JURNAL DE CONSILIERE ŞI PSIHOTERAPIE

nr. 4
2020

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:

Gilles Cervera
Simona Trifu
Daniela Luca
Matei Georgescu
Camelia Petcu
Andrei Constantinescu
Magdalena Ionescu

Director Revistă:
Corneliu Irimia

Redactor Șef:
Marana Ana-Laura Ciubotaru

Concept, ilustrație & design: Cătălin Știrbu

© Copyright ACPPB 2020

www.acppb.ro

CUPRINS

Corneliu Irimia: INTIMITATE, EMPATIE ȘI ALTERITATE 3
Aurelia V. Acasandrei: DESPRE IUBIRE – ÎN ȘI DINCOLO DE RELAȚIA PSIHANALITICĂ 10
Marana Ana Laura Ciubotaru: SUBLIMAREA PULSIUNILOR SEXUALE ŞI AGRESIVE ÎN PICTURĂ -IADUL LUI HIERONYMUS BOSCH- 19
Mihai Petro: ASPECTE PSIHOLOGICE ALE RELAȚIEI SOȚILOR CEAUȘESCU 23
Cristina Popov: *DASEIN*-UL ŞI PSIHANALIZA SA 28
Isabelle Tenter: SIMBOL ȘI CUVÂNT–DESCĂTUȘAREA ENERGIILOR INTRAPSIHICE 68
Gabriela Vitikan: TRANSFER ȘI CONTRATRANSFER ÎN PATOLOGIA CAZURILOR-LIMITĂ 80
STUDII DE CAZ 96
Corneliu Irimia: ASPECTE CLINICE ALE DISOCIERII 96
PREZENTARE DE CARTE 105
Cristina Popov: "PSIHANALIZA ȘI TEOLOGIA ORTODOXA", NIKOLAOS LOUDOVIKOS 105

INTIMITATE, EMPATIE ȘI ALTERITATE

CORNELIU IRIMIA

Paradoxul și enigma de bază a relaționalității umane se afirmă între cele două extreme: separarea și intimitatea, sinele și alteritatea, văzute într-o relație în care trebuie să fie întotdeauna în prim-plan „respectul profund și autentic al analistului pentru autenticitatea sinelui pacientului ca un altul unic, un alt eu la fel de valabil ca și cel al analistului”[1].

Acccentul trebuie pus atât pe co-creere, mutualitate, empatie și intersubiectivitate în diada psihoterapeutică, cât și, la fel de mult, pe diada care îl cuprinde pe celălalt ca pe un străin, ca pe un complet necunoscut. Aceasta subliniază curajul și riscurile luate de cei doi actori ai relației terapeutice. Intimitatea cea mai profundă din relația psihanalitică, ”universul privat al experinței interioare”[2], cadrul destinat deschiderii, expunerii și explorării de sine este însoțit de calitatea pacientului și a terapeutului de a fi un Altul, de a fi complet diferit pentru celălalt. Doar acestea două, luate împreună, formează calitatea lui ”noi” din relația psihoterapeutică.

A studia intimitatea în psihoterapie ne conduce către esența umanității[3] deoarece din momentul în care ne naștem și părăsim uterul matern (care este cea mai puternică experiență de a împărți corpul nostru cu un alt corp) noi nu ne vom opri, de fapt, în a căuta reasigurarea unei relații de intimitate cu o altă ființă umană.

Putem defini intimitatea ca pe o confesiune mutuală între egali, un proces de creare, aici și acum, de construire în doi a unei apropieri în care fiecare îl inspiră, îl incită pe celălalt către o mai mare apropiere. Într-o prietenie non-sexuală există un gen de seducție sublimată reciprocă dar în care corpul pare implicat întotdeauna, într-o măsura mai mică sau mai mare[4]. Sentimentul de siguranță interpersonală este prezent împreună cu o încredere intensă în celălalt. Considerăm experimentarea intimității ca pe o celebrare a întâlnirii dintre cei doi protagoniști, o dezvoltare, o explorare, o re-găsire a unei structuri psihologice și a unor experiențe afective noi. Intimitatea este

[1] Waren Poland, Melting the Darkness: The Dyad and Principles of Clinical Practice, New York, Jason Aronson, 1996.
[2] Waren Poland, Intimacy and Separateness in Psychoanalysis, New York, Routledge, 2017.
[3] Ruggero Levy, Intimacy: The drama and beauty of encountering the Other, Int J Psychoanal, 98:877–894, 2017.
[4] Corneliu Irimia, Empathy and Intimacy, Romanian Journal of Psychoanalysis, 9 (2), 2016, pag 81.

o împlinire a apropierii cu un sentiment de familiar și exprimă conectarea mutuală a gândurilor, sentimentelor, viselor, fanteziilor, fricilor, disperărilor celor doi[5]. Ea este o comunicare a conținuturilor și proceselor aflate într-o zonă interioară profundă, păzită, de obicei, de contactul cu exteriorul dar care așteaptă, în același timp să fie descoperită, dezvoltată[6].

In relatia psihoterapeutica se creaza atât o relație intimitate între terapeut și pacient, cât și o intimitate a pacientului cu sine. Intimitatea cu sine însuși este interesantă prin faptul că dezgroapă ce se află sub amintirea unei traume, extrage detaliul și esențialul căutând ”disponibilitatea de a zăbovi în interiorul rănii, mai degrabă de a dezgropa mai multă semnificație decât a ceda in fața sentimentului că ai stat prea mult acolo”[7].

Relatia complexă dintre traumă, trauma de dezvoltare, capacitatea de a fi intim cu sine însuși și cu o altă persoană, capacitatea de a exprima emoțiile intime, de a intra în contact cu sine și de a le exprima unui străin se poate clarifica prin cuvintele unui analizand afla într-o terapie psihanalitică. Textul de mai jos este o ficțiune dar care prezintă realități psihice, conștiente și inconștiente plauzibile.

Un analizand, Razvan, de 35 de ani, un muzician talentat îmi spune într-o ședință: Am citit despre o persoană care își spune că “este incapabilă să își exprime sentimentele ascunse”. O rezonanță cu textul citit și o identificare cu îngrijorarea și resemnarea autoarei a dus la descoperirea în mine a unui loc similar. Cuvintele “emoții ascunse” au atins sentimente care stăteau ascunse în mine așteptând, în același timp, să fie resimțite. Emoțiile au un glas înnăscut care se aude în mine, dar emoțiile ascunse îmi sunt necunoscute și au un glas înăbușit care cere constant intuiției mele să îi fie, în sfârșit, portavoce. În acea zi, cererea emoțiilor mele ascunse era deosebit de puternică sau poate intuiția mea era eliberată de alte preocupări. Emoții ”negre”, dacă este să le dau o culoare, și pe care le-am localizat undeva în zona din spatele sternului, așteptau, parcă, de mult, să fie observate.

În acest moment, Sinele meu (sau vocea din capul meu care va imită pe dvs., terapeutul meu) mi-a dat un sfat: “Daca îți faci timp și vrei să dai deoparte vălul care face lucrurile neclare

[5] James M. McMahon, Intimacy among friends and lovers, in Martin Fisher and George Stricker (edit), Intimacy, New York and London, Plenum Press, 1982, p. 295
[6] Corneliu Irimia, Empathy and Intimacy, Romanian Journal of Psychoanalysis, 9 (2), 2016, pag 82.
[7] Leslie Jamison, Probe de empatie, București, Editura Publica, 201, pag. 325.

(neclaritate care are scopul de a suferința, de a o micșora măcar) te vei opri mai mult asupra emoțiilor ascunse. Imediat mintea, sensibilitatea, intuiția interioară vor începe să îți furnizeze asociații, senzații, cuvinte, sentimente și imagini ale persoanelor care au dus la tensiunea internă, la revendicarea insistentă. Va incepe să se formeze o imagine interioară mai clară, care va capăta sens progresiv, pas cu pas!".

Așa am făcut, iar emoțiile negre s-au localizat singure în spatele unui stern pe care l-am simțit ca fiind nu doar o simplă parte a corpului, ci ca pe un punct de intersecție între corp, minte, sentimente și ceea ce se numește suflet. Negru pentru mine înseamnă necunoscut, înseamna că nu am vrut să știu niciodată de aceste emoții pentru că nu am știut să le desfac de acolo. În locul acela virtual din spatele sternului este înmagazinată slăbiciunea rușinoasă de a fi supus unor emoții necunoscute, neputința de a le numi și exprima precum și forța care a menținut această neputință și nu a dezvoltat-o într-o putere catartică. Tot acolo este și neplăcerea eului meu de a avea o astfel de construcție în interiorul lui. Eul meu, eu, nu am știut în ultimii ani ce să fac mai repede: să încerc să înțeleg, să găsesc o soluție acestui tumult sau să îl neg complet, sî il condamn la ne-exprimare? Cea din urmă variantă mi-a ușurat munca până acum și mi-a acoperit, în ochii lumii, paralizia rușinoasă dată de semnalele sternului. Sau mai bine să încep să numesc acest organ virtual: "stern-minte-suflet"? Pentru că senzațiile pe care le aveam în acea zonă a corpului păreau că vin din toate aceste zone deodată. Părea că a existat un mecanism de adunare a mai multor emoții (asemănătoare?) în același loc. Cine, cum le-a dirijat într-acolo? După ce criterii? Nu mai înțeleg nimic.

Sternul părea că îmi spune: "Aceste emoții negre îmi atrag atentia și energia în timpul zilei. Trebuie să mă uit la ele pentru că dor și atunci mă gândesc doar la ele și nu mai am energie pentru viata mea prezentă. Sunt ascunse, săpate adânc, sunt ca niște ființe corporale formate din gânduri neformulate, emoții ne-duse până la capăt, senzații fizice ca niște întrebari mai degrabă decât ca niște afirmații. Au o forță de absorbție, îmi atrag viața ca niște găuri negre. Da, ai dreptate să te întrebi. Nici eu nu știu cine mi le trimite și de ce. Ele sunt ca un animăluț, ca un ghem de fire nedeslușite și apăsătoare. Sau mai exact ca niște mici plăci negre formate dintr-o piatră moale, ca o plastilină întărită și care îmi atrag, fără întrerupere, atenția. Ele emit cereri să tot muncesc pentru ele.

Eul meu adult a venit cu o replică: Faptul că am așa ceva în interiorul meu, mă face să mă simt ca fiind nedemn și ne-valoros. Simt aceste placi negre ca pe un atacator întunecat și constant pe care nu îl pot respinge definitiv niciodată. Ele stau în stern și trag de mine, mă trag către ele, mă îndepărtează de adevărata viață, de adevărul relațiilor mele și al propriului corp. Sunt gânduri țipate pe mușteste, îndesate unele în altele ca nici să nu mai știi cine sunt ele, ce sunt. Urlete de diferite frecvențe și dureri de diferite intensități și culori, toate în afara spectrului percepției pe care o folosesc de obicei. Le simt ca pe niște auto-obstacole, auto-gânduri îndreptate împotriva mea însumi, a destinului meu adevărat. Vor, de fapt, un singur lucru: să le calmez suferința. Mereu și mereu. Pentru că suferința lor este permanentă și de ne-calmat. Sunt indignat că le am! Dacă nu o să pot să scap de ele niciodată? Pot doar să le alin durerea dar mi-e teamă că nu voi putea să scap de ea vreodată. Mai bine nu mă mai gândesc la ele, le las deoparte, le ignor. Uneori descurajat, îmi spun: Alinarea pur psihologică nu poate vindeca acest gen de durere materializată în corp. Este ca un organ fizic dar un organ al durerii psihologice care tot țipă într-o limbă deformată, primară, dupa ajutor și alinare.

Sinele/terapeutul internalizat îmi spune: Să facem o analogie cu “nodul în gât” pe care îl simt unii oameni. Asta ne va permite să ne calmăm și noi sentimentele față de ființa aceasta care îți cere o înțelepciune de graniță pentru a îi găsi remediul și calmarea. “Nod” și “gât” se referă la obiecte materiale, palpabile care ți-ar ocupa zona internă a gâtului. El îți dă o durere, un disconfort de care vrei să te eliberezi. Nu este ceva plăcut, ceva ce ai vrea să prelungești. Îl definești ca un nod în gât dar nu știi de unde să îl apuci. Este o ființă dintre lumi: psihologic, corporală, simbolică, sufletească. Aparatele medicale de investigație nu observă nimic, nici o anomalie sau excrescență, nu văd nici un nod, contrazic simțirea, boala afirmată de gandirea sau frica omului. Aparatele văd doar un gât sănătos. Avem asadar o construcție interioară însoțită de o durere care îți constrânge imaginea interioară despre gât, îți aduce un nod în zona imaginată ca locuind în gât, un nod in schema interioara a corpului fizic. În zona resimțită până acum ca fiind tăcută apare o chemare imperioasă. Este neliniștea resimțită în zona gâtului, un zgomot dat de o suferință necunoscută. Nu ai nici un nume, nici o explicație pentru o neplacere similară unui disconfort fizic, palpabil care se petrece în interiorul tău.

Dacă găsești o stare internă în care să poți asculta în același timp toate părțile acestui nod-gat-minte-suflet, daca îi permiți să îți vorbească în limbajul lui intermediar, dacă îl transformi într-

o ființă care are un glas și o cerere, vei primi unele răspunsuri. De exemplu, că misiunea lui este să strige o furie neexprimată, oprită în gât. Ea este atat de puternica încât nu a putut fi tratată în interior cu mijloace pur psihlogice. Corpul devine, astfel, cel solicitat să o trateze în felul său. Furia intensă a declanșat formarea unei imagini interioare a nodului. Exprimarea exterioară firească nu are loc așa cum ți-ai dori (printr-un protest verbal, prin agresivitate în scopuri de apărare) iar corpul preia funcția de a o exprima altfel, într-un alt mod. Partea din tine care vrea să te apere și pentru aceasta îți interzice, va porunci: nu iți exprima furia (pentru ca îl vei pierde pe celălalt, pentru că celalalt este periculos și îți va face rău, etc), aceasta este o boală atât de demodată și de inferioară! Partea aceasta care blochează este ocolită prin exprimarea pe alte canale care nu pot fi observate la fel de ușor și au, astfel, avantajul de a scăpa interdicției. Se obține o exprimare deviată, indirectă, ascunsă, este adevărat, dar totuși o exteriorizare. Obții exprimarea furiei, a neputinței dar, în același timp, obții și deghizarea în fața părtii din tine care nu era de acord, care etichetase exprimarea ca fiind interzisă și periculoasă pentru om.

Să ne întoarcem la munca interioară cu pietrele negre care strigă din stern. Când s-a construit acest strigăt? Când au fost îngropate în corpul meu și de ce nu au fost lăsate libere? Sinele meu știe acum unele răspunsuri și mă trage într-o scenă din copilărie pe care o evit de decenii. Sinele crede că, acum, mă pot uita la scena aceea de când aveam 7 ani: Suntem amândoi și ne uităm la copil și la tatăl lui care se ceartă enorm cu mama. În mijlocul conflictului, el îmi aruncă și mie privirea plină de ură pe care o arunca ei de câteva ore bune, deja. Sângele îmi îngheață în vine. Este ca și cum în acel moment îmi pierd tatăl care parcă și-a pus în gând să ma omoare. Încerc să mă ascund în interiorul meu pentru ca în alăa parte nu am unde. O rușine enormă mă invadează.

Copilul de 7 ani nu mai poate gândi, dar adultul care privește scena o poate descrie: asemuiesc ceea ce se intampla cu prabusirea unei bucati dintr-un ghetar cand soarele este prea puternic, sau cu o alunecare masiva de teren. Copilul: Ce este de făcut cu aceasta imagine a pierderii unei părți importante din mine? Și nu doar cu imaginea ci chiar cu prăbușirea interioară, cu durerea imensă. Eu îi răspund: Te înțeleg. Prăbușirea presupune și momentele de după prăbușire când trebuie să faci cumva să nu te mai prăbușești în abis, pentru ca ai nevoie să te oprești undeva. Apare de nicăieri, rapid, o plasă mai bună sau mai proastă care te oprește din cădere. Rușinea îți cere să ascunzi în stern toate acestea pentru ca toți ceilalți să nu vadă vreodată, să nu se știe niciodată!

Copilul mă întreabă: Cum se repară toate astea? Se repară? Ani de zile devii doar un sclav al reparării acestei prăbușiri, care în interior se repetă la nesfârșit. Încerci să întărești plasa de siguranță care ține bucățile care altfel ar putea să cada definitiv, sa le pierzi definitiv. Toate acestea s-au înregistrat în spatele sternului-psihicului-minții-sufletului. Se repara vreodată felul cum vezi, felul cum simți aceasta cădere situată parcă în afara timpului și care se tot reia?

Eu i-am răspuns: Sunt alături de tine. Te văd ca pe un Sisif care încearcă să tot repare aceiași bucată imensă din tine care insistă, în fiecare zi, să cadă și care, în fiecare zi, trebuie lipită la loc sau trebuie încercat măcar. Căderea, alunecarea de teren, a fost făcută de către oameni. Tot relatia cu ei o poate repara. Soluția pe care o căutăm este ca tot prin oameni, alți oameni (sau aceiași?) să căutăm să reparăm, să reluăm drama iar de data asta să se termine mai bine, complet bine, conform unui ideal de reparare pe care ni-l imaginăm. Eu mă gândeam că nu mai vreau să existe o repetiție de somnabuli în mine. Cum de repetăm prăbușirea veche, utilizând noile persoane care apar în viața noastră? Distribuim rolurile unor adulți prezenți și începem ă jucăm ca niște somnabuli aceiași piesă. Durerea este atât de mare, suntem atât de fascinați de reluare dezastrului pe care îl vedem cum se întampla în noi, iarăși. Atât de îngroziți că trebuie să trecem printr-o anume tragedie din nou, încât începem să ne purtăm fix la fel, ca foștii copii din trecut, cei fără resurse și instrumente interioare, fără oameni în jur care să ne ajute, ci doar asistând indiferenți sau chiar accentuând dezastru cu purtarea și cuvintele lor. Îi spun copilului din mine: Sau, oare, repararea este doar prin noi înșine în final, degeaba îi utilizăm pe ceilalți în scopul reparării noastre!? Și să ajungem la o împăcare cu ce a fost, cu imaginea dezastrului dar afirmând și obținând în interior credința puternică, de nezdruncinat, că noi nu suntem acel dezastru. Chiar daca am pierdut părți întregi din noi, chiar daca te-ai prăbușit, chiar daca ți-ai petrecut decenii deasupra abisului, suspendat deasupra visului urât, nu aceasta este identitatea ta ci o alta, cea pe care poți să alegi să o construiești chiar acum, cu mine și cu Sinele și cu terapeutul. Este adevărat, știu, în mijlocul perioadelor bune, sunetul îngrozitor al prăbușirii interioare din copilărie se face auzit uneori, surd, amenințător, ca un grohotiș care se prăbușește în gol, scrâșnind prin inima ta, cerandu-ți atenția. Și asta te face să nu vrei să riști nici o mișcare, nici un salt în necunoscut.

Sinele spune: Repararea se realizează doar prin sinele autentic, să îl vezi, să îl accepți în momentele în care repară experiența căderii, când lipește la loc, când readuce la loc părțile din tine care s-au prăbușit. Cum el va dizolva rușinea și ”placile negre”.

*

Această vignetă (fictivă) ilustrează emoțiile pe care le împărțim cu pacienții noștri în momentele de mare apropiere din ședință. Ele ne dau o plăcere neobișnuită datorită faptului că te simți aproape de o altă ființă umană, că te simți inclus în paradoxul de care vorbea Winnicott, acela de a fi una cu cineva dar și separat, în același timp.

Vigneta de mai sus ne poate face să ne întrebăm cum este o emoție stăpânită, controlată? Este ea conținută și simbolizată? Este evacuată? Sensul ei este distorsionat? Este ea simbolizată iar apoi acest simbol este atacat și distrus?

Ruggero Levy îl citează pe Meltzer care susține că provocarea unei relații psihanalitice este ca ea să transforme natura relației analitice, inițial contractuală într-una care este intimă[8]. Pentru Meltzer, viața umană se desfășoară în cadrul a trei tipuri de relație: ocazională, contractuală și intimă. În primele două, noi funcționăm într-o modalitate operațională, adaptativă, proto-mentală și mecanică realizând activități pe care le repetăm automat. Situația este diferită în relațiile care presupun intimitate, cum este și cea analitică, deoarece ele implică experiență emoțională care duce la expansiunea minții, la dezvoltare mentală și afectivă prin simbolizarea emoțiilor care curg neîncetat. Posibilitatea de a experimenta o anume emoție cu un pacient este ceea ce ne dă acces la intimitatea pacientului și la a noastră, într-o formă încarnată în corp, cu senzația că mintea și corpul sunt o unitate ceea ce duce la emergența unei experiențe de adevăr si frumusețe, la o experiență estetică.

Bibliografie

-Martin Fisher and George Stricker (edit), Intimacy, New York and London, Plenum Press, 1982.
-Leslie Jamison, Probe de empatie, București, Editura Publica, 2015.
-Ruggero Levy, Intimacy: The drama and beauty of encountering the Other, Int J Psychoanal, 98 (3), 2017.
-James M. McMahon, Intimacy among friends and lovers, in M. Fisher and G. Stricker (edit), *Intimacy*, New York and London, Plenum Press, 1982
-Waren Poland, Melting the Darkness: The Dyad and Principles of Clinical Practice, New York, Jason Aronson, 1996.
-Waren Poland – Intimacy and Separateness in Psychoanalysis, New York, Routledge, 2017.

[8] Ruggero Levy, Intimacy: The drama and beauty of encountering the Other, Int J Psychoanal, 98 (3), 2017, pag 878

DESPRE IUBIRE – ÎN ȘI DINCOLO DE RELAȚIA PSIHANALITICĂ

AURELIA V. ACASANDREI

*”Pentru ca orice metafizică (*meta-analiză/meta-psihologie, n.a*) să poată fi acceptată, buna credință este esențială.(Ambele părți trebuie să aibe în minte același obiect, și ambele părți trebuie să accepte că obiectul /obiectivul reprezentat este același)”*

T.S. ELIOT, *Study of Knowledge and Experience*

Relația psihanalitică (ca orice altă relație apropiată sau relativ apropiată) prezintă dificultăți, afirmă Freud într-unul dintre cele mai importante texte despre tehnica psihanalitică ce îi aparțin.

Chiar dacă obiectivul acestui eseu ar fi elucidarea si delimitarea (cu exactitate – dacă ne-am propune repere absolute) a limitelor dintre iubirea aparută în transferul generat în cura psihanalitică și iubirea de dincolo de relația analitică (nu aș putea să numesc viața de dincolo de relația psihanalitică, viață reală, pentru că și aceasta – relația psihanalitică - are realitatea ei, desigur cu alte determinări, dar la fel de reală), m-am oprit la primele obstacolelor legate de buna desfășurare a unei cure pe care Freud le prezintă chiar din debutul textului prezent.

Prima dificultate este interpretarea asociațiilor pacientului. De cear fi acest lucru o dificultate? Pot exista diferite explicații printre care: momentul când sunt făcute aceste interpretări (potrivit psihanalizei contemporane și a noi teorii psihanalitice a lui Malcom Bowie, psihanaliza nu este despre interpretare: „Limbajul psihanalizei”, afirmă Bowie, „oferă indicii nu soluții, chemări la acțiune din partea interpretului, dar nu interpretări”), o altaeste poziția și starea analistului în relație cu celălalt (pacientul). Să zicem că psihanalistul trăiește anxietate, iar poziția lui de analist îi impune bunăvoință, empatie, și uneori o poziție de omnisciență cerută chiar de către pacient (așa cum un copil impune părintelui să știe pentru a se asigura că are de unde învăța). Dacă analistul trăiește anxietate și îi e greu să știe de ce, chiar scopul căutarilor lăuntrice este denaturant. El va căuta obiecte în lumea internă a pacientului în loc să descopere funcționalitatea mentală internă pe care o folosește pacientul atunci când relaționează cu obiectele. Va căuta o cale de a intra în lumea pacientului, sperând să scape de anxietatea personală și va încerca să ajungă la un oarecare control în relație. Luptându-se cu aceste lucruri e posibil să comită erori sau să îl retraumatize pe pacient. Atunci când se va simți exclus din căutarile pacientului e posibil să se autointroducă, prin aluzii la persoana sa. Probabil, va interpreta relatările pacientului cu propria sa trauma, în act. Însă pacientul sufera deja pentru că nu știe efectul pe care îl naște în ceilalți, iar căutarea lui poate fi strict despre el și nu despre părțile marginalizate ale analistului. Cu anxietatea în joc, e posibil ca analistul să încerce un empatism

binevoitor, perceput de către pacient chiar ceea ce este și care îi poate crea acestuia din urma - îndoiala, iar analistului neîncrederea că știe ce face. Poate apărea din partea analistului un fel de atașament caracteristic personalităților preocupate (să caute aprobarea și reasigurarea de la pacient si totuși acest lucru să nu înlăture îndoiala de sine). Înțelegerea empatică, prin natura ei, este o atitudine care se leagă de obiect. Empatismul este o atitudine staticăfață de un obiect static. Felul în care gândim este însă mereu în mișcare. Mintea esteacțiune. Exitins, limbajul psihanalizei ar putea fi, unul al acțiunii sau care, în sens restrâns, să „miște" pasivitatea, uneori mortiferă.

O a doua dificultate este sarcina reproducerii refulatului. Tot de la Freud am înțeles că acele lucruri antagoniste reprezentării noastre despre sine sunt exilate în inconștient. Experiența clinică însă relevă faptul că adesea pacienții sunt inconștienți de capacitatea lor creativă, deci nu doar lucrurile rele sau dureroase rămân în inconștient. Poate că ceea ce rămâne în inconștient este activitatea noastră emoțională. Suntem conștienți de felurile în care ne tratează oamenii, dar inconștienți față de cum acționăm emoțional față de ei.

Pentru analistul mai experimentat o problemă serioasă este transferul și utilizarea acestuia. Freud se referă la cazul specific al unei „femei muritoare" (ar putea fi tradus – neinițiată în metodele și tehnicile psihanalitice, n.a) care lasă să se înțeleagă prin aluzii lipsite de ambiguitate sau spune direct că ea s-a îndrăgostit de medicul ei analist. Traducerea textului freudian este întotdeauna contaminată de transferul asupra persoanei psihanalitice a lui Freud si a determinărilor acestui transfer pentru cei care i-au urmat.

O traducere a acestui text despre tehnică care îi aparține lui Alan Bance și care în engleză sună așa – „Observationson Love in Trasferance" – Remarce despre dragoste în transfer, sugerează (și dacă suntem atenți, textul lui Freud este coerent cu acest titlu) că nu există diferență esențială între iubirea în (de – în românește, dar și în engleză după Strachey) transfer și alt fel de iubire (iubirea în viața de dincolo de relația analitică). Cu alte cuvinte, tot ce numim iubire poate fi transfer. Fraza respectivă – cu femeia muritoare îndragostită de psihanalistul ei, poate face vorbire și despre fantasma omnipotentă a aspirantului într-ale psihanalizei dacă nu chiar a psihanalistului în sine – ce poate fi uneori, în mintea sa, acest zeu nemuritor care are întotdeauna ultimul cuvânt asupra „muritorilor". Cred că este important cine suntem, ce „*background*" avem atunci când citim Freud, pentru a nu denatura scopul nobil al psihanalizei, anume acela de a încerca să ușureze suferința umană și nu de a stimula fantasme omnipotente, adesea sadice, urmari ale pierderilor copilăriei.

Mă voi opri la o frază de echilibru din scriitura despre tehnica psihanalizei ce îi aparține lui Freud: „nici noi înșine nu suntem liberi de greșelile pe care le arătăm cu degetul la alții".

Freud recomanda discreția medicală când vine vorba despre manifestarile transferului amoros (cu penibilul, comical, dar și cu chestiunile serioase pricinuite de acesta – sabotarea schimbării) dar acest lucru, problematica transferului – se impune a fi discutat dacă dorim ca psihanaliza să evolueze. Dacă psihanaliza este o știință atunci trebuie să progreseze, iar dacă este o artă nu ar trebui să fie plictisitoare. (Apărarile sunt bune, dar ne împiedică totuși să vedem mai departe de ceea ce apărăm, n.a).

Datele legate de viața amoroasă sunt incomensurabile în raport cu alt fel de date afirmă Freud(spre deosebire,de exemplu – de datele biografice – un Cv ne prezintă traseul cronologic al unei persoane, dar nimic despre persoana sau personalitatea individului respectiv): acestea, datele vieții amoroase, se află pe o foaie separată care nu suportă nicio altă descriere. Ce înseamană sau poate însemna acest lucru, că nu suportă nicio altă descriere? – ar putea să însemne următoarele: că există situații în care trăirile libidinale fac ca discuțiile să nu ducă nicăieri (se poate întâmpla asta și în relația analitică). Sunt degeaba. E ca atunci când profesorul este incapabil să își învețe elevul. La un moment dat acest sentiment – de blocaj – intervine în orice cuplu, fie el psihanalitic sau nu. E semnul că există ceva fundamental, un ghem de credințe. Aceste credințe exită, nu co-există. Adică chestiunile fundamentale ale interlocutorilor diferă absolut.Sunt pre-existente în fiecare și nu suportă schimbul. Dacă ceva e fundamental ar trebui să presupunem că nu este compatibil cu redescrierea, așa cum magistral remarcă Freud. În termeni psihanalitici, ceeace este fundamental este legat de ideea de rezistență. Lucrurile fundamentale sunt acele lucruri care ne supără sau pentru care ne supărăm. Semnele rezistenței se simt chiar dacă nu știm la ce se rezistă.

Freud prezintă o variantă de rezolvarea „problemei" unui profan (profan în sensul de neformat într-ale psihanalizei). Acesta ar vedea două posibilități:

- fie unirea legitimă de durată dintre pacientă și analist (o soluție mai rară)
- fiemedicul și pacienta se despart și munca începută, care ar trebui să servească vindecării, este abandonată (ca și cum ar fi fost tulburată de un cataclism natural).

Intervine apoi o „soluționare intermediară" la limita dintre profan și psihanalist – om și el, ce pare să fie compatibilă cu continuarea curei – înnodarea unei relații amoroase ilegitime și efemere – lucru inacceptat și condamnat de profan și distructiv pentru serviciul de susținere psihologică al analistului și, bineînteles, pentru reputația sa (a se urmări textul lui Freud)

După clarificarea obstacolelor celei de a treia soluții, Freud evocă poziția distinctă și relativ curățată de identificări proiectivea psihanalistului față de problematica tranferului erotic.

În cazul celei de a doua soluționării în care medicul și pacienta se despart după îndrăgostire și tratamentul este abandonat, pacienta probabil, va avea nevoie de o altă încercare analitică, se va îndrăgosti dinou, va abandona iarăși tratamentul. Freud îl avertizează pe analist că fenomenul îndrăgostirii nu se

datorează calităților extraordinare ale acestuia ci situației analitice și că trebuie să fie atent la un eventual contratransfer deja existent. Pacienta are alterantivă – fie renunță la tratament, fie se complace în îndrăgostirea de analist ca destin de neschimbat (braț la braț cu un transfer negativ).

Vorbește Freud în continuare despre abandonul curei la intervenția rudelor, rude care ar înclina pentru unirea dintre pacientă și analist si care, dacă decid să o îndrepte pe pacientă către un alt tip de tratament, greșesc. Freud prevede că într-un alt tip de tratament pacienta nu ar fi forțată să se vindece, cum ar fi posibil prin intermediul curei analitice, iar noua eiîndrăgostire ar rămâne nemărturisită și neanalizată, iar pacienta ar fi incapabilă să continue autonom, dincolo de reluata drama a abandonului.

Freud amintește de acei psihanaliști care le cer de la început pacienților să se îndrăgostească numai de ei, pentru a putea continua cura. Avertizează că acest model nu are șanse de reușită și ridică obstacole de neînlăturat.

Îndrăgostirea pacientei aduce cu sine o mulțime de rezistențe. Pacienta nu mai ascultă, își pierde interesul pentru tratament, nu vrea să mai vorbească și să mai audă nimic altceva decât despre dragostea ei pentru care solicită reciprocitate (acest lucru îmi amintește de Byron și de scrisoarea acestuia către Lady Melbourne – ”I do detest everything which is not perfectely mutual” – și de realitatea omenească a acestui fenomen, n.a)

Îndrăgostirea pacientei îl poate destabiliza pe analist și acesta poate crede că tratamentul a ajuns la punctul final. Freud explică cum se ajunge la cererea amoroasă din partea pacientei: a existat de mai multă vreme o rezistență, dar aceasta nu este singurul obstacol în calea continuării curei. Starea de îndrăgostire poate apărea într-un moment în care pacientei i-a patruns în preconștient faptul că ea mai e și altceva în afară de o persoană ascultătoare, inteligentă, de acord cu explicațiile analizei. A ajuns la punctul în care își amintește ceva penibil și refulat puternic din istoria ei de viață. Sexualitatea sa ”o ajută” să facă trecerea de la refulat la irezistibil (de la pierdere la triumf) și apare dorința de a-l reduce pe analist la rolul de obiect sexual. Pare că apariția transferului amoros și travaliul acestuia - atunci când e posibil, persoana analistului fiind foarte importantă - ce fel de om este el în propria viață) la momentul trasferului amoros - este momentul crucial pentru ca cei doi protagoniști – analist și pacientă – să continue în cură, ca două persoane separate.

Dacă ar fi să se supună moralei, Freud ar postula ca analistul nu are voie niciodată și sub niciun motiv să accepte sau să răspundă la tandrețea care i se oferă. Dar pentru că fiecare iubire are o morală separată, proprie, Freud e conștient că nu poate indica analistului reprimarea pulsiunilor, renunțarea și sublimare de îndată ce pacienta a mărturisit transferul ei amoros. Nu trebuie nici să visăm la vindecare dacă

acest transfer a ieșit la iveală. Dacă pacienta se va simți abandonată iar analistul va compensa acest abandon (sexual) cu vorbe mărețe, tot ce va primi în schimb va fi răzbunarea pacientei.

Freud nu este de acord nici cu o cale de mijloc, aceea a răspunsului la sentimentele tandre ale pacientei, dar abstinentă atingerii corporale, evitând orice activități trupești până când relația se ridică la un nivel superior si spune că, tratamentul psihanalitic este bazat pe adevăr (psihanaliza ca educație și etică a educației). Ce înseamnă că tratamentul psihanalitic este bazat pe adevăr? Așa cum văd lucrurile, nu este vorba de un adevăr evident, tainic al pacientei care o reduce la statutul de pacientă ci, relația analitică ar trebui să fie una în care se vorbește despre ceea ce se trăiește. Analiștii sunt oameni care nu vorbesc în numele pacientului, nu vorbesc pentru cineva, și astfel ei se deosebesc sau ar trebui să se deosebească, de părinți și profesori, de doctori sau de politicieni. Freud vorbește despre adevărul persoanei care practică psihanaliza, despre ceea ce Karl Koening numea obiect intern direcțional. Un obiect intern direcțional direcționează comportamentul în acord cu normele sociale, și își reamintește, dacă poate și dacă vrea, scopurile nobile ale psihanalizei.

Analistul nu-i va satisface pacientei cerințele amoroase, dar nici nu o va priva de dorință pentru că acest lucru nu poate fi suportat de niciun pacient. Ernest Jones continuă această idee a lui Freud. Acesta crede că frica cea mai adâncă a oricăruia dintre noi este pierderea dorinței, ceea ce el numește *aphanisis*. Pentru Jones, lucrul pentru care suntem acut anxioși este acela de a nu avea nicio dorință. În limbajul contemporan metapsihologic acest lucru se numește depresie, dar nu e chiar cuvântul potrivit, deoarece aphanisis vorbește despre o putere mare a anxietății vieții într-o lume în care e posibil să nu existe ceva sau cineva care să fie dorit de către o persoană.

Analistului îi este recomandat să mențină trebuința și dorul ca forțe ce împing către schimbare, iar satisfacerea cerințelor amoroase ar putea constitui doar un surogat pentru pacientă, care în viața socială și în relațiile cu ceilalți nu s-ar putea bucura de o satisfacție reală, probabil din cauza confuziei datorate refulărilor nesuspendate.

Freud prezintă în continuare consecințele pe care l-ar avea răspunsul analistului la tandrețea pacientei. Dacă acesta crede ca prin a-i răspunde pacientei la cererile amoroase și-ar întări poziția în relație și asta ar ajuta la rezolvarea sarcinilor curei, experiența îi va arăta că s-a înșelat. Nevroza pacientei va rămâne pe loc, ba mai mult, se va întări. Freud aduce în discuție pilda agentului de asigurari necredincios pentru care, la momentul când se apropia de trecerea în lumea celor drepți, rudele decid să aducă un pastor să îl convertească înainte de moarte. Conversația a durat atât de mult timp încât rudele și-au epuizat răbdarea.Se deschide, în cele din urmă, ușa de la camera bolnavului.Necredinciosul nu a fost convertit, dar pastorul a plecat asigurat.

Care vor fi consecințele pe care le va trăi pacienta în cazul în care analistul i-ar răspunde tandru? Pentru început aceasta va trăi un mare triumf, dar cura va fi sortită eșecului total. Aceasta va pune în act ceva, va repeta ceea ce refuză să își amintească și acel ”ceva” va continua să se repete în act în loc să poată fi observat ca funcționalitate mentală. Dacă relația amoroasă continuă, pacienta va retrăi toate inhibițiile ținute tainice până atunci iar corecție nu va mai putea exista, pentru că analistul devenit acum obiect sexual nu mai poate funcționa ca obiect intern direcțional. Pacienta va denigra chiar procesul psihanalitic și îl va considera inutil.

Nici aprobarea cererii amoroase, nici reprimarea ei nu este calea analitică. Calea analitică este menținerea transferului amoros, dar tratarea acestuia ca ceva „nereal” (unde ceva nereal ar însemna ceva în care să nu fii implicat cu toate resursele, să fii în contact cu „the other s otherness – după Christopher Bollas, nu ceva disimulat cum s-ar putea înțelege la o lecturare grăbită, structurată de un Supraeu punitive, și nicidecum ceva inexistent), care implica așteptare și răbdare, echidistanță dobândită din stăpânire de sine (din râmânerea în contact cu inevitabila ambiguitate care nu poate fi cunoscută a celuilalt) din partea analistului. Rezistența la frustrare (am în vedere stăpânirea nerăbdării analistului de a ieși din situația vulnerabilă, de a rezolva problema, - așteptarea, pare să aibe un efect bun pentru analiză și pentru evocarea fundamentelor infantile ale iubirii pacientei.

Unele femei însă vor doar satisfacția amoroasă și la acestea transferul amoros nu poate fi folosit pentru travaliul analitic (Freud) Pentru astfel de persoane, spune Freud, răspunsul analistului e fie iubirea față de pacientă, fie suportarea dușmăniei femeii disprețuite.

În text apare fraza „o adevărată îndrăgostire – am putea crede că este vorba despre îndrăgostirea din viața de dincolo de analiza, dar la o lectura atentă constatăm e ce vorba doar de varianta ideală a îndrăgostirii pacientei de medicul ei și de supunerea acesteia doar pentru că i-o cere omul iubit (analistul). E posibil ca în relația analitică să fi intervenit un joc de putere, iar supunerea pacientei să funcționeze până la un moment dat, când intră în joc egalizarea pozițiilor. Omogenizarea pozițiilor psihice implică reluarea nevoii de separație, lupta pentru poziție. Destăinuirea, expunerea, o va regresa pe pacientă, o va face probabil să se simtă mică și să idealizeze psihanalistul după care, dinamica se va schimba și pacienta va pune la bătaie arsenalul sexual, ca urmare a unui sentiment de pierdere sau dezamăgire.

Blocajul în transferul amoros esteprezentat de Freud ca o iubire neautentică (știe cineva ce e aceea iubire autentică și care sunt coordonatele fixe ale acesteia?) Probabil că dacă s-ar cunoaște așa numita iubire autentică, astăzi s-ar putea produce iubire experimental. Argumentul său este că nu ar avea nicio trăsatură nouă, care să izvorască din situația prezentă (aș îndrăzni să spun că îndrăgostirea este autentică atâta vreme cât este trăită de pacientă ca autentică, e generată chiar de situația prezentă, chiar dacă e o repetiție - obiectul

este altul, și dacă ne legăm de pretenția adevărului curei psihanalitice, situația e cu totul nouă (un om – analistul, ascultă cu altă ureche pacientași nu cu urechea cu care au ascultat-o persoanele de îngrijire din copilaria ei astfel transferul amoros are elemente noi, chiar dacă pervertite de rezistențe infantile).

Spune Freud că după răbdare - care ar ajuta la limpezirea situației de impulsurile brute sexuale -e posibil să ne confruntăm cu o "îndrăgostire moderată" care ar permite continuarea curei. Scopul curei, după Freud ar fi descoperirea obiectului infantil al alegerii amoroase și a fantasmelor care se învârt în jurul lui, însă, revenind la debutul eseului meu, psihanaliza contemporană consideră că scopul ar trebui să fie evocarea funcționalității mentale în relații a pacientei, nu obiectul. Focusarea analistului pe obiect ar determina probabil o altă încercare de creștere emoțională a pacientei, încercare care, din pricina problematicii apărute în analist, a devenit o preudo-relație în care acesta din urmăar putea folosi interpretări genetice, incongruente cu situația actuală punând-o pe pacientă pe poziția obiectului, analistul migrând spre identificarea cu obiectele din copilăria pacientei iar acestă mișcare i-ar da acesteia din urmăsentimentul de singurătate și abandon (trauma cumulativă – elemente sadice ale abandonului). Desigur, situația complicată a trasferului îl face pe analist să migreze către obiectele pedepsitoare ale lumii copilăriei pacientei. Acest lucru nu este generat de intenție conștientă.

Primul autor al redescrierii vieții emoționale cu ajutorul psihanalizei, Freud, reia argumentația și ne evocă faptul că orice îndrăgostire (fie ea în cura sau dincolo de procesul psihanalitic) are elemente infantile și este, într-o oarecare măsură, o re-editare a trecutului. Vorbește despre gradul redus de libertate al iubirii în transfer spre deosebire de manifestarea iubirii în viața de dincolo de cura analitică, dar că modelul infantil (deci ceea ce numeam mai devreme functionalitate mentală în relații, n.a) este mai ușor vizibil, și susceptibil de modificare, în cura psihanalitică.

După o retorică foarte frumoasă care ne duce cu gândul la obiectivitatea traducerii lui Alan Bance, Freud însuși afirmă că nu i se poate contesta caracterul autentic iubirii din cura psihanalitică (am scris eseul acesta făcând asociații la frazele citite și mă bucur să descopăr că ideea de bază pe care am avut-o la începutul acestuiedemers – aceea că *tot ce iubim este transfer* – în sau dincolo de cura psihanalitică – e confirmată chiar de Freud pe finalul acestui text despre tehnică – poate traducerea textului în limba română a textului Freudian nu este una dintre cele mai fericite, n.a).

În cura analitică, iubirea are anumite caracteristici:

- e provocată de situația analitică
- e augmentată de rezistență
- nu ține cont de serviciul de sprijin psihologic pe care îl oferă analistul și de situația acestuia, este mai oarbă pentru că are un spațiu mai mic și limitat ca timp de manifestare.

Analistul poate fi atras în transferul amoros al pacientei chiar de dorința lui de a o vindeca pe aceasta de nevroză. Pacienta nu s-a îndrăgostit cu intenția de a-l vulnerabiliza pe analist ci pentru nu a avut disponibil în arseanlul său emoțional și intelectual vreun alt mecanism de vindecare și tolerare a situației. Dacă însă, și pacienta își permite fantasma de așteptare cu care e de presupus că a intrat în cură, va fi răsplătită la final de tandrețea medicului, manifestată prin considerație din partea acestuia. Relațiile de orice fel necesită timp, si vorba lui Kernberg, trebuie despuiate de sado-masochismul copilăriei ca să funcționeze.

Iubirea sexuală nu poate fi negată ca fiind unul dintre cele mai importante lucruri din viață și aceasta poate să îi pună medicului în pericol etica și tehnica. E flatant pentru orice bărbat să fie revendicat de o femeie nobilă și cu un farmec aparte chiar dacă există nevroză și rezistență. Nu cererea vulgar-senzuală este ce care ispitește ci ceva din interiorul pacientei ce medicul apreciază. Astfel el poate uita de tehnică și de datoria medicală în favoarea unei trăiri frumoase (apud Freud).

Dar analistul este acolo nu pentru a consuma resursele interioare ale pacientei ci pentru a o sprijini să trăiască în viața exterioară psihanalizei, iubirea. El acționează mai degrabă ca un părinte, nu ca un iubit. Ceea ce ar putea învăța de la analist pacienta este așteptarea, amânarea satisfacției, suportarea frustrării care ar putea face loc, în viața de dincolo de analiza, unei iubiri modelate de un alt model și care ține cont de echilibrul psihic și de condiționarea socială.

Nu e lucru ușor să fii analist, ne spune Freud. Acesta are multe bătălii de dus: una e cu propriile impulsuri, alta cu adversarii din afara analizei care contestă semnificația forțelor pulsionale sexuale și folosirea acestora în cură. În procesul psihanalitic, analistul se luptă cu pacienții săi care adesea își pot manifesta pasionalitatea neîngrădiți de norma socială.

Pentru cei neinițiați psihanalitic o metoda care s-ar folosi de impusurile sexuale e o metodă periculoasă. Aceste impulsuri pot denatura scopurile nobile. Nu știi niciodată unde te pot duce acestea, de aceea psihanalistul ar trebui să fie destul de bine ancorat în demersul lui de construcție psihică și în misiunea lui nobilă, aceea de încerca să ușureze suferința umană. Ușurarea suferinței umane, redescrierea și reconstrucția vieții psihice este scopul nobil al psihanalizei.

Bibliografie

Freud, Sigmund – Tehnica psihanalizei. Opere esențiale (vol. 11), Editura Trei, București, 2010

Bowie, Malcom – Psychoanalysis and the Future of Theory, Blackwell, 1993

Bollas, Christopher – Psychoanalysis and Self Experience, Routledge, 1993

Freud, Sigmund – Wild Analysis - trad. Alan Bance – Harmondsworth, Penguin, 2002

Karl Koening – Anxiety and Personality – The Concept of a Directing Object and Its Applications, Routledge, 2015

Kernberg, Otto – Relații de iubire. Normalitate și patologie, Editura Trei, București, 2009

Jones, Ernest – Sigmund Freud: Life and Work. An abrindgement of the 3 volume work by Lionel Trilling and Stephen Marcus, Basic Books, NY, 1961

SUBLIMAREA PULSIUNILOR SEXUALE ŞI AGRESIVE ÎN PICTURĂ

-IADUL LUI HIERONYMUS BOSCH-

MARANA ANA LAURA CIUBOTARU

Sexualitatea şi agresivitatea sunt subiecte delicate, adesea tabu. Conținuturile ce țin de aceste zone sunt de multe ori reprimate, transformate, supuse unor îngrădiri ce vin dinspre moralitate. Adesea pulsiunile sexuale şi agresive pot fi exprimate doar indirect sau sublimate. Sublimarea este un proces postulat de Freud, prin care explica activități umane care se alimentează din forța pulsiunilor sexuale, dar care la prima vedere nu au legătură cu sexualitatea. (Laplanche & Pontalis, 1994, p. 418). Deşi iniţial ipoteza a fost formulată raportat la pulsiunile sexuale, atât el cât şi alţi autori, au vorbit şi de posibiliteatea sublimării pulsiunilor agresive (Laplanche & Pontalis, 1994, apud. Jones 1957). Într-o scrisoare adresată lui Putnam, Freud scria că o pulsiune nu poate fi sublimată atâta vreme cât este reprimată, iar acest lucru este valabil pentru orice componentă a unei pulsiuni. (Putnam, 1971, p. 121). Așadar, sublimarea poate fi un proces ce nu operează alimentat doar de pulsiuni sexuale, ci şi agresive.

O modalitate de a sublima este prin activitate artistică, iar un bun exemplu în acest sens sunt picturile lui Hyeronimus Bosh. Acesta a fost un pictor neerlandez, născut în secolul al XV-lea, a cărui operă fantastică și grotescă ilustrează cu precădere păcatul și decăderea umană. (Patrick, 2007)

Una dintre operele sale cele mai tulburătoare este „Grădina desfătărilor”. Aceasta este un triptic. Panoul stâng reprezintă pe Dumnezeu, care o prezintă pe Eva lui Adam. Cel central reprezintă o panoramă asupra unei grădini a plăcerilor, cu figuri nud, animale fantastice, fructe uriașe și stânci ciudate. Panoul din dreapta este o portretizare a iadului şi a chinurilor la care ar fi supuşi păcătoşii.

Bosh prezintă o imagine a damnării, o scenă întunecată în care în fundal ard oraşe, în plan mediu au loc războaie şi torturi, iar în prim plan sunt imagini cu animale care mănâncă oameni. Figurile umane sunt dezbrăcate şi încearcă să îşi acopere nuditatea cu mâinile. Tot în prim plan sunt o serie de figuri condamnate, unele vomită, altele sunt devorate, un cor cântă de pe note înscrise pe şezutul unui om, scenă ce face referire la senzualitate şi desfătare, considerate a fi un păcat. Acest fragment din pictură a fost numit „Muzicienii Iadului”. Portretizări ale iadului erau comune în evul mediu, insă inovaţia adusă de Bosh derivă din faptul că iadul este prezentat ca o

lume realistică, ce conţine multe elemente din viaţa de zi cu zi. (Soke, 2016) Animale sunt prezentate pedepsind oameni, conform a ceea ce ar putea simboliza cele şapte păcate. Desfrânarea de exemplu este redată de un bărbat crucificat pe harpă. (Struthers, 1996).

Printre figurile semnificative ale tabloului se numără cea numită "Prinţul iadului".

Stând pe un obiect similar unui tron sau unei toalete, în centrul primului plan, este un monstru uriaș cu cap de pasăre, care mănâncă oameni și îi defechează printr-o cavitate de sub el. Această imagine se bazează parțial și pe operă literară răspândită în Evul Mediu, "Visio Tundali", povestea unui cavaler purtat prin rai şi iad (Roberts, 2013). Acolo există o descriere a unui monstru cu gât lung care devorează păcătoși și îi defechează într-o gaură acoperită cu gheață. Indiferent de sursa de inspirație, imaginea arată o agresivitate orală extremă, precum și fantasme privind procese primare anale. Alte astfel de fantezii se regăsesc şi în alte secvențe de imagine ale tabloului. Aceasta fantezie este similară fantasmelor sadice ale adulţilor şi teoriilor asupra naşterii pe care le au copii. From (1969) face o analiză detaliată a imaginii iadului din triptic, pe baza metodei lui Holt de scorare a proceselor primare şi secundare şi ajunge la concluzia că acest tablou are scoruri extrem de mari ale proceselor primare, evidențiate prin fantasme orale, anale, agresive, homosexuale şi heterosexuale cu caracter artistic şi magic (From E. 1969, p. 154). Ea a ajuns la concluzia că Bosh a fost capabil să prelucreze fantasmele perverse polimorfe, caracteristice în mod normal perioadei copilăriei şi să le transforme într-un produs artistic.

Pentru o mai bună înțelegere, vom face câteva mențiuni la contextul istoric. Urmând pașii tatălui său, Bosch devine membru al breslei *Notre Dame*. În secolul al XV-lea această confrerie era bogată şi exercita o mare influență. Comunitatea angaja muzicieni pentru ceremonii religioase şi artiști pentru a decora capela orașului (Oprea, 2013). El îşi desfășura activitatea într-un mediu religios, în care sexualitatea era considerată a fi păcat. Astfel, dat fiind că pulsiunile sexuale- şi nu numai, erau aspru condamnate de către morala creștină, un om care voia să țină cont de prescripțiile bisericii, trebuia probabil să găsească o cale să reprime sau să redirecționeze o gamă întreagă de pulsiuni.

În același timp, perioada în care trăia Bosh era una extrem de violentă şi în ciuda moralității stricte pe care religia încerca să o impună, existau numeroase excese sexuale, mai ales în rândul nobililor şi chiar al clericilor. Cel mai probabil nobilii care cumpărau picturile lui Bosh se bucurau de expunerea tuturor proceselor primare, cu conținutul libidinal şi agresiv atât de ridicat.

Comportamentul de tip pervers polimorf era acceptat în mod deschis şi subiect de amuzament la curţile Franţei şi Spaniei în secolul al XV-lea şi al XVI-lea. (From, 1969, p. 161).

În acest context, pe de o parte extrem de puritan, pe de altă parte extrem de violent şi încărcat sexual - dualitate care poate nu este întâmplătoare- Bosh a găsit o cale în a-şi portretiza propriile conținuturi regresive libidinale şi agresive, dar şi de a turna în formă artistică sentimentele, temerile, credințele şi fanteziile epocii sale.

Unii autori consideră că asfel de picturi, precum cea care portretizează iadul, reprezintă o critică a timpurilor în care trăia şi sunt menite să aibă un scop moralizator (From, 1969, p. 160). Cu toate acestea, considerăm că sunt în egală măsură importante şi conținuturile inconștiente, inclusiv cele agresive, care se vor a fi manifestate. Pentru a picta astfel de desene, trebuie ca fanteziile portretizate să existe în pictor. A spune că un lucru este interzis, presupune totuși a lua un contact cu el la nivel de reprezentare, la nivel fantasmat. Este necesară punerea lui într-o formă. Așadar, a fi conștient de ceea ce este interzis, presupune cel mai adesea a lua contact nu doar cu interdicția, ci și cu dorința din spatele ei sau cu o serie de asociații ce țin de obiectul interdicției. De exemplu, în tabloul cu iadul vedem două imagini ce rezultă din acte „castratoare": două urechi tăiate, cu un cuțit între ele şi în partea de jos a picturii, o mână străpunsă de un cuțit. Astfel de imagini pot da cont de teama de castrare şi de supraeul punitiv, dar şi de pulsiuni sadice. Dacă în psihoză conținuturile inconștiente invadează individul, în creație procesele primare sunt mediate de către eu, care are un rol activ în a le folosi pentru scopurile proprii. Din această perspectivă, creativitatea este deci un mijloc prin care eul gestionează procesele primare, astfel ca părți periculoase din acestea să fie transformate şi să nu distrugă subiectul. Pulsiunile agresive şi sexuale percepute ca fiind periculoase, care nu pot fi eliberate altfel, își găsesc o cale de exprimare, care este însă acceptabilă pentru subiect.

În concluzie, prin picturile sale, Bosh a reflectat fantezii ale epocii în care trăia, dar în același timp a transpus cel mai probabil şi propriile fantezii orale, anale, falice, sado-masochiste, într-o formă acceptabilă din punct de vedere social.

Bibliografie

1. From, E., (1969)- *The Manifest and the Latent Content of Two Paintings by Hieronymus Bosch: A Contribution to the Study of Creativity*, American Imago, 26:145-166, Psychoanalytic Electronic Publishing

2. Laplanche, J., Pontalis J.B., (1994), *Vocabularul Psihanalizei*, Bucureşti: Ed. Humanitas,
3. Patrick, J. (2007), *Renaissance and Reformation*. New York: Marshall Cavendish.
4. Putnam, J. J., (1971), *James Jackson Putnam and Psychoanalysis*, ed. N. Hale. Cambridge, MA: Harvard University Press.
5. Oprea, H.D., (2013), *Hieronimus Bosch. Viaţa şi opera*, [Online] https://istoriiregasite.wordpress.com/2013/10/22/hieronimus-bosch-viata-si-opera/ [Accesat la dat de 20.12.2020]
6. Roberts, H. E. (2013). *Encyclopedia of Comparative Iconography: Themes Depicted in Works of Art*. Hoboken: Taylor and Francis.
7. Struthers, S. A. (1996). *The Seven Deadly Sins of Hieronymus Bosch*. [Online] https://corescholar.libraries.wright.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=art [Accesat la data de 21.12.2020]
8. Soke, A. (2016), *A new exhibition celebrates the work of Hieronymus Bosch, the painter known for his terrifying images of demons and monsters – but has he been misunderstood? Alastair Sooke looks back,* [Online] https://www.bbc.com/culture/article/20160219-the-ultimate-images-of-hell [Accesat la data de 1.11.2020]

ASPECTE PSIHOLOGICE ALE RELAȚIEI SOȚILOR CEAUȘESCU

MIHAI PETRO

În momentul în care a întâmpinat trupele sovietice la bariera Colentina – august 1944 – personajul Ceaușescu avea 26 de ani și o experiență de activist ilegalist deloc de neglijat și aproape 7 ani de carceră. Revoluționarul a devenit activist comunist și, în anii următori demnitar de partid și de stat.

La scurt timp după această primă apariție publică, delegația comuniștilor a apărut la manifestația din centrul Bucureștiului cu un program de elogiere a URSS. Din balconul Palatului Societății Generale, tânărul Ceaușescu a ținut primul său discurs. ”Atunci a intrat Nicolae Ceaușescu, ca politician, în viața publică.”[9]

Simptomatic și deopotrivă emblematic pentru istoria următoarelor decenii, acel debut politic surprins fotografic are o particularitate. Lui Nicolae Ceaușescu îi ”[…] stătea alături Lenuța Petrescu, care avea să-l însoțească apoi tot drumul vieții […].”[10]

Miting în Piaţa Universităţii, organizat cu ocazia intrării trupelor sovietice în Bucureşti[11].

[9] Lavinia Betea, Cristina Diac, Florin-Răzvan Mihai, Ilarion Țiu, *Viaţa lui Ceauşescu.Ucenicul Partidului,* Vol. I, Ed. Adevărul, 2012, p.280
[10] *Ibidem*
[11] *Fototeca online a comunismului românesc*, https://fototeca.iiccr.ro/picdetails.php?picid=32204X35X1755

În 1965 când s-a instalat în vârful piramidei puterii, Ceaușescu avea 47 de ani. Potrivit relatărilor celor din cartierul Primăverii, era considerat ”un om care ține la familie”[12], iar reședința sa avea să găzduiască familia extinsă, respectiv și pe părinții soților Nicolae și Elena.

Cercetătoarea Lavinia Betea, coordonatoare a trilogiei ”Viața lui Ceaușescu”, consideră că relația de afectivitate dintre soții Ceaușescu ”continuă să fie și astăzi o enigmă. Cei care i-au cunoscut de aproape vedeau în el un perpetuu îndrăgostit. Ceaușescu nu se sfia să-și declare dragostea față de nevastă […]”[13]. Relatările persoanelor care au observat comportamentele cotidiene ale cuplului ne fac să ne întrebăm dacă ipoteza *dependenței emoționale* a tovarășului nu ar fi un cifru cu potențial explicativ a relației lor și, totodată, a prezenței tovarășei în *parteneriatul* puterii. ”El nu putea sta fără Ea”[14] consideră aghiotantul Elenei Ceaușescu. Colonelul Adrian Eugen Cristea, director în Direcţia de Securitate şi Gardă Prezidenţială redă din *ceva-ul atipic* al legăturii lor afective: “Nicolae Ceauşescu a fost omul care şi-a iubit, fără limite soţia. Chiar mai mult, poate, decât fiinţa omenească obişnuită. El a văzut în ea omul [pe] care se putea baza, omul de încredere, de mare încredere. Acelaşi lucru s-a întâmplat cu ea, [şi] fiind femeie avea nişte simţuri în plus din care îşi dădea seama că ea fără el nu putea să facă nimic”[15].

O posibilă explicație a trăiniciei afectivității dintre soții Ceaușescu *este sugerată de dimensiunea paranoidă a personalității lui Nicolae Ceaușescu*[16]. Profesorul de psihiatrie Len Sperry consideră că, în spatele atitudinii arogante a profilului paranoid ”[…] se află vulnerabilitatea narcisică, sentimente fundamentale de rușine și umilință și o dorință pasivă de dependență”[17]. Psihologul Nancy McWilliams face o paralelă între paranoizi și psihopați și remarcă disponibilitatea crescută a primilor de a trăi și împărtăși sentimentele de iubire și fidelitate: ”Datorită orientării lor către probleme de putere și tendinței lor de a se preface, paranoizii au o serie de trăsături comune cu psihopații. O diferență majoră constă în capacitatea lor de a iubi. Chiar

[12] Dumitru Popescu, *Cronos* autodevorându-*se. Panorama răsturnată a mirajului politic. Memorii II*, București, Curtea Veche Publishing, 2006, p.147
[13] Lavinia Betea în documentarul – *Adevăruri despre trecut: Elena Ceauşescu – faraoana*, *TVR*, 2015 www.youtube.com/watch?v=RrHu-hbDLVg, min.16
[14] Lt. col. Ion Chițoiu în Lavinia Betea, Florin-Răzvan Mihai, Ilarion Țiu, *Viața lui Ceaușescu. Tiranul*, Vol. III, Ed. Cetatea de Scaun, 2015, p.234
[15] Col. Adrian Eugen Cristea, *Mărturiile gărzilor de corp care îl păzeau pe Ceauşescu, România TV*, 2014 www.youtube.com/watch?v=aO2dFVyMq1A, min.8
[16] Pentru numerele următoare ale revistei ”Față în Față cu Psihologul” ne propunem o cercetare psihoistorică a profilului de personalitate al lui Nicolae Ceaușescu.
[17] Len Sperry, *Tulburările de personalitate din DSM-5, Evaluare, conceptualizare de caz și tratament*, Ed. Trei, 2018, p.417

dacă sunt îngroziți de propriile nevoi de dependență și măcinați de suspiciunile cu privire la motivele și intențiile celor la care țin, paranoizii sunt capabili de un atașament profund și de fidelitate prelungită”[18]. Aceeași autoare consideră că, în cazul congruenței valorice și a intuirii capacității de sacrificiu din partea partenerului, individul ce funcționează pe o structurare paranoidă își poate depăși temerile și angoasele funciare implicându-se total devotat: ”Dacă un paranoid simte că împărtășiți aceleași valori și că se poate baza pe dumneavostră la greu, nu va mai exista practic nicio limită a capacității sale de devotament și generozitate.”[19]

O mărturie a reciprocității afective întâlnim în relatarea maiorului Ion Țecu prezent în garnizoana de la Târgoviște: ”În noaptea de 23 spre 24 [decembrie 1989 *n.n.*], lui i-a fost rău. I s-a umflat abdomenul, nu-l mai încăpea vesta. Atunci am remarcat că cei doi se iubeau foarte mult ca oameni […]. Ea era foarte îngrijorată pentru el. Ea l-a întins pe pat, l-a fricționat, au cerut să doarmă împreună în același pat. Era foarte preocupată de sănătatea lui”[20]. O altă impresie despre cei doi soți aflați între zidurile unității din Târgoviște este a unuia dintre soldații care au executat ordinul de tragere: ”El mai avea cât-decât un aer de demnitate, dar ea …ca o țață. […] Ce mi s-a părut mie mai expresiv este faptul că cei doi s-au iubit cu adevărat. […] să te urmeze necondiționat soția ... ce înseamnă această dragoste a lor care a dăinuit totuși până la moarte, până la zid.”[21]

Privind pe întreaga perioadă a existenței cuplului în politică, se poate observa o *mișcare de sincronicitate de tipul vaselor comunicante care se produce treptat*. *Pe măsură ce temerile Cabinetului 1 creșteau și vitalitatea politică scădea, avansa, parcă în compensare Cabinetul 2. Pare a exista o complementaritate naturală între cei doi.* Elena Ceaușescu – acționând din proprie inițiativă, dar și în întâmpinarea solicitărilor lui – suplimenta acolo unde degringolada psiho–emoțională și biologică a Tovarășului dădea semnale exterioare de slăbiciune.

Din postura de cabinet secund, Elena Ceaușescu a participat activ la conservarea puterii politice familiale. Modelul acțional din ipostaza politică nu lasă impresia de distanțare semnificativă față de acela de ”slujnică”, de executantă în slujba a cuiva sau a ceva. De la îngrijirea

[18] Nancy McWilliams, *Diagnosticul psihanalitic. Structuri de personalitate relevate în procesul clinic*, Ed. Fundația Generația, 2014, p.258
[19] *Ibidem*, p.270
[20] Lavinia Betea, ș.a., *op.cit.*, Vol. III, p.373
[21] Parașutistul Dorin Cârlan, unul dintre cei care a executat foc în Nicolae și Elena Ceaușescu, *Mărturii despre execuţia Ceauşeştilor*, România TV, n.d.
www.youtube.com/watch?v=2tSeffIBj50&list=PLfcbNtzCgzKcY422hUp_wIY_n6K1ofo2L&index=125, min.3

unei case boierești – așa cum învățase nu doar din relatările mamei ei ci și din experiența personală din perioada pubertății – a trecut în anii maturității la o altfel de ”îngrijire” – aceea a relațiilor de putere a propriei case prezidențiale și a ceea ce unii cercetători numesc construcție politică de factură oligarhică convertită în socialism dinastic[22].

Așa cum a protejat *dârz și străjerește* proprii copii de riscurile abaterilor de la linia convingerilor sale, uneori chiar prin măsuri pe cât de categorice pe atât de îndoielnice nu doar etic ci și sub aspectul rezultatelor pe termen lung, la fel a slujit și puterea politică familială din statutul de om politic. În virtutea rolurilor asumate, Elena Ceaușescu a acționat adesea cu dozaj minim de discernământ autocritic și dialog cuviincios fiind totodată activate conduite de frivolitate sterilă, disimulare, dispreț cvasi-generalizat și grobianism. Suspiciunea, capriciozitatea și gelozia fac parte din această enumerare[23].

În rolul de ”servant” a beneficiat de o largă autonomie și de mijloace de persuadare și influențare acolo unde considera că este în interesul cauzei sale. Din punct de vedere psihologic nu putem exclude ipoteza ca, în interioritatea driverului psihologic al Elenei Ceaușescu să fi fost prezentă o condiționalitate neexprimată și neconștientizată a personalității consortului său. În ”Tratat de psihiatrie psihodinamică”, Glen O. Gabbard consemnează că, indivizii ” […] paranoizi impun o cerere extremă de tip ori/ori în relațiile lor. Ori obiectul atenției lor se gândește continuu la ei, ori acea persoană este indiferentă față de ei – un gând pe care pacienții paranoizi îl găsesc intolerabil.”[24]

Realitatea din *incinta puterii politice* a anului 1989 – putere politică comparată cu un ”balaur cu două capete”[25] – era simțitor diferită de aceea din 1965, atunci când Nicolae Ceaușescu a preluat funcția de secretar general al P.M.R., iar Elena Ceaușescu nu exista în peisajul oficial al

---

[22] ”Nepotocraţia care caracteriza regimul Ceausescu a fost primul experiment european de socialism dinastic. De fapt, socialismul dinastic al lui Ceausescu - denumit oficial „societatea socialistă multilateral dezvoltată" -a fost o combinaţie de rituri politice bizantine, metodologie stalinistă de inducere în eroare si manipulare şi fantasme resentimentare care aminteau de unele tiranii din Lumea a Treia.”
Vladimir Tismăneanu, *Stalinism pentru eternitate. O istorie politică a comunismului românesc,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2014, p.260

[23] Adrian Cioroianu: ”S-a spus deseori că Elena Ceaușescu era o femeie deosebit de suspicioasă și de capricioasă, și […] Tovarășa numărul unu a țării putea fi deseori și foarte geloasă, mai ales pe realizările altor soții de demnitari comuniști.”
Emisiunea – *5 minute de istorie – Detalii mai puţin cunoscute din viaţa soţilor Ceauşescu, TVR,* 2015
www.youtube.com/watch?v=rNnS_voDkHY

[24] Glen O. Gabbard, *op.cit.,* p.380

[25] Lavinia Betea, *Ultimul an din viața Elenei Ceaușescu. Agenda Tovarășei în 1989*, Ed. Corint, 2018 p.17

politicului. Transformarea R.S.R. în ceea ce istoricul Florin Constantiniu numea ”monarhie comunistă bicefală”[26] s-a fundamentat pe o rarisimă *împletitură afectivă* a celor doi protagoniști: ”O dragoste bolnavă părea să-i fi legat, pe vecie, de la prima lor întâlnire. Nu se încredeau decât unul într-altul. Faraonul și Faraoana – tiranii poporului. […] Un cuplu monstruos care vorbea pe două guri și supraveghea pe două perechi de ochi.”[27]

25 decembrie 1989:

”[…] ea a început să ţipe: „Nicule, Nicule!”, când a văzut zidul din faţă […]. „Nicule, Nicule! Ce fac ăştia cu noi? Ne împuşcă ca pe câini!”, a zis ea. […] Din creierul ei a apucat să mănânce câinele unităţii! Nicolae Ceauşescu a început să cânte Internaţionala. Paraşutistul care ştia că din cauza teroriştilor lui Ceauşescu au murit colegii săi l-a izbit cu pumnul în coaste, l-a înjurat, proiectându-l în faţa pistolului mitralieră. Ultima frază pe care Ceauşescu a auzit-o […] a fost: “Tacă-ţi gura!”[28]

Istoria României consemnează o singura femeie condamnată la moarte și executată: Elena Ceaușescu[29].

[26] Florin Constantiniu, *O istorie sinceră a poporului român*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997, p.515
[27] Lavinia Betea,ș.a., *op.cit.*, Vol. III, p.234
[28] *Idem*, “Ceaușescu avea o viziune de pictor naiv asupra politicului, asupra actului decizional. Se încurca în nimicuri” (II), *Lavinia Betea* (Blog), iunie, 2015
http://betea.ro/index.php/2015/06/18/lavinia-betea-ceausescu-avea-o-viziune-de-pictor-naiv-asupra-politicului-asupra-actului-decizional-se-incurca-in-nimicuri-ii/
[29] Emisiunea *Ghilea Show – Agenda Elenei Ceaușescu*, Televiziunea Arad, 2018
www.youtube.com/watch?v=2fj1cOlp_3E, min.51

DASEIN-UL ŞI PSIHANALIZA SA

CRISTINA POPOV

Motivaţia pentru redactarea lucrării de faţă provine din necesitatea de a limpezi semnificaţia şi impactul unor paradigme ontologice diferite asupra gândirii psihanalitice. Dintre acestea, lucrarea detaliază implicaţiile ontologiei heideggeriene, care a fost formulată în deceniul al treilea al secolului XX şi a condus, treptat, la regândirea fundamentelor pentru o multitudine de discipline. Concluziile lucrării întâlnesc reperele psihanalizei post-carteziene şi ale teoriei intersubiective, deja mult avansate pe linia acestui dialog.

1. Către un demers ontologic în reflecţia psihanalitică

Orice reflecţie asupra omului şi a lumii, asupra interiorităţii subiective si asupra celor ce-i apar ca exterioare fiinţei, începe prin constatarea că lucrăm cu reprezentări ale realităţii, nu cu realitatea însăşi. Fiind vorba despre reprezentări ale realităţii, se pune de la bun început problema definirii posesorului unei astfel de reprezentări: cine, în ce fel şi în ce condiţii poate deţine o reprezentare a realităţii? În ce mod este ea unică (individuală) sau colectivă, implicită sau explicită, logic-abstractă sau multimodală? Asemenea întrebări cheamă în discuţie ontologia ca studiu fundamental asupra realităţii şi a perceperii ei, asupra a ceea ce există şi a modalităţilor în care pot lucrurile să existe.

Pentru a surprinde, foarte sumar, avantajele unei abordări ontologice a instrumentelor psihanalizei mă folosesc de un exemplu desprins din activitatea anilor recenţi ai şcolii de formare în psihoterapie de care aparţin. Frecvent, problematica propusă în seminarii şi colocvii a făcut referire la necesitatea reevaluării cadrului terapeutic originar sub presiunea modificării modului de viaţă al pacienţilor contemporani (apariţia telefoanelor mobile, a internetului, a reţelelor virtuale de socializare, a tehnologiei de tip Skype; deplasarea oamenilor la distanţe tot mai mari şi pentru perioade tot mai îndelungate, vieţuirea cotidiană în anturaje din ce în ce mai impersonale, modificarea percepţiei asupra spaţiului intim, a spaţiului privat sau public). În analizarea situaţiei curente ne raportăm la cadrul analitic originar, adică la un cadru care a fost formulat în mod concret (la nivel ontic) în zorii psihanalizei. În felul acesta, ajungem mai degrabă să notăm diferenţele apărute şi mai rar să formulăm noi concluzii consistente. Lucrul nu este întâmplător: el e caracteristic raportului dintre tradiţie şi cursul istoriei, diferit de raportul dintre esenţă şi facticitate.

Dar timpul istoric ne-a îndepărtat de epoca lui Freud şi, totodată, de cea a ridicării primelor *insight*-uri teoretice ale psihanalizei din datele colectate empiric în spaţiul analitic. Pe măsură ce varietatea experienţelor întâlnite creşte, explorarea cadrului originar cedează locul căutării originarităţii cadrului[30].

Dar a ne desprinde de cadrul originar factual şi a căuta originaritatea cadrului psihanalitic presupune o deschidere ontologică, o meditaţie asupra a ceea ce este esenţial în dispozitivul psihanalitic, alcătuit din doi oameni aflaţi într-o relaţie ce foloseşte vorbirea ca principal element de contact şi care este guvernată de un set de reguli, numit „cadru". A purta discuţia la nivel ontologic înseamnă a întreba care este esenţa fiinţei umane; care este esenţa întâlnirii prin vorbire; cum de este posibil ca un om să aibă un cadru de relaţionare cu un altul etc.

Întrebările pot fi adresate, însă, nu doar cadrului psihanalitic, ci oricărei probleme din spaţiul psihanalizei: raportării subiectului la obiect; raportării pacientului la autenticitate sau la falsul *self*; ce înseamnă a sfârşi şi ce înseamnă a continua relaţia conversaţională analitică; cum putem evalua „reuşita" şi „nereuşita" analizei şi aşa mai departe. Câştigul obţinut constă în dobândirea unei precizii mai mari în explicarea şi în întâmpinarea evenimentelor analitice prin

[30] În tratatul său, "Fundamentele tehnicii psihanalitice" (capitolul 38), Etchegoyen reia discuţia asupra relaţiei dintre "constante" şi „variabile" în reflecţia lui Zac (1968) asupra cadrului psihanalitic, „constantele" (numite chiar „constante absolute") fiind elementele alocate „teoriei", „constantele relative" fiind alocate cuplului analist-pacient iar „variabilele" fiind subînţelese ca evenimente de ordin empiric ale procesului. Regăsim aici trimiterea la acea poziţie a filosofiei occidentale care tinde să împartă lucrurile între „gândirea teoretică" şi „gândirea practică", între „idei pure" şi variabilitatea experienţei concrete. Mergând, apoi, pe linia gândirii lui Jose Bleger, Etchegoyen numeşte o serie de probleme suscitate de definirea cadrului psihanalitic. De exemplu, sesizează faptul că procesul analitic trebuie să fie inclus în ceva mai cuprinzător, pe care îl numeşte „situaţie analitică", dar explicitează diferenţa prin faptul că elementul variabil (procesul analitic) e inclus într-un element fix (cadrul: un non-proces). Se poate observa, însă, că în experienţa cotidiană întâlnim realităţi stabile şi realităţi dinamice (de exemplu, un utilaj care stă şi unul care funcţionează) fără ca analiza lor să legitimeze staticul drept sferă conţinătoare a dinamicului (probabil de aceea Bleger, citat în continuare de Etchegoyen, a formulat ipoteza că este posibil ca noi să luăm drept „constante ale cadrului" acele variabile care, pur şi simplu, ni se par la un moment dat mai bune, şi care sfârşesc prin a se deteriora, adică prin a redeveni variabile). De asemenea, Etchegoyen (via Bleger) aduce în discuţie „funcţia cadrului" vs. „semnificaţia cadrului", „funcţia" asigurând desfăşurarea concretă a activităţii iar „semnificaţia" fiind corelată cu posibilitatea de explicitare verbală a cadrului; dar explicitarea verbală poate fi de asemenea de un nivel foarte concret şi descriptiv (ca în situaţiile de „gândire operatorie"), fără a îndeplini, astfel, exigenţele pentru o adevărată *meta*reflecţie. În continuare, Etchegoyen, citându-l pe Liberman, aduce în discuţie noţiunea de *metacadru*, dar şi aici metacadrul rămâne limitat la mediul social de „dincolo de" uşa cabinetului (o diferenţă mai degrabă de spaţiu fizic sau de cerc social decât de ordin reflexiv). În concluzia personală cu care îşi încheie articolul, Etchegoyen renunţă la caracterizarea situaţiei analitice prin împărţirea în „constante" şi „variabile"; formulează opţiunea pentru o abordare existenţialistă a situaţiei analitice drept loc de întâlnire între doi oameni, drept mod de *a-fi-în-lume*; propune o reconsiderare a felului cum istoricitatea (procesul) marchează postura „atemporală" şi „anistorică" a psihanalizei conceptuale; şi îndeamnă la diferenţierea între „sincron" (pe care îl asimileaza „atemporalului") şi „diacron" (pe care îl asimilează „istoricităţii") în analiza problematicii cadrului. Toate acestea sunt dovada efortului de a se ajunge la formularea unei cereri de analiză ontologică a cadrului, analiză care înseamnă totuşi a face un pas mai departe faţă de distincţia între sincron şi diacron.

scoaterea la lumină a trăsăturii ce reuneşte şi, simultan, face posibilă variabilitatea situaţiilor ce apar în practică în jurul unei teme.

Necesitatea abordării ontologice e legată, însă, mai profund, de însăşi natura omului. În formularea lui Hegel: în afara ontologiei, nu putem vorbi despre gând, gândire sau subiectivitate, căci ontologia introduce chiar problematica întemeierii conştiinţei de sine, cu toate devenirile sale (ori analiza psihicului omenesc nu poate fi făcută decât cu observarea conştiinţei umane)[31]. Heidegger aduce un argument suplimentar: chiar datul ontic al omului, felul lui de a fi în viaţă, e unul ontologic; face parte din vieţuirea omului faptul de a-şi pune întrebări asupra existenţei sale şi a lucrurilor, asupra realităţii şi a diferenţei dintre realităţi, de a trăi, cu alte cuvinte, *ontologic,* chiar dacă pornirea sa e ascunsă adesea sub o multitudine de alte forme de vieţuire[32]. Viziunea lui Hegel sau a lui Heidegger arată onticul (experienţa vieţii) şi ontologicul (întrebarea asupra naturii existenţei) ca angajate într-un dialog posibil şi necesar, dar fără a se confunda registrele, fără a-l elimina, astfel, prin confundare, pe vreunul din ele.

Lucrarea de faţă se structurează în vederea exerciţiului de a gândi psihanaliza în lumina structurii de fiinţă a *Dasein*-ului (ontologia heideggeriană). Vor fi urmăriţi, succint, paşii făcuţi de fenomenologie până la sintetizarea metodei heideggeriene, apoi analitica *Dasein*-ului rezultată în baza metodei şi felul cum cercetarea psihanalitică tinde să reveleze, prin acumulările sale, o aceeaşi structură de fiinţă a omului, clarificându-se pe sine în perspectiva ei. Toate acestea pun în evidenţă şi o devenire a reflecţiei ontologice şi psihanalitice, nu doar o „structură" a lor.

Iată un scurt exemplu care oferă o imagine plastică asupra trăsăturilor meditaţiei heideggeriene, îndreptată aici spre un alt sector decât cel psihologic: construirea de edificii urbane[33]. Putem observa, în lectură, raportul dintre lucru, semnificaţie şi simbol, dintre limită şi finitudine, dintre subiectivitate şi lumea reprezentaţională, dintre percepţia spaţiului fizic şi percepţia spaţiului rânduit al unei lumi. Autorul îşi opreşte, aşadar, privirea asupra unui pod: „uşor şi trainic", spune el, podul poartă către fluviu, pe rând, vastitatea ţinuturilor de dincoace şi de dincolo de apă, punând în evidenţă malurile ca maluri şi lăsând fluviul să treacă nestânjenit printre ele. Podul adună în jurul său un întreg peisaj, care îşi transformă înfăţişarea odată cu ploile, zăpezile şi cu capriciile cerului. Unele poduri leagă castelul cu piaţa catedralei, altele leagă tarlaua

[31] J. Mills, „The False Dasein: From Heidegger to Sartre and Psychoanalysis"
[32] „Fiinţă şi timp", §4
[33] M. Heidegger, "Construire, locuire, gândire" (eseu cuprins în lucrarea "Originea operei de artă")

cu casa din sat, altele eficientizează reţeaua traficului rapid la distanţe mari, pe autostrăzi. Podul călăuzeşte încolo şi încoace drumurile şovăitoare şi grăbite ale oamenilor, care ştiu că într-o zi vor trece cu totul de pe lumea asta. Fie că iau aminte la acest elan al podului ce duce, mereu, „dincolo", fie că îl uită, ei resimt totuşi pornirea de a depăşi ceea ce este, în ei, supus obişnuinţei, strâmbătăţii, pentru a se duce spre ne-strâmbătatea divinului. Ce-i drept, se consideră uneori că podul e doar un lucru concret şi atât; dar, fiind un simplu lucru, el mai şi exprimă câte ceva, şi astfel devine simbol. Însă podul nu a fost niciodată un simplu pod fără nicio semnificaţie, pentru ca apoi să i se adauge un simbol. Tot aşa cum el nu este un simbol care să exprime ceva ce nu ţine direct de podul însuşi. Podul e mai degrabă un lucru special, care a orânduit locul din jurul său: din toate bucăţile de pământ existente de-a lungul fluviului, loc de trecere şi mal au devenit numai acelea unde s-a înălţat un pod, în jurul căruia s-au aşezat drumuri şi pieţe. Numai un lucru de felul acesta, cum este podul, permite ivirea unui spaţiu rânduit. Iar *limita* unui spaţiu rânduit nu este punctul în care un lucru se termină, ci locul unde un lucru îşi începe *esenţa* sa.

2. Fenomenologia (între Descartes şi Heidegger)

Motivele pentru utilizarea metodei fenomenologice ca ontologie se găsesc în istoria ideilor care au marcat gândirea occidentală în epoca modernă. Fenomenologia reprezintă un tronson de gândire care a cunoscut transformări majore de-a lungul secolelor, evoluând în spaţiul filosofic european, dominat de cartezianism.

Cartezianismul este atitudinea în gândire inaugurată de René Descartes (1596-1650), fondatorul filosofiei europene moderne, părintele curentului raţionalist care a câştigat teren în secolul XVII în Europa şi la care s-a raportat majoritar filosofia occidentală ulterioară. Descartes a susţinut dualismul minte (suflet) - corp: în reprezentarea lui, corpul funcţionează ca o maşină cu reguli fizice precise, iar sufletul este imaterial; cele două părţi nu se ating, dar totuşi se influenţează una pe alta, ca atunci când omul se lasă pradă pasiunilor care vin din corp iar sufletul, dealtfel raţional, e afectat. După separarea minte – corp, formulată şi ca minte – natură, Descartes instituie o a doua scindare, între mintea umană şi mintea divină, care arată subiectul gândind separat de sine nu doar „natura" (inclusiv propriul corp material), ci şi un obiect mental găsit în propria sa minte şi considerat drept „altcineva decât mine". Practic, reprezentarea carteziană împarte lumea în trei teritorii: materia, de care ţine şi corpul uman, cu instinctele sale şi mecanismele sale

fiziologice; mintea umană, care are putinţa de a privi critic impulsurile venite dinspre trup şi simţuri şi de a le subordona unei raţiuni mai înalte, apte să-i dea o cunoaştere mai valoroasă; şi mintea divină, care furnizează cunoaşterea sub forma ştiinţelor, filosofiei şi eticii, şi care permite totodată reprezentarea unei fiinţe desăvârşite şi a unui potenţial infinit[34].

Pentru Descartes, existenţa părţii imateriale a fiinţei umane justifică existenţa lui Dumnezeu, adică putinţa lăsată omului de a gândi o fiinţă perfectă, nemuritoare, şi un potenţial infinit. Tocmai în această sferă imaterială a existenţei îşi au originea raţiunea, filosofia, ştiinţele, etica. Descartes considera că raţiunea, în sensul logicii cauzale, este suficientă pentru a furniza, prin deducţii, cunoaştere esenţială (fără a fi nevoie neapărat de intervenţia simţurilor). De asemenea, raţiunea e suficientă pentru a conduce omul către o conduită morală bună. El a propus o viziune teologică prin care respingea existenţa oricăror cauze ultime, fie ele „divine" sau „naturale" (Dumnezeu având libertate absolută de creaţie) şi a susţinut liberul arbitru (omul are controlul asupra propriei minţi, deci e liber în alegerile sale). Desigur, cartezianismul e o gândire care s-a dezvoltat pe scindarea minte-corp (spirit-materie, raţiune-sensibilitate) ce acţiona în Europa de dinainte de Descartes, prin interpretarea dată de biserica creştină lui Platon. Reprezentările bisericii opun un Dumnezeu (minte supremă localizată într-un spaţiu transcendent) creaţiei care e lumea terestră, fizică, situată „în altă parte", „în afara" unei minţi. Totodată mintea divină e separată de mintea umană, căreia îi poate grăi, eventual, din spaţiul transcendent, în calitate de „divinitate" (din nou, „subiectul" descoperă un „obiect" în propria sa minte, pe care-l consideră „altcineva" decât el însuşi, ba chiar plasat, ca obiect, „în altă parte" decât în sine).

Ceea ce necesită a fi subliniat în privinţa modelului cartezian este că el include postularea unei realităţi obiective (şi obiectuale) fixe ce poate fi cercetată de subiect şi în raport cu care subiectul are o cunoaştere corectă sau greşită. Dar, de vreme ce omul are două surse de informare disjuncte, simţurile şi raţiunea, trebuie stabilită întâietatea lor în vederea cunoaşterii. Două consecinţe se impun. Întâi, subiectul gânditor (*cogito sum*) este văzut ca izolat de restul existenţei,

[34] Modelul cartezian a fost adoptat în psihanaliză, de către Freud, drept „a doua topică", cele trei zone devenind Se-ul (sediul instinctualităţii), Eul („cogito sum", cu funcţia de refulare, de critică asupra percepţiei, de mediere între impulsul trupesc şi realitatea morală) şi Supraeul (care furnizează o lege mai înaltă oferită de o altă minte şi, în acelaşi timp, reprezentarea unui ideal de fiinţă). În comparaţie cu Descartes, filonul antropologic raţionalist a înlocuit „mintea divină" cu „adaptarea speciei", fără a propune o alterare propriu-zisă a modelului („adaptarea speciei" fiind tot atât de puţin lămurită drept un constituent al subiectivităţii ca şi „mintea divină", pe care Descartes a lăsat-o în nedeterminare, ba chiar a eliminat-o din sfera celor posibil a fi cercetate). Freud a păstrat substanţial modelul cartezian, inclusiv ideea de „o altă minte în propria minte", care a devenit spaţiul internalizat al Supraeului, optând însă pentru o formulă care să nu includă noţiunea de „Dumnezeu" (ci „vocea părintelui").

pe care şi-o apropriază în mod secundar existenţei sale autonome – ceea ce înseamnă că trebuie creată, teoretic, o substanţialitate a Eului reflexiv izolat[35]. În al doilea rând, modelul este structural, dar prea puţin dinamic, deoarece se sprijină pe compartimentări definitive ale sectoarelor fiinţei (ca propunere „ontologică"), pe ideea de barieră fermă între compartimente şi pe existenţa unei realităţi fixe ce poate fi dezvăluită în obiectivitatea sa.

Dualismul cartezian minte – corp a lăsat loc opoziţiei empirismului, reprezentat la nivelul modernităţii în special de filosofii empirişti englezi ai secolului XVII (precursori, de asemenea, ai liberalismului politic şi, prin David Hume, ai utilitarismului britanic din secolul XIX). În timp ce Descartes a ales „să se îndoiască" de propriile simţuri şi să favorizeze puterea raţiunii, empirismul şi-a bazat întotdeauna cercetarea pe colectarea de date din experienţa practică. Tocmai premisa intrinsecă a scindării minte – corp a permis ca strângerea de date din experienţa practică să fie văzută în opoziţie cu gândirea raţională teoretică, iar utilitarismul economic să fie prezentat în opoziţie cu atotputernicia speculativă a intelectului[36]. Opoziţia empirismului faţă de atitudinea mai degrabă teoretică are ca argumente, în special, vacuitatea modelului abstract, aparenta lui „inutilitate" în raport cu vreo necesitate materială imediată şi neputinţa demonstrării lui printr-o conexiune fizică directă, accesibilă oricui, „la vedere", în mod egal şi fără efort[37]. Atitudinea empiristă (cu rădăcini hedoniste, cu consecinţe utilitariste şi pragmatice) a favorizat imaginea unei lumi care are ca scop deservirea concretului şi a fiziologiei, o lume bazată pe producerea şi consumul de bunuri, în timp ce atitudinea teoretic-speculativă a continuat să caute un loc în cultură

[35] Fără acest postulat nu ar fi fost posibilă nici conceperea „analistului neutru", nici „umplerea" Eului cu mecanisme şi legităţi proprii în reprezentarea psihanalitică.

[36] Ştiind că cercetarea psihanalitică a căutat să se apropie ca metodă de pozitivismul ştiinţific, de sorginte empiristă, merită să meditǎm încă o dată asupra relaţiei ce se poate lega între metoda de cercetare şi modelul teoretic în care se încearcă aşezarea experienţei clinice. Tensiunea nu e atât la nivelul reprezentării psihicului, deoarece ambele abordări se sprijină fundamental pe scindarea minte – corp şi pe ideea cercetătorului obiectiv, ci la nivelul calităţii preluării experienţei trăite în reflecţia psihanalistului. (Vezi şi Atwood & Stolorow, „Psychoanalytic Concepts and the Representational World", asupra tensiunii dintre o teorie psihanalitică mai apropiată sau mai depărtată de experienţa faptică în clinică).

[37] Astfel de argumente se oferă în continuare, la mai bine de două secole după ce Hegel a descris felul cum conştiinţa umană cunoaşte lumea printr-o dinamică ciclică, o pulsaţie în trei paşi: contactul cu un lucru sau un teritoriu nou produce întâi o cufundare exploratorie în senzaţii, urmată de desfăşurarea pe îndelete a posibilităţilor sale într-un mod care să le obiectivizeze şi, în sfârşit, finalizată cu o abstragere a concluziilor, care încheie etapa de cunoaştere vidând trăirea de substanţă şi permiţând desprinderea de obiect („Fenomenologia spiritului"). Una din manifestările inerţiei carteziene este tocmai sanctificarea pe post de „atitudine de viaţă" sau „atitudine în cercetare" a câte unei singure faze din secvenţa de descifrare a lumii de către om – rămânând în ignoranţă faţă de mişcarea spiritului în sine.

pentru judecata intelectuală, atât prin filonul antropologic raţionalist (omul ca „animal raţional") cât şi prin cel teologic (studiul principiilor supreme de „dincolo de sine")[38].

Lucrul care trebuie observat, totodată, este efectul dualităţii minte - corp asupra reprezentării şi abordării *subiectivităţii umane* (cu condiţia să mai găsim în noi înşine puterea de a considera subiectivitatea drept o experienţă unitară, un continuum ce leagă *sensibilul* (senzorialul), *sufletescul* (afectivul) şi *spiritualul* (factorul organizator, integrator). Astfel, „spiritul" a fost limitat la „intelect" şi aprecierea lui a rămas în special în seama atitudinii ce susţinea supremaţia raţiunii asupra materiei. „Simţurile" au fost reduse la funcţia de tatonare empirică a imediatului, a concretului, şi asociate cu funcţionarea fiziologică brută (de asemenea, au fost mai mult sau mai puţin desconsiderate de către gândirea teoretică sau teologică). Matematica a fost privilegiată de către ambii „poli" de gândire: atât în accepţiunea teoretic-speculativă cât şi în accepţiunea practică (măsurare-numărare).

Însă *afectivitatea*, elementul median, integrator între minte şi corp, a fost înţeleasă mai degrabă difuz şi confuz. În măsura în care a fost înţeleasă ca emoţie asociată presiunilor fiziologice, ea a fost alocată necesităţii de a obţine plăcerea senzuală (şi privită depreciativ de biserică, precum şi de un anumit tip de „intelectuali"). Cu alte cuvinte, s-a considerat că „rezolvarea" cerinţelor afective ţine de fiziologie. În măsura în care afectivitatea a fost văzută ca manifestare a „simţului interior" în calea lui către Dumnezeu, s-a studiat felul cum ea ajunge sa se adreseze raţiunii, să se transforme în raţiune superioară. Cu alte cuvinte, s-a considerat că „rezolvarea" afectivităţii ţine de controlul şi purificarea prin raţiune. În ceea ce priveşte *viaţa interioară fantasmatic-afectivă*, atât de specifică subiectivităţii omeneşti, ea pare să fi avut soarta cea mai ingrată: suspectată şi pedepsită de instituţiile ecleziastice (care aveau propriile reprezentări asupra „raţiunii divine" şi considerau fără multe ezitări fantasma drept o derivată a carnalităţii demonice), ea nu a apărut mai puţin dubioasă nici materialiştilor (care o considerau deviaţie de la realitate, deformare din cauza lipsei de raţiune, din cauza superstiţiilor şi a credinţei). Fantasmaticul afectiv a fost exilat în spaţiile subculturale şi lipsit de şansa de fi inclus adecvat în procesul educativ, în timp ce polarizarea funcţiilor psihice, accentuată de gândirea carteziană, nu şi-a găsit, propriu-zis, o cale de unificare. Tentativele de unificare au dus, de cele mai multe ori, la aservirea unui pol de către celălalt: religiile au considerat drept „realităţi" numai spaţiile „vieţii de apoi" şi drept „iluzii" cele ce se

[38] Pentru o prezentare a celor două filoane, vezi „Fiinţă şi timp", §10, şi „Despre esenţa temeiului" (din „Repere pe drumul gândirii"), M. Heidegger.

întâmplă „pe lumea asta”; la rândul său, atitudinea pozitivist-ştiintifică a considerat ca „realitate” numai materia palpabilă, şi tot restul (sufletul, spiritul) doar simple urmări ale proceselor fiziologice observabile. Ambele poziţionări se sprijină pe parti-pris-uri, căci demonstraţia definitivă este căutată în continuare.

Fenomenologia a apărut şi s-a dezvoltat în acest context filosofic. Termenul a fost menţionat prima dată la jumătatea secolului XVIII, la unul din discipolii filosofului raţionalist german Christian Wolff (matematicianul Johann Heinrich Lambert). Fenomenologia a fost propusă, la acel moment, ca metodă ţinând de *abordarea empiristă,* de înregistrarea observaţiei („fenomenul” fiind lucrul „aşa cum apare în lumina zilei”, aşa cum se înfăţişează „intuiţiei sensibile”, percepţiei omului).

Hegel, reprezentant al idealismului german, a introdus ulterior o modificare majoră a noţiunii de fenomenologie[39], extinzând semnificaţia „intuiţiei sensibile” prin care omul experimentează natura înconjurătoare. Pentru el, noţiunea de *„Geist”* (minte-spirit) reprezintă principiul unificator al unor experienţe din care nu e necesar să se elimine sau să se respingă nimic pentru a dobândi înţelegerea asupra lor (nu e necesară o privire exclusiv intelectuală, sau detaşată afectiv, sau ţinând seama doar de materia palpabilă etc). Hegel a sugerat că este mult mai mult în intuiţia umană decât simpla „intuiţie senzorială”, „sensibilă”: ea nu se limitează la structurarea senzaţiei ca percepţie (lăsând, eventual, într-un mister transcendent tot restul vieţii lăuntrice umane). Omului îi este dat să experimenteze, mai degrabă, un întreg proces evolutiv al cugetului, de la cea mai sumară conştiinţă a lucrurilor din jur până la consideraţii universale. Dar fiecare etapă a procesului ciclic de cunoaştere începe, de la capăt, cu un interes predominant pentru baia de impresii fizice şi emoţionale şi se îndreaptă spre o înţelegere desprinsă de trăirea senzual-afectivă (desprindere fără de care omul nu ar intra în etapa următoare a înţelegerii fenomenelor). De aceea, nu are niciun sens să gândim disjunct organele, simţurile şi celelalte aptitudini ale omului. Ele intră împreună în acţiune în experienţa de viaţă, importanţa lor fluctuând cursiv şi ciclic.

Modelul lui Hegel, fundamental dinamic, se sprijină pe o ipoteză fără de care „fenomenologia spiritului” nu ar putea funcţiona: aptitudinea conştiinţei umane de a procesa în profunzime, în esenţă, natura lucrului. Aşa cum observă Noica în lectura dată lui Hegel[40],

[39] “Fenomenologia spiritului”, 1807
[40] „Povestiri despre om”, 1956

empirismul nu are instrumentul cu care să depăşească conflictul între „subiectiv” şi „obiectiv”: acest instrument, „intuiţia originară” readusă în discuţie de idealismul german, presupune capacitatea de a capta spontan, prin „insight”, o trăsătură esenţială a unui lucru, care aduce în contact funcţional conştiinţa reflexivă şi obiectul ei. Intuiţia nu e nici concept abstract, noţiune universală pe care gânditorul teoretician să o desprindă dintr-o cunoaştere „revelată” şi să o aplice asupra unui eveniment empiric. Ea este mai degrabă o putere organizatoare, o „intenţie” a cărei activitate spontană produce întregul dinamism al cugetului (dialectica hegeliană senzaţie-percepţie-intelect sau, într-o formulare mai cunoscută, deşi mai puţin expresivă: teză-antiteză-sinteză)[41].

O astfel de reformulare a desprins fenomenologia de empirismul de la care pornise şi a deschis-o către aspiraţiile unificatoare ale idealismului german (Hegel, acompaniat de Schelling şi Hölderlin, imagina unificarea dualităţilor minte-natură; subiect-obiect; unificarea psihologiei cu istoricul şi cu politicul; cu arta, religia şi filosofia).

În timp ce Hegel, noul reprezentant al fenomenologiei, vorbea despre o conştiinţă de sine ce se formează în etape, în mod dinamic, o altă figură semnificativă a idealismului german, Schopenhauer, a accentuat mai degrabă *aspectul orb*, neconştientizat, al forţei ultime care împinge lumea înainte. Manifestă în interesele pur egoiste şi oarbe ale individului uman, forţa vitală e totuşi aceeaşi în natura întreagă, o pulsaţie colectivă, universală, creatoare de suferinţă. Schopenhauer a descris, totodată, posibilitatea adoptării unei atitudini ascetice, a „contemplării estetice”, sublimatorii, a artelor, prin care omul se poate desprinde din acţiunea oarbă a forţei vitale. Acest lucru înfăţişează muzica drept „cea mai pură dintre arte”, deoarece ea nu imită formele zărite împrejur prin lume, ci captează şi arată chiar mişcările forţei vitale în sine. Nietzsche, interpretându-l pe Schopenhauer prin intermediul lui Wagner şi a tragicilor antici[42], atrage atenţia asupra faptului că felul cum pune Schopenhauer problema lasă loc pentru o vedere din start

[41] Trebuie făcută o precizare care să preîntâmpine o eventuală confuzie referitoare la „intenţia” care împinge dinamica „conştiinţei” în fenomenologia hegeliană. „Intenţia” este asociată adesea, în limbajul curent, cu o orientare voluntară, selectivă, către un scop. „Absicht” („intenţie”, în fenomenologia hegeliană), semnifică o privire lăturalnică, neselectivă, ce face abstracţie de evidenţa imediată a unui lucru, sesizând semnificaţii de adâncime. Fixarea selectivă, direcţionată, către o „privinţă” specifică, ar fi, în germană, „Hinsicht” (noţiune folosită în studii de psihologie care se concentrează asupra conştiinţei ca pură deplasare a atenţiei de la un obiect la altul). Dinamica hegeliană nu priveşte „conştiinţa” drept conştient logico-lingvistic sau simplă atenţie, ci cuprinde inclusiv straturile de conştiinţă latentă organizată, apte să vină la vedere procesual (în limbaj psihanalitic: ea include şi inconştientul organizat ca structuri latente, susceptibile să fie conştientizate progresiv).

[42] „Naşterea tragediei - din spiritul muzicii” (1872)

scindată asupra omului, în care forţa vitală, „oarbă", şi contemplarea în atitudine ascetică sunt separate (ori arta, tragedia, metafizica ni le arată împreună şi în proces)[43].

Fenomenologia a traversat spaţiul idealismului german, iar în pragul secolului XX Husserl a ridicat-o la statutul de şcoala de filosofie, dorind să o evidenţieze nu doar ca metodă de cercetare[44]. Husserl a preluat conceptul de *intenţionalitate* de la profesorul său, Franz Brentano, concept care defineşte sudura psiho-obiectuală ce face posibilă referirea psihică la realitatea experimentată (ideea se regăseşte la Freud în conceptul de „pulsiune"). *Intenţionalitatea* sugerează faptul că conştiinţa omului viu nu are cum să fie niciodată complet goală, ci e impregnată de impresii senzoriale, tot aşa cum senzaţiile nu sunt niciodată doar senzaţii: ele se înscriu într-un proces perceptiv-asociativ complex şi coerent. De asemenea, conceptul avansează ideea că „psihicul" şi „lumea" nu sunt doi termeni distincţi (ca în modelul cartezian „minte" – „natură"), incluşi într-o relaţie exterioară ambilor, ci sudura lor pre-ontologică este chiar baza existenţei[45].

Un alt concept păstrat de Husserl în fenomenologie este cel de *intuiţie categorială*: noţiunea exprimă faptul că putinţa omului de a surprinde nemijlocit lucrurile nu se limitează la „intuiţii sensibile" (procesare senzorial-perceptivă a impulsului fiziologic), ci cuprinde sfere mult mai complexe decât sunt dispuşi empiriştii să accepte; de asemenea, intuiţia umană („*insight*-ul") nu e

[43] Este din nou momentul să ne punem întrebarea asupra tensiunii dintre sursele psihanalizei şi asupra implicaţiilor sale. În primul rând, ideea de „dinamică psihică", pe care psihanaliza a preluat-o ca tehnică aplicabilă în practică, se impunea în conştiinţa europeană, la cumpăna dintre secolele XVIII şi XIX, în baza unui model care deja cerea altceva decât putea oferi, ca instrument de gândire, cartezianismul; este, atunci, suficient de legitim să încredinţăm înţelegerea psihoterapiei dinamice unui model cartezian al psihicului? În al doilea rând, inconştientul schopenhauerian, care i-a inspirat pe Freud şi pe Jung în egală măsură, surprindea atât experienţa individuală cât şi pe cea colectivă – realizare care, în pragul secolului XX, nu a mai putut fi susţinută de şcolile analitice emergente, care încercau să-şi găsească un loc propriu între biologie, antropologie, psihologie şi filosofie. În al treilea rând, separarea între forţa inconştientă şi conştiinţa contemplatoare în viziunea lui Schopenhauer era deja sancţionată de Nietzsche, care atrăgea atenţia asupra potenţialului său de a induce un model intrinsec scindat al omului. Sensul avertismentului său a fost pus în evidenţă inclusiv la nivelul segregării şcolilor emergente de gândire ale începutului de secol XX, între care unele au enunţat importanţa studierii inconştientului iar altele (ca şcoala fenomenologică a lui Husserl, fondată în anii 1900-1915) – au enunţat importanţa studiului potenţialului conştiinţei umane. Pierderea evidentă este ratarea unui potenţial ontologic unificator pe care idealismul german aproape îl împlinise şi care i-a revenit ca sarcină, în deceniul următor, studentului lui Husserl, Martin Heidegger.

[44] Lucrările de referinţă pentru viziunea lui Husserl sunt „Cercetări logice" (1900-1901) şi „Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică" (1913). Husserl şi-a numit abordarea fenomenologică „psihologie descriptivă". Accepţiunea dată fenomenologiei, cel mai des, în cercurile „psi", are sensul de „simplă descriere a lucrurilor ivite în conştiinţă". Acesta rămâne, totuşi, un compromis ce trebuie privit cu prudenţă tocmai în lumina pornirilor segregaţioniste ale epocii, care au făcut ca numitorul comun între discipline să fie destul de neîncăpător la vremea când şi-au structurat discursul. În viziunea lui Heidegger, orientarea dată de Husserl fenomenologiei depăşeşte acest stadiu „descriptiv", dominant încă la Hegel, şi deschide pentru prima oară metoda către întregul său potenţial de cercetare.

[45] Noţiunea de „inconştient prereflexiv" a abordării psihanalitice intersubiective face referire la funcţionarea „pre-ontologică".

ceva ocult, care intervine în mod bizar de dincolo de logica enunţiativă a intelectului, ci este parte coerentă din aparatul perceptiv uman, apt să recunoască integrativ forme şi să structureze gânduri. Deşi *modalităţile psihologice* prin care omul întâlneşte lumea (percepţie, memorie, semnificaţie etc) sunt diferite, este în natura conştiinţei umane sa le perceapă ca referitoare la un acelaşi obiect şi să le integreze. În sfârşit, Husserl a propus ca metodă de cercetare *reducţia fenomenologică* („punerea între paranteze"), adică abordarea obiectului de studiu prin îndepărtarea pe cât posibil a opiniilor sau consideraţiilor dobândite în experienţa anterioară, fie ele ştiintifice, naturaliste sau filosofice, aşa încât să se intre în relaţia de observare cu capacităţile perceptive cât mai curate.

Prin fondarea unei noi şcoli de gândire (dealtfel în ton cu practica epocii), Husserl îşi propunea să ia poziţie contra „psihologismului", „biologismului" şi „pozitivismului", lucrările lui deplasându-şi tot mai mult accentul asupra conştiinţei care percepe lucrurile. Demersul său a evoluat până la a elimina de tot din discuţie realitatea obiectului[46].

După Husserl, fenomenologia a cunoscut o nouă reformulare la Heidegger, care a păstrat-o doar ca metodă de cercetare (nu şi ca şcoală sistematică de gândire). Heidegger a reţinut de la profesorul său necesitatea unei priviri directe asupra lucrurilor, degajate pe cât de mult posibil de opinii („Către lucrurile însele!" e expresia dată de el fenomenologiei). Totuşi, s-a îndepărtat de tendinţa lui Husserl de a vedea în conştiinţă sursa actelor omului şi de a considera realitatea lucrurilor ca fiind ascunsă şi inaccesibilă. Pentru Heidegger, nu există o astfel de lume „definitiv ascunsă", dincolo de „fenomen", dincolo de experienţa posibilă (şi care ne-ar întoarce, într-un sens, în capcana carteziană a barierei dintre lumesc şi transcendent). Fenomenul experimentat este chiar *lucrul însuşi*. Ceea ce nu înseamnă că cercetarea fenomenologică nu mai are rost: din contră, ea trebuie întreprinsă, pentru că „lucrul observat" nu e ceva ce poate fi aflat la vedere, la îndemână, imediat accesibil. Pentru a sesiza fenomene în adâncime, este nevoie de un imens efort al gândirii, de ştiinţa unui văz cultivat, deloc lesne de obţinut. Renunţând la conştiinţă ca sursă a actelor omului, Heidegger a pus în loc existenţa *Dasein*-ului („a fi aici"), care precedă gândirea (o nuanţare a lui „*cogito sum*"). Existenţa omului, constatarea faptului de *a fi,* mai exact de *a fi aici,* deja într-o lume, este şi ea tot o *intuiţie categorială*, a adăugat Heidegger, completând viziunea lui Husserl. Exact acest lucru permite ceea ce îi este atât de caracteristic omului: să-şi pună întrebarea asupra

[46] O astfel de tendinţă nu a reprezentat o atracţie numai pentru gândirea lui Husserl: ea acţionează şi în spaţiul psihanalizei atunci când se împinge la extrem interpretarea relaţiei interne de obiect sau a fantasmei pacientului, cu neglijarea imersiunii individului în mediul concret de viaţă.

fiinţei, întrebarea despre a fi - sau a nu fi - el însuşi. Astfel, fenomenologia a fost pregătită să devină cu adevărat ontologie.

3. *Dasein* şi temporalitate[47]

Întreaga filosofie a lui Heidegger are în centru întrebarea: ne-am pus cu adevărat problema, în ultimele două milenii şi jumătate, în Europa, asupra a ceea ce e omul, asupra naturii existenţei sale? Am făcut-o, oare, fără a postula în avans ceea ce credem deja că este sau trebuie să fie omul? Avem temei să invocăm „o altă lume" sau „o altă minte", inaccesibile şi ininteligibile, pentru a putea explica ce trăim în lumea asta? Avem dreptul să ignorăm ceea ce nu putem pipăi cu mâinile sau vedea cu ochii? În toate cercetările şi întreprinderile iniţiate asupra „naturii", am început oare prin a chestiona serios ce e omul, cel care cercetează şi întreprinde?

În „Fiinţă şi timp", Heidegger specifică faptul că nu şi-a propus, prin analitica existenţială a *Dasein*-ului, să creeze o nouă antropologie, o nouă psihologie sau o nouă biologie, ci a căutat să arate un mod de gândire asupra omului ce se situează anterior acestor discipline şi care le dă o întemeiere comună, pe baza căreia ele să se poată preocupa optim de obiectul lor de studiu şi totodată să rămână în dialog. E o gândire care desfăşoară întrebarea „ce e omul?", deoarece omul e cel care făureşte toate celelalte discipline, instrumente, atitudini faţă de lume.

A face un rezumat în câteva pagini al unei lucrări ca „Fiinţă şi timp" este, într-un sens, posibil tocmai datorită felului cum ideile se structurează către o tot mai mare concizie, dar acest lucru nu echivalează cu parcurgerea lucrării gând după gând. Procesul lecturii, care dezvăluie efectiv fenomenologia în lucru, nu poate fi sugerat aici, ci doar îi pot fi conturate câteva repere. Imaginea de ansamblu a lucrării reprezintă dezvăluirea unei *structuri de fiinţă* în raportul ei cu *temporalitatea*.

Structura de fiinţă a *Dasein*-ului, sau felul de-a fi al omului, în viziunea lui Heidegger, se sprijină pe trei caracteristici ontologice: *existenţialitatea*; *facticitatea*; *faptul de a fi căzut*.

Facticitatea este lucrul cel mai la îndemână a fi observat şi se referă la faptul că omul trăieşte într-un spaţiu ce se oferă simultan simţurilor, afectivităţii şi prezenţei sale dădătoare de

[47] Heidegger a studiat sistematic fiinţa umană sub aspect ontologic în tratatul „Fiinţă şi timp" (1927). Structurile existenţiale descrise de el sunt elementele de fond la care se raportează ceea ce se întâmplă în planul vieţii concrete, al cotidianităţii. Noţiunea de *Dasein* („a fi aici") se referă la condiţia umană ca fel de a fi în lume.

semnificaţii. Lumea unui om nu este numai spaţiul fizic în care stă, ci şi ansamblul de semnificaţii pe care le dă celor din jur şi existenţei sale. Acest ansamblu de semnificaţii îl face pe om să fie „în propria lume", dar nu într-un sens spaţial, limitat la dimensiunile trupului şi simţurilor, ci în sensul neputinţei de a fi altfel decât într-un câmp de lucruri deja investite şi interpretate în modul său propriu, extins prin înţelegere asupra fiinţării întregi. (Cu alte cuvinte, omul nu numai că „se poartă ca şi cum toată lumea ar fi a lui", ci pentru fiecare om lumea chiar *este* a lui: lumea toată este a fiecăruia din noi prin faptul că ne naştem porniţi spre a da un sens coerent fiinţării întregi – însă, totodată, ea e aceeaşi singură lume pe care-o avem de împărţit cu toţii, şi acesta e destinul asupra căruia are a se lămuri umanitatea.)

Din această primă caracteristică, numită de Heidegger *facticitate*, se desprind următoarele două: *existenţialitatea* şi *faptul-de-a-fi-căzut*. *Existenţialitatea* reprezintă confruntarea omului cu propriile posibilităţi, care îl fac nu atât să *fie* cât să *aibă de a fi* (să trebuiască mereu să aleagă). De aceea, existenţa omului e a lui însuşi, îi permite să-şi construiască viaţa în mod autentic, nu numai să imite sau să se supună la ceea ce „alţii" îi dau de făcut[48]. Autenticitatea, fiind un fundament ontologic, nu conţine prescripţii despre cum anume să îşi umple omul ziua „ca să trăiască autentic", ci doar indică faptul că există în orice moment posibilitatea pentru întrebarea „cum mă simt acum? ce aş putea face cu mine însumi din acest punct în care mă aflu?". La fel de bine, autenticitatea poate fi ignorată sau negată, însă posibilitatea ei e întotdeauna „aici", iar pentru asumarea ei momentul potrivit este „acum". Întrebarea care veghează autenticitatea e chestionarea continuă asupra faptului de „*a fi aici*", pe lume. Explicitarea continuă a lui „*Da*-" („ce caut eu *aici*?") înseamnă prezenţă, iar prin prezenţă, prin putinţa de a avea un prezent în lume, omul se situează în temporalitate, îşi formulează viaţa ca înlănţuire de reale „situaţii".

Faptul-de-a-fi-căzut, cea de-a treia trăsătură ontologică a *Dasein*-ului, nu trebuie înţeles sub o conotaţie religioasă sau negativă. El exprimă simplul fapt că omul se află „alături de" lucrurile întâlnite în interiorul lumii. *A fi alături de lucruri*[49] e o caracteristică pur umană: un scaun aşezat lângă perete nu poate fi „alături de perete", odată pentru că, fizic vorbind, oricând se poate

[48] Observaţia implică o atenţionare asupra înţelegerii formării identităţii ca „identificare cu un altul", asupra autovictimizării sau asupra ruşinii narcisice ca fiind, toate, evitări ale autenticităţii.

[49] Gabriel Liiceanu foloseşte în traducerea oferită lui Heidegger sintagma "a fi în preajma lucrurilor". Am ales expresia „a fi alături de" lucruri pentru puterea ei de a trimite la grija specific umană pentru „cel de alături" la fel ca şi pentru „obiectele din preajmă" - fie că e vorba despre un seamăn, un copac sau un bun casnic (grijă pe care Heidegger o are în vedere în continuarea analizei sale, când introduce noţiunile de „angoasă" şi „grijă"). De asemenea, expresia „faptul de a fi căzut" (*verfallensein*) poate fi tradusă din limba germană şi ca „înrobire în cotidian" sau „faptul de a fi sclavul a ceva".

demonstra că mai rămâne ceva spaţiu între ele, apoi pentru că o altă legătură între „fiinţa scaunului” şi „fiinţa peretelui” nu există. Însă omul n-are de ales decât să fie alături de toate obiectele lumii sale, căci el şi le explicitează spontan, le pricepe intuitiv, le dă semnificaţii, e preocupat de ele şi le duce grija, este într-o continuă *utilizare* a lor, într-o continuă folosire a lor ca *ustensile*. De aceea, fiind oameni şi raportându-ne la experienţa oamenilor, nu e propriu-zis cu putinţă să ne situăm într-o analiză pură, într-o contemplare detaşată a ceea ce se petrece cu noi şi în jurul nostru. Acestea sunt ipostaze atât de greu de atins practic, încât, acolo unde sunt presupuse, postulate sau cerute, ele sunt mai degrabă rezultatul unei iluzionări sau al unei falsificări decât al unei poziţionări reale.

Necesitatea de a alege îi deschide omului un anumit tip de libertate: *proiectul de viaţă*, sau disponibilitatea de a se oferi sieşi şi posibilităţilor sale de acţiune (ce intră necontenit în confruntare cu posibilităţile concrete de materializare). Dar în planul vieţii cotidiene, acolo unde omul trăieşte „căzut printre lucruri”, sclav al amănuntelor, proiectul de viaţă nu este în prim-planul conştiinţei; el este, de asemenea, căzut în uitare. În plan cotidian se regăsesc, însă, preocuparea omului pentru diverse lucruri şi grija pentru celălalt. Proiectul de a fi al omului se întrevede prin ele, chiar dacă indirect sau implicit, în viaţa de zi cu zi.

Toate acestea ridică alte întrebări: ce înseamnă „a fi acasă”; ce sunt vorbirea şi ascultarea; ce înseamnă a înţelege lumea.

Văzut din perspectiva cotidianului, omul experimentează o continuă familiaritate cu lucrurile înconjurătoare, este „expert” în a se integra în ambient. Zilnic, dă dovadă de o aptitudine uimitoare de a recunoaşte şi a interpreta spontan rostul lucrurilor din jur. Zilnic, regăseşte utilitatea lucrurilor vechi şi intuieşte posibila utilitate a celor nou apărute, fără a-şi pune problema cum de face asta cu atâta perspicacitate. Aşadar, în cotidian, acolo unde vieţuieşte „căzut printre lucruri”, omul se simte aparent în largul său, „acasă”, familiar cu lumea, cu lucrurile „de la sine înţelese”, „la îndemână”. Toate acestea intră în alcătuirea spaţiului public şi a impersonalului „se”, spaţiul unde lucrurile sunt deja convenite şi îi sunt propuse omului din afară, „cu instrucţiuni de utilizare”, cu standarde, prescripţii şi reguli. Impersonalul spaţiului public conduce la o situare neautentică a omului în raport cu existenţa – ceea ce nu înseamnă o situare „rea”, ci o situare într-un anumit mod. Contactul cu sinele autentic presupune, însă, o înstrăinare de cotidian şi o chestionare a sensului existenţei („Ceva străin e sufletul pe-acest pământ” spune versul lui Georg Trakl, pe care Heidegger îl comentează în eseul „Limba în poem”[50]).

[50] Volumul “Originea operei de artă”

Relaţia cu limba şi cu discursul acompaniază cele două situări posibile ale omului, în stranietatea întâlnirii cu sine sau în familiaritatea cotidianului. Vorbirea cotidiană este, de regulă, *flecăreală*. Ea sare de la un amănunt la altul, se învârte în spaţiul curiozităţii imediate, a impersonalului, a tuturor ambiguităţilor generate de circumstanţele întâlnirilor lingvistice. Dar în spaţiul sinelui autentic se deschide *discursul ca tăcere şi ascultare*. Discursul autentic este ascultare fie că se îndreaptă spre sine (ca „voce a conştiinţei"), fie că se îndreaptă spre un alt om („vocea prietenului", care se află în fiecare alt *Dasein*). În acel „a fi laolaltă" al tăcerii (adunat în tine însuţi, ori laolaltă cu un altul) se pregăteşte transparenţa care dă putinţa ascultării. E o situare în autenticitate care nu-l exclude pe celălalt, ci îl invită într-o întâlnire autentică.

Dar felul de a vorbi trimite şi la felul de a înţelege. În cotidian, înţelegerea devine cel mult explicitare (punere în enunţ) a ceva ce a fost surprins de către percepţiile aflate la îndemână – observaţii făcute în jurul imediatului. Înţelegerea autentică debutează odată cu ascultarea conştiinţei lăuntrice.

Vieţuirea în rutina cotidiană şi vieţuirea în autenticitate nu sunt lumi disjuncte şi nici nu se leagă aleatoriu una cu cealaltă. Ceea ce reuneşte toate modalităţile de existenţă, de discurs şi de înţelegere este *afectivitatea*, care transpare în felul aparte de a vorbi, prin intonaţie, modulaţie şi ritm. Manifestarea sa este evidentă în mod special în discursul poetic. Afectivitatea e expresia *stării de aruncare* a omului în lume. Într-adevăr, omul nu ştie ce este înainte şi după existenţa sa, nu ştie mobilurile naşterii sale şi nici cauzele ultime ale existenţei sale; are acces, cel mult, la cauzele secundare care l-au plasat în istoricitate (familia, neamul, locul, epoca). Această stare de aruncare a omului în lume, distinct de ceilalţi şi lipsit de claritatea vreunei cunoaşteri supreme, pe care totuşi el o presimte ca sarcină de a se întreba, induce tensiunea de fond a existenţei: *angoasa*.

Situare afectivă fundamentală în lume, *angoasa* îi este omului mai mult sau mai puţin evidentă, fiind continuu acoperită de derivate afective sau de alt ordin, menite să-l menţină în determinările cotidianităţii. Câtă vreme angoasa nu este suficient de puternică, fuga omului de sine însuşi e aproape insesizabilă; el nu simte nevoia să întrerupă circuitul sinelui impersonal – ba poate nici nu-i conştient de această posibilitate. Dar, spre deosebire de fricile cotidiene care au un obiect precis, angoasa nu se leagă de nimic dintre cele ce fiinţează în jurul omului. Din contră, angoasa dezvăluie lumea în întreaga sa amploare tocmai în momentul în care lumea înconjurătoare, golită de sens, străină, eşuează în a asigura familiaritate şi confort. Într-o astfel de survenire, care comută atenţia către autenticitate, rezidă şansa descoperirii de sine, a deciziei proprii, a conştiinţei morale,

şansa pentru ascultarea vocii sinelui în tăcere sau pentru întâlnirea cu moartea ca posibilitate a încetării de a mai fi.

Angoasa îl duce pe om spre a descoperi că ceea ce îi integrează existenţa este *grija*. Nu e vorba, însă, de „grijile cotidiene" sau, din contra, de „lipsa de griji" a celui care a reuşit să „n-aibă nicio grijă" (deşi toate acestea sunt manifestări în viaţa de zi cu zi ale grijii ontologice). Grija reprezintă zbaterea esenţială din miezul fiinţei, zbatere ce anunţă orizontul finit în care se mişcă omul şi care presează spre a nu se rata autenticitatea existenţei date, existenţă măsurată prin curgerea *timpului*.

Problema centrală a temporalităţii în ontologia heideggeriană e cea a definirii timpului în raport cu subiectivitatea umană: dacă structura de fiinţă a *Dasein*-ului aşează reperele subiectivităţii omeneşti, atunci structurile spaţiale şi temporale se modifică şi ele sub forţa de atracţie a *Dasein*-ului. În vorbirea curentă şi în concepţia filosofică tradiţională (carteziană), trecutul, prezentul şi viitorul sunt menţionate ca segmente pe o axă lineară; se menţionează de asemenea ideea de „timp subiectiv" drept deformare perceptivă a „timpului obiectiv real"; acestor noţiuni li se adaugă şi cele de „timp imanent" şi „timp transcendent", de „timp calitativ" bergsonian din care s-ar desprinde, prin exteriorizare, timpul vieţii unui om; pe lângă filosofie, bunul simţ cotidian înregistrează o succesiune de momente în care „se sare de la una la alta".

Dar necesitatea de a coordona fiinţa *Dasein*-ului cu temporalitatea nu găseşte sprijin satisfăcător în aceste concepte. Conform reprezentării lineare, trecutul înregistrează stingerea treptată a existenţei unui om care încetează să fie ceea ce a fost, în vreme ce viitorul e timpul rămas a fi umplut cu fapte dintr-un ansamblu de oportunităţi nematerializate. Totuşi, dacă luăm în calcul şi subiectivitatea umană, constatăm următoarele: că trecutul nu „trece", pentru om; că el nici nu rămâne acelaşi, ci e modificat continuu de un prezent care esenţializează anumite semnificaţii ale sale; că viitorul pe care omul îl gândeşte ca „rămânând după moartea sa", ca „timp infinit" al lumii şi al universului, nu este deloc după moartea sa, ci este tot prezent propriu pus în perspectivă, oricât de departe îl proiectează omul (tot aşa cum nici „trecutul universului" nu poate fi decât un răstimp al omului).

Aşadar, dacă introducem corect în discuţie problema subiectivităţii omeneşti, pe de o parte nu mai avem nevoie de categorii extramundane cu care să putem opera, iar pe de alta constatăm că trecutul esenţial, prezentul şi viitorul în perspectivă sunt toate o unitate (*ecstaze* ale temporalităţii, adică „puneri în afară" ale clipei prezente). Ele se deschid toate odată prin putinţa

omului de a fi prezent pentru sine, ceea ce înseamnă a avea o continuitate a sinelui autentic – nu a sinelui impersonal. Venirea *Dasein*-ului către sine însuşi este chiar viitorul: modul în care un om se proiectează „aşa cum a fost el de fiecare dată, în chip esenţial, şi în trecut". În toate acestea se dezvăluie autenticitatea umană drept *căutarea sensului propriei fiinţe*.

Timpul originar al *Dasein*-ului nu e o axă infinită pe care se înşiră predecesorii şi urmaşii, ci e unul finit, iar confruntarea cu moartea ca imposibilitate absolută de a mai fi o subliniază. Viaţa şi prezentul sunt posibilităţi ce dăinuie în acel „nu încă" sustras morţii. „A fi" e doar o clipă ce strânge laolaltă şi concentrează în ea existenţa istorică. „A nu fi" e imposibilitatea existenţei, ce poate surveni în orice moment. În dialectica morţii, omul cheamă către sine şansa de a vedea ca miza lui este completitudinea, percepţia lui „a fi întreg"[51].

4. Reflecţii asupra psihanalizei pe urmele fenomenologiei şi ale ontologiei heideggeriene

Natura insight-ului analitic

Întrebarea ridicată în acest paragraf este: ce dezvăluie fenomenologia despre procesul înţelegerii de sine prin *insight,* în spaţiul terapeutic?

Psihanaliza s-a sprijinit, de timpuriu, pe asocierea liberă[52], ca regulă fundamentală a metodei sale, atât pentru evidenţierea conţinuturilor inconştiente cât şi pentru slăbirea cenzurii patogene. Esenţa acestei metode constă în a suspenda construcţia logică a frazei verbale, adică a unei structuri formate din reguli morfologice şi sintactice care este, totodată, şi structura ce depozitează clişeele cu funcţie de „opinie", de cunoaştere predată prin propoziţii. Astfel se creează spaţiu pentru manifestarea unui alt tip de conştiinţă, care nu este numai o conştiinţă a rostirii corecte a unor propoziţii cu statut de opinie sau cu valoare tradiţională de „adevăr". Metoda asocierii libere cere, totuşi, ca impresiile percepute să ajungă la cuvânt.

Acest lucru devine posibil prin funcţionarea unor structuri care mediază drumul de la trăire la gând şi la cuvânt fără intervenţia logicii de suprafaţă a propoziţiei şi a opiniei (teritoriul celor din urmă fiind evidenţiat în exerciţiul de „*debate*": o argumentaţie ruptă de participarea subiectivă,

[51] Sinteza prezentată în paragraful 3 al prezentei lucrări e extrasă din lectura lucrării „Fiinţă şi timp", în special paragrafele §39-44, §50-53, §65, precum şi din „Excursul asupra câtorva termeni heideggerieni din *Fiinţă şi timp*", redactat de Gabriel Liiceanu pentru ediţia în limba română a volumului (şi reluat în „18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger").

[52] Referinţă: Laplanche & Pontalis, "Vocabularul psihanalizei"

făcută doar în baza logicii lingvistice[53]). Fenomenologia descrie acţiunea unor structuri intuitive, grupări de procese simultan senzuale, afective, semnificatoare şi lingvistice, de complexităţi foarte diferite, care fac posibilă interpretarea integrată şi organizarea continuă de către subiect a experienţei trăite. Atunci când importanţa frazei verbale, care fixează local atenţia, este redusă, *insight*-ul se poate dezvolta pe toată pluralitatea sa de niveluri.

„Intuiţiile" structurează, aşadar, din aproape în aproape percepţia prin aproximări ale unor forme ce sunt recunoscute succesiv şi integrate. În cabinetul de psihoterapie, cadrul fizic relaxant îndepărtează presiunile senzoriale iar metoda asocierii libere suprimă dominaţia logicii verbale (ambele fiind forme de fixare locală a atenţiei). Asemenea măsuri eliberează, treptat, funcţionarea proceselor intuitive şi este pus în evidenţă un anumit tip de organizare perceptivă mai complexă, mai cuprinzătoare, care prelucrează tot ceea ce-l priveşte pe pacient: experienţa imediată a propriului corp în curs de relaxare, a cabinetului şi a prezenţei altui om, laolaltă cu terminaţiile afective şi ideatice ale experienţei cu care pacientul a venit de afară, ca şi cu amintirea reactivată a şedinţelor precedente sau a altor scene biografice. Toate acestea sunt, dintotdeauna, la dispoziţia pacientului, dar valoarea spaţiului analitic constă, într-un prim sens, în „dezmorţirea" proceselor asociative care încep să funcţioneze, atât cât pot (întreruperea lor bruscă la capătul a patruzeci şi cinci de minute este un fapt ce trebuie înţeles ca impact şi importanţă atât pentru pacient, cât şi pentru terapeut).

Fenomenologia ne oferă sprijinul necesar pentru înţelegerea acestui lucru ca proces dinamic, ceea ce înseamnă: nu doar ca simplă trecere de la un sistem „presimbolic" la unul „simbolic", ci ca utilizare fluidă şi liberă a relaţiei dintre senzaţii, afecte şi reprezentări pentru a prelucra noi semnificaţii prin „frământarea" insistentă, recurentă, a aceluiaşi câmp perceptiv. Parcursul integrator descoperă / construieşte reprezentări, forme afective, forme de anxietate, pe măsură ce legăturile dezvăluie noi posibilităţi existenţiale: înţelegerea unor consecinţe; înţelegerea propriei contribuţii la construirea realităţii; sexualitatea; separarea; moartea. Aşa cum, într-un proces de identificare proiectivă[54], terapeutul poate resimţi *inclusiv* coloritul afectiv al unui scenariu complex pe care pacientul îl trăieşte aparent fără emoţii, pacientul însuşi avansează cu

[53] Pentru o analiză a modurilor de a purta un dialog sau a susţine un discurs, vezi „Phaidros", Platon.
[54] Pentru o succintă istorie a conceptului, am utilizat articolul Melaniei Klein, „Observaţii asupra unor mecanisme schizoide" (1946/1952); Roussillon, articolul „Angoase şi apărări" din „Manualul de psihologie şi psihopatologie clinică generală"; şi Laplanche & Pontalis, „Vocabularul psihanalizei", articolul „Identificare proiectivă".

timpul, prin crearea de legături, către descoperirea afectivităţii, a semnificaţiilor, a consecinţelor, a gândirii[55].

Prin urmare, asocierile spontane şi *insight*-urile nu pun în evidenţă numai *conţinuturi inconştiente*, ci şi o funcţie perceptivă *latentă*, un potenţial integrator latent, care devine activ şi se exersează, îmbogăţind lumea reprezentaţională. Acest lucru face ca spaţiul analitic să nu fie şi nici să nu fi putut fi vreodată doar dezvăluire a unei cunoaşteri dobândite anterior şi refulate, ci şi generare de experienţă imediată, verbală şi non-verbală, care modifică semnificaţiile ivite în cabinet, indiferent cât de puţin par ele legate de situaţia analitică imediată.

Fenomenologia, cu atenţia acordată lumii reprezentaţionale, arată Atwood & Stolorow[56], dezvăluie, pe de o parte, refularea drept principiu organizator negativ, care împiedică în mod constant cristalizarea în conştiinţă a anumitor grupe de semnificaţii, prin contrast cu principiile organizatoare pozitive (*insight*-uri integratoare). Pe de altă parte, lumea reprezentaţională a unui om poate fi identificată în sine cu o formă de inconştient – *inconştientul prereflexiv*, spaţiu al posibilităţilor de semnificare nefructificate, din care sunt aduse în conştiinţă părţi tot mai ample.

Cu aceste observaţii ale psihanaliştilor menţionaţi, ne apar foarte limpede ca mergând în aceeaşi direcţie două idei la prima vedere greu de susţinut una lângă cealaltă: ideea lui Freud, însoţitoare a teoriei topografice, că scopul curei psihanalitice trebuie să fie revelarea inconştientului şi ideea lui Heidegger că, din punct de vedere ontologic, un sistem al inconştientului nu se susţine. Nefiind vorba despre un *sistem* al inconştientului, ci despre o vastitate echivalând cu potenţialul spiritului uman de a cunoaşte şi a lega laolaltă, direcţia vegheată de temporalitate, ca şi în cura psihanalitică, nu poate fi decât dezvăluirea acestui potenţial – inconştientul.

---

[55] Rămânând o clipă la conceptul de identificare proiectivă: avem, oare, temei să presupunem că afectul resimţit de terapeut "în locul pacientului", în relatarea unui scenariu de viaţă sau fantasmatic, este consecinţa faptului că pacientul a depozitat acest afect „în celălalt", adică „undeva în afara sa", ca pe un „pietroi" ce nu încape în el? Ca să facem această presupunere, ar trebui să adoptăm viziunea existenţei unui spaţiu mental undeva „în afara omului" (similar „îngerului în cer"), unde „stau" lucruri care nu sunt în noi, deşi ne aparţin. Însă această ipoteză nu mai este necesară odată ce observăm cum funcţionează insight-urile: omul care trăieşte mai coerent relaţiile dintre elementele unei existenţe „vede" ceva mai mult dintr-un peisaj, în timp ce omul cu o conştiinţă mai fragmentată a lumii sale ratează sesizarea întregurilor din acelaşi tablou (cum este şi un afect conotat). Este acelaşi proces care face ca un om să fie emoţionat de o operă de artă, apt să-i surprindă gândurile şi să le adeverească împreună cu alţi spectatori, în timp ce un altul se simte neimplicat emoţional şi lipsit de înţelegere, singura lui ieşire fiind să proclame „subiectivismul obscur al artei". Dar opera de artă nu este un „subiect" care îşi proiectează conţinuturile într-un altul din cauza slăbiciunii psihologice a Eului, ci un tablou structurat a cărui complexitate e percepută sau ratată de spectatori în funcţie de propria coerenţă internă.

[56] „Psychoanalytic Concepts and the Representational World"

Hermeneutica existenţei, situaţia analitică şi proiectul de viaţă

Acest paragraf caută să surprindă consecinţele faptului că întrebarea asupra fiinţei, desfăşurată în gândirea heideggeriană, este totodată şi călăuza situaţiei analitice.

Faptul că viaţa omului presupune interpretarea continuă a lucrurilor întâlnite în jur – spune Heidegger[57] – face ca existenţa omenească să fie o hermeneutică a vieţii, ghidată de nevoia de sens. Însă pentru omul ce rămâne ascuns în mediul ambiental sau într-o tradiţie care îl scuteşte de a gândi singur explicitarea lucrurilor din propria viaţă nu depăşeşte simplă numire (punere în enunţ) a ceea ce e la îndemână. Chestionarea mai adâncă asupra existenţei, întrebarea „cine sunt?", se iveşte doar în momentele de întâlnire cu sinele autentic.

O asemenea chestionare a propriei existenţe, o disponibilitate de întoarcere a gândului asupra sensurilor evenimentelor trăite, dă şi impulsul procesului analitic, arătându-se drept adevărata sa natură, fundamentul ei ontologic. Mai mult: tocmai pentru că este condus de întrebarea asupra fiinţei, al cărei scop este sensul lucrurilor, procesul analitic nu vizează rezolvarea unei probleme concrete din spaţiul ontic, a unuia dintre potenţialele „scopuri" ale terapiei (obţinerea unei dispoziţii mai vesele, atingerea unei performanţe sexuale, acomodarea cu un job, menţinerea unui mariaj etc). Angajarea în analiză, dacă se produce, înseamnă deja o situare în autenticitate, în spaţiul interogaţiei asupra propriei fiinţe. Desigur că putem suprapune scopuri de felul celor menţionate peste natura fundamentală a procesului analitic, dar, dacă acceptăm acest lucru, trebuie să păstrăm în vedere artificialitatea demersului (să distingem între manipularea fantasmatic-comportamentală în vederea obţinerii unei reacţii şi nevoia autentică a omului de a-şi înţelege existenţa).

Aşadar, a relativiza importanţa scopurilor terapeutice, printre care şi „vindecarea de simptom", nu înseamnă că singurul scop rămâne cercetarea ştiinţifică întreprinsă de analist (atitudine reproşată de Ferenczi lui Freud în corespondenţa menţionată în prefaţa „Jurnalului clinic"). Scopul conversaţiei analitice se iveşte de la sine în experienţa hermeneutică, de dezvăluire progresivă a situării în lume. Studiul lui Freud, „*Analiza cu sfârşit şi analiza fără sfârşit*", reprezintă o minuţioasă trecere în revistă a modurilor în care tratamentul are succes în raport cu

[57] „Fiinţă şi timp", §31-33

simptomele adresate spre vindecare sau în care, din contră, nu se poate încheia cu bine. Este, desigur, perspectiva târzie a unui autor asupra îndelungatei sale experienţe clinice, pe care o priveşte prin prisma dezideratelor ce l-au însoţit de-a lungul propriului drum; dar ea ne ajută totodată, graţie întrebărilor şi prudenţelor asumate chiar de autor, să sesizăm cât de imprecisă rămâne corelarea procesului analitic cu depăşirea eficientă a unui anumit simptom sau cu atingerea unui scop finit (căci „sensul lucrurilor" e mereu în transformare[58]).

Ideea de hermeneutică a existenţei ne invită să privim încă o dată către Oedip, mitul pe care s-a sprijinit în cea mai mare măsură psihanaliza[59]. Ceea ce îl distinge pe Oedip de restul oamenilor, transformându-l într-un erou tragic, este o triadă a faptelor neobişnuite: el e profetul apt să dezlege misterul omului şi enigmele Sfinxului; e ucigaşul tatălui său; şi soţul mamei sale. Având o anumită fragilitate biografică în raport cu destinul de cetăţean al Tebei, din care a fost alungat de mic, el a găsit în sine, în schimb, *harul înţelegerii a ceea ce se află în spatele aparenţelor*. O pornire nepermisă bunului cetăţean: căci, în pragul anchetei lui Oedip asupra propriei origini, tebanilor le apărea ca nefiresc să investigheze mai profund cauzele morţii lui Laios[60]. Transgresiunea săvârşită activ de Oedip este încălcarea cutumei privind cercetarea nepătrunsului, iar destinul îi răspunde aruncându-i în faţă toate monstruozităţile firii, pe măsura „monstruoasei" sale înclinaţii de a cerceta. Pornirea lui spre cercetare vine dintr-o pasivitate particulară a firii, care nu se opune la nimic din ceea ce poate să i se arate[61]. Totuşi, pentru a putea privi asupra unei alte origini decât cea corinteană, cea binecunoscută, Oedip se încredinţează unei filiaţii de alt ordin (soarta, sau Întâmplarea ca unică mumă). Astfel, aşa cum răzbise odinioară ghicitoarea Sfinxului, el îi învinge şi a doua oară îndemnul (păstrarea tainei asupra morţii lui Laios) şi, dezvăluind lucrurile pas cu pas, ajunge să cunoască mari dureri ale sufletului omenesc, precum oroarea incestului şi a paricidului. El nu descoperă dorinţe, ataşament amoros sau poftă de a

[58] Pentru o discuţie excepţională asupra formării prin conversaţie, vezi şi eseul „Conversaţia neîntreruptă" din volumul „Partea nevăzută decide totul", H.R. Patapievici.

[59] Dintre numeroasele interpretări date mitului lui Oedip, am folosit, pentru discuţia din acest paragraf, în special analiza lui Nietzsche din „Naşterea tragediei". Alte reflecţii ce îmbogăţesc înţelegerea au propus Karl Reinhardt, Vasile Lovinescu şi George Enescu.

[60] Extras din piesa lui Sofocle: „OEDIP: Dar ce năpastă-a stat în cale, când stăpânul căzuse, ca s-opriţi atunci o cercetare? / CREON: Amăgitorul Sfinx ne-a-mpins să luăm aminte doar cele de sub ochi, lăsând pe cele-ascunse."

[61] Pe Oedip îl auzim rostind următoarea vorbă, pentru a-l încuraja pe mesagerul din Corint să-i zică mai mult despre originea sa familială: "Eu, ce mă socot doar fiul Întâmplării / de-bine-dădătoare, nu voi fi pătat. / Din maica asta m-am născut, rudele mele / sunt vremile, ce m-au facut şi mic, şi mare."

elimina un părinte, ci şocul de a înfrunta deodată, ca om, atât de mult adevăr[62]. Oedip îşi scoate ochii: el, cel care nu se mulţumise doar cu cele „avute sub ochi", rămâne, aşa cum ne şi spune mai târziu, orb la lumina ochilor, dar luminos în vorbă. Astfel el inaugurează, pentru sine, vremea pribegiei departe de cetate şi a viziunilor attice din crângul Eumenidelor.

Aşadar, psihanaliza şi-a ales pentru sine – conştient sau nu – un mit care frapează prin notificarea incestului, dar al cărui miez este dezvăluirea treptată a lucrurilor de sub aparenţe şi resemnificarea lor: Oedip este şi fiul lui Polyb şi al Meropei, pe care i-a iubit şi i-a cinstit în Corint; este şi biruitorul Sfinxului, şi bunul rege al Tebei, şi tatăl a patru copii; dar şi ucigaşul părintelui şi soţul mamei sale. Disponibilitatea pentru a afla din ce în ce mai mult îl scoate pe Oedip din rândul cetăţenilor şi îl aşează într-un spaţiu izolat, în spaţiul sacru al „crângului de la Colona[63]".

Receptivitatea pasivă a lui Oedip aminteşte, în acelaşi timp, de pasivitatea ascultării, proprie întâlnirii terapeutice, care, în descrierea dată de Heidegger „discursului autentic", este simultan ascultarea „vocii conştiinţei" şi a „vocii prietenului dintr-un alt *Dasein"*. Acest lucru e valabil atât pentru terapeut, cât şi pentru pacient. De aceea, întrebarea asupra fiinţei e ajutată acolo unde ea răsună în mintea a cel puţin unul dintre interlocutori.

Dar ce este, până la urmă, întrebarea asupra fiinţei[64]? Heidegger vorbeşte despre perplexitate, despre minunarea în faţa constatării de *a fi*. A pune o astfel de întrebare cere o încordare supremă a gândirii, deoarece ea pretinde aducerea la nivel explicit a unei „ştiinţe" pe care o avem cu toţii în mod implicit despre faptul că „suntem" în viaţă. Ea presupune a distinge între cercetarea lucrurilor care ne sunt pur şi simplu împrejur şi datul de *a fi*: descrierea şi măsurarea obiectivă a lucrurilor nu e tot ce poate fi cercetat. Cercetarea înţeleasă doar ca cercetare a inautenticului vieţii umane a câştigat teren la nivelul întregii culturi de sorginte europeană, iar trăsăturile ei se văd într-o varietate de atitudini larg acceptate: lucrurile au fost privite doar în dimensiunile lor spaţiale, situate „înăuntrul" sau „în afara" a ceva sau fiind cel mult reprezentări ale unui „înăuntru" sau „în afară" fizic, biologic; „*a-fi-în-lume*", în sens ontologic, a fost confundat cu „*a fi în preajma lucrurilor*", printre lucruri concrete; călătoria omului prin viaţă a rămas

[62] Freud a desprins, se pare, ideea de „dorinţă incestuoasă" dintr-un catren al Iocastei: "Să nu te temi de-a te-nsoţi cu mama ta. / Căci mulţi din muritori şi-au împărţit culcuşul / Cu maica lor, în vis, iar cel ce ia drept un / Nimic acestea,- şi duce viaţa foarte lesne" (Cf. Wiencke, "Knaurs Grosser Schauspielführer"). Freud considera că visul semnifică realizarea unei dorinţe şi, astfel, menţionarea viselor în care oamenii se află în culcuş cu mama lor a căpătat, pentru el, conotaţia unei dorinţe incestuoase – fără ca acest lucru să apară în etosul grec.

[63] Colonos (Colona), suburbie ateniană, este şi locul de naştere al lui Sofocle – ceea ce ne face să ne gândim că autorul l-a considerat pe Oedip un protector mitic al tragediei attice.

[64] „Sein" înseamnă „a fi" – deci nu e vorba despre vreo „fiinţă" în sens de „entitate", ci de „existenţă".

înţeleasă doar în sens spaţial, ca deplasare fizică din loc în loc, fără a se considera călătoria lui interioară; viaţa omului a fost înţeleasă drept „ceea ce se poate materializa”, iar locuirea omului pe pământ – drept nevoie de locuinţă. Rostul omului a devenit producerea de lucruri (ori fiinţe) care să ocupe sau să mobileze un spaţiu, sub formă de masă de bunuri sau sub forma de masă umană productivă şi militară, organizată de un stat. Chiar şi încercările de a gândi existenţa, fiinţa, au eşuat în a înţelege întrebarea şi au apelat, în schimb, la descrierea unor entităţi transcendentale cu statut de divinitate, imago-uri ce ar trebui „văzute aievea” într-un spaţiu al pământului sau al cerului, pentru a fi crezute; sau, cum este cazul ştiinţelor, s-a apelat la supremaţia legităţilor fizice şi mecanice, deduse tot din studiul a ceea ce se află concret în împrejurimi. Dar toate acestea nu dezvăluie prea mult despre *a fi*.

Pe de altă parte – îi putem urma gândul lui Heidegger – atunci când terapeutul îşi doreşte ca pacientul să nu rămână prins doar în concretul existenţei cotidiene sau într-o gândire operatorie, ci să devină „un subiect” conştient de funcţionarea sa interioară, cu o continuitate a percepţiei de sine, a realităţii lumii şi a biografiei sale, atunci el exprimă încrederea sa implicită că dispozitivul analitic duce către explorarea fiinţei, strat după strat. Iar în măsura în care, în psihoterapie, pacientului şi terapeutului li se cere să reflecteze, amândoi, asupra experienţei, terapia nu ne mai apare ca un loc pentru „bolnavi” (aşa cum nici tragedia atenianã nu era doar pentru bolnavi). Omul are de făcut acest drum în mod natural – tot aşa cum are şi putinţa de a-l ignora. Întocmai cum o suprafaţă terestră poate fi deschisă (o curte, o cetate), şi inima unui om poate fi deschisă către întrebarea asupra existenţei. Însă o astfel de deschidere nu e ceva dat de-a gata, e un lucru către care se avansează cu efort, se „străbate la lumină” cu greu. De aceea, cunoaşterea obţinută „din cercetări” nu poate fi nici ea „predată în mod egal” oamenilor: căci fiecare om se află într-o altă perspectivă de înţelegere şi va interpreta altfel totul. Regăsim aici avertismentul lui Heidegger: o bază comună pentru o realitate comună nu poate fi făcută de azi pe mâine; dar se poate învăţa, de la om la om, despre modul omenesc de a descoperi lumea[65].

O consecinţă a descifrării hermeneutice a existenţei prin chestionare de sine este întrezărirea *proiectului de viaţă*, dincolo de rutina cotidiană. Uneori, evidenţierea unui proiect de viaţă şi a libertăţii de a alege dă sens activităţilor în care un om este deja angajat şi le reînsufleţeşte. Alteori, din contră, le descoperă caducitatea, lipsa rostului. Dar amenajarea vieţii curente a unui

[65] https://www.youtube.com/watch?v=L8HR4RXxZw8 (Martin Heidegger în dialog cu Thai Monk Bhikku Maha Mani).

om e urmarea unui lung şir de reformulări şi deplasări, care în unele cazuri au reuşit să salveze sentimentul de a fi viu, de a fi „sine însuşi", iar în altele nu.

Toate acestea invită la o gândire nuanţată asupra unor procese surprinse în psihanaliză cu denumiri ca „deplasare" ori „sublimare"[66] şi care descriu felul cum pulsiunile sau interesul unei persoane se îndepărtează de o preocupare şi se asociază cu o altă, mai mult sau mai puţin similară. Pe de o parte, deplasarea interesului de la o persoană sau o activitate semnificativă pentru subiect către altele mai diluat conectate cu preocuparea de bază sau mai acceptate social poate fi mecanismul pe care se clădesc nu doar simptomele nevrotice, ci tot ce înseamnă un fals *self,* introducând rupturi şi confuzii în elaborarea existenţei[67]. Pe de alta, deplasarea sau sublimarea pot constitui, în mod autentic, o „trecere mai departe" după asimilarea unui context de viaţă la nivelul sinelui subiectiv. Diferenţa între cele două căi de evoluţie se situează la nivelul subiectivităţii: schimbările au fost integrate în cadrul consecvent al reprezentării lumii, sau percepute ca rupturi, ca negări ale lumii proprii? Cel de-al doilea caz instituie traumaticul. Acest lucru ne ajută să înţelegem, printre altele, că potenţialul de sublimare sau de deplasare al unui copil nu e liber pentru a fi reorientat oricum de către societate, odată ce energia este desprinsă din relaţiile timpurii cu părinţii. Această energie are deja un nou obiectiv, care trebuie respectat pentru a se proteja autenticitatea persoanei. „Dezvoltare" nu înseamnă integrare în colective guvernate de anumite reguli sau atingere a unor baremuri şcolare.

Conflictul psihic

Paragraful de faţă urmăreşte să surprindă justificarea ontologică a conflictului psihic, în corelare cu formulările psihanalitice.

Prin pornirea de a da semnificaţie tuturor celor ce există – spune Heidegger – fiecare om e deja „dincolo" de sine, dincolo de existenţa imediată a individului. Reprezentarea fiecărui om asupra lumii este subiectivă, proprie, dar concepţiile lui vizează – şi au nevoie, constitutiv, să vizeze în mod coerent – universul întreg (fie şi numai ca „*Weltanschauung*" implicit). Experienţa

[66] Pentru termenii de „deplasare" şi „sublimare", am avut în vedere Laplanche & Pontalis, „Vocabularul psihanalizei".
[67] A se vedea şi remarca lui Roussillon, citat în Anexa 1 a prezentei lucrări, asupra adeziunii alienante la cererile obiectului extern în cazul copiilor care au avut un mediu de îngrijire ostil sau nesuportiv.

de sine, experienţa întâlnirii celor din jur, a obiectelor însufleţite şi neînsufleţite, necesită aducerea ei la o organizare coerentă.

Însă aceste concepţii pot fi zgâlţâite, contestate, distruse; pot fi împiedicate să se structureze coerent încă din zorii vieţii psihice a individului. În special întâlnirea cu un alt om, o altă fiinţă ce-şi revendică activ, dinamic, consecvent, idiosincratic şi teleologic universul, aduce o discrepanţă între reprezentări ce poate fi traumatică (cu efect dezorganizator, derutant[68]). O astfel de întâlnire introduce multitudini ireconciliabile în încercarea de a reprezenta un anumit obiect sau fenomen (lucru sesizabil, adesea, la persoanele cu o funcţionare înclinată spre psihoză, care au mari dificultăţi în a-şi reprezenta diferenţa de perspectivă şi a se linişti în preajma celuilalt, înţelegând-o).

Sursa ontologică a conflictului, atât în semnificaţia sa de „conflict intrapsihic" cât şi în ceea ce devine manifestare cotidiană conflictuală, este neputinţa structurării consecvente a unei lumi subiective. Exprimată în termenii întâlnirii cu un altul, ea se traduce ca ciocnire dintre două sau mai multe reprezentări asupra lumii în absenţa unei concepţii comune, integratoare, despre natura omului, despre umanitate şi despre lume în ansamblu. O concepţie integratoare nu înseamnă nicidecum anularea unuia dintre punctele de vedere (pentru că e mai „imatur", mai „nepopular", mai „puţin util", mai „greu de demonstrat" etc) şi nici un compromis în care poziţia fiecăruia e parţial satisfacută, parţial sacrificată, fără a se deschide propriu-zis dialogul. Nu înseamnă, aşadar, nici un subiectivism deşănţat, izolator, nici un obiectivism sterp ce descrie oamenii la nivelul celui mai mic numitor comun, devenit irelevant pentru fiinţa umană în sine. Ci înseamnă autochestionare şi dialog în vederea creării unei reprezentări mai înalte, care să arate perspective diferite într-o alăturare posibilă, non-conflictuală.

Psihanaliza oferă numeroase exemple de evidenţiere a conflictului ca fractură în construirea lumii subiective prin ciocnirea ei traumatică cu o altă lume. În eşecul constituirii unei astfel de reprezentări se situează şi „confuzia de limbaj" descrisă de Ferenczi referitor la relaţia adult-copil. Numai că nu este vorba doar de limbaj, ci de o ciocnire între două *Weltanschauung*-uri diferite, două cadre diferite de reprezentare a lumii (în definirea iubirii, precum şi în alte privinţe). Când nici copilul, dar nici adultul nu reuşesc să formuleze o reprezentare mai cuprinzătoare asupra lumii, situată deasupra perspectivei fiecăruia, apare confuzia cu întregul său

[68] Vezi şi observaţia lui Gabbard (Anexa 1 a lucrării de faţă) asupra rolului confuziei dintre sine şi celălalt în geneza formelor destructurante de angoasă.

potenţial traumatic, iar adultul decade, ontologic, din statutul de adult şi părinte, chiar dacă formal şi-l asumă.

Abordarea intersubiectivistă leagă formularea conflictului în termenii dificultăţilor relaţionale actuale apărute pe fondul eşecului constituirii unui sine coerent (înţeles ca totalitate a funcţiilor psihologice ce menţin, repară şi prelucrează experienţa de viaţă) de definirea stărilor sau categoriilor patologice. În studiile întreprinse asupra pacienţilor bordeline, Brandchaft şi Stolorow[69] pun în evidenţă copilării marcate de severe interdicţii de manifestare a subiectivităţii (ameninţări, lovituri, respingere şi violenţe emoţionale returnate ca răspuns chiar şi pentru exprimarea subiectivă a celor mai elementare necesităţi trupeşti; copilul a fost ţinut în viaţă, fiziologic vorbind, dar nu i s-a permis să-şi construiască o lume). Condiţia „borderline" se dovedeşte, astfel, a fi o condiţie relaţională a prezentului, rezultată din întâlnirea unui sine precar, vulnerabil, ce-şi caută un obiect apt să-i susţină funcţiile psihologice defectuoase, şi un obiect perceput ca eşuând în sarcina sa.

Atwood, Orange şi Stolorow[70] discută stările psihotice, dominate de sentimentul anihilării persoanei şi dezintegrării universului, ca ultimă frontieră în negarea existenţialităţii (cu alte cuvinte, *Dasein*-ul şi lumea sa se fragmentează şi apoi se dezintegrează simultan - două faţete ale aceluiaşi fenomen). Delirurile megalomane şi comportamentele bizare (ca îmbrăcarea mai multor haine una peste alta) au ca scop să stopeze trăirea de risipire şi aneantizare. Dar acest lucru nu este privit de autori, în mod cartezian, ca petrecându-se în cadrul unei singure minţi izolate, bolnave sub aspectul testării realităţii „obiective". El e văzut urmare a unor îndelungate traume, în care trăirea subiectivă a întâlnit reprezentări ireconciliabile asupra realităţii (de exemplu, abuz tăinuit, camuflat de părinţi sub aparenţa de relaţionare normală). Pe un asemenea fond, erupţiile vitale ale sinelui, sub formă de puseele maniacale, rămân la o formă de vitalitate haotică, deoarece nu au avut niciodată şansa de a fi lăsate să-şi sintetizeze o structură autentică. În consecinţă, tentativa temporară de a căpăta o lume proprie eşuează în nerecunoaştere şi nesprijinire din partea celorlalţi, iar căderea spre disoluţie se accentuează.

Toate acestea au o semnificaţie deosebită asupra formulării cadrului psihanalitic. Prin orice întâlnire între doi oameni vin în contact două cadre diferite de înţelegere a lumii, aflate cel mai des la un nivel pre-ontologic (neexplicitate), două cadre care deja au dat interpretări interacţiunii,

[69] „The Borderline Concept"
[70] „Shattered Worlds / Psychotic States, A Post-Cartesian View of the Experience of Personal Annihilation"

sinelui şi celuilalt. Dacă, în situaţia analitică, se mai adaugă şi cadrul psihoterapeutic impus de o anumită şcoală, care este totodată şi un cadru mental, situaţia devine încă şi mai complicată. Aşadar, munca analitică se bazează pe speranţa de a se putea lămuri toate cadrele implicate: perspectiva pacientului şi perspectiva terapeutului; perspectiva tehnicii psihanalitice şi, apoi, perspectivele oricăror altor persoane implicate (membri ai familiei, supervizori, stat, context istoric etc). Abia după limpezirea şi precizarea tuturor acestor cadre se poate avansa, în situaţia analitică, spre descoperirea unui cadru uman comun, integrator. Dar, pentru aceasta, este nevoie ca toate părţile implicate să aibă capacitatea de a se detaşa, lăuntric, de orice cadru de gândire, pentru a putea reflecta chiar asupra cadrului (terapeutul având rolul de a iniţia o astfel de atitudine).

Felul cum descrie Heidegger traiul omului „în preajma lucrurilor" sugerează că încercările de a crea o „analiză detaşată" de prezent, de imediat, de întâlnirea cu celălalt sunt utopice - ceea ce justifică şi felul cum transferul, contratransferul şi utilitatea lor au fost, progresiv, evidenţiate şi integrate în teoria şi practica psihanalitică. De asemenea, se observă că intersubiectivitatea şi analiza relaţiei nu sunt doar „curente" sau „mode" psihanalitice, ci necesităţi inevitabile ale întâlnirii: abordarea intersubiectivă nu are propriu-zis „şi alternative" printre „alte abordări" – însă absenţa înţelegerii ei poate da în vileag o aptitudine mai degrabă firavă, defensivă şi evitantă pentru contact.

Angoasa

Acest paragraf caută să arate faptul că situarea ontologică a angoasei în centrul fiinţei umane este indicată şi de către taxonomia psihanalitică a formelor de angoasă şi formelor afective în general.

În perspectiva ontologiei heideggeriene, angoasa este temeiul subiectivităţii umane şi „comutatorul" între viaţa neautentică şi cea autentică. Pe de altă parte, spune filosoful, anxietăţile derivate, precum şi o multitudine de alte forme afective reprezintă moduri de a camufla angoasa fundamentală.

În acelaşi timp, cercetarea psihanalitică arată faptul că trăirea angoasei se modifică progresiv pe măsură ce copilul face noi achiziţii în domeniul reprezentării lumii[71]. Angoasa îşi

[71] În Anexa 1 este prezentat un rezumat al gândirii psihanalitice asupra angoasei, în baza căruia sunt făcute observaţiile din acest paragraf.

schimbă calitatea afectivă, reprezentările implicate în raportul cu Eul şi cu obiectul şi defensele angajate (de la o suferinţă intensă şi difuză, specifică angoasei primitive, la neliniştea legată de un obiect şi de activităţi distincte). Oamenii îşi duc vieţile încercând să se apere de pericolul asupra căruia s-a fixat reprezentarea angoasei, în timp ce dinamica psihică urmează două direcţii: spre maturizare (deplasarea scenariului angoasă/apărare spre forme caracteristice unor stadii mai târzii de dezvoltare) sau spre destructurare (întoarcerea la forme timpurii ale angoasei şi ale apărărilor Eului). Sesizarea clinică a transformărilor dezvăluie faptul că formele mai primitive ale angoasei nu dispar în totalitate din psihicul omului odată cu apariţia celor mai mature, ci se pot reactiva odată cu cedarea apărărilor mai avansate. Totodată, angoasa apare într-o manieră adaptativă sau distructivă: literatura psihanalitică prezintă angoasa-semnal ca fiind forma adaptativă, cu rolul de a stârni grijă, de a avertiza contra pericolului şi de a urgenta găsirea de soluţii reale la solicitările mediului; dar există şi forme ale angoasei care aduc omul într-o stare de neputinţă sau chiar presează spre dezorganizare, spre destructurare. Prin urmare, angoasa nu e „rea" în sine, iar un asalt farmacologic asupra anxietăţilor reprezintă un risc de sărăcire primejdioasă a vieţii psihice. Cel mai bun criteriu de evaluare a situaţiei unui om vizează capacitatea de a tolera angoasa fără a o descărca îndată, de a o menţine legată la ansamblul vieţii psihice, de a o folosi pentru autoprotecţie şi dezvoltare.

Psihanaliza pune în evidenţă faptul că omul se situează pe sine *în apărare*, căutând să evite evenimentul asupra căruia şi-a proiectat anxietăţile – cu alte cuvinte, omul încearcă să-şi aşeze fundamentul (temeiul) într-un tip de defensă. Dar temeiul lui e instabil, din două motive: întâi, pentru că, situându-se în apărare, omul investeşte chiar defensa cu puterea de a-l expune terorii, în ideea că riscul se produce. În al doilea rând, psihanaliza ne arată că teatrul angoasă/apărare îşi schimbă forma, aşa încât, adesea, omul îşi întrevede liniştea şi siguranţa în altă parte decât acolo unde se află el însuşi. Este ceea ce ne învaţă, dealtfel, şi existenţa celor două aspecte funcţionale ale angoasei: angoasa-semnal, care se situează în logica evitării producerii riscului investit afectiv; respectiv angoasa destructurantă, care pune în evidenţă mai degrabă eşecul structurii scenariului angoasă/apărare. (Insistenţa mişcărilor destructurante poate fi văzută şi ca o speranţă implicită de reorganizare autentică, aşa încât stoparea dezorganizării nu este întotdeauna intervenţia care să câştige alianţa cu sinele pacientului).

Dar dacă omul nu are un temei stabil în apărările sale, oricât încearcă să le ia pe una sau alta drept temei, atunci ajungem la observaţia ontologică cum că temeiul subiectivităţii umane e

însăşi starea de angoasă care nu-l părăseşte pe om şi care îl impinge continuu să se (re)construiască, să se (re)definească. Faptul este susţinut şi prin concluziile clinice care arată că cel mai bun rezultat terapeutic nu este dizolvarea anxietăţilor, ci o toleranţă crescută la angoasă. Mai mult, studiile arată că o toleranţă mai mare la angoasă e însoţită de o putere mai mare de legare, datorită căreia omul poate vedea unificat, în calitate de subiect al unei existenţe, aspecte mai ample ale vieţii. Pe când apărările atacă sau cel puţin deformează legăturile: neagă unele percepţii, blochează afectul, izolează reprezentarea, descarcă angoasa pe cheltuiala „obiectului" sau a reprezentării lui, absolutizează diferenţele, împiedică empatia etc. Aşadar, pe măsură ce omul îşi dezvoltă capacitatea de a tolera angoasa, el se poate concentra mai puţin pe *apărarea* unei poziţii şi îşi permite o percepţie mai liberă asupra lumii, o gândire integratoare. *Angoasa îşi consolidează astfel relaţia cu pornirea specific umană de dezvăluire a fiinţei în timpul finit al unei vieţi.* Evoluând astfel, angoasa atinge, cu timpul, o nouă calitate afectivă, care este minunarea în faţa lumii, nu lipsită, însă, de percepţia suferinţei[72]. Putem spune: aşa cum vieţuirea neautentică e mobilizată de apărări[73], vieţuirea autentică e mobilizată de angoasă. Este un mod de a înţelege rolul angoasei de „comutator" către autenticitate.

Tablourile clinice ne dezvăluie adesea urma angoasei existenţiale descrise de Heidegger: un eşec al lumii înconjurătoare, al cotidianului, de a asigura sens, protecţie, adăpost şi familiaritate, precum şi o întâlnire tulburătoare cu conştiinţa propriei finitudini. Recunoaştem toate acestea, în primul rând, în „atacul de panică" ce survine, ca o explozie de angoasă, în cotidian, însingurând şi înspăimântând, răpindu-i lumii alura familiară, scurtând brusc timpul subiectiv până când condiţia morţii devine o trăire acută. Recunoaştem tabloul şi în depresii, acolo unde piesele lumii nu mai au sens - deşi depresia dezvăluie, în acest caz, şi o eşuare a apropierii de sine în urma trezirii angoasei (o împotrivire imposibilă la un adevăr subiectiv deja perceput).

Recunoaştem angoasa, cu rolul ei de conectare la experienţa subiectivă autentică, şi în „spaima de prăbuşire" winnicottiană, care prevesteşte cedarea unor constructii psihice alienante (raporturi ale subiectului cu falsul *self*). Winnicott[74] vorbeşte, urmând o linie de gândire deschisă de Freud, despre o prăbuşire care a survenit *deja,* în trecut, într-un moment când omul nu avea un Eu suficient de matur ca să şi-o reprezinte. Aşadar, există o parte „veche" a prăbuşirii (trauma

[72] Dăm credit expresiei compasiunii christice înaintea unor reprezentări discutabile ale occidentalului despre o feerică Nirvana.
[73] „Money makes the world go round." („Cabaret", Bob Fosse, 1972).
[74] „Spaima de prăbuşire", „Joc şi realitate"

anterioară) şi o parte inaugurală: trăirea ei la nivel subiectiv. Noul este introdus de experienţa prezentului, un prezent ce îl expune pe individ, pentru prima dată, unor posibilităţi (sexualitatea, o nouă formă de libertate, dar în mod particular o prezenţă terapeutică conţinătoare) sau, poate, îl expune sfârşitului iminent al acestor posibilităţi. Putem spune, astfel, că angoasa se naşte tot atât de mult în prezent, în contactul cu posibilitatea noului, pe cât este şi parte dintr-un trecut (aparţinând filogenezei sau ontogenezei – după cum apreciază un autor sau altul). Ea este, simultan, „descoperită" şi „construită": prezentul nu scapă de influenţa istoriei, tot aşa cum istoria nu poate fi protejată de grila de lectură a prezentului[75]. Intensitatea *spaimei de prăbuşire* a pacientului winnicottian se leagă de extensia până la care a mers *înăbuşirea autenticităţii* lui, a capacităţii de a-şi reprezenta coerent lumea, dusă adesea până la negarea fiziologiei (o blocare gravă a proceselor intuitive şi semnificatoare). Acest lucru se poate să fi fost suportat de copil chiar fără probleme evidente de adaptare la grădiniţă şi la şcoală, dar presiunea creşte în pas cu complexitatea vieţii iar adultul resimte slaba sa putere de adaptare, cauzată de prelungita neautenticitate. Este situaţia tipică în care angoasa anunţă necesitatea restructurării sub aluzia la prăbuşire (o variantă aparte de „semnalizare", în care însăşi *structura*, devenită fals *self,* e denunţată ca apărare ce se opune vieţii).

Observarea formelor afective în care rezidă, transformată, angoasa, aşa cum ni le dezvăluie îndelungatul efort psihanalitic, duce către numirea relaţiei dintre angoasă şi apărare ca fiind centrul întregului psihism, al producţiei psihice şi al dinamicii psihice. Totodată, am văzut că angoasa este protectorul legăturilor, în timp ce intoleranţa la angoasă, devenită apărare, le întrerupe. Dar legăturile înseamnă semnificare, înseamnă sens şi reprezentare integrată a lumii – ceea ce conduce la gândul că apărările au un impact major asupra felului cum poate fi scrisă, în fiecare caz, hermeneutica existenţei. Raportul specific între un tip de angoasă, apărările mobilizate şi felul cum e descifrată subiectiv lumea de către fiecare individ dau seama de fenomenele văzute drept structurare psihotică, nevrotică sau de limită. Atwood & Stolorow[76] arată cum noţiunea de "lume reprezentaţională" clarifică psihanalitic, în vederea abordării clinice, cazurile mai dificile

[75] În lucrarea „Eros şi magie", Culianu subliniază că prezentul nu constă atât de mult în faptele prezente sau în scriitura istorică făcută în prezent, cât în grila de semnificaţii („cadrul") prin care prezentul înfăptuieşte şi interpretează totul, inclusiv trecutul. Înţelegerea lui Heidegger asupra istoriei spune lucruri similare: omul se situează în istorie prin faptul că are un prezent, al cărui „spirit" specific era deja conţinut în devenirea istorică: nicio investigare a istoriei nu are valoare „în sine", ci numai pentru luminarea a ceea ce se petrece în prezent şi pentru găsirea posibilităţilor reale şi actuale de acţiune. Tot aşa, prezentul nu e doar prezent, dezlegat de răspundere şi de istoricitate, ci limpezeşte un „încotro", un viitor (al unui individ, al unui neam, al umanităţii în ansamblu).

[76] „Psychoanalytic Concepts and the Representational World"

(borderline şi psihoză), tocmai prin renunţarea la criteriul cartezian al raportării la o realitate obiectivă şi prin urmărirea migrării fluide a reprezentărilor între spaţiul subiectiv al sinelui şi spaţiul subiectiv al obiectului. Toate acestea au ca scop salvarea unui minim sens al experienţei, într-o lume subiectivă ce nu s-a putut consolida printre traume.

Erupţia unei psihoze, de exemplu, nu depune mărturie doar pentru *senzaţia de anihilare* sau *fragmentare* a Eului, ci şi pentru tentativa de salvare a capacităţii de semnificare a lumii (în absenţa căreia s-ar produce acel haos hermeneutic cu consecinţe inimaginabile despre care vorbeşte şi Heidegger). Neorealitatea psihotică salvează nevoia de sens, o exigenţă minimă a lui „-*Sein*", cu sacrificarea lui „*Da*-", a lui „aici", a temporalităţii, a întâlnirii. Este, probabil, tot ce poate face psihoticul pentru a nu-şi pierde fiinţa: improvizează o coerenţă pe care nu o are sau a pierdut-o, atunci când mediul, incluzând propria sănătate organică şi istoria semnificaţiilor date de ceilalţi subiectivităţii sale emergente, ameninţă cu o prea mare fragmentare sau negare a reprezentării lumii.

Angoasele din registrul *pierderii obiectului* sau a *iubirii obiectului* se sprijină pe amorsarea unei relaţii cu obiectul „în iubire", relaţie în care, între două fiinţe umane, s-au angajat schimburi intense. În acest caz, retragerea obiectului nu reprezintă doar un risc pentru supravieţuire (teamă adesea nejustificată, dealtfel), ci şi un risc de a fi copleşit de avalanşa semnificaţiilor încă neelaborate ale întâlnirii (ori acesta este întotdeauna un risc real în termenii hermeneuticii existenţei). Situaţia este cu atât mai dramatică pentru un copil, care nu are instrumente suficient de bune să elaboreze mesajele cu care îl încarcă adultul şi căruia nu-i rămâne altă speranţă decât aceea ca adultul să ajute activ şi continuu la lămurirea propriului mister (mai ales că este vorba, în mare măsură, de forme de apărare ale adultului, forme tulburătoare de absenţă din contact). Situaţia este dificilă şi în cazul codependenţei prelungite cu persoane dezorganizate sau haotice, care le impun celorlalţi un zadarnic efort de „legare". (Cu alte cuvinte, în astfel de cazuri *Dasein*-ul nu ajunge niciodată *să aibă o lume*, ceea ce ridică angoasa către nivelul insuportabilului).

În ceea ce priveşte angoasa de castrare, ea se înscrie într-o tendinţă de exacerbare a importanţei unei anumite forme concrete (laolaltă cu modulaţiile ei fetişiste, materialiste, raţionaliste) – cu alte cuvinte, se înscrie într-o uşurătate a lui „*Da*-", desprinsă de povara lui *„-Sein*"[77].

[77] Este totodată replica cea mai concisă dată de Heidegger lui Descartes, atunci când arată cum filosoful francez l-a explicitat pe „*cogito*", simţindu-se scutit s-o facă şi pentru „*sum*" („Fiinţă şi timp", §6). Putem vedea sensul scindării

Dar, dincolo de toate defensele puse în evidenţă de angoasă, sau printre stângăciile impuse de ele, trăieşte acelaşi *Dasein* care aspiră să înalţe o lume pentru propria sa uimire, pentru a ajunge să se simtă pe sine întreg – adică să îşi asume existenţialitatea, nu să se resemneze în negarea ori ignorarea ei.

Fiinţa întru moarte, timpul şi orizontul limitei

Moartea proprie nu pătrunde în existenţa omului – arată Heidegger – printr-un un gest împlinit, aşa cum avem impresia că pătrund celelalte evenimente existenţiale. Nu doar că omul nu-şi „trăieşte" condiţia de a fi decedat, dar nici măcar nu e nevoie ca el să aibă un accident grav, să-şi plănuiască sinuciderea ca salvare din existenţă, să se gândească zilnic la moarte sau să o aştepte resemnat pentru ca moartea să fie oricum în fiinţa sa. Din contră: asemenea preparative concrete de ieşire în întâmpinarea morţii sunt moduri de a scurtcircuita simpla ei posibilitate neîmplinită (pe acel „nu încă" ce inaugurează viaţa autentică).

În termeni mai apropiaţi psihanalizei, am putea numi acest fapt de a fi destinat morţii, dar *nu încă* la capătul zilelor, suprema abţinere de la act, cea care înlocuieşte gestul cu valoarea semnificaţiei sale. Importanţa conştiinţei propriei finitudini ni se arată atunci când vedem cum sfârşitul iminent al unor posibilităţi pune mai bine în valoare existenţa lor, poate pentru prima dată, indiferent că este vorba despre iubire, sexualitate, iertare, libertate, înţelegere a rostului vieţii. Abţinerea de la act nu este, neapărat, nici despre interzicerea, nici despre împlinirea lui: ci despre plasarea minţii în orizontul posibilităţii survenirii sale, cu consecinţele pe care le generează (un spaţiu organizat al imaginarului). Aşadar, experienţa lăuntrică pătrunde în proiectul de viaţă prin potenţialitate, evitând scurtcircuitul pe care îl reprezintă, în egală măsură, şi resemnarea, şi gestul necopt. (Se ridică aici o întrebare, aceea dacă, în cazul unui imaginar golit, devastat de traume, modalitatea de recuperare nu constă în a prinde urma a ceea ce *nu* s-a întâmplat în vremea în care s-a întâmplat *tot restul*, şi de a mobiliza gândirea către pura posibilitate, cu înfruntarea întregii angoase care apare dinspre orizontul potenţialităţii. E o întrebare, de asemenea, şi ce urmare are

carteziene ca nevoie de a apăra o postură fixă şi sumară a vieţii, în speranţa că celelalte sunt neimportante sau că le va apăra altcineva (Dumnezeu). Responsabilizarea asupra lui „sum" înseamnă conştientizarea faptului că fiecare fiinţă umană e nevoită să ia existenţa de la capăt şi că o va face într-un mod care va fi, până la capăt, al ei propriu – de aceea orice întâlnire între doi oameni e o ciocnire între două viziuni subiective, care trebuie să-şi negocieze reperele pentru a supravieţui.

asupra imaginarului omului modern negarea culturală masivă a îmbătrânirii şi a morţii, trăite mai degrabă ca un eşec al unui act medical decât ca un dat al fiinţei).

Ontologic vorbind, moartea are un statut privilegiat în viaţa omului, ca singură posibilitate a cărei survenire este inevitabilă. Semnalând finitudinea, ea pune în evidenţă temporalitatea. Temporalitatea, sub tensiunea finitudinii ce poate anunţa în orice moment sfârşitul, concentrează imaginea vieţii într-un fel de singură clipă esenţială, ce întrevede trecutul în semnificativitatea sa, precum şi viitorul ca împlinire a ceea ce omul a fost întotdeauna în mod autentic. *Clipa,* prezentul autentic, face posibilă preluarea subiectivă a trecutului şi proiectarea viitorului ca sens al propriei fiinţe. Astfel, orizontul finitudinii îi dezvăluie omului un alt sens al timpului decât cel uzual, cel consumat în rutină şi pur conformism, într-o discontinuitate a sinelui ce nu a fost niciodată, poate, observată sau chestionată.

Însă, în vieţile concrete ale oamenilor, aceste lucruri nu se întâmplă dintr-o dată şi în mod evident. Adesea, fuga omului din faţa finitudinii găseşte nesfârşite resurse de a fi prelungită; alteori, ea eşuează în frică paralizantă, în resemnare sau în renunţare la sine. Apropierea de gândirea limitei vieţii într-un mod care să conducă la apropierea de sine necesită şansă după şansă, pentru a rata şi a reîncerca de la capăt.

Prin configuraţia sa, spaţiul terapeutic are caracteristici care să medieze între posibilitatea omului de a se întâlni cu sinele său autentic şi dificultatea de a aduce la suprafaţă un astfel de proces în rutina vieţii cotidiene: el întăreşte percepţia limitei şi totodată dă şansa exersării repetate a raportului cu ea. Însă acest lucru în sine nu implică o „pulsiune de moarte", tot aşa cum nu necesită apelul terapeutului către „trecutul relaţiei cu părinţii", care este numai unul dintre aspectele însuşirii propriei istorii. Jocul limitei şi al libertăţii de expresie îndrumă în sine „scuturarea" de nimicuri (chiar dacă „nimicuri" valorizate social) şi descoperirea priorităţilor personale. În acest sens, analiza bazată pe reconsiderarea trecutului infantil apare mai clar drept o etapă şi un mod de a privi lucrurile pe drumul mai larg al schimbării percepţiei despre timp: de la o liniaritate în care un „acum" vine după un alt „acum", înregistrând trecerea vieţii, către o tot mai amplă înţelegere a plasării strict personale a individului în istorie (în „timpul" unei generaţii, al unei familii, al unui tip de societate, al culturii).

Lumea

În acest paragraf este cercetată o posibilă corelaţie între conceptul de *lume,* una dintre cele mai generoase resurse ale gândirii heideggeriene, şi psihologia devenirii sinelui subiectiv. În capitolele anterioare, am invocat conceptul de *lume* drept reprezentare coerentă asupra existenţei, asupra întregii fiinţări, fără de care subiectivitatea omenească nu s-ar putea constitui. Dar în „Fiinţă şi timp" găsim mai mult decât o definire a ceea ce înseamnă *lumea*: găsim şi o succesiune a înţelesurilor posibile alocate cuvântului „lume". Aceasta dinamică în sine este relevantă, căci ne sugerează felul cum însăşi condiţia de a fi se dezvăluie doar treptat unui subiect uman. Iată paragraful, aşa cum e redactat în „Fiinţă şi timp" (§14, „Mundaneitatea lumii"):

> *Toate aceste consideraţii, precum şi utilizarea curentă a cuvântului „lume", fac să sară în ochi multiplele lui înţelesuri. Prin descâlcirea acestei plurivocităţi putem indica diferitele semnificaţii ale fenomenelor avute în vedere şi ale corelaţiei lor.*
>
> *1. Lumea este utilizată ca un concept ontic şi înseamnă atunci totalitatea acelor fiinţări care pot fi simplu-prezente în interiorul lumii.*
>
> *2. Lumea funcţionează ca termen ontologic şi semnifică fiinţa fiinţării amintite la punctul 1. Şi atunci „lume" poate să devină numele regiunii care cuprinde o multiplicitate de fiinţări; de pildă, atunci când vorbim despre „lumea" matematicianului, lume înseamnă regiunea obiectelor posibile ale matematicii.*
>
> *3. Lumea poate, iarăşi, să fie înţeleasă într-un sens ontic, însă de astă dată nu ca fiinţarea care în mod esenţial nu este Dasein-ul şi care poate fi întâlnită în interiorul lumii, ci ca ceva „în care" un Dasein factic „trăieşte" ca atare. Lumea are aici o semnificaţie pre-ontologic existenţială. În acest caz avem iarăşi diferite posibilităţi: lumea înseamnă lumea „publică" a lui „noi" sau lumea ambiantă „proprie" şi nemijlocită (domestică).*
>
> *4. Lumea desemnează, în sfârşit, conceptul ontologic-existenţial al mundaneităţii. Mundaneitatea însăşi este modificabilă în funcţie de întregul structural propriu de fiecare dată „lumilor" particulare, însă ea cuprinde în sine apriori-ul mundaneităţii în general. Ca termen, luăm cuvântul lume în semnificaţia fixată la punctul 3. Dacă el este folosit uneori în sensul primului punct, atunci această semnificaţie este marcată cu ghilimele.*

Ca să elaboreze conceptul de „lume”, Heidegger invocă mai multe accepţiuni ale cuvântului, pentru a o alege dintre ele pe cea definitorie pentru discursul propus. Atunci când un cuvânt dezvăluie o pluralitate de sensuri el dezvăluie, totodată, diverse posibilităţi ale existenţei. Aici se evidenţiază, însă, şi o progresie: între om, subiectul care trăieşte (şi gândeşte), şi sfera de cuprindere a cuvântului „lume” se stabileşte de fiecare dată un nou raport – ceea ce sugerează şi o transformare a reprezentării raportului dintre om şi propria existenţă.

„1. Lumea este utilizată ca un concept ontic şi înseamnă atunci totalitatea acelor fiinţări care pot fi simplu-prezente în interiorul lumii.”

Prima utilizare a cuvântului „lume” surprinde ansamblul tuturor obiectelor şi manifestărilor ce pot fi întâlnite „în jur”, care îi apar, aşadar, ca „existente”, ca „simplu-prezente”, unui subiect. Este vorba de o accepţiune propusă în sens ontic, adică referitor la existenţa nemijlocită a lucrurilor. Heidegger nu detaliază aici modurile de relaţionare ale unui subiect uman cu cele din jur. Accentul cade, global, asupra înţelegerii „lumii” drept o aglomerare de obiecte aflate în afara subiectului şi diferite de el. Întâlnim aici un subiect ce nu chestionează felul cum natura din jur se răsfrânge în propria interioritate, în ceea ce formează miezul experienţei lui de a fi. În termenii psihologiei, o asemenea definire a lumii trimite cu gândul la acel mod al oamenilor de a privi numai aşa-zisul „concret” al existenţei, fără a medita asupra implicării propriei fiinţe în conturarea experienţei de a trăi (şi în construirea propriei lumi). Este gândirea caracteristică, dealtfel, întregii culturi în care observarea lumii e separată de chestionarea observatorului, unde „obiectivizarea” datelor cercetării trebuie făcută cu orice preţ – chiar cu înlăturarea observatorului uman - sau acolo unde se discută cu argumente logice fără a se ţine seama de modurile diferite în care oamenii investesc lumea.

„2. Lumea funcţionează ca termen ontologic şi semnifică fiinţa fiinţării amintite la punctul 1. Şi atunci „lume” poate să devină numele regiunii care cuprinde o multiplicitate de fiinţări; de pildă, atunci când vorbim despre „lumea” matematicianului, lume înseamnă regiunea obiectelor posibile ale matematicii.”

Pentru a introduce a doua accepţiune a termenului „lume", Heidegger aduce în discuţie *fiinţa fiinţării*, ideea ce reuneşte valenţele manifeste şi non-manifeste, prezente şi ascunse, ale unei existenţe, ale unei „fiinţări" (adică esenţa ei). *Fiinţa* adună potenţialul care a fost cândva manifest şi nu mai este, care e prezent sau, din contră, e amânat pentru viitor; valenţele care se vor împlini şi cele care nu se vor materializa niciodată; cele care se află în prim-planul unei conştiinţe şi cele care rulează latent, inconştient. Heidegger dă ca exemplu „lumea matematicianului": cel ce preia rolul de matematician abordează o *lume* care are potenţialul de a-i dezvălui obiectele posibile ale matematicii. La acest nivel, un subiect care gândeşte asupra „unei lumi" nu vede numai obiecte simplu-prezente, ci un întreg univers de posibilităţi structurate în jurul unei noţiuni (spre exemplu, o identitate de rol). În psihologie, ideea de „rol" jucat de un individ are în fundal o astfel de perspectivă: un *rol social* este similar *rolului de matematician*; el deschide o gamă de posibilităţi ce pot fi utilizate sau nu, fructificate complet sau lacunar. Pe acest nivel se situează şi înţelegerea *identităţii* unui om drept *identificare cu anumite roluri* (de copil sau de părinte, de soţie sau de soţ, de cetăţean al unui stat etc).

Acest nivel al definirii *lumii* este important pentru a înţelege *fiinţa* în alt sens decât acela de „organism biologic". Când vorbim despre „fiinţa matematicii" nu ne referim la un organism celular, nici la o zeitate antropomorfă responsabilă cu matematicile , nici la o figură-epitom, ca Euclid sau Gauss. Ci la o existenţă perceptibilă omului ca unitate organizată sau, mai exact, ca potenţialitate organizată de un sens. Multitudinea de forme, de fragmente de materie ale universului, nu ar putea deveni „fiinţă" ori „fiinţe" fără percepţia umană, care găseşte un rost mai adânc în conturarea unei regiuni şi constituirea ei ca unitate ontologică. Astfel de fiinţe pot fi algebra sau geometria, care au propria lor semnificaţie, deşi obiectele lor sunt incluse şi în „lumea matematicii"; poate fi ştiinţa, unde matematica e ea însăşi inclusă, sau pot fi matematicile aplicate, care îşi întretaie domeniul cu al altor ştiinţe. Întotdeauna, *fiinţa* este esenţa, reperul ontologic, similar infinitivului verbal de la care pornesc toate declinările, iar cunoaşterea ei dezvăluie o organicitate şi o legitate specifice. Există o *fiinţă* a agriculturii sau a actului de a însămânţa, aşa cum există o *fiinţă* a iluminismului, a viorilor, a tragediei sau a psihanalizei, care dau seama de realităţile lor şi de devenirile lor în plan concret (ontic).

3. Lumea poate, iarăşi, să fie înţeleasă într-un sens ontic, însă de astă dată nu ca fiinţarea care în mod esenţial nu este Dasein-ul şi care poate fi întâlnită în

interiorul lumii, ci ca ceva „în care" un Dasein factic „trăieşte" ca atare. Lumea are aici o semnificaţie pre-ontologic existenţială. În acest caz avem iarăşi diferite posibilităţi: lumea înseamnă lumea „publică" a lui „noi" sau lumea ambiantă „proprie" şi nemijlocită (domestică).

În cadrul celei de-a treia accepţiuni, „lumea" nu mai este privită „din afară" de un observator, nici nu este accesată prin identificare cu un rol. „Lumea" desemneaza acum felul cum omul se inserează pe sine însuşi în existenţă: cu toate investirile pe care le face, cu toate semnificaţiile date lucrurilor, cu trecutul, prezentul şi viitorul, cu întreaga condiţionare istoric-biografică, cu conştientul şi inconştientul său. În această a treia accepţiune, cea care defineşte dealtfel *Dasein*-ul, *a avea o lume* nu mai înseamnă o colecţie de obiecte simplu-prezente, nici totalitatea posibilităţilor oferite de câte un rol, ci înseamnă a investi şi a organiza în mod unic, propriu, spaţiul existenţial, prin alegerile făcute. Iar în termenii reprezentării subiective a *lumii,* cea de-a treia accepţiune presupune a ajunge la conştiinţa acestei stări de fapt, a naturii *Dasein*-ului. Dacă *aruncarea omului în lume* cuprinde determinările naşterii sale (în contextul familiei extinse, al poporului său, al timpului istoric), laolaltă cu influenţele mediului şi ocaziile practice pe care omul le are pentru a-şi pune în scenă devenirea, *lumea* dă seama de felul cum au fost descoperite, legate şi semnificate toate acestea, progresiv. Capacitatea oamenilor de a-şi trăi conştient viaţa la acest nivel diferă, ceea ce nu înseamnă că omul nu are *oricum*, implicit, statutul de subiect organizator al propriei lumi.

Dasein-ul e fondat pe ceea ce este specific omului: interesul pe care îl resimte pentru orice fiinţare care nu e el însuşi (pentru alte specii, pentru mineral, pentru largul mărilor şi vastitatea universului, pentru microcosmos, pentru legităţile universale, pentru ideea de „infinit"). Omul e înzestrat cu o putere perceptivă de o asemenea factură încât să îl deschidă către tot şi să-l facă să-şi pună întrebări asupra fiinţei ce aduce către sine totul. De aceea, pentru om, „a avea o lume" e însăşi modalitatea de a fi deschis către realitate şi de a-l putea întâlni pe un altul: fără asumarea felului de-a fi specific uman, omul rămâne închis, nu îl întâlneşte cu adevărat pe celălalt, ci îi opune doar apărările sale (în ultimă instanţă, trăieşte o existenţă nefundamentată).

Aşadar, nu dintr-o lege exterioară îşi ia omul forţa de a trăi, puterea de a se organiza intern sau imaginarul creativ prin care îşi elaborează existenţa. Acestea decurg din libertatea (sprijinită

de mediu) de a se centra în propria existenţă, de a se maturiza ca om, nu doar ca „animal raţional” sau ca „cetăţean”.

> *4. Lumea desemnează, în sfârşit, conceptul ontologic-existenţial al mundaneităţii. Mundaneitatea însăşi este modificabilă în funcţie de întregul structural propriu de fiecare dată „lumilor” particulare, însă ea cuprinde în sine apriori-ul mundaneităţii în general.*

Cu aceasta ultimă formulare a noţiunii de „lume”, Heidegger introduce posibilitatea oamenilor de a fi împreună ca umanitate, care, tocmai pentru că se sprijină pe un substrat ontologic (mundaneitatea), poate fi în devenire, se poate transforma, poate fi co-creată.

Dacă primele două accepţiuni ale cuvântului „lume” se oglindesc în cotidianul obişnuit al fiecărui om, acolo unde se manevrează ustensile şi se relaţionează prin roluri, cea de-a treia şi cea de-a patra se regăsesc în mod special în poezie şi dramă. Artele poetice sunt un ansamblu purtător de fiinţă, aşa cum cotidianul nu ajunge decât rareori să fie, căci pun în evidenţă vocea poetică (autenticitatea) în necesitatea ei de a crea o lume, precum şi o întâlnire între lumi fondată pe altceva decât pe respingere, negare, eliminare sau compromis. Aceasta este adevărata natură a artelor: nu spectaculozitatea, nu pilda moralizatoare, nu deservirea unei instituţii, nu defularea anormalităţii, nu consolarea pentru neplăcerile vieţii, nu inconştientul sau iraţionalul, nu normele bunului gust - ci revelarea fiinţei. Ceea ce face ca un „Winterreise” de Schubert, un „Hamlet” de Shakespeare, un „Don Carlos” de Schiller, tetralogia wagneriană a inelului nibelungului sau trilogia lui Sofocle despre Oedip să aştepte, încă, umanitatea, atât în fiecare om cât şi în destinul fiinţelor culturale pe care le-a creat, de undeva din viitor.

Bibliografie:

ATWOOD, G.E., ORANGE, D.M., STOLOROW, R.D. – *Shattered Worlds / Psychotic States, A Post-Cartesian View of the Experience of Personal Annihilation*, Psychoanalytic Psychology, vol.19, nr. 2, 2002

ATWOOD, G.E., STOLOROW, R.D. - *Psychoanalytic Concepts and the Representational World,* Psychoanalysis and Contemporary Thought, 3:267-290 (1980)

BRANDCHAFT, B., STOLOROW, R.D. – *The Borderline Concept*, publicat în lucrarea *The Borderline Patient – Emerging Concepts in Disgnosis, Psychodynamics, and Treatment (Grotstein, Solomon, Lang), vol. II, cap. 26,* The Analytic Press, New Jersey, 1987CULIANU, I.P. - *Eros şi magie în Renaştere (1484)*, Ed. Polirom, Iaşi, 2003

DESCARTES, R. – *Discurs asupra metodei*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957

DESCARTES, R. – *Meditaţii privitoare la filosofia prima în care sunt demonstrate existenţa lui Dumnezeu şi deosebirea reală dintre sufletul şi corpul omului,* Ed. Crater, Bucureşti, 1997

ETCHEGOYEN, H. – *Fundamentele tehnicii psihanalitice*, EFG, Bucureşti, 2011

FERENCZI, S. – *Jurnal clinic*, EFG, Bucureşti, 2005

FREUD, S. (2001) - *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii; Organizarea genitală infantilă; Declinul complexului Oedip; Lămurirea sexuală a copiilor; Despre teoriile sexuale infantile* (*Opere*, volumul *6)*, Ed.Trei, Bucureşti

FREUD, S. – *Analysis Terminable and Interminable*, International Journal of Psycho-Analysis, 1937

FREUD, S. – *Interpretarea viselor (Opere, volumul 9)*, Ed.Trei, Bucureşti, 2003

GABBARD, G. - *Tratat de psihiatrie psihodinamică*, Ed.Trei, Bucureşti, 2007

GUPTA, R.K. – *Freud and Schopenhauer*, Journal of the History of Ideas, vol.36, no.4, 1975

HEGEL, G.W.F. – *Fenomenologia spiritului,* Ed. Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010

HEIDEGGER, M. – *Originea operei de artă*, eseurile *„Originea operei de artă“* şi *„Construire, locuire, gândire“*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011

HEIDEGGER, M. – *Fiinţă şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2012

HEIDEGGER, M. - *Introducere în metafizică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011

HEIDEGGER, M. – *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, Bucureşti, 1988

HUSSERL, E. – *Cercetări logice, I - II,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007-2013

HUSSERL, E. – *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011

KLEIN, M. – *Invidie şi recunoştinţă,* eseul *„Observaţii asupra unor mecanisme schizoide”,* Ed.Trei, Bucureşti, 2008

LIICEANU, G. – *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2012

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabularul Psihanalizei*, Ed.Humanitas, Bucureşti, 1994

MILLS, J. - *The False Dasein: From Heidegger to Sartre and Psychoanalysis*, Journal of Phenomenological Psychology, 1997, 28 (1).

NIETZSCHE, F. – *Naşterea tragediei*, Editura Pan, Iaşi, 1992

NOICA, C. – *Povestiri despre om*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2009

PATAPIEVICI, H.-R. - *Partea nevăzută decide totul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2015

PLATON – *Phaidros*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011

QUINODOZ, J.-M.. (2005), *Citindu-l pe Freud,* Ed.Fundaţiei Generaţia, Bucureşti

ROUSSILLON, R. (2010) - *Manual de psihologie şi psihopatologie clinică generală – capitolul 15*, Ed.Fundaţiei Generaţia, Bucureşti

SCHOPENHAUER, A. – *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, *vol. I şi II*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2012

SOFOCLE – *Oedip-rege,* publicat în antologia *Tragicii greci*, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1958

STOLOROW, R.D. (2011). *From Mind to World, from Drive to Affectivity: A Phenomenological-Contextualist Psychoanalytic Perspective*, New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis., 5:1-14

WINNICOTT, D.W. – *Spaima de prăbuşire*, Editura Trei, Bucureşti, 2006

WINNICOTT, D.W. – *Joc şi realitate*, Editura Fundaţiei Generaţia, Bucureşti, 2006

WIENCKE, D. – *Sophokles, König Oidipus*, în *"Knaurs Grosser Schauspielführer"*, coordonat de R. Radler, Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München, 1994

SIMBOL ȘI CUVÂNT – DESCĂTUȘAREA ENERGIILOR INTRAPSIHICE

ISABELLE TENTER

Pornesc în a scrie, sub imperiul unui act ratat: mă trezesc dimineața și văd mesajele colegelor – grupul Invisible Girls pe whatsapp, foste colege din UMF Cluj – povești de viață, trăiri, glume, multe actualități medicale din variate specialități, fiecare cu pasiunea sau rutina ei, de prin toate colțurile lumii (iata, mintea mea a stabilit că lumea e pătrată!!!). incep ziua cu momentul meteo: câte grade sunt in SUA (California, Florida, Texas) Franța, Italia, Grecia, Suedia, alături de comentarii care imi umplu inima de nostalgie și de plăcere; copilăria evocată de prietenele mele, prin impresiile lor despre iarna ce stă să inceapa mai peste tot; răspund și eu, mulțumind pentru darul minunat adus in sufletul meu dis-de-dimineață și urându-le o **duminica** minunată, încalzită de gândul bucuriei - sau chiar și al tristeții - de copil la vederea primei zăpezi și simțind frigul de afară. Este **sâmbătă,** de fapt. Foarte prompt sunt intrebată dacă urarea este valabilă și pentru sâmbătă, adică pentru azi: abia a inceput ziua, este devreme! Citesc și incep să râd. Faptic și scriptic. Și explic că iată, așa funcționează și ne înșeală inconștientul: pentru mine, ziua de sâmbătă este dedicata studiului și scrisului – fapt care se pare că nu este asociat cu o mare bucurie - in fond un travaliu pe care il percep ca fiind obositor și sunt atât de obosită…. Duminica însă, este legată mereu de familie și de bucuria momentelor comune: plimbări, povești, polemici, afecțiune, cald, bine. Și le-am spus că le-am urat, de fapt, ce mi-am dorit mie: o duminică minunată, pentru că sâmbătă era pe skip, blocată oarecum din punct de vedere afectiv.

Cuvântul – vehicul purtător de informație dinspre inconștient spre conștient și inapoi. Un cuvânt -“sâmbătă” - m-a “trezit” și mi-a oferit un insight neașteptat: dar primit cu recunoștință. Ceea ce am pregătit să scriu astăzi este o părere personala pe baza mai multor notițe făcute de vreo doua săptămâni încoace, despre vis. Interesant cum, într-o jumătate de ora, destul de abrupt, am experimentat la propriu legătura dintre asociație liberă, act ratat și vis.

Astăzi voi scrie despre vis și ce a însemnat acesta, încă din vremuri demult trecute. Care este semnificația acestuia, cum poate fi interpretat și la ce ar putea folosi aceasta interpretare in travaliul analitic, atât analistului cât și analizandului.

Din cele mai vechi timpuri, visul a fost o preocupare pentru omenire, sau, mai exact, pentru unii reprezentanți ai acesteia. Visul este menționat chiar și in Vechiul Testament. Astfel, in Biblie, apare de foarte multe ori, dar în două mari situații total opuse: o dată este o formă de comunicare cu Dumnezeu, altă dată este o formă înșelătoare, în care omul nu trebuie să se încreadă.

"Biblia și lumea științifică au aceeași explicație pentru sursa visului. Biblia spune, prin înțeleptul împărat **Solomon**, că „*din mulţimea grijilor se nasc visele*", adică, din preocupările sufletești ale conștientului nostru. "Căci, dacă visele se nasc din mulţimea grijilor, prostia nebunului se cunoaște din mulţimea cuvintelor." *Eclesiastul 5:3 VDC*

La fel afirmă și cercetătorii științifici: visele reprezintă un fel de sistem digestiv al creierului, care are foarte mare legătură cu activitatea sa conștientă. Informațiile din vis au legătură întotdeauna cu informații procesate în stare conștientă, indiferent de gradul lor de conștientizare. Există studii care caută legătura dintre conținutul unui vis și amprenta emoțională a diverselor informații primite în viața reală. Uneori, o simplă idee de peste zi îți oferă un vis, alteori stresul sau o situație dificilă sunt surse ale visării. Cert este că visul lasă și amprente emoționale asupra visătorilor: visele frumoase generează o buna dispoziție, iar visele urâte generează stări negative." (*Doxologia - portal orthodox*)

Tendințe, la inceput timide sau neînțelese, privind corelațiile și asocierile pe care le face mintea umana, sunt remarcate din antichitate și voi semnala doar câteva cazuri, timpul nefiind suficient pentru a trece în revistă o reală istorie în acest domeniu:

>>**Sf. Augustin**, în *"Confesiuni"* are trimiteri evidente către simbolistica (folosită ulterior în interpretarea viselor) arătând deosebirea dintre un obiect//"lucru" și imaginea sau reprezentarea acestuia din mintea noastră. Viața noastră lăuntrica se bazează așadar pe reprezentările pe care ni le facem cu privire la ceea ce ochii nostri pot vedea, dar asta nu este echivalent cu lucrul sau obiectul in sine ci doar cu percepția și investirea personale, in virtutea experienței proprii de viață. *"Ceea ce se află în mintea noastră nu este un lucru, ci o imagine sau o reprezentare a lui. Nu suntem deci îndreptățiți să judecăm ca și cum am avea acces la lucrurile însele, ci ca și cum am avea acces la imaginile lor. Mintea se înșală asupra obiectelor materiale, dar nu se poate înșela asupra imaginilor pe care le are. Aceste imagini sunt în minte și, chiar dacă nu sunt obiectele însele, sunt niște mesaje despre obiecte."*;

>>**Macrobius**, interpreteaza visele divinatorii " Somnus Scipioni" - "Dream of Scipio" al lui Cicero

>> Cea mai importantă scriere din trecut rămâne totuși, *"Oneirocritica"* lui Artemidorus, care a fost un punct de referință pentru *Michel Foucault (in "The care of the Self"* – al treilea volum al "Istoriei sexualitatii") si *Jung*. **Artemidorus** sugerează că visele sunt unice pentru individ și că viața de veghe a unei persoane va afecta simbolurile din visele sale. El vorbește despre o capacitate conștientă a minții visătoare de a utiliza metafore în mesajele sale. Astfel, scrie ca *"Nu m-am bazat pe presupuneri aici și nici nu am construit un sistem de probabilități. Scrierea mea se bazează pe experiența personală. Eu însumi am observat, în fiecare ocazie, cum aceste vise s-au împlinit"*. În lucrarea sa, Artemidor afirmă, printre altele, că obiectele şi fiinţele visate de persoane cu experienţă în interpretare sunt simboluri.Afirmaţia surprinde deoarece aminteşte de poziţia lui Jung vizavi de interpretare.

>>Despre cercetarea amanunțita a viselor și, in special, a viselor lucide, ca spațiu al minții umane in care atenția și voința, judecata și morala, imaginația și creativitatea nu se suspendă, ba chiar dau naștere unor trăiri aparte, controlabile, marchizul **Léon d'Hervey de Saint-Denys** scria in 1867 că munca lui cu privire la "edificiul" ce va fi ridicat visului este doar un început umil, nesimțindu-se altceva decât un simplu "visător", a cărui munca va fi cu siguranță continuată ulterior, de către cei mai indreptățiți să o facă. Se pare că Freud s-a simțit indreptățit, ba chiar a luat foarte in serios studiul vieții onirice, cu doar 33 de ani mai târziu, publicând "Interpretarea viselor"și marcând nașterea oficială a psihanalizei. Freud îl și citează pe Saint-Denys în câteva locuri, recunoscând astfel și influența pe care ideile și munca de cercetare ale acestui căutator au avut-o in dezvoltarea teoriei analitice;

"Ochii corpului nu se inchid față de lumea reala, decât pentru a lăsa ochii minții să se deschidă in lumea fanteziei și a amintirilor. […] căci a gândi înseamnă a visa." – "Les Rêves et les Moyens de Les Diriger";

Perspectiva psihodinamică:

>>**Freud**: *"Dacă noi concepem conţinutul visului ca pe reprezentarea unei dorinţe realizate şi îi explicăm obscuritatea prin modificările operate de cenzură asupra materialului refulat, nu ne mai vine greu nici să deducem funcţiile visului. Într-o stranie opoziţie cu faptul că se spune că somnul este tulburat de către vise, noi trebuie să recunoaştem visul drept gardian al somnului";*

>>**Carl Gustav Jung:** Spre deosebire de Freud, care abordează conţinutul oniric în legătură cu obiectele reale (fiinţe şi evenimente, lucruri etc.) - pe *planul obiectului* - Jung a adoptat ulterior aşa-zisul *plan al subiectului* în care, ca şi la Artemidor, conţinutul oniric este privit ca simbolic. Dacă

Freud se axează pe asociaţiile visătorului legate precis de elemental concret din vis, la Jung în schimb, același element din vis poate evoca diverse aspecte ce țin de psihismul fiecăruia, cu diferite implicații în decodarea simbolurilor. Pentru Jung trebuie spus că visul nu are calităţi profetice implicite, ca la Artemidor, ci se referă la o dezvoltare personală numită *proces de individuaţie*. Totodata, simbolul oniric la Jung nu trimite la obiecte sau situaţii exterioare ca la Artemidor, ci la procese interioare. În urma procesului de individuatie, Eu-l individului angajat în demers este confruntat cu *inconştientul colectiv* şi nevoit să asimileze conţinuturile acestuia, mai precis idei şi concepţii noi care adaugă la unilateralitatea sa pe care o compensează. Asimiland treptat aceste conţinuturi Eu-l se recentrează în raport cu realitatea exterioară şi interioară. El devine complet, plenar, fenomen descris prin termenul alchimic de *conjuncţia contrariilor*. Interpretarea viselor este un instrument de lucru esenţial în parcurgerea acestui proces deoarece visul este mesagerul inconştientului, sau al *arhetipului totalităţii psihice*. El oferă indicaţiile preţioase privind exigenţele inconştientului.

>>**Étienne Perrot** continuă ideile și gândirea lui Jung, afirmând *"Corect interpretate, visele provenite din adâncul nostru insondabil sunt «mici iluminări» ce conduc la «marea iluminare» care este Sinele. Există in vise o pedagogie interioară. La baza muncii noastre stă ascultarea acestui maestru interior. Calea lui Jung este calea iluminarii conferite de înțelepciunea interioară, care se exprimă în primul rând prin vise. Dar, întrucât acestea folosesc adesea un alt limbaj decât al coștiinței diurne, este nevoie in mod normal de un interpret, cel putin in perioada de inițiere.*"- "Revue Des Questions Scientifiques, Volume 23", Nabu Press

Și, continuă: *"Trebuie sș fii dispus să-ți asculți visele, să ai față de ele o veritabila atitudine care să semene a rugăciune și dacă dorești cu adevărat să ajungi la o mai buna cunoaștere de sine atunci ele vor apărea."* – "Visele și viața"

>>**Erich Fromm** deși nu a fost un susținator al lui Freud și nici al operei acestuia, l-a considerat totuși unul din arhitecții societății moderne, alături de Einstein și Marx; el spune că "*Dacă visele noastre ar fi fost toate niște fantasme agreabile, în care dorințele inimilor noastre se implinesc, poate ca le-am fi privit cu mai multă simpatie. Dar multe dintre ele ne lasă intr-o stare de anxietate; de multe ori avem coşmaruri teribile, iar atunci când ne trezim ne simțim uşurați când realizăm că a fost doar un vis. Altele, chiar dacă nu sunt coşmaruri, sunt deranjante din alte motive. Nu se potrivesc cu persoana care suntem convinşi că suntem în timpul zilei. Dar mai rău decat toate acestea este faptul că nu ne intelegem visele, deşi, in stare de trezie, suntem siguri că putem înțelege*

orice dacă ne punem in minte ceva. Decât sa ne confruntăm cu o asemenea dovadă clară a limitelor capacității noastre de înțelegere, preferăm să spunem că visele nu au sens." Iar mai apoi, constată: *"Dar orice rol am avea în vis, noi suntem autorii, este visul nostru și noi i-am scris scenariul. Dar cum să îl interpretăm dacă am "uitat" limbajul viselor?",*facand astfel evidenta legătura dintre lumea exterioară (percepută in perioada de vigilitate) și lumea interioară (care poate fi adusă parțial la suprafață și prin viața onirică) și modul în care fiecare dintre ele este influențată de cealaltă. Dar este o utopie ca cineva sa își închipuie că ceea ce ii pare logic și corect explicabil într-un anumit mod in viața vigilă, va avea aceeași semnificație și se va supune acelorași reguli când vine vorba de vise. Acestea au propriul limbaj, cu *"propria gramatică și sintaxă"* dar se pare că ar fi singurele care sunt comune, in timp, omenirii. Dintotdeuna, oamenii au visat. Înțeleg de aici trimiterea subtilă pe care o face către posibilitatea oamenilor de a comunica unii cu altii in vis, dincolo de orice fel de bariere. Posibil ca aici să fie o legatură cu inconștientul colectiv al lui Jung;

Ca fenomen universal prezent din cele mai vechi timpuri, visul continuă să suscite interesul și in lumea modernă, parte, ca urmare a misterului de care rămâne înconjurat, când ne gândim la mecanismele producerii sale, parte pentru că, a fost dovedit in timp, visul - avand ca material memoria, evenimentele trăite și mai apoi reproduse sau rememorate intr-un mod particular, propriu fiecarei persoane in parte – poate ajuta pe cel interesat, să-și înțeleaga mai bine abisurile inconștientului. Este nevoie de un efort individual pentru ca tot ceea ce este ascuns, mascat, in vis, să fie înțeles și abordat din perspectivă personală; materialul visului este unic, așa cum unic este visătorul, prin urmare nu poate fi vorba, atunci cand ajungem la interpretare - de uniformizare, de reguli sau de traduceri exacte ale unor simboluri: un cal poate reprezenta putere sau avutie pentru cineva care il visează, dar la fel de bine, unui alt visător, calul sa i se arate in sens falic ca și pretendent sau izbăvitor. Viața onirică, e bineștiut, reprezintă locul, momentul și sansa "împlinirii" unor dorințe neacceptate/respinse/refulate, din viața vigilă. Rostul interpretării viselor, pare, pornind de aici, logic: descoperirea acestei dorințe și rezolvarea ei conștient, sau macar acceptarea acesteia. Am putea compara, într-o oarecare măsură, visul cu basmele: ambele sunt scenarii ce conțin o semnificație anume care, la rândul ei, are nevoie de o "cheie" pentru a fi tradusă. Analizând *Bildungsromanele* lui **Herman Hesse**, pot concluziona că basmul și visul sunt "coduri secrete",

pentru a cpror descifrare nu este suficient nici măcar să fii psihanalist sau critic literar; basmul nu este o creație spontană a unui inconstient mai mult sau mai putin agitat, ci produsul unei minți care este aplecată continuu, coșstient, in căutarea de simboluri pentru anumite stări sau trăiri; in vis se întâmplă exact pe dos și asta este deosebirea fundamentală dintre cele două. Visul - aflarea modului în care inconștientul unui individ, poate să ajute – scapat de sub cenzura Eu-lui - la satisfacerea acelor pulsiuni care, verosimil, sunt neacceptate sau de neacceptat în viața cotidiană, conștientă, deci Decodare, în timp ce Basmul – este codificarea scriitorului pe care fiecare o decodifică ulterior ăn conformitate cu sine.

Freud a pus bazele psihanalizei tocmai pornind de la studiul vieții onirice. Timp de foarte mulți ani a studiat acest fenomen iar "Interpretarea viselor" rămâne în continuare un punct de reper pentru cei interesați. Propune mai multe procedee tehnice utile în analiză, preferata lui când e vorba de analiza viselor proprii fiind metoda cronologică, clasică, în care elementele visului sunt enunțate în ordinea în care apar in vis. Mai face referire la analiza unui singur element din vis, cel mai incarcat senzorial, de obicei din mijlocul visului; la fel, se referă la utilizarea legaturii dintre evenimentele reale petrecute cu aproximativ 1-2 zile anterior visului analizat și de interpretat și, nu în ultimul rând, o metodă utilă celor experimentați în domeniu: descrierea visului de către analizand, folosind propriile asociații de idei. Ultimul procedeu combină în ședința de terapie, asociația liberă cu simbolurile din vis, ceea ce da șanse mari, in viziunea mea, găsirii în timp a unor elemente de interes pentru dezvoltarea personală sau terapia visătorului.

Așa cum era de așteptat și în studiul vieții onirice, rezistențele apar, ca și în orice altă ședință de terapie; și aici au importanța lor, vorbind mai puțin despre analizand cît îngreunând travaliul analitic, deoarece fără o conlucrare cu visătorul, analistul se poate vedea pus in ingrata situație de a oferi propria decodificare a simbolurilor din vis, ceea ce nu este neapărat cea mai veridică și de dorit soluție; este de evitat ca presiunea asupra găsirii cheii de decodare să se facă în prezența unei rezistențe foarte mari; o astfel de situație nu aduce beneficii pacientului, ci mai degrabă îi întărește rezistența, conflictul intrapsihic fiind evident prea greu de suportat și imposibil de accesat conștient.

Ce mi s-a parut interesant la Freud a fost clasificarea in "**vise de sus**" și "**vise de jos**" pe care a propus-o ca urmare a experienței obținute in lucrul cu pacienții și clienții săi, dar asupra căreia nu insista foarte mult: aici vorbește practic și de un mecanism de producere a viselor: cele care apar ca urmare a unei forțe extraordinare pulsionale (dorința refulata), corespund "izbucnirilor refulatului in viața vigilă", venind deci "de jos" (interesant cum inconștientul la Freud este "jos" verosimil

profund sau adânc) și preluând acest nume; cele "de sus" (sus-ul fiind echivalentul suprefeței, superficialului, interfața cu lumea exterioară, conștientul) - provin din gândurile cotidiene insistente care se intăresc odată cu întâlnirea cu "refulatul scapat de Eu". **Din** abisurile visătorului reies dorințe ascunse care pe timp de noapte sunt codificate de inconștient și trimise "sus" pentru a fi descifrate, iar **către** viața abisală sunt livrate mesaje relativ clare dar care, odată ajunse acolo "jos" sunt codate urmând a fi decodate ulterior, in analiza, visul părând a fi astfel o lume paralelă. In "Observații despre teoria și practica interpretării viselor", tatăl psihanalizei chiar vorbește despre un proces de separare între cele doua "lumi", vigilă și onirică (,) comparând această delimitare cu diferențierea ce se face intre gândirea vigilă și activitatea fantasmatică.

Freud abordează interpretarea viselor pragmatic, descompunând în etape această activitate: pe de o parte vorbește despre ***traducerea visului***, pe de alta, acestei translatări urmându-I partea de valorificare a materialului decodat. Traducerea unui vis nu poate fi corectă, poate fi cel mult mulțumitoare, deoarece vorbim despre doi oameni fața in fața, analist și analizand, fiecare cu viața lui lăuntrică și cu simbolistica sa: doi oameni in discursul cărora pot apărea erori, care pot fi neglijenți; ca atare, Freud elaborează un nou sistem de clasificare cu scopul de a ușura oarecum munca in acest domeniu, referindu-se astfel la vise "**de vindecare**" (ex: visătorul încearcă să se "sustragă" constrângerilor nevrozei și pare că ar fi ieșit victorios în lupta cu aceasta, ceea ce uneori poate fi fals), numite uneori și "de confort" (ex: apar când pacientului îi este greu să continue terapia și încearcă să o evite) și visele de "**confirmare**", în care analizandul introduce în viața sa onirică elemente din terapie, sugerate de analist, codificate acolo "jos" și retrimise "sus" pentru a fi decodificate împreună cu terapeutul. Freud le pune la indoială capacitatea de a produce insight, intrucât nefiind producții proprii ale visătorului ci rezultanta unei sugestii care a dus la autosugestie, nu au valoare terapeutică mare. Și totuși, insistă asupra importanței și utilității pe care sugestia din partea medicului, in timpul ședinței de terapie, o are asupra vieții lăuntrice a visătorului. Chiar dacă viața onirică a acestuia va fi in mod cert influențată astfel, e preferabilă ca soluție terapeutica în locul indiferenței sau refuzului analistului de a interpreta un vis al pacientului. Aici nu pot să nu remark legătura cu basmul: scriitorul codifică niște trăiri proprii, transpunându-le in simboluri; analistul se folosește de capacitatea sa de a realiza conexiuni între simboluri și elemente din viața reală a analizandului, decodificand visul. Și într-un caz și în celălalt, rezultatul nu poate fi decât benefic, chiar dacă ocolește într-o oarecare măsura judecata proprie și nu lasă frau liber asociațiilor

libere ale visătorului. Dar uneori "mai putin este mai mult", așa că, precum Freud, consider că a "traduce" uneori un vis al unui pacient îi poate fi util acestuia, dându-i repere pentru viitor.

În continuarea traducerii vieții onirice dintr-un anumit moment, Freud se gândește la finalitatea acestei decodificari și la utilitatea sa in travaliul psihic comun din ședința de analiză, adică ***valorificarea viselor***, oferirea de sens proceselor inconștiente. Cuvântul folosit de scriitor – in basm - poartă informația dinspre conștient către inconștient, lăsând-o să influențeze viața psihică lăuntrică a cititorului - pe baza experientelor acestuia de viață. La trezirea din vis, însă – cuvântul –va purta informația dinspre inconștient către conștient, creând și oferind semnificație în ședințele de terapie, de data aceasta însă visătorul va fi cel ce da valoare cuvântului, folosindu-l pentru a-și descifra simbolurile. Iată deci, cât de important este acest vehicul transportor când vine vorba de efectele pe care le poate produce în "adâncurile" unui individ.

O chestiune extrem de valoroasa pe care o aduce Freud în prim plan este cea legata de capacitatea terapiei de a aduce "la lumină" refulatul; acest lucru putându-se realiza în psihanaliza într-o mai mare măsură decât printr-o oricare alta metodă terapeutică, datorita transferului, mai exact părții pozitive din transfer, în care analizandul se supune analistului, precum un copil se supune părintelui său. Situațiile neplăcute din perioada copilăriei, care s-au repetat, revin la un moment dat in viața adultă, ajungându-se ca un individ să facă (,) compulsiv exact ceea ce îi provoca neplăcere în trecut: compulsia la repetiție; automat, principiul plăcerii se va cere a fi respectat având nevoie pentru asta de o forță motrice extraordinară: refularea. Ce e neplăcut, va fi inlăturat din planul conștienței, pentru a nu perturba homeostazia; ședințele de terapie organizate și urmate riguros, vor crea puntea de legătură între una dintre caracteristicele transferului - aceea de a fi repetitiv – si compulsia la repetiție; analiza fiind anevoioasă și neplăcută cel puțin la inceput, va fi împotriva principiului plăcerii, în timp, însă, se va ajunge la instalarea dominației principiului realității, intrucât "compulsia la repetiție nu se multumește cu intoarcerea refulatului în forma unor imagini onirice."

Există însă și excepții de la ceea ce s-a stabilit la început cu privire a vise: faptul că au tendința de a împlini dorințe (refulate). Aceste **excepții** sunt, in viziunea lui Freud, **reale** (*visele din nevroza traumatică)* și **aparente** (*visele punitive*), în acest din urmă caz creându-se o formațiune reacțională împotriva conținuturilor onirice. "O astfel de excepție de la regula visului poate fi atribuită numai instanței critice a Eu-lui și de aceea trebuie să admitem că aceasta, stimulată de implinirea inconștienta a dorinței, se restabilește temporar și în timpul stării de somn. Ea ar fi putut

reacționa la acest conținut oniric nedorit și cu trezirea, dar a găsit o cale de a evita tulburarea somnului prin formarea unui vis punitiv". Deci, un fel de autocritică in stare onirică.

Mă întreb acum în ce măsura Eul este cel ce face toate acestea, atât timp cât responsabil cu morala și simțul dreptății este Supraeul; ar trebui să poată fi admis contactul dintre acesta și inconștient pe perioada visului, scăpând de interfața reprezentată de Eu. Dacă in vis e pe cale să se împlinească o dorință care in viața reală este de neacceptat, Eul cumva realizează asta și nu permite nici macar în vis să se împlinească; pentru ca interdicția să fie clară, ea va fi insoțită de pedeapsă (Supraeu?) și, în felul acesta, la modul ideal, la intoarcerea la starea vigilă și interpretarea visului, simbolurile să poată fi într-atât de mulțumitor decodate, încât să iasă la suprafața întreg refulatul (acea dorință atât de rușinoasă), rezolvand-se așadar, conflictul interior.

In fine, un alt punct de interes pentru Freud în analiza viselor este cel legat de Eul visătorului și pluralitatea lui în viața onirică; nu insistă foarte mult pe acest aspect, încercând însă să arate similaritatea acestei situații cu cea din viața vigilă în care Eul este și subiect și obiect. Prin urmare, acceptă ideea că Eul poate apărea în mai multe ipostaze în vis, uneori chiar ascuns /deghizat în spatele / în alte persoane, dar refuza posibilitatea ca toate personajele participante la viața onirică să fie de fapt forme ale Eului visătorului. Lucru absurd intradevăr, dacă este să-mi permit o remarcă proprie sau să privesc din perspectiva lui Jung, în care anumite elemente onirice nici măcar nu au legătură cu viața vigilă a visătorului, ci avem de-a face cu vise stranii, aparent absurde. Mergând mai departe chiar cu gândirea lui Freud, aș putea pune întrebarea: cum putem avea certitudinea ca "josul" de unde vin visele cu același nume este josul "cel mai jos"?! Oare nu cumva există ceva și mai adânc, ce poate fi accesat doar in anumite stări și/sau situații? Gândind astfel, dacă visele "de jos" se explica prin izbucnirea refulatului in viața vigilă, atunci putem explica visele premonitorii, prin capacitatea visătorului de a accede la inconștientul colectiv?

In loc de concluzii sau ca o concluzie, merită să analizăm utilitatea interpretării viselor în psihanaliză: adică de văzut în ce măsură efortul de decodare - de a descifra simbolurile (de multe ori extrem de ermetice) din vis, în care sunt implicați deopotrivă analistul și analizandul - duce la atribuirea de sens, prin aprecierea și utilitatea materialului rezultat. În ce măsură aceste ședințe, de analiză a viselor, duc la remanierea în timp a psihismului, astfel încât viața visătorului, în sensul ei cel mai plenar, să fie imbunătățită?

Ca urmare a preocupării sale pentru vis și studiul său, Freud are câteva propuneri și sugestii, chiar sfaturi utile despre "cum se folosește arta interpretării viselor în tratamentul psihanalitic al bolnavilor". Tehnic vorbind, el nu aduce un omagiu special vreuneia dintre metodele utilizate de medic în cursul terapiei cu un pacient, nici nu este de parere că ar trebui aleasa o tehnică anume, ci face uz de "bunul-simț" al fiecărui terapeut în a-și alege calea proprie; nu există o formulă magică de revolvare a unei condiții psihice, nici "un singur drum bun". În cazul celor ce doresc să utilizeze tehnica interpretării viselor în scopul obținerii unor "conștientizări" în terapie, recomandările lui sunt de a considera atent orice tendință (conștienta sau nu) a pacientului de a-și "sabota" tratamentul. Experiența acumulată în timp i-a permis să remarce că există pacienți care, după o ședință de interpretare a unui vis, vor veni cu alt vis în cabinet și apoi altul, și încă unul și tot așa, încercând să reducă analiza doar la acest lucru. Ori psihanaliza este mult mai mult decat doar simpla traducere a viselor, oricât de importanta ar fi valorificarea ulterioara a semnificațiilor obținute. La un moment dat, pacientul va ajunge să viseze/să-și amintească visele mult mai mult (întâmplator sau nu și asta vorbește despre importanta exercițiului/efortului depus in rememorarea visului, pentru cei interesați), incercând să acapareze atenția analistului doar pe această nișă. Visele vor fi din ce in ce mai complexe, devenind din ce in ce mai greu de interpretat, procesul therapeutic stagnând sau având de suferit, iar analistul fiind pus în situația de a înțelege dacă ce se intamplă este întărirea rezistențelor bolnavului, tergiversare sau pur și simplu curiozitatea analizandului. Cu alte cuvinte, terapeutul trebuie să înțeleagă faptul că scopul unei terapii psihanalitice nu este interpretarea viselor ci obținerea de beneficiu terapeutic pentru pacient, iar daca pentru asta, uneori, poate fi folosita ca și tehnică ȘI interpretarea viselor, atunci ea este binevenită. Regula în terapie trebuie să rămână asociația libera și "primul lucru care îi vine în minte bolnavului", acesta trebuind "mai curând să fie convins că analiza găsește în orice caz material pentru continuarea ei, indiferent dacă el aduce sau nu vise și indiferent în ce măsură ne ocupăm de ele."

Chiar dacă materialul inconștient - ce poate fi adus la lumina traducând visele - este valoros (in multe situații), el nu se va pierde în cazul în care nu se foloseste această tehnică decât punctual; prin urmare nici pierderea pentru tratament nu este una îngrijorătoare. Face referire aici (Freud) la așa-zisele "vise program" sau "vise biografice" în care întreg visul este "construit" pe materialul patogen al pacientului și interpretarea unui astfel de vis ar putea cu adevărat rezolva nevroza. Dar este greu de spus asta de la inceput despre un vis anume, ca atare, calea de mijloc va fi de preferat, mai exact spus "să fim mulțumiți dacă din interpretare se ghiceste imediat o singură mișcare de

dorință patogenă". Se poate întampla ca in cazul unui blocaj în terapie, cu rezervele de rigoare (din considerentele de mai sus privind autosabotarea și/sau curiozitatea), renunțarea la analiza unui vis pentru a trece la altul să fie benefică; anumite scene dintr-un vis este posibil să se repete într-un altul, dar cu o mai mare claritate, ceea ce, până la urmă, este un indicator destul de bun al "slăbirii refulatului" ca urmare a eficacității terapiei. "…trebuie să învingem tentația de a nu-i contesta inconștientului rolul conducător în stabilirea contextului", cu alte cuvinte, nu tot ceea ce apare nou, "întămplator" în tratament, trebuie și preluat ca și fir călăuzitor în terapie.

Cum se întamplă cu orice tip de tehnică în psihanaliză, și în cazul interpretării viselor, trebuie ținut cont de anumite considerente: experiența analistului și momentul din tratament; nu la fel va aborda un incepator o analiză de vis, după cum nu în orice moment al analizei este indicat să existe preocupare pentru decodarea conținutului oniric. Visele de la inceputul analizei sunt mai "naive", urmând ca, pe măsura ce terapia înaintează, dorința refulată să "se ascundă" in producții onirice tot mai complexe, poate chiar absurde, nefăcând altceva decât să scoată la iveală din ce in ce mai mult rezistențele bolnavului. Și chiar și asta are sens, este un plus in terapie, chiar dacă îngreunează bunul ei mers, dar oferă terapeutului șansa de a vedea unde este "suferința".

Dualitatea lui Freud apare și aici așadar; pe de o parte nu susține ideea interpretării unui alt vis până când nu este epuizat conținutul simbolic al primului, pe de alta consideră benefică în terapie abordarea unui vis nou dacă acesta este mai clar; mai mult, impune niște reguli, pentru ca mai apoi să se intrebe dacă respectarea acestora nu duce cumva la piederea firesc și de fluență în tratament; la fel, consideră importanta amintirea visului – pentru a putea fi interpretat – dar ulterior se arată sceptic cu privire la utilizarea cuvintelor pentru a relata visul (de parca ar putea fi o altă cale in acest sens); recunosc totuși logica din ultima afirmație: folosind cuvinte, pacientul devine conștient de importanța corectitudinii "punerii in scenă", ceea ce implică automat pierderea asociației libere, care este singura ce aduce plus de valoare în traducerea unui vis. Doar pacientul însuși este în propria piele și doar mintea sa poate face acele conexiuni relevante pentru el când vine vorba de o simbolistică anumeș el este cel ce a visat și căruia producția onirică îi transmite ceva.

Din păcate, însă, ne vedem limitați exact acolo unde este și ajutorul cel mai mare: cuvântul poate fi demiurg sau demon, in funcție de cum îl vedem.

„*Lucrul cu visele în terapia analitică înseamnă capacitatea de a lucra cu structura simbolică prezentă în crearea visului, în imageria acestuia, în personajele care fac sau nu fac parte din experiența curentă a celui care a visat, în acțiunile sau conținuturile dialogurilor și, nu in ultimă*

instanță, în felul cum sunt trăite, resimțite emoțional visele. Faptul că sunt profund individuale, ne atrage atenția asupra necesității de a explora experiența și asociațiile celui care visează, dar și simbolistica prezentă în modul cum psihicul uman s-a proiectat în basme, legende și mitologie, imageria alchimică etc. Fiecare imagine sau simbol trebuie cercetate ca având înțeles pentru cel care a visat-o, „circumambulând" imageria până când i se descifrează pe cât de clar posibil înțelesul specific; abia atunci te poți situa în poziția de a înțelege ce înseamnă visul..." – ***James A. Hall*** *–"Interpretarea Jungiana a viselor", Colecția Jungiana*

Bibliografie:

1. Leon D'Hervey de Saint-Denys – Visele și mijloacele de a le controla, Ed.Herald, 2019
2. Augustin de Hipona – Wikipedia
3. Étienne Perrot –Visele și viața, Ed. Nemira, 2015
4. Hermann Hesse –Colecție de Basme, Ed.RAO, 2014
5. Carl Gustav Jung – Analiza viselor, Ed.Trei, 2014
6. Sigmund Freud – Tehnica psihanalizei, Opere Esențiale, Observații despre Teoria și practica interpretării visului, Ed. Trei, 2010
7. Sigmund Freud – Tehnica psihanalizei, Opere Esențiale: "Utilizarea interpretării viselor în psihanaliză", Ed. Trei, 2010
8. Sigmund Freud – Interpretarea viselor, Opere Esențiale, Ed. Trei, 2010

TRANSFER ȘI CONTRATRANSFER ÎN PATOLOGIA CAZURILOR-LIMITĂ

GABRIELA VITIKAN

Patologia borderline intrigă și preocupă de mult timp specialiștii din domeniul psihanalizei, dar a atras atenția acestora, cu precădere, începând cu cea de-a doua parte a secolului XX, întrucât numărul cazurilor cu această încadrare nosologică a crescut. Pe măsură ce studiul asupra subiectului s-a aprofundat, s-a constat cât de complex este aceast tip de patologie, cât de variat și cât de puține se știu despre ea, de fapt.

Preocuparea mea pentru acest subiect vine dintr-o necesitate personală. Aceasta reprezinta, de fapt, modul meu obișnuit de functionare: încerc să explorez și să înțeleg problematica cu care mă confrunt, să valorific tot ce pot din experiența respectivă. Soluția nu este renunțarea, ci să te lupți cu adversitatea, scopul fiind să poți face situația tolerabilă, trăibilă, să o îmbunaătățești și, dacă e posibil, să poți găsi sau sădi bucurie în ea. Apelînd la înțeleapciunea populară, aș putea concentra ceea ce am spus anterior în expresia: "*să faci rai din ce ai"*.

Așadar, o să începem prin a încerca să înțelegem puțin ce s-a conturat până în prezent în urma explorărilor unora dintre predecesori.

Conceptul de limită

Ideea de la care Freud nu se abate în toate lucrările sale este aceea în care vede psihicul uman ca pe un continuum, în care toate ipostazele sale se întind gradual de la normal către patologic. Pe această axă apar zone clare, bine definite, și zone intermediare, de întrepătrundere. Din nevoia de a delimita și conceptualiza ceva ce nu este palpabil, psihicul și patologia lui, ne-am imaginat niște linii clare, cu ajutorul cărora să putem "cartografia" "zonele" din psihic, ca pe o hartă. Freud privește, cu Eul său observator bine dezvoltat, procesul pe care el însuși îl desfașoară, și constată necesitatea delimitării, dezasamblării, cercetării fiecărei părți a psihicului, repunerea lor împreună după ce au fost înțelese, pentru a putea fi mai apoi integrate ca un tot. La început, decuparea se face grosier, ca mai apoi să se facă micile ajustări, pe măsură ce are loc înțelegerea. Dar când are loc reasamblarea realizăm că ne rămân multe bucăți mici cărora nu știm care le este locul; și trebuie să începem să le analizăm, pentru că, fără ele, nu putem reconstrui întregul. Unele dintre acestea, din zona "in between", cum aș numi-o eu, se află la conjuncția dintre nevroză și

psihoză. Și ne dăm seama că o linie nu e suficientă ca să poți face separația. Pentru că acolo nu este doar o linie, e mai degrabă un spațiu. Acolo se situează structurile borderline, în zona de limită dintre cele două. Și aceste bucățele plutesc amestecate, și asteaptă ca cineva să le găsească locul. Unele dintre ele se pot pierde și întregul nu va mai putea fi niciodată întreg.

Andre Green duce această idee, incipientă la Freud, mai departe, și ne propune să ne gândim ca la un spațiu intermediar, neclar, situat între zonele evidente și bine definite. Green, raportându-se la scrierile lui Freud și la principalele curente, și nu în ultimul rând la clinică, pornește să analizeze sensul cuvantului "borderline", care înseamn[linie de demarca'ie, graniță; însă consideră termenul limitativ și necuprinzător. El consideră că ar trebui să facem distincția, de fapt, "dintre a avea o limită și a fi o limită (a fi un caz-limită). Pentru că nu putem localiza această linie de demarcație; e mai degrabă o zonă de frontieră, e "un no man's land", un câmp în care zonele învecinate se întrepătrund, se amestecă, se confundă, și care se modifică în mod dinamic și continuu.

El a concluzionat, surprinzând foarte bine esența conceptului de limită și extinzându-i aplicabilitatea: "trebuie să considerăm limita ca o frontieră mișcătoare și fluctuantă, în normalitate, dar și în patologie. Limita este, poate, conceptul cel mai fundamental al psihanalizei moderne. Nu trebuie să-l formulăm în termeni de reprezentare figurată, ci în termeni de proces de transformare a energiei și de simbolizare (forță și semnificație)."

Aș spune că, spre deosebire de afecțiunile la care putem identifica simptome relativ clare și stabile, ca modalitate de manifestare, tulburarea borderline este caracterizată de instabilitate, fluctuație și o lipsă de structură, lipsă a integrării. Baleajul în această zona, în care elemente nevrotice și psihotice se combină în varii moduri, face să rezulte un spectru de manifestări, mai apropiate de un pol sau celălalt. Pacientul pare a avea o personalitate cameleonică, pentru că e suspendat într-un spațiu în care oscilează între poziția schizo-paranoidă și depresivă, însă fără a reuși să atingă suficient de mult nici una dintre ele; astfel că rezultă modalități variate de "exprimare" clinică; pare că le încearcă pe toate, dar nu reușește o descărcare până la capat în nici una din variante.

Din acest motiv, aplicând conceptul de limită la structurile borderline, le-aș considera pe acestea ca făcând parte, mai degrabă, dintr-un spectru; ceea ce le face, de fapt, și atât de anevoios de abordat psihoterapeutic. În încercarea de a defini noțiunea de spectru, am înțeles că se face o analogie cu "un ansamblu de valori fizice pe care le poate lua, în condiții determinate, o mărime

dată” sau “ansamblul imaginilor obținute prin descompunerea, cu un instrument optic, a radiației electromagnetice complexe”. Însă ceea ce e interesant este ca e definit și ca “totalitatea liniilor de fluid în mișcare, a liniilor de câmp dintr-un magnet” și, în mod figurat, e definit ca o fantasmă, fantomă; ceea ce produce îngrijorare, spaimă; pericol iminent”. Aceste descrieri din urmă mi se pare ca surprind întocmai tabloul cazurilor limită.

Tablou “clinic”

Pentru a surprinde multitudinea de fațete ale acestui tip de patologie, voi prezenta mai jos mai multe puncte de vedere, modalități subiective ale mai multor autori, de a încerca descifrarea acestui fenomen, care poate se suprapun pe alocuri, dar se și completează. Am preferat să le pun în forma lor mai brută, să “iau bucăți din ei” pentru a încerca să construiesc astfel un tablou despre un pacient îmbucătățit.

Kernberg, din perspectiva sa structurală, face o caracterizare foarte metodică a structurilor borderline. Specifică pentru acestea este “difuzia identității”, “ca o integrare insuficientă a percepției despre sine și despre ceilalți”; e experimentată subiectiv ca “o senzație de vid cronic, percepții de sine contradictorii și comportament contradictoriu” în raport cu ceilalți (p. 40, O. Kernberg). Ei prezintă dificultăți de testare a realității, o instabilitate, fluctuație, a acestora. Totul este legat de calitatea relațiilor de obiect; o bună integrare a identității presupune nu numai gradul în care se realizează aceasta, ci și continuitatea temporală a concepției pacientului despre sine și ceilalți. În cazul lui, aceasta este precară și, în consecință, percepția proprie asupra relațiilor sale e distorsionată; și nu poate atinge un grad de empatie prea profund. Trecutul este, de asemenea, distorsionat, fapt care face dificilă realizarea anamnezei; totuși, conflictele intrapsihice principale se evidențiază ușor, doar că legătura lor dinamică cu trecutul nu poate fi realizată.

Ca şi A. Green, Kernberg remarcă, la un anumit grup de subiecţi borderline, o suprafaţă socială funcţională, bine adaptată. El explică acest lucru prin faptul că subiectul, în urma frustrării faţă de obiectele externe, are tendinţa de a-şi izola dorinţele în fantasmă, unde găseşte o satisfacţie indirectă.

Dintr-un punct de vedere psihiatric, pentru a identifica structurile borderline, Kernberg a stabilit o serie de manifestări caracteristice cu ajutorul cărora să încadreze pacientul în această categorie:

1. Anxietate cronică, difuză.
2. Două sau mai multe simptome nevrotice:

Fobii multiple care restricționează sever viața pacientului,

Simptome obsesiv-compulsive cu caracter egosinton,

Simptome de conversie elaborate sau bizare,

Reacții disociative: stări crepusculare, fugi isterice, amnezie acompaniată de tulburări ale stării de conștiință,

Ipohondrie,

Tendințe paranoice.

3. Tendințe sexuale perverse polimorfe (cu cât sunt mai haotice și multiple fanteziile și acțiunile perverse, cu atât sunt mai instabile relațiile de obiect conexe).

4. Structurile de personalitate prepsihotice: personalitatea paranoidă, schizoidă, hipomaniacală și ciclotimică cu tendințe puternice hipomaniacale.

5. Nevrozele de impuls și dependențele: alcoolism, dependență de droguri, obezitate psihogenă, cleptomanie.

6. Tulburări de caracter de "nivel scăzut": patologia severă de character, reprezentată în mod tipic de caracterul haotic și impulsiv; personalitățile infantile, narcisice și antisociale prezintă organizări de personalitate borderline tipice (p. 37-39, O. Kernberg).

Structurile de tip borderline au o funcționare mentală insulară, ca niște nuclee fără legătura psihică între ele – de aceea se comporta diferit în situații de viață diferite, în funcție de context. Deși sunt structuri fluctuante sau labile, Kernberg, spre deosebire de ceilalți, consideră că acestea sunt stabile în instabilitatea lor.

Rene Rousillon și colaboratorii subliniază că, "dincolo de manifestările clinice și psihopatologice extrem de diversificate, cea care complică gruparea lor nosografică e constanta "depresivă", care constituie nucleul comun al acestor organizări." Acești pacienți "manifestă dificultăți vadite în capacitatile lor de elaborare a poziției depresive și în gestionarea afectelor și reprezentărilor. Elaborarea poziției depresive permite menținerea permanenței obiectului și integrarea ambivalenței sentimentelor", la care pacientul borderline are mari dificultăți de a accede. "Problema centrală a funcționării cazurilor limită ține de angoasa de pierdere a iubirii obiectului".

"Simptomele de alură depresivă pot aparea sub forma sentimentului de „vid", dar și ca „plictiseală". Inutilitatea, sterilitatea, lipsa de viaţă sunt prezente în mod conştient sau sunt

denegate, „acoperite” cu activităţi lipsite de afect. Vidul apare uneori prin contrariul său, hiperactivitatea efervescentă.” (p. 75, B. Orășanu).

“Are loc juxtapunerea unor conduite nevrotice și a unor conduite psihotice, dar e o organizare psihopatologică originală, cu propriile mecanisme de apărare specifice.

Sunt caracterizate de o porozitate a limitelor, care exprimă o diferențiere parțială între înăuntru și afară. Un Eu-piele strecurătoare, precaritate a învelișurilor ce conduce la căutarea activă a unor frontiere conținătoare.

Dependența e una din caracteristicile principale; atașament excesiv față de mediu, atât de realitatea materială, cât și în relațiile cu alte persoane. Posibilitatea de a asocia iubirea și ura rămâne precară, iar continuitatea relațională e frântă de mecanisme de clivaj. Acestea se traduc prin emergențe pulsionale masive sau răbufnirea elementelor persecutive. Rezultă o alternanță a fenomenelor de idealizare-dezidealizare considerabile.” (R. Rousillon și colaboratorii)

Winnicott ne atrage atenția asupra existenței unei arii intermediare și asupra “efectului reciproc care se exercită între interior și exterior” (p. 132, A. Green), între mama ca mediu facilitant, cu funcție de “holding”, și mama ca obiect intern al copilului. Uneori copilul nu reușește să creeze acest spațiu tranzițional, în cadrul căruia să poată pune împreună cele două principii, principiul plăcerii și principiul realității, care rămân coexistente și imposibil de integrat. În acest spațiu se situează cei cu structuri intermediare, cazurile-limită. El a mai semnalat sentimentul de gol interior, de futilitate, care este prezent în aceste cazuri. Acesta se datorează imposibilității pacientului de a crea legături între elemente disparate, care se manifestă aparent independent.

Balint vorbeste despre un tip de relație de obiect diadică, privită în termeni de deficit, nu de complex, și identifică o “arie a defectului fundamental”, care rezultă din această neajustare între copil și persoanele de îngrijire; neajustare provenită fie din nevoile psihofiziologice “pretențioase” ale bebelușului, fie din îngrijirile nepotrivite, prin aceea ca sunt prea anxioase, inconstante, hiperprotectoare, insensibile, insuficiente. În acest fel, prezența și absența mamei a fost impredictibilă, oscilația între separarea-reunirea cu mama în procesul de hrănire, îngrijire, nu a avut loc treptat și în mod stabil, ci brusc, brutal și inegal. Această carență se exprima ulterior, în mod pervaziv, asupra întregii dezvoltări ulterioare a individului.

În termeni de atașament, Bowlby semnalează și el importanța crucială a proximității fizice a persoanei de îngrijire, și, mai ales, a disponibilității acesteia, în termeni de accesibilitate și responsivitate emoțională. În aceeași măsură, sunt importante și așteptările copilului în raport cu

persoana de îngrijire, “așteptări care, în final se aglutinează în hărți mentale sau reprezentări pe care Bowlby le-a numit “modele de lucru interne” (p. 33, D. Wallin). Ele oferă posibilitatea individului de a anticipa, de a prezice ceea ce va urma. Scopul sistemului de atașament este obținerea sentimentului de siguranță. Tocmai acesta lipsește pacienților borderline, ei dezvoltând un tip de atașament ambivalent sau dezorganizat.

Dintr-o perspectivă analitică, la nivel mai profund, pacienții-limită trăiesc angoase de anihilare, de non-existență, sentimente de lipsă de susținere, cădere fără sfârșit. E prezentă o stare de depresie albă, instalată înaintea formării unei reprezentări obiectale, o reprezentare mentală insuficient formată datorită neinvestirii de către mamă, care lasă un gol, un vid ce nu poate fi umplut, și îi creează pacientului starea de cautare insațiabilă, transpusă în comportament prin: dependența de ceilalți, convingerea ca a fost nedreptățit, furie, impulsivitate, răzbunare – vrea să îi facă pe ceilalți să simtă ce simte el, dependența de alcool, substanțe și, în extrem, comportamente antisociale. Aceste structuri au conduite excesive, manifestate prin treceri la act în detrimentul fantasmării (inclusiv tentative de suicid), o viață sexuală haotică. (D. Luca)

Ca și traire internă, eu văd starea aceasta drept starea unui subiect asaltat constant de un tumult de afecte, exprimat în mod contradictoriu, cu alternanță și trecere bruscă dintr-o extremă în alta, un prea mult care nu poate fi conținut, elaborat și se cere expulzat, prin acumulare și eliberare explozivă, însoțit de un sentiment de urgență. El se află într-un proces ciclic, de suișuri și coborâșuri, ca într-un roller coaster ce nu se oprește niciodată.

În concluzie, eu cred că, neavând clară diferențierea subiect-obiect și cu o delimitare insuficientă a Eului, persoana are o tendință la fuziune. Însă, în realitate, în relația cu obiectele sale interne, se zbate între două angoase: angoasa de abandon și angoasa de fuziune cu obiectul; și nu își poate găsi liniștea în niciuna dintre cele doua ipostaze, pentru că nu rămâne suficient în niciuna.

Defense

Împotriva acestor trăiri și angoase subiectul apelează la operații de apărare primitive: clivajul și mecanismele asociate de idealizare primitivă, identificare proiectivă, negare omnipotentă și devalorizare. “Aceste apărari protejează pacientul borderline de conflictul intrapsihic, dar cu prețul slăbirii funcționării Eului său, de unde o diminuare a eficacității sale adaptative și a flexibilității” (Kernberg p. 45).

Un proces defensiv subliniat de Freud, implicat în cazurile-limită, este denegarea, care reprezinta refularea realității exterioare, diferită de refularea clasică, care se referă la realitatea

internă. “Nevroza nu neagă realitatea, ea nu vrea să știe nimic despre ea, psihoza o neagă și încearcă să o înlocuiască” (Freud 1924 “Pierderea realității în nevroză și psihoză”) printr-o lume…fantasmatică construită pe un fragment de realitate căruia îi atribuie o semnificație deosebită și un sens ascuns (simbolic). (p 123, A. Green)

“Soluția” aleasă în cazurile limită, pentru a evita o ruptură a Eului, este clivajul - care are un rol central ca apărare împotriva psihozei. Ceea ce nu a luat în considerare Freud în lupta Eului împotriva pulsiunilor și exigențelor realității este și contribuția obiectului în acest proces.

Kernberg dezvolta și el mai departe teoriile lui Freud, facând o diferentiere între: “a) manifestarile non-specifice ale slabiciunii eului; b) deplasarea spre procesul gândire primară “cel mai important indicator structural izolat al organizării personalității-limita”; c) operațiile specific defensive, pe care el le privește din punctul de vedere al relațiilor de obiect internalizat.”

El insistă asupra importanței clivajului între obiectele bune și obiectele rele și reprezentările sinelui. “Cea mai importantă falie în dezvoltare este incapacitatea de a sintetiza introiecțiile și identificările pozitive și negative.” El nu consideră organizarea personalității-limită ca fiind fluctuantă sau labilă, ci ca pe o structură stabilă. (p 128-129, A. Green).

Melanie Klein a avut o contribuție capitală prin cea mai importantă ipoteza a ei cu privire la existența unor relații de obiect încă de la începutul vieții, precum și prin descoperirea identificării proiective ca defensă primară și fundamentală. Aceasta este una din principalele defense ale structurilor borderline. Urmașii ei, în special Bion, au dezvoltat conceptele acestea, trecând la un nivel de înțelegere mai rafinat, și încercând să le pună totodată în relație cu perspectiva lui Freud asupra aparatului psihic. “El descrie o dezvoltare prematură pe care a numit-o precipitare (…) Este ca un fel de anticipare rapidă care prejudiciază dezvoltarea aparatului gândirii.” (p. 131, A. Green). Acesta semnalează absența funcției alfa în cazurile psihotice. Neatingând poziția depresivă, limbajul nu se dezvoltă corespunzător (rămânând fixat la stadiul de idiograme), nici reprezentările verbale, și, prin urmare, nici gândirea.

Înțeleg că, la structurile borderline, clivajul între sânul bun și sânul rău a devenit prea mare, s-a extins și la raportul înăuntru/în afară. Copilul are reacții ambivalente față de mamă, pe de-o parte se agață cu disperare de ea, dar pe de altă parte se simte sufocat de ea, fapt care nu îi permite separarea. Obiectul e complet bun sau complet rău. Prin idealizare și devalorizare subiectul, practic, nu are acces la obiect: în idealizare obiectul e așezat pe un piedestal, care este mult prea

sus ca să poată ajunge la el; iar prin devalorizare obiectul este urât, împins, pentru că e resimtit ca intruziv, și, în același timp, se simte abandonat de acesta.

Această separare ireconciliabilă în bun și rău nu permite formarea unui obiect tranzițional. "Obiectul tranzițional este *un refuz pozitiv* de a alege între "Da" sau "Nu"" (prezența sau absența obiectului), "admițându-le coexistența, și astfel este motivul pentru care el este creator." Simptomele cazului-limită, care iau locul obiectelor tranziționale, manifesta *un refuz negativ al alegerii*: …obiectul este mort (pierdut) sau viu (găsit)? "Nici "Da" nici "Nu"." (p. 159, A. Green). Această situație face imposibilă integrarea celor două.

Alături de clivaj, o altă modalitate de apărare mobilizată în încercarea de a face față angoaselor care domină viața acestor pacienți este identificarea proiectivă. Este o apărare primitivă care, conform lui Melanie Klein, este prezentă încă de la naștere, fiind unul din puținele moduri în care copilul poate "scăpa" de tot ce e neplăcut, angoasant, de "un prea mult", de ceea ce nu poate fi tolerat. Este o modalitate necesară și utilă în dezvoltarea bebelușului, dar care trebuie să se estompeze odată cu creșterea acestuia, odată cu depășirea poziției schizo-paranoide. Diminuarea ei este obtinută prin predominarea experiențelor și obiectelor bune față de cele rele. Bion i-a văzut și o altă funcție pozitivă, și anume funcția de comunicare. În acest fel, ea e văzută ca un instrument cu ajutorul căruia copilul transmite aceste trăiri, nevoi, astfel încât mama să le poată transforma și să le facă tolerabile.

Dar, pentru că, în cazul pacienților borderline, se produce o fixație în această fază, instrumentele lui rămân limitate, și atunci le folosește intens pe cele care le are la dispoziție. Și, mai mult, ei le utilizează într-o manieră denaturată, fapt care le face să devină patologice. Aici obiectele rele sunt cele care domină scena psihică și "anxietatea și impulsurile ostile și pline de invidie sunt intense…Partea proiectată este clivată și dezintegrată în mici fragmente și aceste mici fragmente sunt proiectate în obiect, dezintegrându-l la rândul său în fragmente mici" (p. 59, H. Segal). Realitatea internă și externă este trăită ca persecutorie, fapt ce naște ură, și, prin urmare, el vizează cu dezintegrarea atât aparatul perceptiv, cât și obiectul perceput, atât obiectul ideal, cât și pe cel persecutor. În acest proces, nici Eul nu scapă dezintegrării, întrucât părți din el sunt proiectate în obiect, obiect care mai apoi este atacat. Și astfel rezultă mici fragmente amestecate de obiect și Eu, pe care Bion le-a numit obiecte bizare; și aceste obiecte populează haotic, nelegat, psihicul pacientului.

Și confuzia este o apărare importantă, ce trebuie luată în considerare. În cazul acesteia, se produce un amalgam nediferențiat de gânduri, reprezentări, afecte, acestea înlocuindu-se, în funcțiile lor, unele pe altele. Acționarea devine o modalitate unică de functionare psihică, îndreptată atât spre interior, cât și spre exterior. Aceasta are ca obiectiv expulzarea, care "umple spațiul și nu admite suspendarea experienței. (…) Suspendarea ar echivala cu inerția, sau, cum arată Masud Khan (1974), cu dependența definitivă. Încrederea de bază este esențială pentru acceptarea pasivității, resimțită mereu în aceste cazuri ca o amenintare supremă, expunere la tot felul de pericole sub dominația obiectului omnipotent." (p. 158, A. Green).

Celelalte apărări, idealizarea, negarea, omnipotența și devalorizarea, nu fac decât să potențeze și să adâncească clivajul.

În speranța că am creionat un tablou relativ cuprinzător al structurilor de tip borderline, despre cum e trăit subiectiv de pacienți, putem acum să studiem modul cum această simptomatologie este resimțită în relația terapeutică, în transfer, de către pacient, și în contrartansfer, de către psihoterapeut. Aici, Harold F. Searls, prin bogația descriptivă a cazurilor prezentate și prin curajul și ingeniozitatea intervențiilor sale terapeutice, mi-a fost de mare ajutor.

Transferul

Având o structură dezorganizată, nevoia de cadru a pacientului borderline este foarte mare, pentru ca are nevoie să fie continut, să se simtă delimitat. Cadrul, având funcție metaforică de Eu, îl va menține "adunat" și îi va oferi posibilitatea să se organizeze în interiorul unei zone circumscrise. Însă, nefiind "obișnuit" cu un astfel de sistem stabil, atacul și negocierile cu privire la cadrul vor interveni în mod continuu. Prin urmare, datorită caracterului insular al psihicului acestui subiect, după cum sublinia Winnicott, și psihoterapia lor va fi cu sincope, restabilirea cadrului făcându-se periodic.

Pacientul nevrotic are definite, în lumea sa internă, obiecte întregi, cu relații bine stabilite între ele. În mod obișnuit "reactivarea transferențiala a unei relații de obiect presupune un "cuplu" format din reprezentarea sinelui și reprezentarea de obiect, legate între ele printr-un afect." (p. 81, B. Orașanu). Lucrurile sunt mai complicate în cazul pacienților borderline: transferul se realizează mai haotic, întrucât aceștia se raportează la obiecte parțiale, au un sine disociat și afectele sunt clivate. Lipsa coerenței și a legăturilor determină și o lipsă a derulării cronologice, istorice a vieții psihice și a localizării spațiale. Totul este fără început și fără sfârșit, fără trecut și viitor, doar un prezent continuu. Așa poate deveni și psihoterapia acestui tip de pacient: interminabilă.

Alături de această dificultate este și incapacitatea subiectului de a se separa mental de obiect. Astfel că e foarte greu să accepte relația transferențială ca o reeditare a unor relații din trecutul său, pentru că, pentru el, aceasta este o relație în sine, nouă, reală.

Și lipsa unui sine integrat, definirea lui doar parțială și instabilitatea obiectelor sale interne se constituie într-o piedică în relația terapeutică. Pentru el obiectele există cât sunt percepute; când dispar din "câmpul vizual", dispar și din lumea lui internă; are deficiențe în ceea ce privește integrarea permanenței obiectului.

Nici interpretările nu sunt ușor asimilate de pacientul borderline, întrucât acestea presupun o detașare afectivă a analistului, distanță pe care pacientul nu o poate tolera, resimte asta ca pe un abandon. Și capacitatea de simbolizare, care ar trebui să susțină activitatea reprezentativă și asociațiile libere, e defectuoasă și împiedică accesul la interpretări.

Totuși, având și "insule de sănătate", psihoterapia se va desfășura ca o serie de mici terapii, concentrate în jurul acestor insule, al căror teritoriu se încearcă a fi extins, până ce se vor stabili legături între ele și se vor uni.

Din nevoia acută de a nu fi părăsit de obiect, de a nu-i pierde iubirea, subiectul "limită" a dezvoltat un tip de "personalitate as if", cum o denumea H. Deutsch, datorită căreia are un raport fals cu realitatea, adaptat în mod superficial, după o serie de figuri parentale având propriile lor realități subiective. Aceste realități ale părintilor, care la rândul lor au avut dificultăți de relaționare cu părinții proprii, au fost impuse copilului. Aici e posibil să își aibă sursa și amenințarea contrară, resimțită la fel de puternic, cea de a-şi pierde propria identitate fragilă într-o relaţie interpersonală. Teama de pierdere se leagă de incapacitatea de a simţi durerea psihică, incapacitate disimulată uneori printr-o falsă afectivitate. Similar, Harold Searles (1958) vorbeşte de o „*pseudo-realitate*" şi „*pseudo-identitate*" pe care și le construiește subiectul. Datorită acestei particularități, analistul poate foarte ușor, dacă nu este atent, să îi "impună" inconștient pacientului-limită propria sa realitate, în loc să îl lase pe acesta să își descopere propria sa lume internă.

În transfer, analistul nu este perceput ca obiect întreg, întrucât și obiectele sale interne sunt îmbucătățite, sunt slab integrate. Și atunci îi conferă acestuia roluri bizare, chiar nonumane. Analistul poate fi "nonexistent, un cadavru, o forță supranaturală atotpătrunzătoare și sinistră, o formă de divinitate, ori ca fiind mintea pacientului, ori vreun aspect parțial anatomic al mamei sale". Acestea trebuie privite ca fiind "produsul unei funcționări dinamic defensive ale Eului în cadrul situației transferențiale imediate. Pacientul cliveaza inconștient procese psihologice care ar

trebui să se desfasoare impreuna și fuzioneaza procese care ar trebui să se diferentieze unul de celalalt" (p. 39-42, H. Searls). Și face acest lucru din două considerente inconștiente: se luptă să devină un individ uman întreg, dar vrea să facă asta paradoxal, fără a renunța la omnipotența sa; și pentru că încearcă cu toată forța să evite să trăiască emoțiile intolerabil de intense și conflictuale care îl asediază.

Analistul poate fi resimțit transferențial de pacienți diferit, în mai multe ipostaze. El poate fi resimțit ca fiind nonexistent pentru pacient; dar, în realitate, aceasta se referă la imposibilitatea acestuia de a exista în afara pacientului ca o entitate distinctă, pentru că acesta are tendința să îl preia în interior cu totul, devenind o parte fundamentală a lui. În contratransfer, analistul se simte nedemn de luat în seamă, neimportant.

Unii pacienți au o functionare identitară dual, simbiotică sau chiar multiplă, ca defensă împotriva pierderii. Pentru că nu pot face un travaliu de doliu, pentru ca nu tolerează pierderea și nici nu o perlaborează, ei "colecționează" și conglomerează, amestecându-le, obiecte multiple, sub o singura reprezentare, a mamei sau a terapeutului, de exemplu. Și se raportează la ele nediferențiat, acestea înlocuindu-se în plan psihic unele pe altele, fără discriminare; sau se manifestă ca un multiplu de identități care coexistă.

Alții îl pun pe terapeut în rolul bebelușului abandonat de mama narcisică sau borderline, cu care pacientul se identifică. Cu un astfel de pacient, multă vreme nu se poate crea o conexiune reală, pentru că relația lui nu se construiește cu analistul, ci cu imaginea analistului creată intern, mai satisfăcătoare. De aceea, încearcă să îl forțeze pe acesta să se potrivească în această formă, ca în patul lui Procust. Tot ce depășește imaginea sa introiectivă despre el este ignorat, respins. Dacă analistul nu se conformează să îi îndeplinească toate cerințele, întocmai cum își dorește acesta, este amenințat cu abandonul.

Contratransferul

Utilizarea contratransferului este predominantă, în abordarea terapeutică a acestor pacienți; dar este și foarte solicitantă, întrucât nivelul de intensitate al trăirilor lor este mereu ridicat, și pentru că oscilează între palierele diferite de funcționare ale Eului lor dezvoltat inegal, care se pot manifesta și simultan; ceea ce face să fie și mai dificil. Predominant, în relația cu acest pacient, ne vom afla într-o stare de simbioză mamă-bebeluș, fiecare având pe rând când un rol, când celălalt, pe întreg parcursul terapiei, având mereu sentimentul că pacientul merge pe sârma între nevroză și psihoză, situându-ne și pe noi tot acolo, cu el.

De asemenea, ambivalența neintegrată a pacientului borderline are un impact intens asupra psihoterapeutului, întrucât face o trecere bruscă și continuă de la un sentiment la altul contrastant, acestea fiind trăite de pacient complet clivat. Uneori prezintă chiar alăturate sentimente intens incongruente.

Datorită alterării sentimentului realității prezente la pacient, acesta poate induce și analistului aceeași stare, confuzându-l și pe el. Din aceeași cauză, pacientul poate trata analiza sa ca nefiind reală, nefăcând part din viața sa.

O componentă substanțială care stă în spatele multor rezistențe inconștiente la procesul analitic, atât din partea pacientului, cât și a analistului, este gelozia. Mai exact, gelozia de tip invidie, concept fundamental avansat de Melanie Klein. Aceasta este derivată din clivajul extrem de puternic al Eului, care are loc în cadrul relației originare diadice mamă-bebeluș. "Aceste fenomene primitive de gelozie se numără printre cei mai puternici factori determinanți, spre exemplu, ai fragmentarii eului, depersonalizării, angoasei de castrare, iar în cadrul relației transferențiale, ai reacției terapeutice negative." (p. 259-260, H. Searls) Acest tip de gelozie nu poate fi detectat foarte ușor în analiză, el se relevă abia "după ce a avut loc un travaliu îndelungat, moment până la care analistul și pacientul au dobândit un nivel de semnificație emoțională, a unuia pentru celălalt, aproximativ egală cu cea deținuta de obiectul intern - sau fragmentul de eu – în cauză pentru posesorul său." (p. 260, H. Searls)

Gelozia poate lua mai multe forme în procesul analitic. Se poate manifesta față de obiectele interne, fapt ce menține dizarmonia lumii de obiecte interne ale pacientului; față de o parte a corpului, pe care o tratează ca o entitate separată și asupra căreia a proiectat un obiect intern; față de obiecte nonumane, pentru că acestora le-a dat valoare mult mai mare părintele în perioada copilăriei pacientului, și astfel l-au determinat să intre în concurență cu ele; față de o imagine mentală, care e tratată ca o terță "pesoană" și care intervine în relația terapeutică.

Nu trebuie neglijată aici nici gelozia resimțită de analist față de pacient, care poate proveni din mai multe surse; una o poate constitui transferul unor părți schizoide ale pacientului. Având o muncă solitară, care nu îi permite o relaționare cotidiană cu pacientul, prin descrierea vieții pacientului de către acesta, "tinde să îl facă pe analist să se simtă izolat în cămăruță, simțindu-se gelos în secret pe toată viețuirea pacientului" (p. 161, H. Searls). De aceea e importantă dobândirea "de către analist a unei deschideri către trăirea, pe parcursul ședinței analitice cu pacientul, a unor momente de gelozie intrapsihică" (p. 162, H. Searls). Dacă, atât pacientul, cât și a analistul, nu

sunt capabili de a-și integra gelozia inconștientă față de sinele potențial mai sănătos, se poate instala transferul negativ. Numai prin aducerea în conștiință și acceptarea de către analist a propriilor sentimente de gelozie intrapsihică poate și pacientul să își recunoască sentimentele sale de gelozie, până atunci intens clivate și disociate. Cred că acesta poate fi unul din punctele cheie ale analizei unui pacient borderline.

În procesul analitic, terapeutul poate avea chiar senzația că îi este amenințat sentimentul de identitate personală, când pacientul îi impune un rol transferențial, când în mintea lui confundă imaginea sa mentală a persoanei cu corespondentul acesteia, real, extern. Sentimentul identității personale al terapeutului e mereu atacat, și acesta se poate simti foarte tulburat, întrucât e sub asediul proiecțiilor pacientului, poate, de ani de zile. Dar dacă e atent la fluctuațiile propriului sentiment al identității e posibil să transforme asta într-un instrument contatransferențial cu ajutorul căruia poate detecta modificările care au loc în imaginea de sine a pacientului, pe măsură ce analiza avansează.

Pe parcursul demersului terapeutic, analistul e încercat adesea de sentimente de inutilitate, de neputință, se simte rănit, sentimente provenite din relația de tip mamă-bebeluș. Interpretările lui verbale ricoșează înapoi către el, lovindu-se de un zid; mai degrabă ajung la pacient interpretările non-verbale, cele inconștiente. În fapt, Searls spune că este nevoie de foarte multe ore de tăcere din partea analistului "înainte ca pacientul să poată atinge un nivel de relaționare de obiect cu mine pentru a fi capabil să mă perceapă ca fiind o entitate cât de cât separată de el și, în același timp, o entitate îndeajuns de semnificativă încât să garanteze ca el: a) să audă ceea ce îi pot împărtăși prin intermediul interpretărilor verbale, care sunt o producție a gândurilor și sentimentelor mele; b) să asculte cu atenție ceea ce îi spun; și c) să asocieze constructiv ceea ce i-am spus. (p. 163, H. Searls)

Deși au nevoie de o relație simbiotică, pacienții (adulți) se apără cu atâta forță de sentimentul conștient de dependență de analist, nu doar pentru că se tem să fie respinși, răniți, dezamăgiți, ci pentru că se tem să nu devină psihotici; pentru ca fiind într-o relație simbiotică, dacă l-ar pierde pe analist, s-ar pierde de fapt pe sine. "Am putea spune că se apără de pericolul intern de a fi sfâșiat de gelozii intrapsihice care se intensifică într-un cadru de intimidate din ce în ce mai crescută cu o altă persoană reală, anume analistul. (p. 165, H. Searls)

Astfel că, în travaliul lor, pacienții borderline au frecvent tendința să dezvolte o psihoză de transfer, care e bineînteles resimțită în contratransfer și de analist, dezvoltând el însuși o formă

mai atenuată de psihoză de contratransfer; pe care, mai apoi, o poate analiza și folosi în lucrul lor, dacă acceptă că e normal să simtă și să treacă prin stările respective, în acest context. Dar este greu să realizeze acest lucru, întrucât îl încearcă sentimente de vinovăție, pentru că se simte resposabil pentru intrarea pacientului în psihoza de transfer. De fapt, se simte responsabil pentru că, în realitate, această "putere" i-a fost inoculată pacientului de către părinții acestuia, făcându-l să creadă că el e responsabil pentru problemele lor. Culpabilitatea analistului apare și pentru că, într-un fel, el simte că îi încurajează aceste tendințe, întrucât sunt mai fascinante pentru el de studiat. Sau, are un sentiment persistent că nu este cu totul dedicat rolului său terapeutic; aceasta, de fapt, se datorează omnipotenței pacientului și a imaginii transferențiale denaturate a acestuia despre terapeut.

Transferul pacientului se face la un nivel atât de profund, încât, în contratransfer, analistul se poate simți foarte bulversat. Dacă e atent la aceste stări ale lui, chiar și la cele care știe că îi sunt proprii, poate descoperi straturi mai adânci de reacție, care îl pot ajuta să înțeleagă cum se simțea pacientul în copilăria lui și atmosfera familială de atunci.

Tensiunea și suspansul în care este ținut analistul de către pacientul borderline sunt specifice acestui tip de patologie. El este menținut mereu de pacient sub amenințarea că va face una sau mai multe din următoarele: că va părăsi tratamentul, că se va sinucide, că va deveni psihotic; sau dacă nu le face el, există și varianta în care i le induce însuși analistului. Sub presiunea suspansului, terapeutul poate chiar căuta "soluții" pentru pacient, pentru ca acesta să înceteze, să nu îl mai "tortureze". Toate acestea fac să fie foarte dificil pentru analist să își mențină o poziție neutră.

La un moment dat, în terapia acestui pacient, întrucât el merge pe sârma, între nevroză și psihoză, acesta trebuie să "se hotărască" ce cale alege, cea a sănătății sau a "nebuniei". Ca terapeutul să îl poată susține în demersul acesta, el trebuie să fie capabil să imagineze, să tolereze și să accepte ambele posibilități, nu doar pe cea a sănătății. Searls nu este de acord aici cu Kernberg, când acesta afirmă că episoadele psihotice sunt tranzitorii. El crede că există riscul ca stările psihotice să se instaleze permanent.

Winnicott face o "radiografie" și mai clară a stării de fapt a pacientului borderline; el spune: "miezul tulburării pacientului este psihotic, dar pacientul posedă destulă organizare psihonevrotică pentru a putea întotdeauna prezenta o psihonevroză sau o tulburare psihosomatică atunci când anxietatea psihotică centrală amenință să iasă la iveala în formă brută". (p 127, D. Winnicott)

Când analistul poate să accepte că exista posibilitatea de a alege nebunia, abia atunci el este capabil să îl ajute să aleagă calea spre sănătate, prin crearea unei relații simbiotice de tip mamă-bebeluș, prin care este vital ca pacientul să treacă, în drumul său către individuare.

Harold Searls, așadar, își pune problema modului în care trebuie abordat tipul acesta de pacient, ce prezintă dificultăți bazale ale Eului. El este de acord cu Knight (1953) (p. 254, H. Searls), și consideră că o abordare clasică ce funcționează pentru pacienții nevrotici la pacienții borderline poate face ca aceștia să fie abordați superficial, întrucât ei își pot camufla, acoperi structura borderline, cu ajutorul defenselor nevrotice și al funcțiilor Eului care nu au fost afectate. Ei trebuie abordați pe un alt palier, mai profund, și pentru aceasta analistul trebuie să fie dispus să își *pună la bătaie* propriul sentiment identitar, să îl utilizeze ca pe un instrument, să poată intra în simbioză cu acesta, să tolereze elementele bizare care îi sunt transferate, fără a-și pierde totuși propria identitate și atitudinea analitică. Searls concluzionează, și cred că spune în felul lui, ceea ce spunea și Bion despre metabolizarea elementelor beta, "în travaliul analistului cu pacientul borderline, primul dintre aceștia trebuie să dețină sau, în masura posibilului, să dezvolte un tip de identitate profesională care să nu sprijine forțele refulării, ci, mai degrabă, să faciliteze emergența de sub refulare a acelor sentimente, fantasme și altele, pe care pacientul borderline necesită ca analistul să aibă capacitatea de a le trăi, pentru că el însuși, pacientul, să poată deveni capabil, în parte prin intermediul identificării cu analistul său, să integreze în interiorul propriei funcționări a Eului experiențe similare." (p. 256, H. Searls) Urmarea acestui demers de metabolizare al terapeutului se va constitui într-o trecere în sens invers a pacientului, prin întregul spectru de simptome pe care le-a acumulat de-a lungul timpului, de această dată trăindu-le asumat și, în felul acesta, dezamorsându-le și înlocuindu-le cu repere identitare stabile.

Prin mica noastră incursiune în lumea acestor pacienți greu încercați ne putem da seama, de fapt, de vasta complexitate dată de caracterul de spectru al acestui tip de patologii.

Ca ***să concluzionez***, înteleg că sarcina unui analist când lucrează cu un pacient borderline este foarte dificilă și anevoioasă. Pentru a putea înțelege un astfel de pacient și a-l putea ajuta, trebuie ca analistul să aibă capacitatea și disponibilitatea de a accesa și a-și mobiliza cele mai profunde zone din inconștientul propriu; să îi permită pacientului chiar *să îl locuiască* o vreme, ca un bebeluș în pântecul mamei; și să poată face acest lucru perioade lungi de timp, poate sub asediu continuu, fără a se destabiliza și a se pierde pe sine.

Și toate acestea, pentru a ajuta un om să renască!

Bibliografie

1. Green Andre – *"Psihanaliza cazurilor-limită"* – București, Editura Trei 2006.
2. Kernberg F. Otto – *"Tulburări grave ale personalității – Strategii psihoterapeutice"* – București, Editura Trei, 2014.
3. Luca Daniela – *Curs Metapsihologia simptomului și a bolii psihice* - ACPPB
4. Orașanu Brândușa – *Curs psihopatologie psihanalitica* - Facultatea de Psihologie,
5. Universitatea „Titu Maiorescu"
6. Roussillon Rene, Chabert C., Ciccone C., Ferrant A., Georgieff N., Roman P. – *"Manual de psihopatologie clinică generală"* – București, Editura Fundația Generația, 2010.
7. Searls F. Harold – *"Cum procedez cu pacienții borderline"* – București, Editura Trei, 2019.
8. Segal Hanna – *"Introducere în opera kleiniană"* – București, Editura Fundația Generația, 2016.
9. Wallin J. David – *"Atașamentul în psihoterapie"* – București, Editura Trei, 2014.
10. Winnicott Donald – "*Joc și realitate"* - București, Editura Trei, 2006.

STUDII DE CAZ

ASPECTE CLINICE ALE DISOCIERII

CORNELIU IRIMIA

***Nota**: Toate personajele și situațiile prezente în acest studiu de caz sunt fictive, însă textul descrie o relație psihoterapeutică plauzibilă.*

Andra este foarte înaltă, foarte slabă. La prima întâlnire îi observ expresia feței, încremenită, vag neîndurătoare. Ea încearcă să ascundă asta sub masca unei generozități și politeți exagerate: încearcă sistematic să îmi plătească o sumă mai mare decât cea stabilită de comun acord. Îmi atrage atenția când depășim chiar și cu câteva secunde ora de încheiere a ședinței, pentru a nu mă obosi inutil. Surprinzător, are o atitudine caldă și plăcută care, și ea, pare a fi autentică. Sunt doua moduri de a fi, rece-cald, care se vor manifesta și în relație cu mine, pe rând, luând conducerea când una, când alta, fiind în conflict adeseori și neplăcându-se una pe cealaltă. În viitor nu va intra niciodată în cabinet la ora fixată de comun acord. Merg dupa ea în sala de așteptare și o invit eu, de fiecare dată, să intre în cabinet. Deși îi spun că este ora ei și poate intra fără să o invit eu, ea păstrează acest ritual pe care încep să îl înțeleg ca pe un mod de a-mi transmite că vrea să vadă că am nevoie de ea, ca sunt disponibil, ca o chem eu, că am nevoie de ea, în final. Mai tarziu, voi afla de la ea că "nu pot trăi decât cu o persoană care are nevoie de mine. Altfel, simt că mă usuc ca o planta lângă o fântână care nu îmi dă deloc din apa ei".

Andra știe ce are să îmi ceară: Am încercat, în ultima vreme, să imi repar, singură, traumele din copilărie, cele despre care nu am îndrăznit să vorbesc în psihoterapia mea anterioară. După facultatea de litere, am ales facultatea de psihologie și profesia de psihoterapeut. Au fost trei ani de facultate, cinci ani nu foarte ușori de cursuri la un centru de formare al terapeuților (pe care l-am absolvit printre primii) și ani și ani de terapie personală din care am amintiri foarte bune. Dar nu reușesc să am pacienți, să lucrez. Ei vin doar câteva ședințe și apoi renunță, fără să ma anunțe. La început, am încercat să rezolv asta dublând numarul de ore de discuții cu supervizorii mei; unul din ei este din străinătate. Am mărit numarul de seminarii la care participam, unele in Romania, altele Anglia, altele în Statele Unite, încercand să găsesc în mine locul dinspre care greșesc, ce din

mine a rămas “defect”, în ciuda anilor nenumărați de studii și de terapie. Cum de îi resping pe clienții care vin la cabinetul meu? Cum de nu reușesc să le transmit că pot sa îi ajut, să îi înțeleg? Pentru ca eu asta am în interior, știu că asta este profesia mea adevărată și pe care vreau să o practic toată viața. Dar nu reușesc să fiu terapeut, cabinetul meu este mereu gol. Imi aud doar trecutul, pereții aceia nu cunosc decât auto-analiza mea permanentă, căutarea greșelilor mele fundamentale, dezghețarea inimii mele**.**

Spre finalul celei de a doua sedințe îmi spune, izbucnind: **“**Eu, de fapt, nu sunt în contact cu emoțiile mele, mă simt complet înghețată. Cum să fac să simt ceva? Cum să îi vindec pe alții de durerile lor afective, daca eu nu mă vindec de suferința mea pe care nici nu știu să o definesc prea bine? Sunt în căutarea inimii mele vii și pierdute, sunt în căutarea inimii unui bărbat iubitor. Nu am reușit să ajung cu adevărat la unul până acum!”

Așa am înțeles expresia încremenită a feței ei: ea nu exprima o neîndurare oarecum masculină care să țină de o violență interioară ci era, de fapt, un strigăt mut, cronic, era exprimarea unei suferințe dată de pierderea a ceva important din ea însăși precum și de pierderea contactului cu un posibil partener intim de la care să poată primi o iubire autentică.

Ea a continuat cu amăraciune: Bărbaților le spun, fără cuvinte, dar apasat, prin atitudinea mea: “Eu iubesc, dar cu sufletul și corpul impietrite. Nu îți dau corpul meu dar, la schimb, îți ofer cadouri rafinate, cadouri materiale, unice, nu vei mai cunoște pe nimeni cu creativitea mea în domeniul ăsta. Mă dăruiesc cu mintea, cu generozitatea mea intelectuală, dar nu cu corpul în care este ancorată adevărata mea inimă la care nu am acces și nu îți dau nici ție acces”. În același context, a ținut să remarce: “Mă antrenez mult la sală, aproape zilnic, vreau să am o musculatură puternică care să mă apare de agresiunea potențială a oamenilor, a bărbaților”.

Ea a cunoscut, permanent, tradarea în dragoste. Ultimul exemplu este Petru, iubitul bogat, puternic, cu corpul perfect lucrat: ”Am intuit și m-am temut permanent că era ceva ce nu îmi spunea până la capăt, în timp ce mima că mă iubește cu adevărat. Viața mea personală este, până în prezent, o banală irosire a timpului. Nici nu știu de ce mai sper ceva de la acesti barbați care nu se gândesc decât la ei înșiși!

Andra are corpul foarte înalt, foarte uscat, lipsit de seva, deși ea este o fire veselă, plină de viață și are un corp sportiv. Inima ei “făcută din lemn”, după propria descriere, se exteriorizează în corpul uscățiv, făcut doar din fibră, puternic, gata oricând să se apere dar și conștient, în mod

dureros, ca nu este condus de o inimă vie, de deschiderea către ceilalți oameni. ”Viața colcăie în mine”, spune ea, ”dar inima este blocată, viața îmi ocolește inima și asta pentru că eu am închis-o. Mi-am promis, se pare, să nu mă mai las atinsă de bărbați, de emoții puternice, de părinți, de prietene.

Corpul ei se lasă, totuși, mângâiat de rochii vaporoase, elegante. Vrea să arate la suprafață, celorlalți oameni, vaporosul, femininul, deși concepția interioară despre sine este împietrirea, disperarea, sinele îi este închis și dezamăgit.

Devine conștientă repede de faptul că se deconectează de la inima ei pentru a opri suferința neprevazută și care poate să apară de peste tot: “Nimic nu mă atinge pentru că sunt din fier și lemn. Nu mă poți rani!” Consecința firească îi devine vizibilă: “Daca nimic nu mă atinge, asta înseamnă ca nici emoțiile bune, frumoase, vii nu ajung până la mine, se opresc undeva, pe drum, nu mai intră în dialog cu mine. În felul acesta, am devenit eu o femeie uscată, nemulțumită, fără a putea simți ce înseamnă interacțiunea unei ființe vii cu viața, cu bucuria de a trăi. Cât de dor îmi este de o astfel de relație cu viața, cu un iubit!“

Dar este și firesc, totuși, pot să spun asta în apărarea mea: în toate relațiile mele, dar în toate, mai puțin una, am fost tradată într-un mod umilitor. Bărbatul de lângă mine, cu care trăiam în aceiași casa (bărbat ce corespundea standardelor mele înalte), bărbatul pe care îl iubeam -de la distanță afectivă sigură- și de la care speram apropierea cea mai caldă, cel care trebuia să îmi repare toate traumele copilariei, mă lauda pentru inteligența și rafinamentul meu dar, inevitabil, mă înșela. Iubiții mei vroiau doar o mamă iar eu vroiam, acum îmi dau seama, ca ei sa îmi fie o mamă bună sau un tată reparator. Îmi dau seama, le spuneam și lor, că nu le puteam oferi maternajul de care ei aveau nevoie. Corpul moale, sânii mari și plini de “lapte afectiv” îmi lipseau, iar bărbații vroiau să se completeze pe ei înșiși cu o astfel de parteneră.

Îmi dau seama că Andra avea acest tip de ființă în interior, femeia generoasă, plină de un “lapte” darnic, cald, femeia care vrea să (se) daruie, dar, un anume tip de blocaj, încă nedescoperit, îi interzicea să o lase să își manifeste ființa profundă, poate “fetița din interior” încarcerată încă din copilărie. Andra nu a putut trăi niciodată o relație cu un barbat în care să dăruiască cu adevărat și în care să poată primi autentic ceea ce un altul îi oferea. ”Inima închisă” -pe care o înțeleg ca pe o parte de sine disociată, clivată, fragmentată și apoi încapsulată undeva in inconștient- nu te lasă să mai fii rănit, ea funcționează dupa principiul: ”Trauma mea nu se va mai repeta niciodată, cu

nici un motiv", însă îți și interzice dăruirea, nu mai permite primirea, din toată inima, a darurilor altuia.

Andra continuă să îmi descrie cu finețe intelectuală trecutul ei relational, dar fără a fi în contact, cu adevărat, cu emoțiile ei: "Cu prietenii mei am trăit cand în case prea mici care îmi aminteau de sărăcia și neajunsurile copilăriei și de atmosfera de care am vrut sa scap mâncând pământul la 18 ani, când în case prea mari, cum a fost ultima și care nu îmi era caracteristică, nu îmi dădea intimitate, nu îmi dezmorțea inima. Mă simțeam rătăcită în ea, nu trăiam cu adevărat acolo, vroiam să scap".

Corpul ei intra în cabinet parcă puțin în lateral. Un corp slab are o suprafață mai mică prin care poate fi atacat, străpuns. Din lateral poți să nutrești speranța ca nici nu este observat, în final este invizibil. Și-a dat seama, mai demult, că în felul acesta, nici sufletește nu poate fi prinsă. Dar nici nu poți avea un acces autentic la ea. Îl oprește pe un bărbat (și pe mine?) să întârzie în schimburi de priviri prea intime: "Să nu văd în ochii lui pregătirea trădării, să trăiesc în continuare cu iluzia ca acesta este bărbatul care mă va salva de toată suferința necunoscută care mă locuiește!"

Ea leagă toate acestea de un abuz neclar de la vârsta de 10 ani: "Să vă povestesc scena cu croitorul ale carui mâini întarziau prea mult pe corpul meu. Am incremenit, încercând să înțeleg ce vrea, ce înseamnă toate astea. Am stat mult acolo, eram doar eu și el. Am stat probabil acolo o jumatate de ora de pâclă albă, de ceață de nepătruns. Memoria mă trădează, s-a închis și ea, odata cu inima, nu îmi amintesc nimic din ce s-a întâmplat în camera aceea blestemată. Parcă o parte din creierul meu mi-a luat prizonieră acea amintire și nu vrea să mi-o mai dea înapoi.

Acum înțeleg mai bine jocul privirilor din sedințele noastre de terapie. Eu încercam să îi transmit un gen de relaționare care presupunea o intimitate bună și care să fie, în același timp, un îndemn la a se elibera de teama de apropierea afectivă cu un altul-adevărat. O astfel de apropiere contribuie la re-construirea unui sine autentic. Vroiam să îi transmit o experiență trăită, vie, concretă, faptul că un schimb afectiv, plin de încredere poate să îi aducă certitudinea acceptării ei de către mine, de către ea însăși și, mai apoi, vindecarea relației dintre sine, inima ei și ceilalți oameni. Vroiam să îi transmit încrederea nezdruncinată că va ajunge să își poată iubi, din nou, părinții, să poată iubi ceea ce a iubit în copilărie dar a și rănit-o grav, pentru ca în felul acesta să ajungă să poată trăi intimitatea într-o relație cu un altul.

Ipoteza mea este că Andra are o parte importantă din sinele ei exilată în inconștient, o Fetiță cu Inima de Fier și Lemn, care, la rândul ei, este apăratoarea neîndurătoare a unei alte Fetițe, Cea Abuzată, Abandonată, Tradată de proprii părinți, așa cum vom vedea în curând.

Timp de câteva luni, Andra s-a opus procesului terapeutic cu toate forțele. Se simțea "desfăcută în părțile componente", ființa ei întreagă "se desfăcea în locurile care de obicei, o aparau, o acoperau, o ascundeau". Terapia înseamna pentru ea ca, sub presiunea dorinței de vindecare, să intre în contact cu părți ale sinelui pe care își jurase să nu le mai expună vreodată privirii cuiva. În paralel, o parte a sinelui ei își continua viața. Ea începea să aibă primii pacienți care nu mai plecau după primele sesiuni. O altă parte, însă, refuza succesul, mă ataca pe mine, cel care vroia să îi schimbe echilibrul interior fragil. Echilibru care, în trecut, îi aducea nefericirea dar măcar îi era cunoscut, măcar o liniștea. Starea aceea îi reamintea cine era ea, îi spunea că aceasta este, de fapt, propria ei identitate, singura pe care se putea baza.

Vedeam în ea Fetița vie, ascunsă sub dărâmături afective și pe Fetița mortificată, copilul care vrea să fie iubit și care, în același timp, împotriva intereselor sale, se închide complet în fața oamenilor. Vedeam Eul închis în sine, Eul care se uita doar la sine și își fantasmează, separat de lumea reală, o viață minunată care să o împlinească sufletește și profesional și care să îi aducă o siguranță deplină.

Eul îi era înconjurat de un ecran de proiecție încolăcit în jurul ei, un ecran ca o cochilie de melc în care ea se adăpostea. Pe ecranul minții se vede pe sine însăși într-o lume mai bună, ideală, și nu vrea să vadă că lumea mai bună ar putea fi posibilă și în mediul exterior, real. "Ce imagini, ce dorințe se proiectează pe ecranul acesta încovrigat asupra lui însuși"? o întreb eu, dintr-o nevoie subită de a fi provocator. Cu greu, la început, ea vorbește de Eul victorios, se vede luându-și revanșa asupra tatălui și a mamei sale care au rănit-o și au făcut-o prizoniera Inimii-care-nu-se-mai-deschide. Este legată de ei, de decenii, prin dorința asta de revanșă, de a obține o cerere de iertare de la ei: "Iartă-ne, iubita noastră fiică, am greșit, te rugăm să ne ierți, te iubim cu totul, te iubim de când te-am conceput, te iubim fără pauză, fără odihnă, tu ai fost centrul existenței noastre!".

Da, i-am spus, sunt de acord, asta ar vindeca-o: "Sunt fraze pe care le astepți de o viață". Încerc să îi transmit, fără să o rănesc, fără să o dezamăgesc pe părinți ei, pe mine, că aceste fraze, este foarte posibil, să nu vină niciodată, sau nu în forma asta.Îi spun că iubirea adresată ei există, undeva, în sufletul părinților. Iubirea caldă a părinților este forța care ar topi lemnul și fierul

Inimii-care-nu-se-mai-deschide. Dar sunt o mie de motive pentru care iubirea părinților este micșorată în inima lor sau nu se lasa manifestată cu toată intensitatea: timiditatea lor, frica de ridicol daca și-ar exprima iubirea. Teama că fiica lor va folosi împotriva lor slăbiciunea de a-și fi arătat iubirea, acum la bătrânețe. Credința lor ca în viață nu trebuie să slabești caracterul copilului răsfățându-l cu o iubire care îl va face, cine știe, neputincios în lupta cu viatț cea aspra și neîndurătoare.

Andra vorbește de un dialog posibil cu parinții ei: "Eu în fața mamei sau a tatăluimeu. Pe de o parte ei, cu motivele lor de a nu îmi arăta iubirea lor, iar pe de altă parte, eu, cu cererea mea de a fi iubită de către ei si cu mesajul meu scris mare, pe un banner: Nu am nevoie de iubirea voastră! Nu mai sunt interesată de voi! Să îi străpung în sufletul lor hain cu vorbele mele agresive, să îi atingă, să știe că m-au făcut să sufăr, să vadă consecințele faptelor lor. Să nu moară ne-pedepsiți!" Îi atrag atenția că le cere imposibilul: "Iubiți-mă, voi, cei pe care îi consider chiar dușmanii mei cei mai mari!"

Peste câteva luni, Andra nu mai refuză să fie "desfacută în părțile componente". În spațiul interior apar, pentru prima oară, scene primordiale stocate în memoria sa interzisă. Sunt momente care i-au rănit de moarte o parte a nucleului sinelui, a sentimentelor exprimate, a emoțiile resimțite, scene în care îi vede pe parinți cu amanții lor respectivi, în timp ce erau încă căsătoriți și formau cuplul parental: "Jurământul de a fi amândoi cu mine, pentru mine, a fost încălcat, văd, de nevoia de a avea amanți în afara familiei, fără voia mea, fără aprobarea mea. Înseamnă că pe mine m-au uitat, de fapt, cu totul, că se gândeau doar la nevoile lor sexuale egoiste. Eu sunt pusă să asist la dorințele lor erotice, neînfrânate de nimic, în nici într-un caz de iubirea lor pentru mine! De aici am tras o concluzie: iubirea este acel sentiment, bazat pe trădare, care exista între oameni exteriori mie dar nu va exista vreodată între mine si alți oameni care ar trebui să mă iubească și să îi iubesc dar despre care știu 'sigur' că nu o să o facă. Aici este cauza încremenirii mele și aici s-a creat in mine Inima-care-nu-se-mai-deschide".

Andra a continuat în următoarele sedințe să își amintească: "Au urmat apoi scenele nenumarate și agonizante ale rupturilor și dezamăgirilor de tot felul din timpul divorțului lor. Mama care a început să bea continuând, în felul acesta, trădarea iubirii mele pentru ea și a ei pentru mine. Tată care îmi ia casa mea și a mamei, mă lasă, cu raceală, pe drumuri, practic, mă lasă să fiu un copil fără rădăcini, cu inima sfâșiată. Inima mea a continuat procesul încremenirii și al imobilizării sub forma unor legături grele de tip "sclav neglijat de chiar stăpânii lui". În acest punct,

se pare, a existat o hotărâre definitivă luată în mine, fără să știu cum, fără să știu când anume, undeva în copilarie mă gândesc. Sentința de atunci a fost următoarea: Inima mea rămâne fără primii și cei mai importanți și cei mai buni-răi stăpâni ai ei. Alți stăpâni nu vor mai exista, iubitul meu viitor nu va fi stăpânul inimii mele deși cât îmi doresc asta, acum! În felul acesta, a nu avea o inimă este cea mai potrivită strategie pentru ca eu sa nu fiu cotropită de un stăpân neglijent. A-ți deschide inima înseamnă să știi că va veni trădarea și, într-un mod iresponsabil, sa o oferi totuși cuiva care o va cuceri și o va abandona, ca pe o cetate pe care a-i asediat-o și apoi îți dai seama că nu are nici o importanță strategică în viața ta de cuceritor indiferent. Le reprosez, de fapt, bărbaților, se pare, că: Tu nu te atașezi de mine, de cetatea cucerită de tine, ci mergi către alte cuceriri fără să mai privești în spatele tău vreodată".

O altă lovitură gravă ce a adus o disperare mută pentru Andra-copil: "Copiii nou-născuți ai părinților mei. Familiile noi ale tatălui și mamei mele, frații mei vitregi care știau, fiind nou născuți, să ceară și s acapareze toată iubirea care mi se cuvenea, de fapt, mie. Sfâșierea cu care mă uitam la ei, cei care îmi furau ultimele speranțe de iubire maternă și paternă, hoți involuntari ai vieții mele. Primul meu iubit a fost investit de către mine, în mod magic, cu capacitatea de a repara toate acestea. Aveam pentru el aceasta cerere enormă, fără să știu nici eu, fără ca el să bănuiască ceva, de a repara tot ceea ce au stricat părinții mei cu atâta dăruire de sine. Culmea este că primul meu prieten a reușit asta timp de ani de zile. Până în ziua în care a apărut pe ecranul telefonului lui un mesaj cu "Iubitule…". Atunci mi-am închis inima definitiv, am făcut-o cenușă de lemn. Nu am renunțat să mai sper că cineva va repara toate aceste daune, că mă va construi de la capat, că îmi va da iubirea care înseamna viața de fapt, că va repara organul cu care să îmi trăiesc viața într-un mod autentic și întreg. Am îngropat, însă, această speranță și sunt supărătă pe dvs. că vreți să o dezgrop deși o parte din mine vrea atât de mult asta!"

Cu o parte din ea care se observa cu exactitate, Andra a continuat: "La 30 de ani, îmi doresc să fiu, cu adevărat, un psihoterapeut întreg, întelept, compasiv care îi eliberează pe oameni de suferința lor afectivă, mi-am dorit să simt încrederea în mine, eliberarea, să îmi aflu și să îmi îndeplinesc, ca terapeut, misiunea pe pământ în armonie cu ceea ce vrea sinele meu adevărat. O parte din mine, cea care m-a dirijat prin profesie până acum, s-a actualizat, de multe ori, fără voia mea, ca un Sisif singuratic, lipsit de întregire și înțelepciune. Pentru ca era blocată undeva, într-o zonă necunoscută, nu mi-am putut folosi puterea, sau am folosit-o prea mult, până la epuizare, pentru eliberarea oamenilor de suferințele lor interioare. Obosită, mi-am micșorat responsabilitatea

și am aruncat vina asupra trădărilor dureroase la care am fost supusă sau cărora m-am supus. Aș fi vrut să am însoțitori al caror drum să se împletească cu al meu, să nu fiu o singuratică. Inima mă durea puternic de prea mult trecut și am început să vad, in felul acesta, peste tot, vindecători de inimi. Mi-am dat inima dureroasă primilor veniți care ar fi trebuit să mă salveze iar sinele meu a adevărat a rămas nelocuit. O sa pot să îmi construiesc o altă "inima", dacă a mea este pierdută? Cum îmi pot regăsi centrul? Îi simt lipsa atât de mult. Suferința de acum, a celei care nu mai are inima dureroasă, este mai epuizantă decat cea de atunci, de dinainte de "eliberarea" de ea. Fără ea cum să ajung la mine însumi? Nu mă pot topi în oceanul vieții care dăruiește. Mă puteți învăța călătoria prin care să îmi aduc inima înapoi? Mai sunt și alții care au mers pe același drum și au reușit, nu-i așa? Nu este totul pierdut, mă gândesc".

Am acum un țel și asta îmi dă o bucurie a odihnei. Pot să abandonez atâtea și atâtea lupte obositoare duse în trecut, în direcții greșite. Mi-am regăsit sensul, punctul meu cardinal meu este acum cel dinspre care aud chemarea centrului meu. Îmi voi găsi, oare, toate părțile inimii pe acest drum? Din câte părți este făcută, de fapt, inima mea? Le voi regăsi pe toate? Sunt stăpânită de o prea mare febrilitate. Sau este fericire?

Aproape de finalul acestei etape, Andra vine cu un întreg program pozitiv de viață. Își permite, pentru prima oară, să îl gândească, să îl dorească și să îl și aplice. Disocierea este micșorată, sinele începe să își dorească reîntregirea, reîntâlnirea cu părțile pierdute în traumele de atașament perpetuate de părinți. Angoasa de fragmentare, de clivare a eului devine mult mai puțin intensă și permite eului să se simtă liber: "Visele mele au devenit poetice. Am visat că Zborul este acțiunea sufletului. În vis mă concentram doar să zbor, pe nimic altceva. În alt vis, v-am auzit spunându-mi "să înot în sus, spre izvor". La trezire mi-am scris în jurnal: Când zbori, devii rudă de sânge cu oceanul vieții. Dacă aș fi bărbat acum, aș intra într-un basm și aș zbura pe un cal înaripat care m-ar transforma într-o eroină a căutării de sine. M-aș adapta imediat la acest gen de zbor, la fel cum Făt-Frumos nu a avut nevoie de lecții premergătoare de înălțare de la pământ. Dar pot fi o amazoană, de fapt. Zburând, începi să te simți tot mai acasa în noul mediu. Schimbarea începe să se producă. Incep să uit încâlceala în care eram prinsă și îmi propun să o refuz complet, nu o mai suport, nu o mai vreau niciodată. Ce periculos este să nu fii cu sinele tău, să ne îndepărtăm unul de altul, să ne trădăm pe noi înșine. Nu se știe cum și dacă mai scapi din asta! (fără ajutorul unei terapii). Liberul arbitru îți este luat cu viclenie de traumele repetitive, ajungând, în disperare de cauză, să semnezi contracte catastrofale cu personaje negative interioare care iți vor binele doar

aparent, personaje care cred ca sunt, de fapt, acum îmi dau seama, ipostaze ale supra-eului. Pentru că, în felul acesta, ți se ia energia dată de faptul de a te simți întreagă și reală. Ceea ce sinele adevărat nu face niciodată. El îți dă viață. Trebuie doar ca tu să nu îl trădezi. Vreau acum și aici să mă eliberez de orice nevoie de supunere, în conformitate cu sinele meu și cu alegerile făcute de el, cu intențiile mele de a deveni un Terapeut-Întreg, manifestându-mi, descătușată, întreg potențialul. Vreau să opresc orice încercare a supra-eului "meu" de a mă limita, cliva, de a manipula, traumatiza, domina, sau de a sustrage orice aspect din sinelui meu de Terapeut-Intreg".

PREZENTARE DE CARTE

"PSIHANALIZA ȘI TEOLOGIA ORTODOXA", NIKOLAOS LOUDOVIKOS

EDITURA SOPHIA, BUCUREȘTI, 2015

CRISTINA POPOV

Cartea pe care v-o propun este lucrarea unui teolog din spațiul creștin ortodox care a studiat psihologie, pedagogie, psihanaliză, filosofie și teologie, rămânând din punct de vedere profesional în spațiul teologiei creștin-ortodoxe. Lucrarea lui Nikolaos Loudovikos, "Psihanaliza și teologia ortodoxă", cuprinde trei prezentări orale, făcute în cadrul unor conferințe de teologie.

De ce are teologul Nikolaos Loudovikos nevoie de psihanaliză? Așa cum ne-o și spune, pentru a înțelege și a explica într-un mod mai temeinic ceea ce ni se înfățișează atunci când studiem omul, cu patologiile, cu nevoile și cu aspirațiile lui, dar și pentru a găsi o punte de legătură între discipline, o cale de dialog care să dezvolte modul în care înțelegem omul și societatea.

Introducere

Încă din introducere, Loudovikos menționează că un dialog între antropologia biblică și cea freudiană a fost făcut încă și mai necesar de către maladiile acute ale secolului nostru și că nivelul discuției se situează în profunzime, acolo unde reprezentanții ambelor părți ar putea găsi bazele pentru un dialog inteligibil și, în cele din urmă, pentru o realitate comună a grupurilor umane.

Loudovikos alege trei teme de discuție care, în opinia lui, privesc atât psihanaliza, cât și teologia:

- dorinta, ca factor constitutiv al subiectului uman;
- universalitatea (katholicitatea) ca aspirație spre completitudine a fiecarui om;
- eshatologia, ca formulare și construire de scop al existenței (și scop potențial al societății).

Despre aceste trei teme, autorul spune: "*sunt stâlpii de susținere ai unei ontologii teologice care o fac să fie cu adevărat esențială, dar care, concomitent, la nivel secund, alcătuiesc obiective psihanalitice ontologice capitale - demonstrarea acestui fapt promovează o hermeneutică teologică a psihanalizei care nu o lasă pe aceasta din urmă deloc indiferentă, de vreme ce îi adaugăm orizonturi mai largi*" (practic, este o găzduire a psihanalizei într-un spațiu ontologic de natura teologică).

Autorul este conștient că o astfel de abordare va întâmpina opoziție: "*Faptul că acest lucru evidențiază concomitent [autoritatea și] prestigiul teologiei patristice este un aspect pe care partizanii psihanalizei, o dată în plus, nu vor fi de acord să îl accepte*".

Loudovikos arată cadrul și contextul în care se poate formula, în prezent, o discuție despre teologie și psihanaliză.

- criza identitară a disciplinelor este criza unui fundamentalism de durată, căreia i se opune, ca un corespondent nefericit, euforia modernizării[78]; ne trebuie, totuși, și altceva, nu doar o luptă la nivelul impresiilor, intolerantă în esență - ci o abordare fundamentală a problemei (pg.7);

- este o epocă a maladiilor acute, conflictul învederat îndemnând părțile la un efort de autocunoaștere; afară de asta, nu mai știm să diferențiem între maladiile duhovnicești și psihopatologie (atunci când se rezolvă cele dintâi, putem vedea cum se retrag și cele din urmă);

- în perspectiva teologiei creștin-ortodoxe [ca și în perspectiva psihanalizei], psihoterapia nu oferă metode care să funcționeze determinist și mecanicist; Dumnezeu (sau inconștientul) nu răspund automat pentru că se aplică o metodă; de fiecare dată, este vorba de o întreagă construire de sine subiectivă, o reformulare a întregii povești de viață a unui om, o căutare a sensului vieții proprii.

Dorința în psihanaliză și teologie: Lacan și Maxim Mărturisitorul

În primul eseu, autorul specifică faptul că utilizează psihanaliza în mod teoretic, pentru a ajunge la dobândirea unei limbi comune puse în slujba înțelegerii postmodernității astăzi [pg 16].

[78] Ceea ce evocă aici Loudovikos se repetă în multe alte teritorii: vezi, de exemplu, disputa dintre "academism" și "Regietheater", în arta teatrală, care împinge spre căutarea unei hermeneutici mai de profunzime a operei; sau disputa dintre "tradiționalism" și "feminism", care îndeamnă la o regândire mai profundă a ceea ce înseamnă "subiect feminin"; în general, disputa de tip "conservatori" vs. "revoluționari", care adesea inversează doar raportul de putere între grupuri, dar, în lipsa unei gândiri fundamentale, ratează revoluția.

Menționează că, descoperind psihanaliza prin Lacan, s-a eliberat de o anumită tradiție filosofică pe care o găsea îngrăditoare și care, dealtfel, a generat problemele actuale din cultura apuseană.

În succinta recapitulare a perspectivelor filosofice moderne, această tradiție problematică a Apusului e văzută de autor ca fiind tributară lui Descartes, cel care a mutat adevărul existenței în spațiul subiectivității individuale: "adevărul e ceea ce cuget eu". Englezii au numit pozitionarea "detached self", sine disociat. Atitudinea lui Descartes a constituit o revoluție, căci subiectul individual se detașează de adevărurile și elementele tradiționale și colective. Totodată, *subiectul* se detașează de tot ce nu este *gândire*, ci "natură" sau "materie". Parcursul cartezian a culminat cu Kant, al cărui subiect găsește morala în sine însuși, nu în regulile externe.

Din acest punct, recapitulează Loudovikos, Hegel propune o cale de a reintroduce în gândirea europeană corporalitatea, natura și comunitatea, descriind un subiect uman care, prin subiectivitatea proprie, descoperă calea către lume: este, aici, o absolutizare a subiectivității. În același timp, arată Loudovikos, o astfel de gândire a împins către distrugerea comunității tradiționale, deoarece valorile comunitare pot fi criticate, din perspectiva individualismului modern, fără limita și în orice mod. Are loc, astfel, și prăbușirea oricărei surse comune de sens: avem, practic, un subiect uman care nu mai permite găsirea Celuilalt înăuntrul său, iar devenirea omului este o amară tânjire dupa o inserare socială *semnificativă*. Loudovikos îl citează pe Castoriadis: "Niciodată în Apus nu a existat o ontologie a ființării sociale". Într-o asemenea perspectivă poate fi înțeles și eșecul fenomenologiei: la Husserl, "celelalte euri" îi apar eului gânditor numai într-un orizont subiectiv, prin ceea ce reprezintă pentru oglindirile imaginare subiective, așa încât nu poți ști dacă ele sunt la fel de reale ca și eul propriu. La Heidegger, tocmai relația Dasein-ului cu Mitsein-ul, cu "Celălaltul" său, rămâne nelămurită - lucru pe care l-a criticat și Martin Buber odată cu afirmația sa că subiectul uman se creează dialogic, că are o existență dialogică: "întâlnesc pe cineva și în numele său sau grație lui devin subiect".

Următoarea carte invocată de Loudovikos este a lui Levinas, "Totalitate și infinit": "totalitatea este o întregime fatală pentru persoana umană la nivelul zidirii". Levinas discută despre supunerea în fața totalitarismului (a conducătorilor, a patriarhului dominant), din care nu poti ieși decât prin descoperirea adevăratului Celalalt, prin descoperirea infinitului relației cu Celălalt. Acest lucru ne scoate din totalitatea impersonală a ființării și ne subiectivizează.

De aici, Loudovikos face apel la Lacan (venind dinspre Hegel), pentru a căuta în gândirea lor un mod de a descrie fondul comun al umanității, care este dincolo de eul cartezian, izolat, și

dincolo de eurile imaginare în care ne oglindim (Lacan, spune Loudovikos, ne propune să-l citim pe Descartes ca pe o poveste de coșmar). Autorul reia teza lui Lacan conform căreia subiectul uman apare prin dorința altuia, care, din nefericire, nu are cum să fie, în primă instanță, decât o înstrăinare de sine. Acest subiect inconștient, subiectul dorinței, erupe de sub discursul de suprafață, rațional, impersonal, al conștientului. Subiectul lacanian e prezentat prin trei cercuri sau trei sectoare ale ființei: un prim cerc, al inconștientului, unde se situează gândirea[79]; un al doilea unde "ființez" cotidian, unde raționez cu eul conștient și, practic, nu gândesc; și un punct de intersecție, care nu e nici numai inconștient, nici numai rațiune, unde ia naștere subiectul, atunci când gândirea (inconștientul) și ființarea nu se întâlnesc. Subiectul ia naștere dintr-o diferență între partea de inconștient-dorință-apel și ceea ce e ființare fără gândire, cotidianitate non-reflexivă.

Formarea subiectului, înseamna, într-o prima acceptiune, via Lacan, ca:

- dorinta omului este dorinta Celuilalt (ești apelat în existenta de un alt subiect, care iti transmite dorinta de a exista, de a faptui; Celalalt este și el o ființă doritoare și răspunsul la dorința lui este crearea unui nou subiect);

- dorința omului este aceeași cu dorința Celuilalt;

- omul dorește ceea ce dorește Celălalt (are loc aproprierea dorinței).

Aici este miza expunerii lui Loudovikos: dezacordul său față de orice viziune narcisică despre om, în care Celălalt îți folosește doar ca oglindire, pentru formarea eului imaginar, dar nu este necesitat în mod real.

A doua acceptiune privitoare la formarea subiectului este:

- dorința omului este de a fi dorit de Celălalt;

- omul dorește ceea ce dorește Celălalt pentru el însuși.

Dorinta Celuilalt e tainică și îl atrage cu o deosebită forță pe cel apelat (Loudovikos identifică o excelentă exprimare a procesului în "Banchetul" lui Platon, în seducția exercitată de Socrate asupra lui Alcibiade). Atunci când, în faza de separație, se prăbușește unitatea ipotetică mamă-copil, reziduul este dorința, obiectul cu "o" mic, care este o aspirație spre o realitate individuală deplina. Așa cum Lacan avea să descopere după mai mulți ani, spune Loudovikos,

[79] Desigur, nu e vorba de gândire ca operațiune logică, deductivă, ci de capacitatea asociativă, actuală, de a înțelege, a semnifica și a integra.

dorința/dorul nu are, în perimetrul ei, obiect. E o dorință fără obiect în sensul că este pură dorință de completitudine[80].

Subiectul dorit de Celălalt nu poate, din păcate, să-și asume în egală măsură înfruntarea dorinței Celuilalt, de aceea devine "subiect castrat", care primeste în mod pasiv dorința, cu prețul înstrăinării de adevărul lui imaginar. Destinul acestei dorințe este de a se transforma în dorință de completitudine, așa încât să nu mai fie resimțită drept confruntare cu dorința castratoare a altuia. Loudovikos notează diferența dintre psihanaliza winnicottiana (abordare mai degrabă anglo-saxonă și americană) și psihanaliza lacaniană în ceea ce privește atitudinea terapeutului în calitate de "Celălalt" matern al pacientului: dorința terapeutului, de formare și maturizare a celuilalt subiect, este mai degrabă explicită în abordarea "americană", și mai degrabă tainică în abordarea lacaniană.

Loudovikos pune în corespondență "dorința" descrisă de Lacan cu "voința" [sufletului] la Maxim Mărturisitorul: voința sufletului este dor pur, dor de completitudine, adică dorul de Dumnezeu. Acest dor este ceea ce asigură, de fapt, unitatea interioară a psihicului uman. Întâlnirea cu Dumnezeu apare odată cu asumarea dorinței fără obiect, a dorinței de totalitate, de completitudine: acestui apel poți să-i răspunzi sau ba; în ambele cazuri, înfrunți veșnicia: o veșnicie în dialog și apartenență (raiul), sau una în izolare (iadul). Iadul este absența dorinței Celuilalt.

Pentru ortodoxie, spune autorul, puterile sufletului sunt cele care îl ajută pe om să se familiarizeze cu lucrurile palpabile, cu instinctele, cu impulsurile profund ancorate în somatic; ele nu trebuie nicidecum eliminate prin reprimarea trupescului sau a afectivului, nu sunt "rele" în sine, ci devin "patimi" numai dacă nu mai sunt îndreptate spre Dumnezeu. Patimile nu sunt, în perspectiva ortodoxă, "de eliminat", ci de transformat, de îndreptat spre nevoia de completitudine, adică de pus și de menținut în perspectiva lui Dumnezeu. Dumnezeu îi apelează pe oameni unul prin celălalt, ca să se extindă, să crească, și acesta este în cel mai bun sens scopul social comun.

O astfel de abordare, o lectură a lui Freud via Lacan, este, în percepția lui Loudovikos, preocuparea ontologică prin care sunt puse și bazele intersubiectivității, cea mai importantă realizare filosofică a secolului XX.

---

[80] Dacă nu ar fi așa, nu am putea realiza *deplasarea* dorinței către un alt obiect: în cazurile patologice în care deplasarea eșuează, generând regresivitate, cum vedem adesea în contextele de dinainte de declanșarea psihozei, ceea ce diferă față de subiecții la care deplasarea reușește este faptul că registrul în care dorința dăinuie în absența obiectului este nefuncțional. Funcționalitatea unui astfel de registru al "dorinței fără obiect", care este pură dorință de completitudine, deschide, pentru psihanaliză, spațiul teologic.

Katholicitate psihanalitică și teologică

În deschiderea celei de-a doua prezentări, autorul mărturisește că a existat mereu, în psihanaliză, ceva care nu l-a convins, și anume faptul că psihanaliștii refuză să caute sau să gândească o ontologie. Cu toate acestea, este foarte important faptul că psihanaliza ne-a eliberat de un anumit gen de ontologie metafizică ce devenise îngrăditor.

Loudovikos urmărește, de la Sfântul Augustin la Nietzsche, procesul de secularizare a subiectului uman. Urmând o linie deschisă de lectura lui Plotin asupra lui Platon, gândirea europeană a căutat eliminarea trupului pătimitor din lucrul sufletului, ceea ce a dus către ideea că sufletul ar fi o "minte". Realul apare, astfel, numai în contemplare. "Voința de putere" se structurează în intenția de a stăpâni trupul, nu de a-l accepta în deplina sa participare la viața sufletului. În accepțiunea cartezianăă despre persoană și lume, lumea e obiectivă, mintea cosmică (divină) e autonomă, iar omul poate cere sprijin de la mintea divina, dar nu e neapărat necesar să și primească (pg 65-66).

Loudovikos invocă psihanaliza în sprijinul ideii că omul e o ființă mult mai întrupată decât o arată viziunea cartezianăă. E vorba despre o minte complet încarnata: "modul în care extragem concluziile logice are o bază metaforică biologică și nu reflectă comunicarea cu o minte cosmică incorporală" (pg 70). Dacă mintea e încorporata, atunci nu ne permitem să pierdem nimic din ceea ce se întâmplă fizic și emoțional, căci astfel nu facem decât să ne vidăm părți din minte, să rămânem cu lacune serioase. Dealtfel, toate principiile metafizice sunt de neînțeles în lipsa metaforelor biologice, așa cum o arată și limbajul, care în cele mai multe exprimări ale vieții sufletești se sprijină pe referința biologică și fizică.

Natura omului este aceea de a fi... fără o natură. El are o natură: însă nu e una fixă sau deterministă. Natura omului este dinamică: ea include diversitate, extensie, devenire, schimbare, katholicitate. Aceasta oferă și o viziune eshatologică despre om, despre devenirea lui: vorbim despre o antropologie apofatică ("nu știm încă ce este omul, dar suntem pe drumul descoperirii-creării lui"), nu doar despre o teologie apofatică ("nu știm încă ce este Dumnezeu, dar suntem pe drumul descoperirii lui"). Omul nu "participă fizic" la creație, fiind în corespondență cu mintea cosmică printr-o bucățică de minte divină "pusă înăuntru" din start: omul participa *metaforic* la creație, transfigurând întruna ceea ce are la îndemână, în existență, prin energia harului (forța din

spatele procesului dinamic). De aceea, omul nu e doar trup, doar minte sau doar trup cu minte, ci e efortul continuu de travaliu metaforic, până când participarea la Dumnezeu se limpezește în el.

Katholicitatea, completitudinea, universalitatea sunt tocmai "totalitatea" omului, realitatea lui. Modul în care psihanaliza a abordat psihosomatica ne ajută tocmai în a înțelege estetica existenței umane: viețuirea în metafora biologică, continuu transfigurată.

În încheiere, autorul formulează o critică a luării ad litteram a poruncilor evanghelice: "Dacă vom considera, precum Aquino, că voia lui Hristos sunt poruncile Lui, și nu vom spune că poruncile nu fac altceva decât să simbolizeze adevărul, care le depășește cu mult, fiind inefabil, și infinit, și increat, așa cum spune Maxim, vom pierde din vedere această stare de dorire pură. Prin urmare, vom pierde îndumnezeirea și sobornicirea [universalitatea] și vom rămane cucernici, însinguraţi și foarte săraci."

Ca o prefigurare a celui de-al treilea eseu, Loudovikos notează: "În acest sens, până și inconștientul nu este nicidecum un concept inamic, ci o prima inițiere în această devenire, pe care am numit-o devenirea întru comuniune. Adică procesul de pe urma căruia vom învăța în sfârșit ce e omul".

Psihanaliza și eshatologia. Hermeneutica teologica și psihologia abisala

În cea de-a treia conferință, Loudovikos expune faptul că atât filosofia, cât și teologia s-au simțit amenințate de "noua știință" freudiană, psihanaliza, cu atât mai mult cu cât ea aducea un "ateism catalizator", o intenție declarată de a nu lăsa nimic neatins de analiză (nici arta, religia, cultura) și cu o propunere de antropologie specifică. Dar, în pofida tulburării provocate, o adevărată lămurire și asumare teologică a psihanalizei nu a fost făcută, iar teologii care încearcă o astfel de deschidere au avut și încă au neplăceri în cadrul instituțiilor[81].

Loudovikos alege instrumentarul filosofic drept intermediar al dialogului dintre psihanaliza și teologie.

El prezinta trei puncte de vedere ale unora dintre cei mai importanți filosofi critici ai psihanalizei: L.Wittgenstein, P.Ricoeur și C.Castoriadis.

Wittgenstein îi neaga psihanalizei "științificitatea", considerând-o o speculație (ceva mai puțin decât o ipoteză), disciplina fiind afectată de convingerea lui Freud că există o explicație unică

[81] Să nădăjduim la o cât mai redusă valabilitate a reciprocei acestui enunț.

pentru toate lucrurile, a sa proprie - ceea ce face ca lucrurile să arate ca un mit personal mai degrabă decât ca o teorie științifică. Abordarea lui Freud, în viziunea lui Wittgenstein, este fundamental filosofică (pe baza unei cazuistici sumare - uneori, propriul său vis - el face deducții, aprofundează fenomene, caută semnificații), în timp ce lucrul clinic, aplicat, este fundamental estetic (are loc o prelucrare a experienței imediate, un travaliu creator de sens și de direcție). Apoi, inconștientul este afirmat, în viziunea lui Freud, dar tratat din perspectiva conștientului: ca un homunculus care gândește, are procese specifice, este o entitate antropomorfică (ori inconștientul este ceva mai mult, este și țesătura interpersonală). Dacă inconștientul ar fi atât de concret și de traductibil pentru conștient, cum ar fi vrut Freud să fie, atunci ar trebui să putem traduce și limba în vise, nu doar visele în limbă. În acest caz, rigurozitatea analitica și circumspecția necesară nu sunt în favoarea unui determinism simplist, pozitivist, cum e cel freudian, ci în favoarea unei înțelegeri mai aprofundate a lumii și a celor sufletești, chiar pornind de la demersul freudian. Cel mai grav șir de prejudecăți ale freudianismului începe, dupa Wittgenstein, tocmai prin adoptarea acestui determinism psihic, pozitivist, raționalist, care, după ce ne-a eliberat de o anumită metafizică îngrăditoare, devine el însuși o cvasi-metafizică. Wittgenstein acceptă inconștientul, acceptă psihanaliza drept persuasiune și estetică, drept inspirație hermeneutică, drept contribuție la procesul de autoconstruire și de trezire a conștiinței de sine (proces eshatologic), însă nu acceptă determinismul pozitivist și "mașina psihică" descrisă de Freud, care ar rezulta de aici[82]. În sfârșit, conflictul dintre gândire și existență, pe care psihanaliza îl descoperă, este mai amplu decât partea pe care a sesizat-o Freud - conflictul dintre gândire și sexualitatea infantilă.

P.Ricoeur este mentionat de Loudovikos, în rândul criticilor psihanalizei, prin felul cum a trasat o corespondență între Freud și Hegel: inconștientul intersectează și irigă conștiința, fundamentală fiind realitatea intersubiectivă pe care o vedem apărând în procesul clinic. Inconștientul este actul intersubiectiv de interpretare în dialog: nu este un homunculus intern, care acționează pe ascuns de "cealaltă conștiință" a individului, diurnă, și nu este o ființă gânditoare, ci complex de relații interpretative intersubiective. Nu doar sexualitatea intră în acestă țesătură de relații, ci și spațiul muncii, spațiul reglementării drepturilor de proprietate, spațiul puterii, cu obiectivele și ambițiile ei, spațiul valorilor și al formarii lor comune, împreună cu ceilalți.

[82] Prezentarea critică pentru care optează Loudovikos nu este o prezentare menită să "desființeze" fundamentele psihanalizei freudiene, ci una care ajută întrebarea: dacă Freud ne-a lăsat o serie de paradoxuri, de conflicte nerezolvate în interiorul propriei sale viziuni, cu ce instrumentar putem explora și elabora aceste conflicte, ca să ajungem la o viziune mai coerentă și mai profundă asupra psihanalizei?

Inconștientul este un "altceva" impersonal care întâlnește conștiința umană și numai astfel participa la transformarea subiectivă, la devenirea omului[83].

C. Castoriadis observă un alt paradox al viziunii lui Freud: pe de o parte, ea evidențiază pluralitatea creatoare a psihismului, imaginația și posibilitatea auto-construirii lui; pe de alta, este preocupată de o teorie deterministă și raționalistă a acestui psihic. După Castoriadis, psihanaliza este o activitate poetico-practica de reconstruire de sine, de reinițiere a istoriei sale prin atragerea de posibilități noi. Toate acestea, spune Loudovikos, dezvăluie rădăcinile biblice ale psihanalizei, în ciuda pozitivismului naiv al lui Freud și în ciuda patriarhatului său burghez, care-l vrea pe celălalt și, în special, pe femeie, ca obiect libidinal, posedabil și străin. Dacă privim spre rădăcinile biblice ale psihanalizei, îl vedem pe Dumnezeu ca Tată sadic al evreului dezrădăcinat. Numai că deznodământul fericit este posibil, inconștientul devine o sursă de îmbogățire și, supus astfel, permite recolonizarea Ierusalimului, întoarcerea în cetatea lui Dumnezeu după peregrinarea plină de suferință prin nevroză.

În acest caz, se întreabă Loudovikos, psihanaliza nu este sub nicio formă științifică? Depinde, aici, ce anume înțelegem prin "știință". În realismul empiric, practic, al curei psihanalitice subzistă un adevărat spirit științific: ea permite ca "*ființa mitica*", inconștientul, să devină *o experiență reală*, *autentică*. Astfel, intersubiectivitatea filosofică devine o asceză teologică, o asceză a descoperirii comuniunii, chiar dacă acest drum depășește intențiile conștiente ale lui Freud. Psihanaliza poate fi cu adevărat științifică dacă depășește atât tentația de a se întoarce la fundamentul ei filosofic sau teologic de tip metafizic, cât și tentația mitologiei pseudo-științifice.

Recapitulare: spre o teologie a psihoterapiei

În încheiere, autorul readuce în discuție faptul că, în prezent, întregul peisaj psihoterapeutic se prezintă ca o întreprindere antropologică ale cărei intenții au depășit de multă vreme limitele unei intervenții terapeutice asupra comportamentului și pare să caute o interpretare integrală a omului, a sorții și a culturii sale (gânditori ca Jung sau Karen Horney au arătat, de exemplu, că

[83] Cu alte cuvinte, inconștientul nu este numai altceva decât ceea ce știe individul despre sine la modul conștient, ci "altceva decât sine" pur și simplu, este infinita alteritate care îl duce pe om către o cât mai largă participare la umanitate și la creație. În măsura în care omul e făcut să primească ceea ce vine dinspre o astfel de deschidere, se poate vorbi, cum spune Loudovikos, despre o ascetică apofatică, o ascetică în care încă nu știm ce este omul, căci omul este încă pe drum.

nevrozele se află la temeliile fiecărui tip de cultură în parte). Psihoterapia amintește, astfel, de ceea ce a fost teologia creștină primară, dincolo de mitizările ei: un efort imediat de asumare a ființei umane aflate în suferintă și divizate, drept "mântuire" a acesteia.

Marile mișcări spirituale se întâmplă să aibă și o durată foarte mare în timp, măsurând secole și necesitând răbdare pentru a fi desfășurate. De aceea, o comparație între Lacan și Maxim Mărturisitorul nu e atât de anacronica pe cât ar putea părea. Există cadre spirituale care rodesc mereu, cum e și tema "dorinței", atât de importantă în tradiția creștină. Subiectul vine la existență prin dorință, în arealul Celuilalt, dar aceasta nu este soluția fericită a dramei sale: relația "mea" cu "celălalt" nu încetează să fie dură, traumatică și primejdioasă pentru mine și traiectoria dorinței orientând către comuniune este un ideal greu de atins. Chiar și în ontologia lui Lacan comuniunea apare doar ca traumă, Dorința fiind pusă în relație cu Puterea (cu scopul individual, cu realizarea personală) și nu în relație cu Crucea - de aceea, Celălalt nu încetează să ni se opună, într-o formă sau alta. Teologia creștină îi poate oferi psihanalizei un deznodământ mai fericit, un orizont mai larg, punându-l în locul Celuilalt pe Hristos, cel care dorește pentru oameni completitudinea, comuniunea cu Dumnezeu.

Fiecare psihoterapie care caută, așa cum a susținut și a arătat Winnicott, un sine adevărat, real și deplin, dincolo de camuflările unui "sine fals", nevrotic, este o psihoterapie de tip eshatologic și are caracteristici teologice. O asumare teologică a psihoterapiei, subliniază Loudovikos, o va face mai bogată și o va umaniza, dar, mai mult de atât, va scoate la iveală caracterul "teologic" profund și inconștient al oricărei initiative psihoterapeutice fundamentale, care vizează eliberarea omului, sau natura omului "după chipul lui Dumnezeu".

Bibliografie

Loudovikos, N. - "Psihanaliza și teologia ortodoxă", *Editura Sophia, București, 2015*