de neutralitate confortabilă.

Fenomenele care apar, apoi, în spațiul interpersonal sugerează o noțiune ca winnicottianul „găsit-creat": ele sunt uneori lucruri noi pentru un om, „găsite" în interacțiunea cu celălalt, și, totodată, sunt generate chiar de funcționarea propriei lui subiectivități (cum ar fi, să spunem, sentimentul de a fi acceptat de un altul pentru simpla ta prezență, nu pentru că produci un bun sau un serviciu). Mai mult: ele sunt re-găsite, prin anamneză, ca retrăiri ale trecutului, și re-create, ca transpunere a lor într-o situație nouă, posibil și cu o dinamică nouă. Faptul că spațiul terțiar din cadrul analizei se sprijină pe o astfel de funcționare, *găsit-creat*, dezvăluie ceva în plus din natura lui și din natura subiectului uman în genere: existentul este o dezvăluire a pre-existentului, însă pre-existentul nu ar lua ființă fără travaliul existentului. Nu ar exista anamneză psihanalitică fără refulare, dar nici inconștient fără o conștiință care să-l reveleze prin intenționalitate. Pre-

existentul este potențialul în care ne mișcăm, în timp ce existentul este ceea ce suntem capabili să dezvăluim din potențialul nostru. Acest lucru nu înseamnă nicidecum că pre-existentul este inefabil, iar existentul este materializat, concret. În special cazuistica psihosomatică ne arată că lucrurile pot sta și invers: corpul este dintotdeauna acolo, gata să ne surprindă cu propunerile sale, însă conștientizarea propriului corp vine din urmă, mai încetișor. Pe de altă parte, atunci când Lacan vorbește despre „numele tatălui" ca organizator terțiar între mamă și copil, el are în vedere mai degrabă o legitate culturală, pe care copilul o descoperă progresiv, modificându-și, prin integrarea ei, raportarea la corpuri. În sfârșit, dacă invocăm „spațiul tranzițional" dintre mamă și bebeluș, în care bebelușul face trecerea de la starea halucinatorie către realitate, nu mai avem în vedere șlefuirea realității fizice de către realitatea culturală sau invers, ci punerea în scenă a unui univers întreg de gesturi dublate de sensuri simbolice, care devine, treptat, *lumea* și felul de *a fi în lume* al unui nou subiect uman: cel mai extins *spațiu tranzițional* al „eternului pribeag".

Păstrând referința la heideggerianul „a fi în lume", înțelegem mai ușor în ce mod spațiul terțiar al analizei nu este o simplă concretețe materială formată din două fotolii, o canapea, niște mădulare și un tarif, cum i-ar putea apărea neofitului abia venit din cotidianitate, și nici un al treilea om, adică *tatăl*, cum ar putea sugera obișnuința formulărilor psihanalitice. Spațiul terțiar nu este nici doar limbaj articulat, căci vorbirea omenească este adesea vorbărie fără rost sau chiar minciună, și, nefiind în mod exact nici una dintre acestea, el nu este nici chiar *nimic*, întrucât produce efecte. Spațiul terțiar pare a fi mai degrabă un fel de *orchestră invizibilă* care acompaniază un duet de voci umane, uneori acoperindu-le asurzitor, alteori însoțindu-le în surdină, uneori vibrând printr-un violoncel împreună cu tenorul, alteori înălțând un oboi în favoarea sopranei, permițându-ne să simțim deslușit cum vocile cresc din ansamblu și tot în ansamblu se întorc. Orchestra, într-un concert, este și ea un lucru cât se poate de concret: are instrumente de lemn sau de metal prin care trec aer și electricitate, scoate sunete care impresionează simțurile, umple spațiul scenei și este însuflețită de oameni ale căror voci tac pentru moment, sau, într-un sens, absentează. Acces deplin la cuvânt au numai cele două voci umane care cântă în duet, dar ecourile instrumentiștilor din orchestră sunt semnificative: un instrument muzical tot are câteva

armonice din complexul care este o voce omenească și, chiar dacă nu poate vorbi, el este resimțit intim de fiecare dintre soliști, ca o parte din sine cu care este în consonanță sau în disonanță.

Însă, între un duet liric și o relație terapeutică, există o diferență fundamentală: relația terapeutică este asimetrică. Asimetria relației terapeut-pacient dezvăluie încă un pas în înțelegerea spațiului terțiar: el își amplifică forța structurantă atunci când o minte se pune pe sine în scenă sub privirea oglinditoare, reflexivă, a unei alte minți (cu alte cuvinte: „tenorul tace", rămânând la esența lui, „tenere" sau „a susține procesul"). Este un fenomen care nu trebuie confundat cu raportul cartezian subiect-obiect, așa cum îl găsim în cercetarea naturii neînsufletite, unde cercetătorul investighează obiectul cercetat, dar nu și subiectivitățile individuale ale ambilor. În raportul *minte către minte* sunt angajate două subiectivități, dintre care una intră în interacțiune și *se grăiește* pe sine (pacientul), iar alta intră în interacțiune și tace asupra sa (terapeutul), ca să asculte. Însă și această *tăcere asupra sa* necesită puțină nuanțare: nu este vorba nicidecum de „a nu zice ce gândești", ca în acea pasiv-agresivitate casnică în care speri ca celălalt să „ajungă la vorba ta" fără să trebuiască să-l înfrunți; dacă un terapeut procedează astfel, mai rău îl împovărează și îl împinge în confuzie pe pacient, care rămâne lipsit de sprijin în a discerne între ceea ce este fantezie proprie și ceea ce se petrece efectiv în mintea terapeutului (negociatorii în vânzări știu bine că „mutrele" neînsoțite de comentarii au un efect derutant). A tăcea asupra sa înseamnă, din partea terapeutului, a suspenda propriul psihism, în măsura în care este posibil (bionianul „without memory, desire or understanding"), așa încât propriul spațiu mental să fie pus în slujba lumii pacientului. Când terapeutul ascultă astfel, el se plasează dincolo de psihismul manifest al pacientului și se face pe sine *martor* al potențialului latent, indiferent cât de tulburător ar fi ceea ce vine de acolo. Fenomenele contratransferențiale emerg acolo unde interacțiunea cu lumea pacientului răscolește psihismul terapeutului și ascultarea devine problematică; asupra lor terapeutul poate tăcea, în cuvinte, însă ele găsesc limbaje ocolitoare să se arate (acte ratate, vise sau chiar paralizia întregului câmp psihodinamic). Autentica tăcere nu este neapărat lipsită de cuvinte, însă acele cuvinte terapeutice, duhovnicești, nu prelungesc înfruntările psihologice, ci eliberează un adevăr necesar (ceea ce devine *o interpretare adecvată, oportună*).

În rostirea care rezultă dintr-o bună ascultare se dă glas unui gând care lipsea din reprezentarea despre sine și lume a pacientului, un gând care se ridică astfel din potențialitate către manifestare, din *latență* către *evidență*. Buna rostire nu este nici ea monopolul pacientului temeinic angajat în propria analiză sau al terapeutului autentic: un analist politic frecventat sau un formator de opinie într-o cultură numesc și ei adevăruri pe care mulți le simt, dar puțini le articulează. Astfel de adevăruri nu sunt strict subiective, nu se încadrează într-un pur relativism psihologic, ci caracterizează just o anumită situație. Vulgarizând printr-un exemplu: se poate să complimentezi o femeie frumoasă pentru că este într-adevăr frumoasă, iar totuși ea să se simtă stânjenită, se poate să complimentezi o femeie urâtă pentru că aceasta este uzanța socială, iar ea să se simtă umilită; însă, dacă se întâmplă să complimentezi nevoia femeii de a iubi și a fi iubită, deschizi inima oricărei femei.

Pe măsură ce terapeutul și pacientul capătă experiență, spațiul terțiar își schimbă și el calitatea și sensul, respectând el însuși un principiu psihodinamic: de la cadrul terapeutic către invocarea inconștientului, de la invocarea inconștientului la insight-ul psihologic, de la insight-ul psihologic la tăcerea ascultătoare. Soprana din fiecare, ego-ul, se aliniază și ea la muzica de fond: învață să tacă și să asculte. Există în orice analiză o șansă ca atât pacientul, cât și terapeutul să ajungă să poată rosti împreună ceea ce vine din ascultarea a ceea ce *se* joacă între ei, nu prin impersonalul „se", convenție civilă, ci via inconștient, în timp real. Este timpul când se termină „așteptarea lui Godot". Cineva îmi povestea, zilele acestea, un fapt anecdotic: după o conversație aparte, a visat că *se* uitase titlul tratatului heideggerian *Ființă și timp* (*Sein und Zeit*) și *se* bănuia că adevăratul nume era „A fi în timp" („Sein in Zeit"). Iată corectura pe care o facilitează și spațiul terțiar al analizei: a fi în timp cu noi înșine, a fi *în tempo* cu partenerul, a fi „în timp cu vremurile" este reglajul care ne așază, pas cu pas, în postura de subiecți ai existenței, dincolo de rătăcirile inerente propriului subiectivism.

CEL DE-AL 3-LEA SIMPOZION INTERNAȚIONAL AL INSTITUTULUI ISRAELIAN DE ANALIZĂ DE GRUP

BOGDAN GRĂJDAN

Psihanaliza de Grup este o metodă psihoterapeutică a grupului și prin grup, incluzând și pe conducătorul acestuia. Psihanaliza de Grup urmărește să dezvolte o integrare mai sănătoasă a individului în rețeaua sa relațională. Este vorba de o abordare interactive, care pune accentul pe natura esențial socială a experienței umane. Are multe aplicații în domeniul relațiilor interumane, învățământului, formării și consultanței organizaționale.

Metoda și teoria analizei de grup se ocupă cu o înțelegere dinamică a proceselor profunde ale minții umane ca fenomen social multipersonal (Foulkes1975) și, în consecință, se poate aplica grupurilor în general, indivizilor, cuplurilor, familiilor sau grupurilor specifice.

În perioada 16-18 iunie 2016, a avut loc, în kibbutzul Gonen din nordul statului Israel, în chiar imediata apropiere a înălțimilor Golan, cel de-***al 3-lea Simpozion cu Participare Internațională – „Schimbare și creștere în grupuri", desfășurat sub egida Institutului Israelian de Analiza de Grup (IIGA)***.

Trebuie să precizez de la început că este prima manifestare internațională legata de psihologie la care am participat, acest lucru făcându-mă foarte curios despre organizarea, desfășurarea și modul în care se exprimă acest tip de abordare psihoterapeutică. Pe lângă participarea autohtona importantă, numeroși oaspeți din SUA, țările nordice (Danemarca, Finlanda, Norvegia), America de Sud, țările spațiului ex-sovietic și, nu în ultimul rând, o delegație sosită din Romania, au dat evenimentului benefica notă de eclectic și posibilitatea schimbului profesional extrem de variat.

Această participare a fost stimulată și facilitată de Dna **Gila Ofer –** psihanalist, membru fondator al IIGA și membru al Comitetului Executiv al Federației Europene de Psihoterapie Psihanalitică, sub îndrumarea căreia desfășuram un program de formare timp de patru ani, fiind primul grup de această factură în Romania, în cadrul ACPPB.

La cârma organizării acestui eveniment, s-au aflat nume importante ale psihanalizei israeliene și mondiale, dintre care i-aș menționa pe: **Robi Friedman -** Președintele Societății Internaționale de Analiză de Grup, de asemenea, trainer pentru programul pe care îl urmam în Romania; **John Schlapobersky -** psihanalist britanic analist formator la Centrul Tavistock, care va oferi, de asemenea, suport grupului din România; precum și numeroși alți psihanaliști de mare anvergură: **Gerda Winther**, **Uri Levin**, **Josua Lavie**, **Ido Peleg**, **Sven Tjelta**.

Din punctul de vedere al programului, după călduroasa – la propriu și la figurat – deschidere din seara de 15 iunie, fiecare zi a inclus o plenară cu doi prezentatori, urmată de discuții libere, facilitate de un panel de moderatori. Am remarcat modul extrem de variat, aplicat și liber în care se făceau intervențiile, de la cele mai asociativ-suportive remarci, până la umanele „dueluri" ideatice, combinând subtilități bine-strunite cu pragmatismul local clarificator.

Urmând sesiunilor deschise matinale, participanții s-au împărțit în grupuri mici, unde s-au evidențiat și lucrat răspunsuri emoționale personale la asociațiile, gândurile și fantasmele apărute de-a lungul discuțiilor, intervențiilor, reacțiilor individuale și comune ale grupului.

Nume importante ale psihanalizei de grup contemporane au condus travaliul cu incredibila lejeritate, culanță și optim balans emoțional. Treptat, calitatea, sinceritatea și naturaleţea „schimburilor" unea și facilita autenticitatea trăirilor, descoperirile individuale, cât și zelul și insight-ul de grup.

La finalul fiecărei zile, o sesiune generală, de "grup(ă) mare", concludea, nu totdeauna foarte corect politic sau conformist, zbuciumul jurnalier sau poate istoric, dezbaterile fiind extrem de

animate, de la suav la amortizat contondent, chiar oferind un exemplu de funcționare autentică, atât individuală, cât și grupală.

Tema principala a simpozionului, „Schimbul (Schimbarea)” – EX*Change* – în cadrul grupului a fost trăita pe deplin, rezistențele spumoase și transformările line împletindu-se într-un du-te-vino șanjant.

Pe lângă bogatul program „tehnic”, programul social: clasica discotecă dezlănțuită, dansuri sufi, excursii în pitoreasca vale Hula și facilitățile sportive au ușurat acceptarea temperaturilor sufocante, claustrarea de tip cazon „falansteriană”, lipsită de intimitate locativă și pigmentată cu stridentele țipete nocturne ale păunilor deranjați în narcisismul lor de „hoarda analitică”.

SABINA SPIELREIN ȘI JUNG: ÎNTRE DISTRUCTIVITATEA IUBIRII ȘI CĂUTAREA SINELUI

CRISTINA ENE

Motto: *„Tânjirea pasională, libidoul are două aspecte: este o forță care înfrumusețează totul, dar poate să și distrugă totul. Sursa distructivității acestei puteri creatoare scapă pătrunderii noastre. O femeie care în societatea de azi se abandonează pasiunii ajunge repede la pierzanie. O singură privire asupra stării de lucruri burgheze este suficientă pentru a înțelege insecuritatea nețărmurită a celor ce se lasă în voia Sorții... Anxietatea în fața Sorții erotice este perfect inteligibilă, pentru că există ceva incomensurabil în ea. De regulă, soarta adăpostește primejdii nevăzute. Permanenta ezitare a nevroticilor în asumarea de riscuri are la bază rezistența intrării în vâltoarea periculoasă a vieții. Cine renunță la o acțiune hazardată trebuie să-și înfrâneze mai întâi o dorință erotică, comițând pe această cale o formă de crimă de sine. Așa se justifică fantasmele de moarte ce însoțesc renunțarea la împlinirea unei dorințe erotice.” (Jung, cit. în Spielrein, 1994)*

Jurnalele rusesc, respectiv german ale Sabinei, corespondența cu Jung, precum și autobiografia lui Jung lasă să se deslușească, pe de o parte, o iubire care, împlinită, ar fi fost distructivă pentru un sine încă nereunit cu un sens al lumii, iar pe de alta, o experiență de sine ca rod simbolic al iubirii, anume inconștientul devenit real și subiectiv, populat de prezențe ale sinelui căutându-și unitatea și destinul personal. O astfel de prezență este copilul fantasmat al iubirii, pe numele său artistic Siegfried, care, în urma experienței interioare prilejuite de iubire, s-a transformat în simbol al unității sinelui. În primă instanță, o prezență halucinatorie sub forma unui erou, el a trebuit „ucis” ca ideal de neatins, de fapt personificarea unui sine disociat (Winnicott, 2006), pentru a lăsa loc împlinirii unei „vocații” pentru Sabina, respectiv a unei „misiuni” pentru Jung.

Cealaltă parte a sinelui disociat este pentru Jung un copil inconștient real, care „este încă aici pe undeva și are o viață creatoare, care mie-mi lipsește.” (Jung, *Amintiri*, 1994) Pentru Sabina, disocierea nu este atât de marcată, ci în prim-plan se află fuziunea între un copil real al iubirii, ea însăși ca un copil genial și copilul sub forma operei.

Spre sfârșitul corespondenței lor, Jung îi scrie Sabinei despre ambele aspecte ale iubirii, cel real și distructiv, respectiv cel sublimat: „Iubirea lui S. pentru J. l-a ajutat pe ultimul să conștientizeze un lucru inițial doar presimțit și anume existența inconștientă a unei forțe care ne modelează destinul, o forță care, ulterior, l-a condus la realizări dintre cele mai importante. Relația a trebuit să fie <sublimată>, pentru că altfel ar fi dus la delir și nebunie (concretizarea inconștientului).” (*Letters*, 7 octombrie 1919, în Covington, 2003)

La rândul său, Sabina își revendică experiența de sine nou dobândită: „Este aceasta nevroză? [...] De ce nu se poate presupune... că sunt tipul <salvatorului de sacrificiu>, al celui ce își descrie dorințele în simboluri ce exprimă completa disoluție a personalității, precum, de pildă, marii eroi care mor pentru idealurile lor, precum zeul-soare Siegfried, precum muzica printre celelalte arte, care de asemenea cere o dăruire totală?” (*Jurnal*, 1918, Carotenuto, 2001)

Siegfried ca vestigiu și fantasmă a iubirii este mediator și voce pentru nevoia de recunoaștere, susținător al realizării unui destin printr-o operă în domeniul artistic sau științific. În calitatea sa de copil simbolic, el a dizolvat identificarea anihilantă dintre ei (Bergstein, 2013), prin imboldul imersării în lumea internă și a trăirii afectelor agresive neconținute (Winnicott, 2006) acutizate de iubire.

După cum reiese din autobiografia sa (*Amintiri*, 1996), Jung și-a transpus jurnalul „artei” sale repudiate într-o operă științifică, *Cartea Roșie*, în timp ce Sabina a făcut din al său și din corespondența cu Jung o exersare a operei sale viitoare, încă fără expresie pregnantă, artistică sau științifică.

Într-o scrisoare către mama sa, Sabina clarifică „diferența” fundamentală dintre ei: „... sunt

convinsă că... el va avea puterea să îndure orice de dragul științei... Dilema mea este: să mă abandonez acestui vârtej năucitor al vieții și să-mi trăiesc fericirea cât soarele strălucește, iar la amenințarea furtunii să-mi îndrept iubirea către un copil și știința pe care o iubesc atât de mult?... Deocamdată suntem la nivel de poezie, care nu reprezintă un pericol...” (Lothane, *Tender Love and Transference*, în Covington, 2003)

Fuziunea între iubire și împlinirea idealurilor creative transpare în acest pasaj din jurnalul Sabinei, surprinzând identificarea pasională a iubirii: „Dispoziția în care sunteți cel mai aproape de idealurile dumneavoastră coincide cu aceea în care mă iubiți: sunt <primul succes> al dumneavoastră; atunci când vă îndoiți de propriile forțe etc, se manifestă neîncrederea față de mine; când vă îndoiți, deveniți pentru mine doar un doctor. Ce vreau eu este să fiți grandios.” (*Scrisori*, fragment nedatat, Carotenuto)

Prin contrast, după despărțirea lor finală, Jung îi scrie Sabinei despre recunoașterea ideilor sale științifice: „... tu nu poți judeca nepărtinitor valoarea mea sau lipsa ei. Tu încă nu poți să vezi cine sunt.” (*Letters*, 11 decembrie 1911, în Covington, 2003)

Părăsind Zurich-ul pentru Viena, Sabina, încă luptându-se cu sine împotriva iubirii, îi scrie lui Freud: „... aș vrea să mă despart complet de dr. Jung și să-mi urmez propria cale. Dar nu aș putea să o fac decât dacă aș fi destul de liberă pentru a putea să-l iubesc: dacă i-aș ierta totul sau l-aș ucide.” (10 iunie 1910, în Carotenuto)

Iubirea pentru Sabina a izbucnit neavenit la debutul activității sale științifice independente, destul de solitare, într-un răstimp cuprins între internarea sub supravegherea sa, când i-a devenit colaborator, și studența sa, la scurtă vreme sub îndrumarea lui. De altfel, ea a fost și prima sa pacientă psihanalitică, primul său succes terapeutic cu un pacient nevrotic, Jung lucrând preponderent cu cazuri psihotice.

Iubirea pasională acutizează pentru Jung dezbinarea între pragmatismul său mundan, susținător al activității științifice și lumea inconștientă: „Regret atât de mult, îmi deplâng slăbiciunea... mă

tem pentru munca mea, pentru misiunea vieții mele... în ultima vreme, amintiri tot mai timpurii ies la suprafață, dintr-o perioadă (al treilea sau al patrulea an) când mă accidentam grav... de când, de exemplu, am fost salvat de la moarte sigură de o fată tânără. Mintea mea e sfâșiată până în străfunduri... Mă vei ierta că sunt așa cum sunt? Că mă comport astfel și îți rănesc onoarea...? ... Caut pe cineva care să știe cum să iubească, fără să-l pedepsească pe celălalt, îngrădindu-l și exploatându-l; caut încă acea persoană care să facă posibilă iubirea independent de avantaje sau dezavantaje sociale, astfel încât ea să fie un scop în sine, nu doar un mijloc. Neșansa mea e să nu pot trăi fără bucuria dragostei mereu schimbătoare și furtunoasă... De la ultima noastră ceartă nu mai simt nicio siguranță în ce te privește... Doresc să-mi dai asigurări ferme asupra intențiilor tale, ca să pot fi liniștit. Altfel, munca mea va avea de suferit... Dă-mi și tu măcar o parte din dragostea, răbdarea și generozitatea oferite ție în momentele de boală. Acum eu sunt cel bolnav." (probabil 1908, în Convington)

La fel de neavenită era o astfel de izbucnire pasională a iubirii și pentru Sabina, care reușise, prin boala ei, să plece de acasă, din Rusia, să înceapă studiile științifice și să aibă o viață independentă, departe de constrângerile mediului familial și de fuziunile patologice din sânul său.

Imediat după externare, la începutul studiilor de medicină în Zurich (doctorii săi, Jung și Bleurer, sunt de acum profesorii săi), Sabina scrie în jurnalul său rusesc, mărturisindu-și cea mai arzătoare dorință: „Tot ce posed acum este libertatea, așa că îmi apăr această posesiune de preț cu toate forțele. Nu mai pot suporta nici cea mai mică ofensă adusă personalității mele... Numai din partea lui Jung pot îndura absolut totul. " În același jurnal, ca un corolar, apare dorința iubirii domolite, ca sprijin pentru libertatea abia regăsită, ieșită întrucâtva de sub nevroză „Pentru mine viața fără știință n-are niciun sens. Ce altceva îmi mai rămâne? Mariajul? Acest gând mă umple de groază: uneori inima mea tânjește dureros după tandrețe, iubire, dar aceasta este doar manifestarea ei exterioară, trecătoare și înșelătoare, sub care nu se găsește altceva decât o jalnică proză. Prețul ei este subjugarea personalității... Nu! Nu vreau o asemenea iubire: vreau un prieten bun căruia să mă destăinui; îmi doresc iubirea unui bărbat mai vârstnic, astfel ca el să mă iubească așa cum părinții își iubesc și înțeleg copii (afinitate spirituală)." (Lothane, în Covington,

2003)

Jung reprezenta acea parte salutară a tatălui nevrotic, „năzuința lui dementă pentru cunoaștere”, care, deși pasională, l-a păstrat demn de iubire și idealizare. (scrisoare către mama sa, în Lothane) Pe cealaltă parte, a bolii, Sabina și tatăl său aveau o relație fuzională, cu pasiunea ei diferită, distructivă, a unei identificări anihilante, cu lipsa de recunoaștere reciprocă antrenate de ea. (Kancyper 2006, Bergstein 2013) O iubire realizabilă cu Jung avea două laturi conflictuale: împlinirea prin știință, printr-o descătușare a creativității proprii conținută de afinitatea lor intelectuală, respectiv prin artă, printr-un copil poet și muzician, un copil reprezentând un sacrificiu pentru ea însăși; și, până la urmă, și pentru Jung, prin copleșirea din partea inconștientului, nediferențierea sa de mamă, de lumea ei internă prăbușită. Un conflict similar se regăsea și la Jung: știința reprezenta pentru el depășirea dezbinării între eul adaptat lumii și cel interior, nerecunoscut prin lumea părinților, în timp ce arta erau seductivitatea și răzbunarea feminine, ca și condiții ale cunoașterii inconștiente (Jung, *Amintiri*, 1996).

Iubirea a fost catalizator al trecerii dincolo de aceste conflicte, puntea către depășirea scindării, respectiv a fuziunii, și, odată asta, accederea către experiența interioară, cu zona ei de întrepătrundere a celor două aspecte ale personalității. Trăită în plenitudinea ei, cu tot arsenalul ei fantasmatic având în centru „dorința de anihilare”, iubirea ca o moarte (Bergstein, 2013), iubirea ar fi antrenat prăbușirea psihică - anima ca „o făptură vie înăuntrul meu” (Jung, *Amintiri*)

Până să se întâlnească, ei nu cunoscuseră iubirea decât în asociere cu moartea (tatăl lui Jung oficia înmormântări) sau nebunia (depresia din iubire a mamei lui Jung, crizele de isterie ale tatălui Sabinei), astfel că această altă iubire, survenind pe acest teren, putea izbândi salvator sau putea slăbi mai tare un edificiu al sinelui construit instabil. Astfel, izbucnirea iubirii a creat necesitatea unui salt în afara ei, într-o zonă protejată de experimentare a sinelui propriu, o nevoie de ajustare a tumultului iscat în lumea interioară la intensitatea suportabilă unui eu ce se putea regăsi neprimejduit în lumea cea vastă. În decursul acestei reechilibrări însă, iubirea și-a pierdut sensul benefic, salvator, transformându-se într-un obstacol, împreună cu fructul ei, copilul-erou Siegfried, care, deși un simbol al sinelui creator, a trebuit să fie sacrificat pentru ca ei înșiși sau

copiii lor reali să poată supraviețui fără distrugere. Vina resimțită pentru înfăptuirea acestei „uciderii" a idealului a fost marcantă, fiecare depășind-o în felul său sau poate în fapt nedepășind-o, ținând cont de semnificația lui, anume vitalitatea, creativitatea sinelui, care, lipsit de orientarea printr-un atare ideal, a rămas să oscileze între două lumi, între preaplinul lui subiectiv, cerându-și imperios drepturile și neînțelegerea mereu reînnoită a lumii, ca o destructurantă lipsă de recunoaștere. De exemplu, în toiul încercărilor sale de a înțelege în sens științific, de a reechilibra balanța interior-exterior, Jung era copleșit de „fantasma unui ceva mort ce se dovedea a fi viu" (Jung, *Amintiri*), iar Sabina, în compozițiile sale muzicale, de neputința de a înfrâna izbucnirile distructive ale lui Siegfried, irumperi ale vieții netrăite, dar și ale pasiunii științifice așteptând realizarea în domeniul realității prin munca psihanalitică. (*Jurnal*, Carotenuto)

Relația de iubire între Sabina și Jung poate fi cuprinsă în trei mari teme întrețesute: distructivitatea iubirii pasionale prin subjugarea personalității (Sabina) sau nebunie, acapararea sinelui în inconștient (Jung); sinele disociat într-unul ideal, ca simbol al împlinirii unui mare destin și unul real, prozaic, trăind în lume; explorările științifice ale inconștientului ca mediatoare pentru cunoașterea de sine, pentru sensul subiectivității în lume.

Distructivitatea iubirii pasionale

Sabina

Lupta între presimțirea capacității sale creatoare, a inteligenței sale precoce și sentimentele de îndoială de sine, rușine și frică de viață asociate nevrozei a fost dusă sub diferite forme, încă din copilărie. De exemplu, ca reacție la impunerile unei educații stricte și avertismentele mamei că păcatele apar înscrise cu roșu în rai, Sabina își creează o voce interioară, vorbindu-i prin sentimentele ei unui înger păzitor trimis de Dumnezeu ca urmare a faptului că este o persoană extraordinară, înger păstrat pentru a-i susține activitatea creativă de mai târziu (*Hospital Records*, în Covington)

Pe de altă parte, Sabina scrie în jurnalul său german despre nevroza sa: „... ce-mi doream cel mai

mult să fac: să compun... De ce acest lucru nu a apărut mai devreme?... Pentru că mi-a fost frică de demonstrarea celor mai intime sentimente ale mele, pe care nu mi-am permis să le arăt decât față de dumneavoastră, iar atunci într-o manieră foarte nepotrivită, câteodată prea rigid, câteodată excesiv." (*Scrisori către Jung*, 6 ianuarie 1918, Carotenuto)

În timpul spitalizării, sensibilitatea față de intruziunile parentale în viața sa interioară, tatăl luându-i în batjocură credința religioasă, iar mama demontându-i iubirile idealizate, nu putea fi calmată decât prin distragerea studiului științific, iar doctorii ei au înțeles acest lucru de timpuriu, oferindu-i perspectiva înscrierii la medicină. În același fel, scrisorile lungi către părinți pe care Sabina tindea să le scrie au lăsat locul unui raport săptămânal despre mersul terapiei.

Sabina s-a aflat sub îngrijirea lui Jung la clinica psihiatrică Burgholzli a Universității din Zurich aproximativ 10 luni. Înregistrările de caz ale pacientei Sabina Spielrein, făcute de Jung și Bleurer, alături de corespondența amândurora cu părinții ei, scot la iveală detalii ale vieții de familie, de la simptomele obsesionale pe tema umilirii, prin supunerea în fața voinței celorlalți, manifestate prin fantasme masturbatorii compulsive, la relația fuzională dintre Sabina și tatăl ei, certurile aprige între părinți, la care participau și copii, ca și bătăile aplicate copiilor cu ușile închise sau la care fiecare dintre ei era făcut martor. În decursul internării, simptomele obsesionale, înscenări ale conflictului cu părinții, ca și ale celui interparental, oscilau cu incapacitatea de a merge de durere de tălpi, semn al reluării relației cu lumea, în ciuda caracterului lor debilitant.

Dacă bătăile primite din partea mamei continuaseră până recent înaintea internării, cele de la tată se opriseră la 11 ani, când între ei are loc o scenă decisivă: pregătindu-se să-i aplice o corecție pe posteriorul gol, ca de atâtea ori în copilărie, Sabina îl roagă stăruitor să o cruțe, ceea ce el admite, însă doar cu condiția îngenunchierii și sărutării portretului bunicului (matern) și a promisiunii solemne că va fi cuminte.

Acutizarea bolii ce a dus la internare se află în strânsă conexiune cu scenele tatălui, pedepsit el însuși de data aceasta, prin afirmația îndârjită a Sabinei că preferă compania altor oameni decât

pe a părinților săi. La aceste vorbe, tatăl și-ar fi ieșit din minți, amenințând cu sinuciderea. În anamneza sa, Jung descrie relația Sabinei cu tatăl său astfel: „Pacienta își iubește tatăl <dureros>. Nu poate apela la el, nu o înțelege cu adevărat, îi spune lucruri care o rănesc. Datorită puternicului ei narcisism, nu poate ceda în favoarea lui, iar când, drept rezultat, el se întristează, nu-i poate adresa niciun cuvânt, ceea ce o face să sufere și mai tare. El a lovit-o și a obligat-o să-i sărute mâna."

Punctul culminant al tratamentului a constat într-o înrăutățire a simptomelor, dar care a lăsat loc și unei confruntări deschise, cu o stringență nouă: „Pacienta îmi spune calm: <Nu vreau decât să simt durere. Vreau să mă tratezi cât se poate de rău, să mă forțezi să fac ceva la care să mă opun cu toată ființa.>" În timp ce are loc desfășurarea acestor simptome, subjugată de temerea că tatăl său chiar se poate omorî într-o bună zi, Sabina se simte presată să-i scrie tatălui ei. În același timp, amintirea scenelor isterice prin care tatăl obișnuia să-și terorizeze familia, când, cuprins de furie, se închidea în camera lui refuzând orice comunicare zile în șir, îi provoacă repulsie, astfel că, neputându-l ierta, nici nu-i poate scrie despre absolut nimic; când reușește să o facă liber, o face cu dramatism și patetism. Aceeași repulsie o resimte și față de sine, datorită obsesiilor sale, laolaltă cu rușinea și sentimentul că nu merită să trăiască printre alți oameni, printre cei cu adevărat nobili în dăruirea lor celorlalți și în urmărirea unor idealuri înalte.

Înfiriparea iubirii pentru Jung are loc chiar în acest context, în care Sabina, pentru a se elibera de neliniștea pentru familia ei și angoasa reamintirii, consideră necesar să se „abțină" să-i mai scrie tatălui cel puțin o perioadă, drept pentru care sarcina scrisorilor este pusă pe seama lui Jung, care, cu o săptămână înainte de externare, îi scrie: „Fiica dumneavoastră se teme că, nescriindu-vă, veți înțelege că o face din lipsă de afecțiune. Pentru a o calma, i-am promis că voi scrie ca să vă asigur că nu are pentru dumneavoastră decât sentimente de iubire." De acum încolo, Sabina îi va scrie lui Jung scrisori lungi și chiar poeme, printre care intercalează și reflecții despre sexualitate și transformările sale posibile într-o iubire autentică.

Fragmente needitate din jurnalul său, datate imprecis în primii doi, trei ani de studii (1906 – 1907) (în Covington, 2013), surprind conversații ale Sabinei cu Jung pe tema iubirii ideale,

motivate de similaritatea psihică, în contradistincția ei de cea pur sexuală. Pe de altă parte, are sens și un demers de reunire a lor într-una și aceeași iubire monogamă. Dar, se întreabă ea, cum poate fi transformată sexualitatea unei iubiri neîmpărtășite? Cei bolnavi, degenerații, nu sunt capabili de ambele aspecte ale iubirii, ei nu pot trăi iubirea ideală. Sexualitatea li se impune cu o forță copleșitoare, atrăgând în vârtejul ei personalitatea „psihică". Până la urmă, instinctul sexual dictează fuziunea a doi indivizi, și o face atât de imperios încât nu putem presupune decât că la bază este un instinct al morții. Aceia ce nu pot face altfel decât să se lasă pradă lui râvnesc în taină să fie anihilați. (Spielrein, *Destruction*)

O secvență a luptei sale îndârjite împotriva impetuozității sexualității este redată în aceleași fragmente nedatate de jurnal, probabil ciorne ale scrisorilor către Jung: „Înțeleg foarte bine că trebuie să opui rezistență, dar n-am cum să nu recunosc, totodată, că, în ce mă privește, rezistența mă provoacă. În aceeași măsură, îmi dau seama că dacă ar depinde numai de mine, aș rezista cu disperare, din toate puterile."

Pe măsură ce scrie, Sabina devine tot mai furioasă, pe ea însăși și pe Jung, conferind luptei cu iubirea un retuș tranșant și neîntârziat: „Da, dacă ar fi adevărat că de tine mă leagă doar o prietenie! Dar tu cauți să înăbuși orice iubire pe care aș putea-o stârni în tine. Rezultatul e că ești numai diplomație și minciuni. Nu te pot lăsa să te aperi umilindu-mă pe mine. Acest lucru este infinit mai groaznic pentru mine decât perspectiva morții mele, astfel încât tu să ai pace."

În acest context, Sabina menționează o conversație recentă între ei, în care Jung îi povestește că odată a cunoscut o femeie similară ei, pe care a crezut-o zeiță, dar care s-a dovedit a fi doar o fetiță prostuță. Îndrăgostită de el, ea a început să trișeze cu stările sale de transă la ședințele de spiritism, să spună povești incredibile, fapt care l-a dezamăgit profund pe Jung, care a renunțat la ea fără drept de apel (este vorba de verișoara sa, care a făcut subiectul doctoratului său despre psihologia fenomenelor oculte).

Subiectul înfruntării dintre ei este inconștientul și duplicitatea lui sau, din contră, rafinamentul lui nealterat. Căci, de fapt, cine minte și nu recunoaște, cine este acela care întinde tacticos o

capcană? Sabina deduce că ce vrea Jung să spună este că inconștientul ei nu este la fel de substanțial precum al lui, deși inițial el părea să-și recunoască propriul inconștient într-o femeie care i-ar fi fost destinată. Ea înțelege prea bine că acolo unde ar fi trebuit să regăsească o femeie, el dă mereu numai de sine, căci doar el nu se poate înșela pe sine, așa cum ar face o femeie ce vrea doar să-și asigure posesiunea unui copil, copil care, prin identificare, ar fi și el însuși. Or unei asemenea înșelătorii Jung nu-i poate cădea pradă, pentru că aceasta nu este iubire.

Ea își simte conștiința pătată, pentru că l-a împrumutat soției lui, și exemplifică prin povestea unui țar că soarta are grijă să se răzbune pe cei vinovați de crime, precum uciderea unui copil. În acest punct, devine greu de înțeles care dintre ei este țarul care a ucis un copil pentru a obține tronul și, deci, care trebuie să trăiască apăsat de vinovăție și să fie pedepsit prin moartea propriilor copii.

Îl asigură că nu a formulat niciodată ca atare dorința de a avea un copil cu el, pentru că acest fapt ar însemna să renunțe la el pentru totdeauna. Totuși, faptul incontestabil că un copil al lor nu va veni niciodată pe lume, oricât de insuportabil, tot nu poate fi comparabil cu frica de o degenerare a relației dintre ei, care, întinată de sexualitate, nu ar mai permite noblețea prieteniei. La adăpostul acestei relații generoase, s-ar crea posibilitatea ca ea să se îndrăgostească de altcineva, iar, astfel destinele lor să fie despărțite fără ca iubirea dintre ei să fie pierdută. Ani mai târziu, Sabina scrie în jurnalul ei: „Dacă soarta lui Jung este deja îndreptată către ce e mai bun, dublul său trebuie să se facă nevăzut – pentru că fericirea dublă este îndoielnică; să fiu eu oare negativul lui tragic?” (5 februarie 1912, Carotenuto)

Caută să-l liniștească pe Jung: cea mai intimă dorință a ei, împlinirea unui mare destin (profețit de străbunicul matern și de tatăl ei în vise), nu se corelează nașterii unui copil care să-i aparțină; născut, el își va trăi propria viață. Asigurarea aceasta sună ca și cum copilul ce trebuie detașat de lumea mamei sale – și despre care vorbește în jurnalul ei din anii marcați de despărțirea de Jung (1909-1912, Carotenuto) ca de un poet, muzician și salvator al lumii – este Jung însuși, dar și ea, pentru că acest copil, nefiind real, îi reprezintă pe ei, fiind un simbol al vitalității sinelui. Ucis nu doar real, prin neîmplinirea iubirii, ci și simbolic, prin pierderea conectării cu propriul sine,

soarta lui este să fie mereu regăsit ca ideal de neatins, dar și ca încercare de rezoluție, ca reper pentru împlinirea unei misiuni sau a unui destin.

Jung

În autobiografia sa, printre handicapurile cu care a pornit în viață, Jung include, alături de neputința tatălui său pastor de a-și recunoaște îndoielile religioase, și pierderea încrederii în iubire. După ce, în urma unor dificultăți conjugale, mama este internată în spital și îl părăsește pentru câteva luni, Jung devine alert la lumea din afară, simțind izbucnind în el lucruri „viguroase" și „copleșitoare." Oameni odată vii erau descoperiți morți, iar tatăl său îi îngropa solemn. El însuși începu a se accidenta, prăbușindu-se pe tot felul pe scări, manifestând astfel o „înclinație inconștientă către sinucidere", o „rezistență fatală la viața în această lume."

Isus, în a cărui protecție era îndemnat să creadă, un „cadavru sângerând" el însuși, era totuși cel care îi lua la el pe cei odată vii, dovedindu-se astfel un zeu al morții. Iezuiții catolici, învești în haine femeiești, erau chiar mai înfricoșători prin intențiile lor ascunse. Încercând să privească, dintr-o curiozitate neînfrânată, în incinta unei biserici catolice, cade pe trepte, se rănește într-un grilaj și sângerează masiv.

La trei sau patru ani, are visul care îl va preocupa toată viața, fiind debutul amenajării vieții sale interioare. Coborând în groapa unui mormânt aflat în poiana casei sale, descoperă un falus întronat, din carne, stând nemișcat și privind în sus cu ochiul din creștet. Închipuindu-și că se va repezi să se cațăre pe el, se simte paralizat de spaimă. În același moment, aude vocea mamei sale de sus, din afară, lămurindu-l că acela este „mâncătorul de oameni." Asocierea lui Jung este cu trauma conștientă a apariției pe drumul spre casa sa a unui iezuit deghizat în haine femeiești – o persoană periculoasă chiar și pentru tatăl său – și el un vestitor al morții. Acest vis a fost o revelație, o confirmare a faptului că Isus nu este doar cel vizibil, ci are o „pereche subterană," cineva având de-a face cu îngroparea oamenilor în pământ. La un alt nivel, prin violența imaginilor, visul îi prilejuiește experiența că distructivitatea irumpe și din lumea interioară, nu doar din exterior, prin morțile nelămurite.

Pericolul pândind de aici înainte de peste tot, „Era ca și cum aș fi simțit o dezbinare cu mine însumi și m-aș fi temut de ea.” Fără să știe de ce, se apucă să cioplească un omuleț, îi vopsește haine de înmormântare, îl așază într-un penar împreună cu piatra lui, forța lui vitală, garantul vieții, și îl ascunde în podul interzis, din cauza treptelor sale șubrede. Ca și visul cu falusul, el devine secretul lui inviolabil, la care nimeni nu are voie să ajungă, „fiindcă siguranța existenței mele depindea de asta.” Deținerea acestui secret, cu puterea lui conținătoare, „a avut atunci o puternică influență formativă asupra mea”, fiind „elementul esențial al primei mele tinereți” și, totodată, depozitarul celor mai importante conținuturi ale vieții lăuntrice, așteptându-și roadele la vremea potrivită, pentru că, de pildă, omulețul cu piatra lui au zăcut în uitare până la scrierea primei sale opere mature (*Transformări și simboluri ale libidoului*), prima expresie autentică a creativității sale.

Părinții dormind separat, el dormea în camera tatălui. Noaptea, mama devenea înfricoșătoare, cu totul alta decât cea ocrotitoare din timpul zilei. Apariția unei siluete cu capul detașat de corp în pragul camerei ei îi dă sentimentul misteriosului fascinant, dar tulburător. Jung se întreabă cine sau ce se află la originea acestor neliniști, fantasme și vise. Acestea depășesc propria experiență și cunoaștere, deci nu pot proveni de la el însuși.

Au urmat alte două evenimente hotărâtoare: episodul de leșinuri nevrotice și trezirea conștiinței eului său. În urma unei lovituri din partea unui coleg de școală, rămâne trântit pe jos mai mult decât necesar și nu mai poate merge la școală, făcând crize de leșin. Este liber acum să zburde în voie, să exploreze natura misterioasă, dar are mustrări de conștiință. Neputința tatălui depășit de situație care îl credea bolnav îl readuce la realitate. Știe de acum că nevroza este o „înfrângere”, o greșeală față de sine, de care nimeni altcineva nu poate fi vinovat.

Autoritatea celui care voiește, a unui eu, a venit laolaltă, paradoxal, cu fantasma că el este două persoane, care trăiesc în epoci diferite. Este și un om bătrân din secolul anterior, cu pantofi cu cataramă, care călătorește într-o caleașcă, al cărui trecut este furat de prezentul incapabil de a-i recunoaște valoarea. Pe acest fundal lăuntric, la spectacolul oferit de catedrala nou-nouță, atât de

iubită, strălucind splendid în soare, este invadat de gândul că un excrement uriaș, căzând de sub tronul ceresc al lui Dumnezeu, o strivește. Necesitatea de a gândi gândul blasfemator până la capăt, fără a fi copleșit de o vinovăție iremediabilă, îl ajută să înțeleagă că i-a fost dat ca un har, că există nu doar un Dumnezeu îndurător, al credinței tuturor, ci și unul cumplit, ce poate atrage omul într-un abis interior distructiv, dacă el nu poate dovedi tăria propriei înțelegeri.

Această validare a eului său este considerată ca o inițiere adevărată, o revelare a „marelui secret" al lumii: „Dădusem de ceva rău, sinistru sau sumbru, și totuși era și ca o distincție." Garantul siguranței sale, încă o dată zdruncinată, era piatra sa, conectându-l cu un Altul atemporal din el însuși, reprezentant al înțelepciunii veacurilor. Această capacitate de a face experiența cunoașterii aparținea celei de-a doua personalități ale sale, „omului interior," a celui realmente demn, care nu putea fi luat în derâdere. Alternarea celor două personalități, una interioară, matură, și alta mundană, mediocră, s-a menținut întreaga viață, fără a antrena o scindare, după cum consideră Jung.

Îndoindu-se profund de credința propovăduită de tatăl său, deși încercând din răsputeri să creadă, se temea să-i dezvăluie certitudinile obținute în experiența sa interioară. Credința religioasă, ca „unica legătură profundă și plină de sens între mine și univers", odată prăbușită, amplifică sentimentul de a nu putea împărtăși nimic cu nimeni, de a se afla singur în lumea cumplită a lui Dumnezeu. Izbucnirea personalității sale nr. 2 îi creștea stima de sine, dar era periculoasă pentru nr. 1, „fiindcă mă ducea la accese de superioritate, la o tendință critică deplasată și la agresivitate, ceea ce mi-a provocat antipatii meritate. Acestea din urmă au reactivat, în consecință, vechile îndoieli, sentimente
de inferioritate și depresiuni – un ciclu pe care m-am decis să-l întrerup cu orice preț. Nu mai voiam să stau în afara lumii și să dobândesc faima suspectă de a fi o curiozitate."

Imboldul către cunoașterea mai vastă, depășind granițele lumii sale interioare, stârnit de lecturile sale filosofice, mai științifice decât purele presimțiri intuitive, a condus la o punere în opoziție a celor două euri și la recunoașterea unei dualități a lor ireconciliabile. În preajma alegerii ce trebuia făcută – să studieze științele naturii sau pe cele umaniste – are un vis profetic, obținând o

nouă iluminare și întărind raportul de forță inversat între cele două personalități. Visul este că înaintează în plină noapte împotriva unei vijelii amenințând să stingă făclia firavă ce-i lumina drumul. De asemenea, este urmărit de o umbră uriașă. Înțelege că luminița este conștiința sa, unica la care poate accede, pentru că doar „propria mea cunoaștere este unica, cea mai mare comoară pe care o posed [...] știam că nr.1 era purtătorul luminii, iar nr. 2 îl urma ca o umbră." Sarcina de a menține lumina presupunea să înainteze mereu, pentru că în urma lui se întindea „un imperiu luminos de altă natură și interzis în mod manifest," de fapt „obscuritatea incomensurabilă a lumii," cu secretele sale înșelătoare și de nepătruns.

Reîntoarcerea la obscuritatea lumii, reflectată de lumea arhaică a inconștientului mamei, brută, „mârșavă" chiar, îi este prilejuită, în toiul activității psihiatrice, a afirmării eului său recâștigat pentru lume, prin izbucnirea iubirii pentru Sabina. Precum mama lui Jung, a cărei personalitate inconștientă era „redutabilă," semănând atât de bine cu a lui, și care, când se exprima, „parcă vorbea cu sine însăși, dar cele spuse mi se adresau mie și mă atingeau... în profunzimea ființei mele," și Sabina avea o inteligență sclipitoare, vădind o forță a cunoașterii putând a fi comunicate, dar care, precum a mamei sale, nu-și păstra consecvența, și nici autenticitatea, părând a țâșni pentru o clipă, ca apoi să devină impalpabilă. De aici, poate, condiția pentru iubire impusă de Jung Sabinei, o persoană precum el însuși, nedezbinată „între gândire și trăirea vieții", „un spirit puternic care, nelăsându-se pradă sentimentalismului, să aibă ca fundament al ființei sale libertatea și independența." (4 iulie 1908, Covington) La rândul său, Sabina scrie în jurnalul său „Vreau ca el să vadă de ce sunt capabilă și cât valorez... ca el să mă iubească nebunește și... să pot să-i țin piept... să vadă cât pot să iubesc și cum pot să mă ridic deasupra sentimentelor." (21 decembrie 1910, Carotenuto).

La aflarea corespondenței dintre Jung și mama sa pe tema dorințelor sale sexuale, Sabina îl confruntă, după cum îi relatează lui Freud: „Mi-a spus că el crede că a comis o neghiobie: nu ar fi trebuit să-mi facă bine... [atunci] mi-am pierdut mințile complet. Să-mi spună mie acest lucru, care eram atât de mândră întotdeauna, care-i scriam scrisori lungi pentru a mă apăra împotriva fiecărui reproș... și l-am avertizat de nenumărate ori ca nu cumva prin analiză să aducem înapoi monstrul, pentru că dorințele mele conștiente sunt irezistibile și cer să fie satisfăcute... Personajul

meu ideal a fost complet distrus, am fost pierdută... Am stat acolo cu un cuțit în mâna stângă și nu am știut ce să fac cu el; mi-a strâns mâna, m-am opus; nu am idee ce s-a întâmplat după aceea. Brusc, a devenit foarte palid… <M-ați lovit>... <Nu e sângele meu, e al lui. L-am omorât!'" (12 iunie 2010, Carotenuto)

Pentru Sabina, iubirea împlinită între ea și Jung însemna un sacrificiu de sine: „pentru el eram gata să mor, să-mi sacrific onoarea... Mi se părea imposibil să trăiesc fără el sau, cel puțin, să nu trăiesc pentru el, pentru copilul pe care voiam sa i-l dau." (Jurnal, 11 septembrie 1910, Carotenuto) Într-un alt plan, ea își imaginează cu totul altfel iubirea: „Vreau să fiu iubită și respectată... să-mi unesc viața cu a lui, astfel încât să nu am doar strălucirea unui meteor, cu chinuri prezente și viitoare, astfel încât mândria mea de femeie să nu aibă mereu de suferit." (*Jurnal*, 21 decembrie 1910, Carotenuto)

Cu toate acestea, nu poate renunța la validarea acestei iubiri, care trebuie să dăinuie, pentru ca ea să păstreze sentimentul recunoașterii de către celălalt și să poată crea: „Nu pot fi una printre altele. Este de absolută necesitate să văd dragostea lui pentru mine înflorind uneori... Mi-a dat el oare vreodată sufletul lui?" (*Jurnal*, 14 septembrie 1910, Carotenuto)

Trăirea iubirii se întrepătrunde indistinct cu crearea unei opere pentru Sabina, iar Jung însuși pare sensibil la această posibilitate: „... era prea incitat de paralelele din gândirea și sentimentele noastre [discuția despre legătura instinct sexual – instinct de moarte]. ...această descoperire îl îngrijorează, pentru că îl face să se îndrăgostească de mine... deci sunt unică... nici una nu-l poate surprinde cu un sistem de gândire independent în întregime analog cu al lui. El se opune, nu vrea să mă iubească. Dar acum trebuie, pentru că sufletele noastre sunt atât de apropiate... fie și despărțite, opera noastră comună ne unește." (*Jurnal*, septembrie 1910, Carotenuto)

Siegfried, copilul-erou al iubirii și simbolul sinelui

Rod al visului iubirii, subiectul unui poem compus în timpul primei lor „poezii" (metafora

Sabinei pentru extazul iubirii), Siegfried, copilul-erou din ei înșiși a devenit un etalon al evoluției sinelui, sub forma unui copil simbolic căutându-se pe sine și pe părinții lui în mod simultan. Neputându-se naște ca un copil real, separat, și înainte ca sublimarea lui să fie posibilă, el a existat inițial doar prin contururile unui sine pierdut într-o lume a umbrelor, încă inconștientă. În cele din urmă, Siegfried sublimat a rodit prin experiența de sine și împlinirea destinului în operă.

Siegfried este însă trăit cu totul diferit de Sabina și de Jung; cu toate că semnificația creatoare este una comună, Sabina nu reușește să-l desprindă pe Siegfried nici de ea însăși, nici de vocația ei științifică sau artistică. Ea îl situează pe acest copil ce n-a putut veni pe lume în planul artei, al dăruirii prin muzică, unde încă îl poate simți „trăind", nereușind să-l folosească ca imbold creator într-o vocație a lumii reale, în știință. Pentru Jung, el n-a căpătat niciodată realitate, a fost imaginat în trăirea iubirii (așa se presupune cel puțin, după cum reiese din jurnalul Sabinei), apoi s-a transformat într-o figură din inconștientul său, fiind și el însuși, dar și acea parte a sinelui ce trebuia lăsată în urmă ca el să se poată dezvolta, cu care nu se mai putea identifica fără a fi distrus.

O bună parte a corespondenței lor de după despărțire îl are în centru pe Siegfried, în înfățișările lui multiple. Sabina îi povestește lui Jung despre transformările lui Siegfried, ca fantasmă nevrotică (copilul real), ca expresie a creativității sale, a împlinirii unui destin (copilul ideal) și ca putere distructivă: „Uneori era o candelă pe care mi-o dădeați... uneori erau vise profetice și profeții care nu-l revelau pe Siegfried ca pe un copil real decât atunci când era subiect al analizei... nu era vorba de un copil născut din noi: mai degrabă eram uneori Siegfried deghizat, alteori era un menestrel ariano-semitic Aoles; uneori auzeam un cântec în care se spunea că s-a născut un copil ilegitim părăsit de tatăl lui, căruia îi seamănă în cele mai mici detalii. Dar unde, în cursul analizei, se putea găsi sprijin pentru afirmația că Siegfried ar fi nu un copil real, ci unul ideal? M-am luptat cu această întrebare ani de zile, până când am ajuns să nu mai văd simbolurile inconștientului din punctul de vedere prospectiv și să le atribui doar înțelesul unor dorințe infantile. Bătălia a fost foarte dificilă, iar vina rezultând din pierderea scopului vieții mele atât de mare, încât Siegfried aproape că i-a luat viața fiicei mele. Ce contradicție există între Siegfried și mica mea Renate, astfel încât venirea pe lume a acesteia să declanșeze în mine o atât

de aspră bătălie între cele două componente?” (27-28 ianuarie 1918, Carotenuto)

Mereu neobosit, îi scrie lui Jung despre sublimarea libidoului în muzică: „Ceea ce a fost reprimat are nevoie să fie exprimat... cu atâta vehemență, încât mi-ați spus odată că s-ar putea să-mi pierd mințile dacă mă apuc să fac muzică. [...] Care este semnificația senzației persistente de abundență și a unei mărețe, chiar sacre vocații? ...ce semnifică simbolul meu cu tânărul Siegfried, dacă el nu poate fi luat în sens propriu?”

O poezie din tinerețe despre Siegfried ajunge compoziție muzicală, dând expresie rătăcirii în prezent pe teritoriul iubirii neîmplinite: „Păstorule... îmi răspunde la întrebare – fiul meu trăiește; la ce bun, spune-mi, la ce bun? Nu trăiește decât ca să moară? Iar dacă inima mamei e frântă – ce bine mai poți primi de la viață... când durerea sfâșie întreaga lume? Dar clopotele continuă să bată, iar secretul rămâne nedezvăluit.” (6 ianuarie 1918, Carotenuto)

Pentru Jung, Siegfried semnifică atât dimensiunea simbolică, transformatoare a sinelui, cât și sinele real, inconștient. Despre partea simbolică, Jung îi scrie Sabinei: „În relația cu această lume, trebuie să fii cineva real, un muzician sau un doctor... Dar prin aceasta nu ai devenit încă tu însăți... Încerci mereu să forțezi simbolul lui Siegfried înapoi în realitate, când de fapt este doar o punte către dezvoltarea ta individuală. Oamenii... se află mereu între două lumi și trebuie să se diferențieze de funcțiile lor în ambele lumi. Aceasta este individuația.” (ianuarie 1918, în Covington)

În timpul confruntării cu inconștientul, Jung trăiește într-un vis uciderea fantasmatică a lui Siegfried, ca aspect atât real, din punct de vedere inconștient, cât și ca ideal. Visul are ca fundal viziunile sale că torente de sânge inundă părți din Europa, viziuni situate pe planul realității, în timp ce contextul psihic intern era că „Trăiam neîntrerupt într-o mare tensiune și aveam ades senzația că niște blocuri gigantice s-ar prăbuși de sus asupra mea... Faptul că reușeam să rezist era o chestiune de forță brută. Câți n-au fost sfărâmați!... În mine sălășluia însă o forță demonică și încă de la început mi-a fost limpede că trebuia să găsesc semnificația a ceea ce trăiam în fantasmele mele.” (Jung, *Amintiri*)

În vis, împreună cu un sălbatic, Jung îl împușcă pe eroul Siegfried și, deși moartea acestuia e deja decisă, simte imediat remușcări pentru „a fi distrus ceva atât de mare și frumos.” Iarăși, deși căderea unei ploi puternice îl scapă de primejdia descoperirii crimei sale, sentimentul intolerabil de vină continuă să-l copleșească. La trezire, zbuciumul interior se amplifică și o voce îl avertizează: „Dacă nu deslușești visul, trebuie să te împuști!” În concordanță cu se întâmpla atunci în lume, Siegfried reprezenta impunerea voinței germane asupra lumii. Corespondentul în lumea interioară era faptul că ajunsese la o evoluție a sinelui în care eroul acesta nu mai putea fi identic cu sine, ca ideal al său, trebuind jertfit în favoarea unor idealuri mai înalte decât cele conștiente, ale „voinței eului.”

Opera

Atât pentru Sabina, cât și pentru Jung, experimentarea și cunoașterea de sine au loc și prin intermediul cercetării științifice, ca un garant mai solid al obținerii recunoașterii decât iubirea, dar și un conținător mai puternic al angoaselor, pavăză a realității contra întoarcerii traumei.

Dat fiind că pentru ambii, în virtutea istoriei lor de viață, iubirea pasională se asocia cu moartea și boala mentală, ea nu a putut fi trăită pentru ea însăși, ci a fost doar catalizator pentru urgența reparării obiectelor pierdute și a conturării unui sine printr-o prezență pregnantă în lume, în forma creației unei opere.

Credința într-un mare destin de îndeplinit, unul atât impersonal, cât și expresie a unicității sinelui, o certitudine timpurie, în cazul lui Jung, sau profețită de străbunicul, respectiv bunicul matern, în cel al Sabinei, nu le-a permis riscul pierderii de sine, al sacrificiului individualității.

În autobiografia sa, Jung scrie: „... eu sunt cel răspunzător și de mine depinde cum mi se modelează destinul. Mi s-a pus o problemă la care trebuie să răspund. Dar cine pune problema?... Știam că trebuia să dau răspunsul... din adâncurile forumului meu interior: eram singur în fața lui Dumnezeu și numai el mă întreba în legătură cu aceste lucruri cumplite. De la bun început, am

avut în mine sentimentul fără seamăn al unui destin implacabil, de parcă aș fi plasat într-o viață care trebuia împlinită. Exista o siguranță interioară pe care eu nu mi-am putut-o dovedi niciodată, dar care mi-era dovedită." (Jung, *Amintiri*)

La rândul său, Sabina îi scrie lui Jung: „Atitudinea mea eroică față de lume nu a fost niciodată un secret pentru nimeni, încă din prima copilărie... Am și, mai ales, am avut dintotdeauna înclinații mistice; am rezistat violent la interpretarea lui Siegfried ca și copil real, și... am avut ideea simplă că mă așteaptă un destin măreț... că trebuie să mă sacrific." (19 ianuarie 1918, Carotenuto)

Însă o confruntare între religios, mistic și științific se poate regăsi la amândoi, mijlocitorul dintre ele și totodată obstacolul, păstrându-le dezbinarea, fiind trăirile inconștientului, fantasmele „psihicului viu" (Jung, *Amintiri*).

Sabina îi vorbește lui Jung despre „vocația ei religioasă" de a crea un „mare poet, muzician și salvator al lumii sub forma unui copil sau a unei opere artistice sau științifice," dar admite posibilitatea unei fantasme de „autopreamărire," a unei dorințe nevrotice, deși „întreaga mea ființă rezistă la ea, pentru că realitatea ar fi mult prea ternă pentru mine fără credința în Siegfried." (28 ianuarie 1918, Carotenuto) Spre deosebire de ea, Jung, chiar în toiul confruntării sale cu „cealaltă realitate, a inconștientului, în ciuda lui însuși și a fantasmelor sale, alege știința, „realitatea omenească": „Din cunoștințele pe care mi le mijlocise inconștientul, trebuia să trag concluzii concrete – și acesta deveni conținutul muncii și operei mele de-o viață." Doar prin știință, produs al experimentării cu sinele propriu, se poate „discerne" între vocile interioare, ale intuiției, și gânduri, între sursă, care este sinele, și obiectele sale.

Pe un cu totul alt plan, iubirea netrăită nu a rămas fără urmări, amândoi căutând să împace, cu propriile resurse, lumea inconștientului, a intimității cu sine, în care nimic aparținând sinelui de drept nu poate fi înlăturat fără o automutilare, cu lumea conștientă a aspirațiilor narcisice și a idealurilor, acestea neputându-se împlini decât prin contactul cu lumea, singura în măsură să le valideze.

Renunțarea la iubire i-a prilejuit Sabinei scrierea articolului său cel mai important, *Distrugerea ca motor al devenirii*. În paralel, Jung scria partea a doua a lucrării *Transformări și simboluri ale libidoului*, cea în care conceptualizează scindarea libidoului și care aduce ruptura de Freud. Jung constată „paralele stranii" de idei după ce multă vreme a citit în titlu „distincție" în loc de „distrugere" și i-a luat luni de zile să o termine. Punându-se problema publicării mai întâi a lucrării lui Jung, Sabina se teme de aproprierea ideilor proprii. Jung o asigură că întrepătrunderea gândurilor lor a creat ceva bun, ce există independent și care le păstrează diferența expresiei: „... dorința morții ți-a fost clară mai întâi ție, se înțelege de la sine! Mă exprim atât de diferit de tine în lucrarea mea că nimănui nu i-ar trece prin minte că ai fi putut lua vreo idee de la mine... Privind întrepătrunderea obscură a gândurilor... Probabil și eu am împrumutat de la tine; cu siguranță că am absorbit părți ale sufletului tău, cum și tu ai absorbit din al meu." (11 aprilie 1913, în Covington)

De această lucrare se leagă o angoasă profundă, pentru că „trebuie să creez ceva nobil și măreț... este o bătălie pe viață și pe moarte... nicio durere nu este de nesuportat pentru mine, nici un sacrificiu prea mare, dacă am să pot să-mi împlinesc chemarea sacră!" El trebuie să fie un erou: „Mai bine moartea decât umilința." (*Jurnal*, februarie 1911, Carotenuto) Inițial, când încă se afla la Zurich, în preajma lui Jung, a vrut să renunțe la scrierea ei, ca apoi să i-o trimită spre publicare astfel: „Primiți acum fructul iubirii noastre, proiectul care este micul dumneavoastră. fiu, Siegfried. M-a costat eforturi enorme, dar nimic nu e prea greu când e vorba de Siegfried. Dacă veți decide să-l tipăriți, voi simți atunci că mi-am îndeplinit datoria față de dumneavoastră. Doar atunci voi fi liberă. Acest studiu înseamnă pentru mine mai mult decât viața și din această cauză sunt atât de temătoare." (începutul lui 1912, Carotenuto)

Împărtășirea operei este un mod de a aduce pacea între ei, o încercare de rezoluție ce nu a fost posibilă altfel, un mod de a separa opera de iubire, însă chiar în momentul crucial al acestei separații, expunerea ideilor sale la un Congres organizat de Jung, Sabina nu poate fi prezentă pentru că nu poate merge. În aceste circumstanțe, Jung îi scrie: „Nu prea îmi vine să cred că e ceva organic în neregulă cu piciorul tău... ai fi venit cu o dorință / fantasmă care trebuia reprimată. Trebuia să fi venit în ciuda ei, pentru că viața cere sacrificii și renunțare de sine,

subordonarea încăpățânării și orgoliului comandamentelor iubirii devotate... îmi permit să te mustru, deoarece, după ce am cugetat îndelung, am îndepărtat din inima mea și ultima urmă de amărăciune... aceasta își avea izvorul nu în munca ta... ci în toată acea angoasă îndurată odată din cauza ta – și pe care și tu ai îndurat-o din partea mea." (probabil noiembrie 1911, în Covington)

Bibliografie

Bergstein, M. (2013), „The Wish for Annihilation in „Love-death" as Collapse of the Need for Recognition, in Wagner's *Tristan und Isolde*", in *International Journal of Psychoanalysis*, 94: 747-766;

Carotenuto, A. (2001), *Un triunghi psihanalitic: Sabina Speilrein între Jung și Freud*, Editura Trei, București;

Covington, C., Wharton, B. eds. (2003) *Sabina Spielrein: Forgotten Pioneer of Psychoanalysis*, Brunner-Routledge;

Jung, C.G. (1996), *Amintiri, vise, reflecții*, Editura Humanitas, București;

Kancyper, L. (2006), „The Role of Pre-oedipal and Oedipal Factors in Psychic Life", in *International Journal of Psychoanalysis*, 87: 219-36;

Spielrein, S. (1994), „Destruction as a Cause of Coming into Being", in *Journal of Analytical Psychology*, 39: 155-186;

Winnicott, D.W. (2006), „C.G. Jung, Recenzie la *Amintiri, vise, reflecții*, în *Spaima de prăbușire, Explorări psihanalitice*, Editura Fundației Generația, București.