

Preseganje religije: refleksije o duhovnosti in psihoanalizi***Transcending religion: Reflections on spirituality
and psychoanalysis²***

Prevedel: Bojan Varjačić Rajko

Povzetek

V pričujočem eseju presojam psihoanalitični proces in duhovnost, ki je utemeljena v tako imenovani negativni teologiji. Naravna duhovnost, kot jo poimenujem, nima nobene zveze z rituali ali dogmami niti s predpostavljanim neke druge realnosti. Za takšno duhovnost niso potrebne asketske prakse, ampak se doživlja bolj skozi strahospoštovanje in občutje skrivnosti. Naravna duhovnost pojmuje kot pomembno tisto, kar nekoga veže na svet v obliki skrbi, sočutja in interesa, ki ga izraža. V članku želim pokazati, da vsebuje psihoanaliza globoko naravno duhovnost, ki spodbuja transcendenco, osredinjeno na tukaj in zdaj. Psihoanaliza ponuja metafore integracije, osebnega zavedanja, predelave, iskrenosti do sebe, trajne skrbi v medosebnih odnosih, ki so v harmoniji z najbolj univerzalnimi religioznimi vrednotami. Kot metaforo za naravno duhovnost vidim nekatere vidike teorije kvantne fizike, ki poudarjajo medsebojno prepletenost in nedoločenost. Svojo misel zaključim z ugotovitvijo, da separacija in individuacija nista končni cilj psihološke integracije, pač pa je to kapaciteta za sprejemanje in doživljanje človeške vzajemne povezanosti.

Ključne besede

bog, psihoanalitska psihoterapija, religija, občutki krivde, analiza introjektov

¹Gerald J. Gargiulo is a psychoanalyst and psychotherapist. He maintains a practice in Stamford, Connecticut. He brings over thirty eight years of clinical experience to his practice. He is a very popular speaker and has lectured at academic institutions, professional organizations and lay audiences in the U.S., England and Canada. Dr. Gargiulo has published over one hundred articles and reviews, both academic and popular, and two books. He is currently on the editorial boards of Psychoanalytic Psychology, The Psychoanalytic Review, and The International Journal of Applied Psychoanalytic Studies, he is also an associate editor of Contemporary Psychoanalytic Studies (Book Series/Rodopi Press). Dr. Gargiulo is past president of the Training Institute of NPAP, and the International Federation for Psychoanalytic Education (IFPE).

Gerald J. Gargiulo je psihoanalitik in psihoterapevt. Dela v zasebni praksi v Stamfordu v zvezni državi Connecticut v ZDA. Za seboj ima več kot 38 let kliničnih izkušenj. Je priljubljen predavatelj tako pri ljubiteljski kot strokovni publikii v ZDA, Kanadi in Angliji. Izdal je prek sto člankov in dve knjižni monografiji. Je član uredniškega odbora revij Psychoanalytic Psychology, The Psychoanalytic Review in The International Journal of Applied Psychoanalytic Studies ter sourednik pri Contemporary Psychoanalytic Studies (Book Series/Rodopi Press). Bil je predsednik Training Institute of National Psychological Association for Psychoanalysis ter International Federation for Psychoanalytic Education.

²Članek je bil leta 2007 objavljen v reviji Annual of Psychoanalysis, vol. 35, str. 97–108. Za objavo v Kairoso smo pridobili soglasje avtorja in revije.

Abstract

In this essay, I evaluate psychoanalytic process and spirituality that is rooted in what is known as negative theology. A “natural spirituality”, as I name it, has nothing in common with formalistic rituals, dogmas or with postulating transcendent other-reality. Such a spirituality has no need for ascetic practices but rather fosters experience of mystery and awe. A natural spirituality grounds the personally meaningful as that which ties one to the world through the care, compassion and concern one evidences. I wish to show in the article that in psychoanalysis deep natural spirituality that promotes transcendence, focused on the here and now, is implied. Psychoanalysis offers metaphors of integration, of personal awareness, of working through, of selfhonesty, of sustained relational caring. These metaphors are in harmony with the most universal of religious values. I see aspects of quantum physics that emphasise mutual interconnectedness and open-endedness as metaphors of natural spirituality. I conclude my thoughts with the idea that separation and individuation are not the final goal of psychological integration, but rather a developmental stage leading to a capacity to appreciate and experience human interconnection.

Key words

psychoanalysis, spirituality, religion, negative theology, quantum physics

Naravoslovje ... opisuje naravo, kakršna je, ko je podvržena naši raziskovalni metodi ... to pa onemogoča, da bi napravili ostro ločnico med svetom in jazom.

Weiner Heisenberg (1999: 81)

Če bi se celotno vesolje skrčilo do velikosti Zemlje, bi nam bil dostopen le del, ki je manjši od zrna peska.

Brian Greene (2004: 285)

Psihoanaliza in duhovnost

Tako kot osebna analiza je tudi duhovnost izjemno zasebna. Vsakdo, ki ne beži pred življenjem, pozna tišino samotnega notranjega sveta, o katerem govori Winnicot. Posameznik, obdan s tem tihim prostorom, lahko izkusi – v odvisnosti od časa in prostora, vednosti ali mita, osebne izkušnje in potrebe – možnost za tisto, kar lahko dojamemo kot duhovno globino. V pričujočem eseju presojam psihoanalitični proces ter duhovnost, to je duhovnost, ki je utemeljena v tako imenovani negativni teologiji. Negativna teologija je v formalnem smislu poznana kot 'apofatična pot', katere filozofske korenine segajo k filozofu Plotinusu³ iz tretjega stoletja našega štetja. Ne bom razglabljal o psihoanalitični tehniki ali specifičnih duhovnih praksah (kar ne pomeni, da te teme niso pomembne), ampak je moj namen osredotočiti se na implikacije, ki jih ima za psihoanalizo duhovnost, utemeljena v negativni teologiji.

Kolikor nam je znano iz zgodovine, so ljudje svojo dobo vselej preživljali z okvirjem, ki presega njih same. Kot sredstvo za izražanje samega sebe razumejo nekateri politično moč; sodobni kapitalizem na primer oglašuje prilaščanje stvari kot normo za samoizražanje. Znotraj religijskih tradicij je budistična nirvana morda najbolj prepoznavna izkušnja preseganja ponavljajočega se časa in vsakdanjih življenjskih nalog s premagovanjem iluzije o sebi in drugem. Židovsko-krščanski mistiki in misleci so iskali obsežnejši kontekst, s pomočjo katerega bi bilo mogoče razumeti ter ovrednotiti življenje. To so dosegali predvsem tako, da so predpostavili prvobitno transcendentalno realnost in učili pokornost božjim zapovedim, poskušali živeti pravično in tako, da so sprejeli božjega sina kot ideal, ki naj usmerja posameznikovo življenje.

Preseganje mejá vase zaprtega, s seboj obremenjenega človeka, je bil tudi Freudov cilj. Kot vemo, sta bili njegovi teorija in tehnika namenjeni osvobajanju ljudi od omejujočih kulturnih in religioznih prepričanj, ki so ljudi utesnjevala, in iskanju osebne resnice, ki nudi olajšanje bremena nevroz. To vsebuje njegov sentiment, da bi morala biti oseba po končani analizi sposobna ljubiti in delati. To je bilo filozofsko, eksistencialno stališče, ne pa izkustveno preverljiv znanstveni zaključek. Psihoanalitični cilji iskrenosti do samega sebe, raziskovanja sebe in soočenja s sabo imajo trdno mesto v zahodni tradiciji etičnega, filozofskega in duhovnega raziskovanja.

³Drugi pomemben vpliv na negativno teologijo je imel t. i. Psevdo-Dioniz (418–485 našega štetja), čeprav je njegova oziroma njena dejanska identiteta neznana (Copleston, 1993: 91–100).

S pomočjo strpnega preučevanja posameznikovega osebnega sveta ponuja psihoanaliza (paradoksalno) izhod iz omejitev tega sveta.⁴ Duhovnost, kot jo opisujem v članku, nima nobene zveze s specifičnimi formalističnimi rituali ali dogmatskimi sistemi verovanja niti z nujnostjo predpostavljanja absolutne transcendentalne oziroma druge realnosti. Želim pokazati, da vsebuje psihoanaliza, če jo motrimo prek perspektive negativne teologije, globoko duhovnost – naravno duhovnost – ki spodbuja transcendenco, vendar transcendenco, ki se osredinja na tukaj in zdaj in ki sem jo poimenoval *vsakdanja transcendenca* (Gargiulo, 2004: 13).

Takšna vsakdanja transcendenca, o kateri bom govoril, je skladna z naravno duhovnostjo in ima več opraviti z vprašanjem, kako pri iskanju integritete – ne glede na to, da je ta zamisel včasih izmuzljiva – živeti z določeno mero modrosti kot pa z določanjem kakršne koli absolutne moči nad, izza ali v nasprotju s svetom, v katerem živimo. Gonja za močjo – ta past človeške želje – tako prežema človeško izkušnjo, da večina religij ustoliči teističnega boga kot njeno nedotakljivo svetišče, za tem pa prek procesa identifikacije obljublja moč svojim pripadnikom in hkrati zabrišejo njen izvor. Podobno je morala empirična znanost pogosto nositi breme resnice (beri moči), s čimer je bila ustoličena kot raziskovalna metoda, katere zaključki so sicer lahko negotovi, a jih je vedno mogoče preverjati. Žal se psihoanaliza ni vedno izognila tej pogosti človeški pasti prilaščanja moči. Kot se jasno izreče Francois Roustang (1982, 1983), pripada vsevedni analitik, ki poseduje ključne skrivnostnega in včasih zloveščega nezavednega, bolj tradiciji religiozne gnoze kot pa humanistično-znanstvenemu delovanju (Gargiulo, 1989).

Za razliko od negativne teologije ponuja pozitivna teologija, ki jo večina zahodnjakov enači z religijo in duhovnostjo, razumevanje človeškosti, ki temelji na mitični preteklosti ali transcendentni sedanosti, navadno izraženi prek tako imenovanega razodetja. Krščanska vera v izvorni greh, ki sicer ni utemeljena v nobenem svetopisemskem pričevanju, uči, da je vsakdo, ki je rojen, podrejen meseni želji in prevzetnosti, ki je značilnost individualnosti. Borba sv. Avgušтина s Pelagijem, angleškim menihom, je bila povezana z vprašanjem, ali lahko ljudje najdejo odrešitev v naravi ali morajo priznati svojo prevzetnost ter nevednost (izvirni greh) in iskati odrešenje v nečem zunanjem. Avguštin je zmagal in vrgel svojo senco na zahodno zgodovino; uspelo mu je, da so bili novorojenci krščeni, da bi jih očistili izvirnega greha, v katerega so bili rojeni in ga niso mogli spremeniti. Takšno prepričanje je eden od razlogov za zunanji poseg reševanja posameznikov in za vse tisto, kar je sledilo oblikovanju religij, to je duhovne vodje, dogme in rituala. Čeprav je psihoanaliza namenjena razreševanju težav z močjo, tako da moč vrača posamezniku in mu prepušča izbiro, da išče kakršno koli modrost, ki jo lahko najde, pa lahko nehote ohranja sledi lastne različice izvirnega greha. To počne s klasičnimi formulacijami o gonih in neuresničljivih fantazijah, potlačenih željah in razcepu spominov, kar vodi do podreditve *nevednega* pacienta interpretiranju, to je *vedočemu* analitiku. Freud je verjel, da mora analitik ali analitičarka nastopiti kot zdravnik, ki ve, vendar je to počel zato, ker je menil, da je to edina drža, ki se lahko prebije skozi pacientove odpore. Na srečo je sodobna psihoanaliza razvila učinkovitejše intervencije za obravnavo odporov, vendar škoda, storjena analitikom, ki so se učili v tej ortodoksni tradiciji, ni bila tako zlahka odpravljena. Za naše namene lahko rečemo, da ima duhovnost, ki se tiče preseganja preobremenjenosti s seboj, iskanja osebne iskrenosti in izkušanja globine življenja malo opraviti z doseganjem moči, s posebno močjo ali z osvobajanjem domnevno padle ali poškodovane človeške narave.

⁴Psihoanaliza ponuja možnost tistega, kar je Edward Glover imenoval 'osvobojena volja' (Glover, 1963: 193).

Duhovnost, proces in vprašanje boga

Znotraj zahodne filozofske tradicije je mnogo mislecev sprejelo tako imenovano procesno teologijo sledeč delu Alfreda North Whiteheada in Charlesa Hartshornea. Oba misleca menita, da je zahodna metafizika storila usodno napako, ko je opredeljevala realnost, ki je prek ali proti, iznad ali izpod zgodovine sveta, v katerem živimo, to je realnost, ki je absolutno transcendentna. Whitehead govori o božji *prvobitni* in *posledični* (ang. consequent) naravi, to je filozofskem interpretativnem vidiku božje neprekinjene evolucije, ki je sočasna s svetom. Charles Hartshorne izhaja iz tega pristopa in govori namesto o absolutnem transcendentnem drugem o *panenteizmu* (Hartshorne in Reese, 1965).

Vendar, če zavrneмо kakršno koli pojmovanje absolutnega boga, kaj nam še ostane od pojma duhovnost? Je to le religijsko ime za tiho samotni, vedno neznan prostor, o katerem govori Winnicot (1965: 187)? Je to le tihi prostor življenja v tukaj in zdaj, brez kritike nadjaza ali jazovega samoopazovanja? Čeprav se strinjam, da je Winnicotov samotni prostor zgovorna metafora za tihi pogovor vsakega posameznika s samim seboj in s svetom, v katerem živi, pa tišine sveta, ki jo želim orisati, ne najdemo le v neizrekljivih globinah posameznika, ampak tudi v neomejenem prostoru sveta. Lahko bi rekli, da sta oba pogleda v bistvu enaka; tako bi na primer lahko razumeli uvodni citat Wernerja Heisenberga o sebi (ang. self) in svetu. Tihi prostor življenja in posameznikove samote je tišina, ki je osnova fantazije, ki vstopa v sanjarjenje ter obarva jezik.

Duhovnost, o kateri govorim, obarva in pogloblja posameznikovo vsakodnevno izkušnjo. Ta duhovnost je skladna s psihoanalizo in spodbujana s strani psihoanalize; enako zadovoljna je z zamenjavo nevrotičnega trpljenja za običajno nesrečo kot z zavedanjem življenja, ki vzbuja občutek skrivnostnosti in strahospoštovanja (ang. awe⁵). Nima potrebe po vpeljavi okultnega, ni regresivno oceanska in ni nujno povezana z estetskim občutkom sublimnega. Takšni duhovnosti niso nujno potrebne asketske prakse, ampak se doživlja bolj skozi strahospoštovanje in občutje skrivnosti (ang. mystery), ki ju vsakdo vnaša v življenjske dogodke. (*S skrivnostjo* mislim (2004: 25) na zavedanje vedno znova nedosegljivega in hkrati vabečega spoznavnega obzorja.) To je naravna duhovnost, ki ni vezana na ideološke formulacije ali, kar je še pomembnejše, iskanje tolažbe. Freudova običajna nesreča, ki prepozna in sprejema kompleksnost življenja, njegovo nepredvidljivost in absurdnost, je s takšno duhovnostjo, kot sem že omenil, precej skladna (Freud, 1893–1895: 305).

Iz tega, kar sem povedal, mora biti jasno moje pojmovanje, da psihoanaliza in duhovnost tako rekoč hodita po istem mostu. Hodita po različnih straneh in imata posledično različne poglede. Vendar pa prečkata isti most, ki je most k življenju. Psihoanaliza nagovarja k razreševanju naših zavestnih in nezavestnih načinov skrivanja pred seboj, našega bežanja pred tistim, kar je preveč boleče, kar vzbuja žalost in kar je preveč zmedeno, da bi lahko integrirali. Duhovna pot predpostavlja trezno priznanje našega prostora v veselju, naše vzajemne odvisnosti od vsega, kar je, medtem ko hkrati naslavlja morebitno nanašanje nase in samoprevaro, ki takšno zavedanje preprečuje. Zaveza k odkritosti, k izkazovanju vljudnosti in sočutja ter sebe presegajoča želja po pravici so pomembni cilji za kakršno koli duhovno potovanje kot tudi za osebno analizo.

⁵Opomba prevajalca: angleška beseda 'awe' v slovenščini nima enakovredne ustreznice. Za prevod smo izbrali besedo 'strahospoštovanje', ki združuje strah in spoštovanje. Vendar bi strah, ki je vsebovan v 'awe', morda bolje opisala beseda 'prepalost'. Gre tudi bolj za občudovanje kot pa spoštovanje. Bistvena pa je še tretja značilnost 'aweja', ki je ščudenje. Združitev vseh treh občutkov 'awe' morda najbolje izrazi 'zaprepadlost'. Slovenski besedi 'strahospoštovanje' manjka konotacija sublimnega, ki pa je vsebovano v 'awe' in ga v neki meri vsebuje tudi 'zaprepadlost'.

Psihoanaliza in negativna teologija

Zavedanje o tistem, o čemer se govori kot o svetem, se znotraj apofatske teologije ne more opredeliti kot estetska izkušnja (Otto, 1958), ampak je izkušnja, ki je sploh ni mogoče imenovati, naj se to še tako čudno sliši. Nekateri avtorji govorijo o 'mističnem ateizmu', da bi na ta način razumeli takšen pristop (Caputo, 1982: 278), to je ateizem, ki zavrača, da bi se molčečo čud življenja umestilo v neki drug prostor z neko drugo resničnostjo, ki gre prek ali proti realnosti, v kateri živimo. Zavrača tudi, da bi jo preprosto označili kot to, kar je po vzoru tradicije joge bil 'misticizem duše' (Otto, 1970: 161). To je oblika ateizma, ki ga zagovarja mojster eckhart s svojim prepričanjem, da je vsakršno govorjenje o bogu nenazadnje govorjenje o nas in pogovor z nami samimi; predlaga, da je tišina boljše izhodišče. Eckhart gre tako daleč, da reče: »Največje spoštovanje, ki ga lahko duša izkaže bogu je, da boga prepusti samemu sebi in se z njim ne obremenjuje.« (McGinn, 2001: 145)

V večini primerov napravi psihoanaliza tradicionalne, dogmatske teološke metafore analizirani osebi za nesprejemljive. Po moji izkušnji to ni nujno posledica psihoanalize, vendar pogosto je. Psihoanaliza ponuja, kot smo že rekli, alternativne metafore – metafore integracije, osebnega zavedanja, predelave, iskrenosti do sebe, trajne skrbi v medosebnih odnosih. Takšne metafore so v harmoniji z najbolj univerzalnimi religioznimi vrednotami, pa tudi s tistim, o čemer govorimo kot o kontekstu negativne teologije. Psihoanaliza, nezaupljiva do vsakršnih *tolažeh* izm-ov, skuša pomagati posameznikom najti njihovo življenjsko resnico znotraj njih samih. Freudova redukcioniistična, a pronicljiva opredelitev boga kot projekcije naših potreb in strahov ne stori sile duhovnosti, temelječi na negativni teologiji.

Duhovnost vsakdanje transcendence skuša ugotavljati temelje človekovih bivanjskih pogojev in ne beži pred njimi.⁶ »Po njih sadovih jih boste spoznali«, naj bi dejal hebrejski prerok Jezus. Z istimi merili se presoja dovolj dobra analiza. Drugače rečeno: če posameznik ne doseže zmožnosti skrbeti za svet, ali potem lahko skrbi zase? *Skrbeti za* pomeni uporabiti osebno moč za dobrobit drugih in tudi sebe, kar je nasprotno od uporabe moči za povečevanje sebe. Negativna teologija ne nudi tolažbe s pomočjo obljudljene nesmrtnosti ali božje vsemogočne moči, ki lahko spremeni dogodke iz posameznikove osebne zgodovine; edina tolažba, ki jo nudi, je skrb in spoštovanje, ki ga posamezniki dolgujejo eden drugemu in svetu. Ne vedeti, da ljudje dolgujemo takšno skrb, kaže na psihično bolezen ali duhovno slepoto. Gledano iz te perspektive je psihoanaliza prav toliko terapevtsko srečanje kot je duhovno popotovanje.

Psihoanaliza in duhovna pot sta tako zasebni kot javni; obe sta, tako kot poezija, globoko subjektivni in hkrati univerzalni. Dobra poezija poglobi posameznikovo razumevanje sveta, kar je tudi cilj vsakega učinkovitega duhovnega prizadevanja. Tako kot dobra poezija, bi morali tudi psihoanaliza in duhovnost 'prebuditi v življenje' in če je nekdo prebujen, se 'odvezanost' – koncept, ki je vseskozi prisoten v večini duhovnih tradicij – po mojem mnenju ne bo kazala kot morebitna indiferentnost do sveta, ampak verjetneje kot *čuječnost*. Takšna čuječnost zajema občutek strahospoštovanja in včasih skrivnosti, ki se pojavlja v naši vsakodnevni izkušnji in nam tako omogočata, da zavzamemo konceptualno in čustveno *distanco*, ki v bistvu pogloblja vključenost. Gre za *distanco*, ki poglobi vključenost, tako da prevlada nad narcističnim lastninjenjem naših dobrin, izkušenj ali celo bolečine.

⁶Antično filozofsko študijo o pogojih človekovega bivanja najde bralec v: Epictetus, 1994

V teku prevladujočega dela zabeležene zgodovine so religiozne organizacije oglaševale metafore, ki razcepljajo. Začenši z zoroastrianizmom se je religiozna zavest opisovala prek terminov svetlobe nasproti luči, dobrega nasproti slabemu, umazanega nasproti čistemu, odrešenega nasproti prekletemu, svetega nasproti profanemu, do neke mere celo razsvetljenega nasproti nerazsvetljenemu (Armstrong, 2005). Metafore, ki jih uporabljamo, ustvarjajo svet, v katerem živimo; so medij za samorazumevanje in tolmačenje naše izkušnje. Čeprav so lahko take metafore v pomoč kot evokativni pridevniki, obstaja večno prisotna težnja, da bi jih razumeli na dobeseden, fundamentalističen način, to je kot definitivne alternative. Fundamentalizem predpisuje in konkretizira 'resnico', ki je bila najdena in se jo mora braniti *pred uničenjem časa in prostora*. Resnica, ki je *cilj* osebne iskrenosti, se zamenja z resnico kot lastnino, kot mestom moči. Takšne religiozne in ločujoče metafore odtujujejo, saj oblikujejo zavest tako, da onemogočajo sprejetje nujne in notranje negotovosti posameznikovega zgodovinskega trenutka. Vse prepogosto so poskušale razrešiti nevednost in tesnobo smrti z obljubo dokončne razrešitve namesto le s povabilom. Vsaka duhovna praksa, ki ovira doživljanje sedanjega trenutka s tem, da ga tolmači v terminih nadnaravne prihodnosti ali tako, da sedanjost obsesivno kategorizira, je v nevarnosti, da zamudi izkušnjo, kako je 'biti živ'.

Vednost o tem, ali naša individualna življenja presegajo našo zgodovinsko aktualnost ali ne, nam ni dostopna. Očitno je, da imajo človeška bitja globok strah pred lastno smrtjo, enako očitno je, da se večina bitij bori, da bi ostala živa. Kaže, da ljudi razlikuje nagnjenost k narcisizmu, iz katerega izvira občutek posebnosti. Po drugi strani je lahko strah pred lastno smrtjo povezan s strahom pred maščevalno kaznijo za posameznikovo morebitno agresijo in pokvarjenost (ang. badness). Izguba življenja se enači z izgubo ljubezni, s kaznijo in z osebno rano. Dobro/slabo, življenje/smrt, odrešenje/pogubljenje so pojmi, ki odtujujejo zaradi svoje dihotomije in posledično spodbujajo napačno duhovnost.

Nevrotične obrambe in značajska rigidnost sta psihološki ekvivalent religioznega fundamentalizma. Ne omogočata fleksibilnega uvida, saj reducirata kompleksnost sveta na formule interakcij: posamezniki in družba so razdeljeni na verne in neverne, na dobre in slabe ljudi. Če se v psihoanalizi proces odvija dobro, se dobro in slabo sestvo slednjič zamenja z realnim; dobro in slabo se doživljata kot pridevnika, ne samostalnika, sta pridevniški oznaki, ki črpata pomen iz zgodovinskega trenutka, v katerem nekdo živi. Spoznanje, da so morala, posameznikova etika in tudi skupnostni občutek, kaj je dobro in slabo, odvisni od zgodovinskega trenutka, v katerem se pojavijo, ne podpira neodgovornega relativizma. Prej velja nasprotno; le s prepoznavo relativnosti zgodovinskega trenutka lahko posameznik pristane na to, da bo ustvarjal (v Winnicotovem smislu) svet, ki ga je našel in na ta način živel pošteno in reflektirano življenje.

Menim, da takšno stališče omogoča osebno svobodo, ne da bi bila pri tem žrtvovana odgovornost do skupnosti. Takšna drža se za to, da bi spodbujala medsebojno sodelovanje, izogne grožnjam s prekletstvom, če govorimo v jeziku religije ali odtujitvi, če uporabimo jezik politike. Takšna drža seveda predpostavlja, da so posamezniki nahranjeni, imajo streho nad glavo, dostop do zdravstvene nege in jim je ponujena možnost izobraževanja. Te dobrine so plod sočutja, pravice in celo obzirnosti; vsakršna morala, ki jih ne spodbuja, odraža duhovnost, ki je obremenjena sama s seboj, kar pa seveda ni nikakršna duhovnost. Skozi vso zgodovino govorijo o tem tako vzhodna kot zahodna duhovna vodila. Psihoanaliza, katere rezultat je osebni uvid, a brez pripravljenosti skrbeti za tisto, kar se v nekem trenutku ne more doživeti kot moje, vodi prej k identitetni razpršenosti kot pa stabilizaciji. Če oseba preneha doživljati, da je povezana z drugimi, se identitetna stabilnost zgrudi v narcistični tesnobni jaz. Ko ne zmoremo več začutiti, da nas oblikujejo odnosi, tako kot nas oblikuje jezik, je naša zavest popačena. Kozarec vode je

še vedno kozarec vode, tudi ko prekinemo njegov odnos z vodnjakom, iz katerega je prišel in po katerem ga poznamo.

Ko posameznik ne čuti potrebe, da bi dokazoval ali ugotavljal obstoj boga, mu prav tako ni treba dokazovati neobstoja boga. Ko začnemo ceniti izkušnjo, da smo živi, z vso lepoto, zapletenostjo in tudi žalostjo zaradi neizogibnih izgub, ki jih prinaša življenje, se nam ni treba ukvarjati z nesmrtnostjo, ki lahko obstaja ali ne. Tovrstna vprašanja nas odvrta od življenja tu in zdaj. Spoštovanje in sočutje do sebe in drugih nas nagovarja, da opustimo vsakršno misijonarsko dejavnost; misijonarjenje je vse prevečkrat neprepoznana želja po osebni ali institucionalni moči. Naravna duhovnost, temelječa na negativni teološki perspektivi, pojmuje kot osebno pomembno tisto, kar nekoga veže na svet v obliki skrbi, sočutja, pravice in zanimanja, ki ga izraža.

Metafore in analogije

Veliko misli, ki sem jih očrtal, ko sem pokazal na odnos med psihoanalizo in duhovnostjo, so podobne zenovskim refleksijam (Bobrow, 1977, Suzuki, Fromm, & Demartino, 1963). Mnogi zahodni avtorji so si pri utemeljevanju njihove duhovne refleksije pomagali z zen budizmom. Menim, da lahko do globokega razumevanja naravne duhovnosti pridemo tudi tako, da poiščemo analogije pri sodobni kvantni mehaniki (Gargiulo, 2004: 11–23).

Kvantna mehanika je v prizadevanju, da bi našla učinkovit kozmološki model, predstavila teorijo superstrun. Pomanjkanje prostora nam ne dovoljuje, da bi to teorijo podrobneje opisali. Namesto tega bi želel opredeliti nekatere od posledic, ki izvirajo iz takšnega modela. Kvantna fizika ponuja znanstveno, a težko razumljivo razumevanje tistega, kar pojmuje kot realnost. Njene teorije potrjujejo filozofska raziskovanja o naravi realnosti, možnosti in tudi mejah vednosti; njeni postulati spodbujajo dopuščanje procesa, skrivnosti in strahospoštovanja. Shakespeare nas opominja: »Iz takšne snovi smo, kot sanje ...« z dovoljenjem Barda predlagam bralcu, da pusti prosto pot domišljiji in si predstavlja tanke strune energije, ki so različno oblikovane in nihajo z različnimi jakostmi; ki so premajhne, da bi jih zaznali nam dostopni inštrumenti, a nam prek teoretičnih postulatov kljub temu ponujajo način razumevanja snovi, časa in prostora. Gre za postulate, ki morda lahko izpolnijo obljubo o celostni teoriji (to je v skladu z dognanji Einsteina), s katero bi lahko razložili vesolje. John Wheeler, vodilni teoretik kvantne fizike iz univerze v Princetonu, je pri poskusu razumevanja 'zakaja' resničnosti v vseh njenih manifestacijah, govoril o mikrosvetu, ki podpira makrosvet, kot o meglici neomejenih možnosti, to je o kvantni peni verjetnosti (Greene, 2000: 128–129).

Če je vesolje svet, ki je v procesu, kar odzvanja misli Northa Whiteheada in Charlesa Hartshorna, vendar v procesu, ki nima jasnega in opredeljenega cilja, potem vsak teoretični model, ki nam pomaga preseči očem vidno stvarnost sveta, vzbuja navdihujoče strahospoštovanje in obvladljivo skrivnostnost. Model vesolja neskončnih možnosti, kjer lahko na primer proton potuje po kateri koli od možnih poti, po Richardu Fenymanu (Hawking, 1988: 134) pa celo nazaj v času, je eno od povabil, da bi segli izza vsakodnevnih izkušnje življenja, o čemer govori tudi Whitehead (1957: 11) s filozofskega stališča kot o 'zgrešeni stvarnosti' (ang. *misplaced concreteness*). To je model, znotraj katerega se lahko gleda na svetlobo kot na valovanje ali delec; kjer se govori o verjetnostni funkciji valovanja, kar pomeni sprejeti tako nenavaden koncept kot je neobstoj lokalnosti (kvantna prepletenost), to je, da razdalja ne obstaja. To je svet verjetnosti, kjer ne moremo sočasno določiti lokacije in hitrosti protona. Normativna postane verjetnost, ne pa gotovost. Če metaforo o meglici neomejenih možnosti vzamemo resno, potem to pomeni

stalno porajanje v življenje iz sveta verjetnosti. Takšna teorija je skladna s procesno filozofijo Whiteheada in Hartshorna in tudi s psihoanalitičnimi ter duhovnimi ideali, ki sem jih opisal.

Pri iskanju najbolj osnovnih vidikov snovi vzbuja kvantna teorija občutke strahospoštovanja in skrivnosti v zvezi s svetom, v katerem živimo in nam daje uporabne teoretične modele, da ta svet razumemo. Če je vesolje in z njim njegovi sestavni deli, to je človeška bitja, kvantni sistem (Lloyd, 2006: 122), potem govorimo o mnogostranskem razvoju in medsebojni povezanosti vsega. Lahko bi celo rekli, da je mogoče vedeti nekaj o vsaki referenčni točki v svetu, od ljudi do dogodkov, od atomov do še bolj osnovnih elementarnih delčkov, saj vse točke vsebujejo podatke. Ena od koristi sprejemanja take medsebojne povezanosti je, da daje posamezniku možnost postaviti protiutež korozivni vlogi narcisizma. Bolje bi bilo, če psihoanaliza ne bi razumela takšnega pogleda o popolni vzajemni povezanosti kot morebitno primitivno zlivanje z zgodnjo materjo (mati in jaz sva eno), ampak bi sprejela, da fiziki govorijo isto, kar filozofi, religiozni misleci in duhovni vodje učijo stoletja, tj. poudarjajo medsebojno povezanost vsakega posameznika, in da je znak patologije, če posameznik ne prepozna takšnih povezav in se ne posveča skupni dobrobiti.

V tem smislu lahko rečemo, da separacija/individuacija ni končni cilj psihološke integracije, pač pa je to razvojna stopnja, ki vodi h kapaciteti za sprejemanje in doživljanje človeške vzajemne povezanosti. Veliki pesniki so vedno poznali take resnice. Ko je Dante končal božansko komedijo s hvalno pesmijo ljubezni, ki premika sonce in druge zvezde (Dante, 1982: 296), je govoril o vzajemni povezanosti vsega z vsem; gre za razumevanje ljubezni kot povezujoče. Vse dolgotrajne duhovne tradicije govorijo o mogočni enosti stvari in iluziji separacije. Seng ts'an, taoistično-budistični mistik iz šestega stoletja, je napisal: »Eno – je vse, / vse – je eno.« (Bercholz in Kohn, 1993: 152) mojster Eckhart je znotraj svoje religiozne tradicije napisal: »Oko, s katerim gledam boga, je oko, s katerim bog gleda mene / moje oko in božje oko je eno oko in eno videnje, eno védenje in ena ljubezen.« (McGinn, 2001: 149) Ni nujno, da sprejemamo takšne religiozne metafore, da bi doživljali naravno duhovnost; v bistvu je pomembna posameznikova izkušnja živosti (ang. aliveness). Občutek živosti je zavedanje vzajemne povezanosti.

Jezik organizira naš svet in našo zavest, a s kategorizacijami tudi deformira izkušnjo. Kvantni fiziki, tako kot tradicija zena, postavljajo pod vprašaj sam koncept realnosti. Edwin Schrödinger, pomembna osebnost v kvantni fiziki, govori o realnosti kot o nujnem, a le operativnem konstrukt. Mara Beller (1999), ki povzema Schrödingerjeve misli, piše: »Zamisel realnosti kot take, ki obstaja objektivno in neodvisno od človeških opazovalcev, je nesprejemljiva, če že ne kar nesmiselna. Vendar Schrödinger meni, da je koncept realnosti nepogrešljiv tako v znanosti kot v vsakodnevem življenju.« (str. 282) Kot nas opominja Brian Green (2004), zaznamo ljudje le majhne drobce in delčke našega sveta. Naravni duhovnosti, ki temelji na negativni teologiji, je bližje nevédenje kot védenje; tema, ki lahko pelje do iznajdbe, kot pa luč gotovosti; tišina, ki ve, da življenjske resnice pogosteje najdejo nas kot pa mi njih. Paul Ricoeur (1974: 185) nas spomni, da je 'samo-prepoznavanje' ena od takšnih resnic in da je v jedru psihoanalize.

Vsakodnevna transcendenca ceni neomejenost (ang. Open-endedness), ki jo ponuja svet, neomejenost, ki jo ponazarjajo tudi ljudje. Vsakodnevna transcendenca ni združljiva z dogmami – religioznimi, duhovnimi ali psihoanalitičnimi. Dogma skuša razrešiti tesnobo nevédenja z begom v gotovost. Ni nujno, da dovolj dobra psihoanalitična izkušnja osebi omogoči dokončno razrešiti tesnobo, pač pa, da jo postavi v kontekst in sprejme njen vir. Dovolj dobro duhovno zavedanje napravi nekaj podobnega, zato posamezniku ni treba bežati pred tesnobo ali trpljenjem. Posameznik lahko izkuša normalen strah pred silo življenja in tesnobo smrti. Bati se smrti, na

primer, ni v nasprotju z duhovnostjo. Ne glede na osebni narcisizem želi življenjska sila vezati, ne pa razdruževati. Prepoznanje, da nas vsaj toliko, ali še bolj kot osebni narcisizem, vodi življenjska sila, razlikuje občutek živosti od golega obstajanja.

V enem od prejšnjih člankov sem (Gargiulo, 2004) napisal: »Michelangelova freska božjega ustvarjenja človeka v Sikstinski kapeli prikaže boga in človeka, ki sta si kot za prst blizu, vendar svetove narazen. Kar se nas dotakne, kar nas navda z življenjem je v resnici neomejena globina sveta in nas samih, ki smo del te neomejene globine. Takšna odprtost ne predpostavlja niti verskih prepričanj niti posebnih duhovnih vaj. Pomeni pa tiho doživetje skrivnosti, zavedanje strahospoštovanja in dostojanstvo, ki smo ga dolžni svetu.«

Psihoanaliza je predana temu cilju, vendar je vse prevečkrat ponujala redukcioniistično branje duhovnosti, ne le religioznih praks. Posledično je izkazala svojo nezmožnost razlikovati eksistencialne cilje, ki so v ozadju različnih duhovnih tradicij, od specifičnih religioznih oblik, ki so jih izražale. Skrivnost ni mistifikacija in altruizem ni mazohizem. »Skrivnost nas lahko obvladuje prav tako kot vednost; daje nam prostor, ki nam omogoča, da ljubimo svet, živimo v njem in ga napravimo za resničnega.« (Gargiulo, 2006) vendar morajo taki sentimentali – kot se psihoanaliza dobro zaveda – izhajati iz žive izkušnje, ki jo lahko povzamemo z besedami, da iskanje življenjske modrosti budi željo po širjenju pravice, izkazovanju vpljivosti in upoštevanju potrebe po sočutju in empatiji, ko se srečujemo z drugimi in samimi sabo. Brez takih izkušenj posameznik izgubi svoj pristan, svojo dušo.

Literatura

- Armstrong, K. (2005). *A short history of myth*. Edinburgh: Canongate press.
- Beller, M. (1999). *Quantum dialogue*. Chicago, IL: University of Chicago press.
- Bobrow, J. (1997). *Coming to life: the creative intercourse of psychoanalysis and zen buddhism. V: Soul on the couch*, ur. C. Spezzano in G. Gargiulo. Hillsdale, NJ: The analytic press.
- Caputo, J. D. (1982). *Heidegger and Aquinas*. New York, NY: Fordham university press.
- Copleston, F. (1993). *A history of philosophy*. Vol. II, New York, NY: Doubleday press.
- Crossan, J. D. (1991). *The historical jesus*. San Francisco, CA: Harper Collins publishers.
- Crossan, J. D. (1994). *Jesus: a revolutionary biography*. San Francisco, CA: Harper Collins publishers.
- Dante, A. (1982). *The divine comedy (paradiso)*. Vol. 111. Berkeley, CA: University of California press.
- Epictetus. (1994). *The art of living*. San Francisco, CA: Harper books.
- Freud, S. (1893–1895). *Studies on hysteria*. (standard edn, Vol. XI). London, UK: Hogarth press, 1955.
- Fromm, E., Suzuki, D. T. in Demartino, R. (1963). *Zen buddhism and psychoanalysis*. New York, NY: Grove press.
- Funk, R. W., Hoover, R. W. & The jesus seminar. (1993). *The five gospels: what did jesus really say? The search for the authentic words of jesus*. New York, NY: Macmillan publishing company.
- Gargiulo, G. (2004). *Psyche, self and soul: rethinking psychoanalysis, the and spirituality*. London: Whurr publishers.
- Gargiulo, G. (2006). *Ontology and metaphor: reflections on the unconscious and the 'I,' in the therapeutic situation*. Psychoanalytic psychology.
- Glover, E. (1963). *Freud or Jung?* New York, NY: Meridian books.

- Green, B. (2000). *The elegant universe*. New York, NY: Vintage books.
- Green, B. (2004). *The fabric of the cosmos*. New York, NY: Vintage books.
- Hartshorne, C. (1976). *Aquinas to Whitehead: seven centuries of metaphysics of religion*. Milwaukee, WI: Marquette university press.
- Hartshorne, C. & W. Reese, eds. (1965). *Philosophers speak of god*. Chicago, IL: University of Chicago press (Phoenix books).
- Hawking, S. W. (1988). *A brief history of time*. New York, NY: Bantam books.
- Heisenberg, W. (1999). *Physics and philosophy*. Amherst, NY: Prometheus books.
- Johnson, A. H. (1963). *Whitehead's theory of reality*. New York, NY: Dover publications.
- Lloyd, Seth. (2006). *Programming the universe*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- McGinn, B. (2001). *The mystical thought of Meister Eckhart*. New York, NY: Crossroad publishing.
- Otto, R. (1963). *The idea of the holy*. New York, NY: Oxford university press.
- Otto, R. (1970). *Mysticism—east and west*. New York, NY: Macmillan press.
- Ricoeur, P. (1974). *The conflict of interpretations*. Evanston, IL: Northwestern university press.
- Roustang, F. (1982). *Dire mastery*. Baltimore, MD: Johns Hopkins university press.
- Roustang, F. (1983). *Psychoanalysis never lets go*. Baltimore, MD: Johns Hopkins university press.
- Seng Ts'an (1993). *On trust in the mind*. In, *entering the stream*. Ur. Bercholz, S. in Kohn, S., Boston, MA: Shambhala press.
- Whitehead, A. N (1957). *Process and reality*. New York, NY: Harper and Row.
- Winnicott, D. W. (1965). *The maturational processes and the facilitating environment*. New York, NY: International universities press.
-