

Janko BOHAK*

Religija in nasilje – psihoanalitični pristop

Ključne besede: nasilje, religija, agresivnost (biološko adaptivna in zločesta), identifikacija z agresorjem, psihoterapija, duhovnost

Povzetek: V prvem delu povzemam Freudovo pojmovanje agresivnosti, ki se je spreminjalo tako, kot je utemeljitelj psihoanalize poglobljajal svoje teorije. Nadaljujem s Frommom, ki ločuje med biološko adaptivno in biološko neadaptivno ali zločesto agresivnostjo. V drugem delu odgovarjam na vprašanje, kaj lahko psihoanaliza prispeva k osvetlitvi in preprečevanju biološko neadaptivne agresivnosti. V sklepu ugotavljam, da je njen prispevek skromen, a ne zanemarljiv. Kar se tiče pogoste povezanosti nasilja z religijo, pa lahko izvajanja povzamem v ugotovitev, da je v tem primeru religija zgolj alibi za težnjo po oblasti, umazanih zemeljskih dobrinah in zaslužnjenju človeka, se pravi prav to, česar naj bi se človek v pristni religioznosti osvobodil.

Religion and Violence – the Psychoanalytical Approach

Key words: violence, religion, aggression, (biological adaptive and maligne), identification with the aggressor, psychotherapy, spirituality

Summary: In the first part I summarize Freud's conception of aggressiveness, which has changed through time as Freud modified his theories. I continue with Fromm and his distinction between adaptive biological and non-adaptive biological aggressiveness. In the second part I try to answer the question of what can be the contribution of psychoanalysis to the elucidation and prevention of non-adaptive biological aggressiveness. In the conclusion I come to the conclusion that its contribution is modest but not negligible. As for the connection between violence and religion, I can summarize my thoughts in the statement, that, religion is merely an alibi for an aspiration for power, commodities of questionable value and enslavement of man. These are exactly the things which contradict the essence of any genuine religiosity.

Morda ni naključje, da je že sam Freudov mit o nastanku religije (Freud, 1927) povezan z nasiljem. Nekako takole naj bi se po fantaziji utemeljitelja psihoanalize rodila religija. – Poglavar prvotne prahorde si je tudi v spolnem oziru lastil vse ženske in je svojim že odraslim sinovom prepovedoval spolne odnose z njimi. Ko sinovi niso več hoteli prenašati očetove tiranije, so se mu uprli in zagrešili prvi očetomor. Toda občutki krivde zaradi zločina nad očetom jih niso mučili nič manj kot nekoč oče s svojimi prepovedmi. Razrešili so jih tako, da so mrtvemu očetu začeli opravljati daritve in ga po božje častiti. Od tod tudi podoba sivolasega starca, ki jo še danes zamenjujejo neredki za realno božjo podobo, proti kateri se morajo boriti, da bi se osvobodili njene tiranije in nesvobode.

Glede na naše sedanje vedenje pove Freudov mit več o njem samem kot o izvoru in razvoju religije. Pa vendar se v njem dotakne dveh ključnih tem, ki z bistvom religije kot takšne sicer nimata ničesar skupnega, a jih posamezne religije med svojo zgodovino kot tudi posamezni verniki v svojih lastnih individualnih življenjih le stežka preraščajo in se jih osvobajajo: nasilje in občutki krivde. Če izpostavimo dejstvo, da so občutki krivde internalizirano nasilje, ostane ena sama, večno aktualna tema Freudovega mita: nasilje.—Nadrejeni pojem nasilja je agresivnost. Če hočemo razumeti pojav nasilja, se je vredno vprašati, kako psihoanaliza pojmuje človekovo agresivnost, in to zlasti v tistih predstavnikih, ki so pomembno prispevali k njenemu razumevanju. Med njimi izstopata Freud in Fromm.

Agresivnost pri Freudu

Za Freudovo raziskovanje agresivnosti je značilno, da ji do prve svetovne vojne ni posvečal posebne pozornosti, čemur se je v *Nelagodju v kulturi* sam čudil (Freud, 1930). Tudi v tem

*JANKO BOHAK: MAG. SCI. KLINIČNI PSIHOLOG, PSIHOTERAPEVT; BOHAK.JANKO@SIOL.NET

oziru je internaliziral optimistično držo evropskega meščanstva, ki je imelo za njo nekaj realnih razlogov. Od 1871. leta ni bilo več velike vojne. Meščanstvo je napredovalo tako na političnem kot na socialnem področju, ostra razredna nasprotja so se s postopno boljšim položajem delavstva blažila. Svet je postajal vsaj na zunaj vedno bolj civiliziran, tega vtisa niso motili mediji s podobami skrajne bede v Afriki, Aziji in Južni Ameriki. Človeška destruktivnost temnega srednjega veka je medtem postala že bolj ali manj oddaljena zgodovina, nadomestila sta jo razum in dobra volja. Človek je bil pripravljen usmeriti pogled v lastno notranjost, kamor ga je vabila psihoanaliza. Na Freuda so škodljive posledice izrinjanja spolnih impulzov kot posledica pretirano strogega moralnega kodeksa naredile tako močan vtis, da problemu agresivnosti in njenemu izrinjanju ni pripisoval posebnega pomena. Zdi se, da je niti ni opazil. Tudi je ni prepoznal v Adlerjevem poudarjanju »volje po moči« (Adler, 1999) kot gibal u osebnostnega razvoja.

Šele prva svetovna vojna pomeni mejnik v razvoju Freudove teorije agresivnosti. Sprva je videl v njej komponento spolnega nagona. A kot da v to ni povsem prepričan, se ni mogel odločiti, da bi poleg znanega nagona po samoohranitvi in spolnih nagonov predpostavljal enako pomemben agresivni nagon. Dejansko pa je že skoraj istočasno ugotavljal na drugem mestu, da je sovraštvo starejše od ljubezni in da korenini v nagonih jaza ali nagonih samoohranitve, ki da zavračajo dražljaje zunanjega sveta in predstavljajo antitezo seksualnim nagonom. Malček najprej zavrača zunanje dražljaje in zaradi njihovega vdiranja vanj sovraži svet. To seveda ni v skladu z novjšimi ugotovitvami, da je dojenček od vsega začetka naravnan v zunanje dražljaje, ki so mu neobhodno potrebni. Do leta 1920 zasledujemo v Freudovih spisih dvojno nasprotujočih si stališč: pojmovanje agresivnosti kot sestavni del seksualnega nagona, ki se izraža kot oralni in analni sadizem, in pojmovanje agresivnosti kot sestavni del nagonov jaza, neodvisnih od spolnega nagona.

V delu *Onstran od načela ugodja* Freud (Fromm, 1981: 492–525) temeljito revidira celotno teorijo nagonov. Značilnosti nagona pripiše »prisili ponavljanja« in oblikuje dihotomijo med nagoni po življenju in nagoni po smrti, med erosom in thanatosom, namesto stare dihotomije med nagoni jaza in spolnimi nagoni. V teoriji nagona po smrti se z vso silo izrazi njegovo prepričanje o človekovi destruktivnosti. Destruktivnost mu postane en pol človekove eksistence, ki v boju proti drugemu polu, erosu, predstavlja samo bistvo življenja. Destruktivnost postane prafenomen življenja.

Drugo spoznanje, značilno za Freudovo novo teorijo, pa predstavlja pravo nasprotje predhodni teoriji. Gre za spoznanje, da teži eros, ki je navzoč v vsaki celici žive substance, po združevanju in integraciji vseh celic in je poleg tega integrativna sila manjših enot v enotnost človeštva. Freud odkrije nesporno ljubezen. Življenjski instinkt imenuje tudi »ljubezenski instinkt«. Ljubezen mu predstavlja življenje in rast, ki v boju proti nagonu smrti določa človekovo eksistenco.

V svoji prvotni teoriji je videl Freud človeka kot izoliran sistem, monado, ki ga poganjata dva impulza: po eni strani impulz preživetja (nagon jaza) in po drugi strani impulz po užitku s premagovanjem napetosti, ki nastajajo v telesu s kemičnimi procesi in so lokalizirani v erogenih conah. Izoliran človek stopa v odnos s pripadniki drugega spola, da bi zadovoljil teženje po užitku. Odnose med spoloma je Freud pojmoval kot človeške odnose na tržnici. V obeh primerih gre človeku za zadovoljitev njegovih potreb. Toda prav zaradi te zadovoljitve mora stopiti v odnos z drugimi, ki mu lahko ponudijo to, kar on potrebuje, in oni potrebujejo to, kar lahko on ponudi.

V teoriji erosa je to drugače. Človek ni več primarno osamljen in egoističen, marveč je bitje, ki je primarno naravnano k drugim. Življenje, ljubezen in rast so eno in isto, so globlje zakoreninjeni in bolj temeljnega pomena kot spolnost in užitek. To spremenjeno držo izrazi Freud v odgovoru Einsteinu, ki se v slutnji in strahu pred razmahom človekove destruktivnosti svetovnega obsega, v katerem utegne igrati pomembno vlogo njegova znamenita formula, obrne nanj s preprosto človeško prošnjo: »Vi, ki ste pogledali v človekovo dušo globlje od katerega koli vaših predhodnikov, ste odkrili v njej razloge za upanje, kako obvarovati človeštvo pred usodno

katakлизmo?» In Freud mu najprej odgovori, da ga mora, žal, razočarati, kajti v človeku ni odkril ničesar, kar bi človeštvo zanesljivo zaščitilo pred lastno destruktivnostjo. Proti koncu pa vendarle budi rahlo upanje. Vse, kar vzpostavlja čustvene vezi med ljudmi, mora delovati proti vojni. Te vezi so lahko dvojne: Najprej gre za odnose kot do ljubezenskega objekta, čeprav tudi brez seksualnih ciljev. Psihoanalizi se ni treba sramovati, če govori tu o ljubezni, kajti religija pravi isto: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe. To je lahko zahtevati, a težko izpolniti. Druga vrsta čustvenih vezi nastane z identifikacijo. Vse, kar vzpostavlja pomembne skupne značilnosti med ljudmi, poraja takšna skupna čustva, identifikacije. Na njih v dobršni meri temelji zgradba človeške družbe. In na koncu dodaja, da naj bi se religije in cerkve z oblikovanjem teh dveh vrst čustvenih vezi močnejše angažirale v delu za mir. To je napisal Freud, ki je komaj tri leta pred tem isto zlato pravilo komentiral z besedami: Čemu tako slovesno nastopajoč predpis, če njegovo izpolnitev ne moremo priporočiti kot razumno? Le malo pred tem mu je religija predstavljala iluzijo, ki človeka ovira, da bi dosegel zrelost in neodvisnost, a sedaj mu je razumno priporočati to temeljno zapoved vseh svetovnih religij.

Fromm meni, da se Freud ni zavedal nezdržljivosti teh dveh teorij, zato jih je skušal povezati, nasprotja premostiti, ustvariti občutek kontinuitete med njima. A njegov trud je bil zaman, saj temelji prva teorija na mehanistično materialističnem znanstvenem modelu, ki ga najlepše zrcali dogmatska izjava Berlinske zdravniške družbe: Prisegli smo uveljaviti resnico, da v človeškem organizmu ni nobenih drugih dejavnih sil, razen splošnih fizikalno kemičnih. Medtem pa njegova druga teorija ne sledi temu mehanistično materialističnemu modelu, ampak kroži okrog biološke orientacije, pri kateri postanejo fundamentalne življenjske sile prasile, ki motivirajo človeka. Bistvo celice, se pravi bistvo vsake žive substance, postane teoretska osnova motivacijske teorije in ne fiziološki proces, ki se dogaja v nekem organu.

Agresivnost pri Frommu

Če Freud obravnava agresivnost v okviru svoje teorije nagonov, pa zanima Fromma (Fromm, 1981: 207–235) predvsem njena socialna razsežnost, zato so zanj izraz agresivnosti vsa tista dejanja, s katerimi človek drugemu človeku, živali ali neživemu predmetu povzroči škodo oziroma jo skuša povzročiti. Ključno razlikovanje vseh izrazov agresivnosti pa je v oceni, ali so človekova agresivna dejanja biološko adaptivna, se pravi, da služijo življenju, ali pa so biološko neadaptivna in kot takšna destruktivnega značaja. V prvem primeru gre za benigno, v drugem pa za maligno ali zločesto agresijo. Biološko adaptivna agresija je reakcija na ogrožanje vitalnih interesov, je filogenetsko programirana in je skupna živalim in ljudem. Ni spontana, ampak vedno le reaktivna in defenzivna. Zločesta, biološko neadaptivna agresija pa je destruktivna in okrutna, značilna je samo za človeka in je biološko škodljiva, ker deluje uničevalno. Njuni osrednji manifestaciji, umor in okrutnost, lahko postaneta povzročitelju užitek. Ni instinkt, marveč človeški potencial, zakoreninjen v pogojih človeške eksistence.

Ko Fromm raziskuje »pogoje človeške eksistence«, v katerih prihaja do množične zločeste agresije, opisuje tudi religiozno motivacijo in kot drastičen primer navaja žrtvovanje otrok v Kanaanu (Fromm, 1981b: 18–53), še v času judovskega osvajanja 'obljubljene dežele', in Kartagini, dokler je niso Rimljani v 3. st. pred Kristusom porušili. Žrtvovanje otrok se ni vršilo v destruktivni okrutni strasti, ki bi zadušila starševsko naravno ljubezen do otrok. Za to priča tudi opis Abrahamovega žrtvovanja sina Izaka, v katerem čutimo vso očetovo nežnost do lastnega sina. A vendar ga je pripravljen žrtvovati. Tako se zdi, da je Abrahamov rod še omahoval med božjo poklicanostjo in neprimerno bolj krutimi religioznimi predstavami in praksami sosednjih ljudstev, medtem ko so njegovi daljni potomci v svoji novi domovini bili zelo trdni v svoji zvestobi Jahveju, a so bili takšni tudi za ceno številnih krutosti do tujcev in represije lastnega boga nad sabo. Pri tem jih je dodatno ščitil Mojzesov dekalog in njegov ekspliciten poudarek, da je Bog Bog življenja in ne smrti, zato se povsem zadovolji s sadovi zemlje in z življenjem živali.

Fromm ne vidi bistvene razlike med religioznim žrtvovanjem otrok in sodobnim vojskovanjem, do katerega prihaja iz mešanice ekonomskih interesov, častihlepnosti in narcizma državnih in vojaških voditeljev. Kakor hitro pa vojna izbruhne, če ne že prej, pa postane »religiozen« fenomen. Država, narod, nacionalna čast postanejo idoli, ki jim obe strani prostovoljno žrtvujeta svoje otroke. Tako so še med prvo svetovno vojno naši slovenski predniki umirali za »vero, dom, cesarja«.

In če beremo peto Mojzesovo knjigo, nam Jahvejevo naročilo zveni kot ukaz vojaškega poveljnika v zadnjih balkanskih vojnah, ki je kulminiral v etničnem čiščenju Srebrenice: »Ko ti ga Gospod, tvoj Bog, da v roke (tuje mesto), pobij vse moške v njem z ostrino meča! Le ženske, otroke, živino in vse, kar je v mestu, ves plen v njem zapleni zase in uživaj plen svojih sovražnikov, ki ti ga da Gospod, tvoj Bog!« V nasprotju z običajno prakso vojaških poveljnikov pa Jahve utemelji svoj ukaz: »... da vas ne naučijo počenjati vseh gnusob, ki so jih počenjali svojim bogovom, da se ne pregrešite proti Gospodu, svojemu Bogu!« 5Mz 20, 10–15. – Assman (2007) je prepričan, da je to devteronomijsko vojno pravo le čista fikcija, a kot del kulturne semantike monoteističnega gibanja je vsak trenutek sposobno, da se udejanji kot zgodovinska stvarnost.

Poučno je tudi »kulturno« čiščenje (cultural cleansing) kralja Antijoha iz 2. st. pr. Kr., ki je hotel svoje kraljestvo spremeniti v nacionalno državo, v kateri bodo vladali eno pravo in ena religija. Pod pritiskom brutalne nasilne helenistične asimilacije je judovsko ljudstvo stalo pred eksistencialno in eksistenčno odločitvijo: biti za Mojzesovo postavo ali proti njej. Visokega judovskega svečenika Matatijo je 'zgrabil srd Gospodov', 'prevzela ga je gorečnost za Postavo'. To gorečnost pa ni usmeril le proti sovražnemu helenističnemu vladarju, marveč tudi proti lastnim rojakom. Če naj verjamemo knjigi Makabejcev, je pobil cela judovska mesta, ki so se asimilirala v helenizem. To je le eden od očitnih primerov religiozno motivirane, totalne izročitve lastnega življenja zahtevam lastnega boga. Kasnejši, islamski ekvivalent tej drži predstavlja pojem džihad. Ne glede na to, da tudi knjige Makabejcev niso zgodovinske knjige v današnjem pomenu besede, marveč se je v njih udejanjila neka mnogo starejša zgodovina, kot poudarjajo novejši raziskovalci, pa vsebujejo fundamentalističen element, značilen za ekskluzivni monoteizem, ki noče biti le stvar kulta in splošnega odnosa do sveta, marveč hoče obvladovati ves način življenja do zadnje podrobnosti. Kar pomeni totalno kontrolo vsega človekovega čutenja in vedenja. Totalna kontrola pa pomeni tudi totalno posest nad človekom. Takšen bog pa seveda ne priznava kakršnekoli človekove avtonomije, še manj pozna in sprejema človeka kot enakovrednega partnerja, čeprav odkrivajo biblicisti tudi poteze takšnega Boga v starozaveznem Jahveju. S tem ko postaneta osnovno gibalno ekskluzivnega monoteizma moč in oblast in ne religiozna predanost in zaupanje, pa izda tisto, kar imajo pomembni religiologi za bistveni del religiozne drže. Da bi si zagotovil absolutno kontrolo in oblast nad človekom, se mora posluževati političnega pritiska, izpod katerega nas hoče monoteizem kot izjemen dosežek v zgodovini religij osvoboditi. Analizo dinamike med zaslužnjevanjem in osvobajanjem tako notranjo kot zunanjo dinamiko podaja Dostojevski (Dostojevski, 1976) v Velikem inkvizitorju. In po mojem mnenju je Dostojevskemu uspel prodornejši pogled v človekovo dušo kot Freudu s tem, ko je zagledal najnevarnejši generator človekove zločeste agresivnosti v »najnavadnejši želji po oblasti, umazanih zemeljskih dobrinah in zaslužnjevanju človeštva«. (Freudova prednost je bila v tem, da je uspel svoj pogled v človekovo dušo prilagoditi zahtevam novodobne znanosti.)

Tudi znani krščanski filozof P. Riceur (Tašner, 2003) se zaveda, da vsebuje religija kategorije, ki niso religiozne, pripomorejo pa k pojavu nasilja, ki ga potem pripisujemo religijam. Ena takih je kategorija vseomogočnosti, ki je vsekakor bolj teološko-politične narave, saj se religioznost v njih zlorablja za ustrahovanje ljudi. Pekel je le skrajni domet te grožnje. Prepričan je, da bi se morali odpovedati tej ideji vseomogočnosti in ideji pekla, da bi lahko poiskali novo predstavo o moči besede in jo povezali s popolno šibkostjo ljubezni, ki se prostovoljno poda v smrt.

A zahteve boga, ki si lasti človeka kot totalno posest, so še globoko v duši postrazsvetljenskega

evropskega svobodomisleca, sicer se slovenskemu geniju 19. stoletja ne bi moglo zapisati:

Trpi, če poka ti srce, / prah z Bogom kregat se ne sme.

Prispevek psihoanalize

Če se sedaj v sklepnem delu razmišljanja vprašamo, kaj lahko psihoanaliza prispeva k osvetlitvi in reševanju problema nasilja, moramo reči, da je njen prispevek skromen, vendar ne zanemarljiv. V to misel lahko povzamemo tudi Freudov odgovor Einsteinu (Freud 1933a, Warum Krieg).

Pomembna je ugotovitev, da je človekova defenzivna agresivnost sestavni del njegovega nagona po samoohranitvi, da pa zločeste oblike agresivnosti niso instinktivno pogojene in s tem prirojene, marveč so nekaj, kar se v človeku aktivira ob sovpadanju povsem določenih notranjih in zunanjih okoliščinah. In da je človek zmožen najhujših zločestih agresivnih dejanj tudi brez regresa v »primarni proces«, kar pomeni brez umika v psihozo. Tega dolgo nisem mogel razumeti, dokler me ni pred leti pretresla novica, kako je oče ubil svoji dve hčerki, osnovnošolki, in kako je potem mirno sedel na stopnicah ter čakal na ženo, da pokonča še njo. Ko sta mi dva psihiatra, ki sta se z nesrečnim očetom pogovarjala po storjenem dejanju, povedala, da ni šlo za dejanje v psihotični blodnji, marveč le za globok psihični regres, sem si moral priznati, česa je človek sposoben »pri zdravi pameti«. In potem se nisem več spraševal, kako se morejo dogajati grozote, o katerih so nam novinarji poročali s prizorišč zadnjih balkanskih vojn. (Tudi v njih je šlo za hud zgodovinski regres pretežnega dela narodnega občestva.)

Dejstvo, da zločeste oblike agresivnosti niso človeku prirojene, pa nam vendarle daje kanček upanja. Če je tako, potem je smiselno raziskovati in biti pozoren na tiste preplete zunanjih in notranjih okoliščin, ki utegnejo sprožiti individualen ali kolektiven plaz zločeste agresivnosti. Žal so tudi tu na delu močni kolektivni odpori, ki jih spet generira močna težnja po ohranitvi ali pridobitvi oblasti. Ko berem vedno nova poročila o pobojih na ameriških šolah in nepraviljenosti oblasti, da bi otežila dostop do orožja »svobodnim državljanom«, se ne morem znebiti tega vtisa.

Pomemben prispevek k osvetlitvi zločeste agresivnosti daje tudi psihoanalitični pojem *identifikacija z agresorjem*. Gre za človekovo obrambo, ki jo je Ana Freud razvojno umestila v obdobje adolescence. Poslužujemo pa se je lahko vse življenje, če jo umestimo v svoj obrambni slog. Deluje nezavedno kot večina naših obramb, pri čemer gre za dejstvo, da postajamo vedno bolj podobni tistim, proti katerim se borimo. Ko prodre v zavest, neredko slišim v terapiji: »Že v otroštvu sem se zaklela, da ne bom takšna kot moja mati, sedaj pa z grozo ugotavljam, da ji postajam vedno bolj podobna.« Pri čemer moški z nič manjšo grozo ugotavljajo, kako postajajo podobni svojemu očetu ali pa tudi materi, saj oba primarna lika najgloblje zaznamujeta človekove vzorce doživljanja, obrambnega sloga in vedenja za vse življenje. Obrambo pa opazamo tudi kot kolektivni pojav. Skupine, ki so bile žrtve zločeste agresivnosti v totalitarni družbi ali vojni, razvijejo zelo podobne oblike zločeste agresivnosti in jih izživljajo na svojih starih ali novih sovražnikih. Tudi za to imamo številne primere iz zadnjih balkanskih vojn kakor tudi iz predhodnih totalitarističnih razmer komunističnega sistema. Z vidika te obrambe lahko disidenta opredelimo kot človeka, ki se upre represivnim praksam totalitarističnega sistema, pri čemer pa ne zapade identifikaciji z agresorjem. Identifikacija z agresorjem pa utegne postati tudi zahteva posameznikov ali skupin po pretirani ali neupravičeni reparaciji v začetni fazi demokracije, po prenehanju represivnega sistema. Tudi za to imamo poučne zgleda po padcu komunizma.

Ključni prispevek psihoanalize pri premagovanju neprilagojenih oblik agresivnosti pa vidim v njeni programski usmeritvi. Kjer je bilo *ono*, naj postane *jaz* (Freud 1923). To je klic k ozaveščanju v tukaj in zdaj. Čim bolj je naš obrambni slog represiven, čim več lastnih vsebin izrinemo v nezavedno in jih ne prepoznamo za svoje lastne, v tem večji nevarnosti smo, da bodo prej ali slej prodrle v našo zavest v bolj ali manj izkrivljeni ali maligni obliki. To se nam dan

za dnem dogaja v obliki obrambnega mehanizma projekcije in projektivne identifikacije, ko svoje notranje, izrinjene in nepriznane vsebine pripisujemo drugim. Zato lahko zelo preprosto spoznamo človeka brez vseh psiholoških pripomočkov in znanja. Dovolj je, da ga pozorno poslušamo, kaj in kako pripoveduje o drugih. To, kar pripisuje drugim, velja v večji meri zanj kot za te druge. In če se ob tem nad temi drugimi še zgraža in jih obsoja, nam je to dodaten namig, da se s tem bori s svojimi nepriznanimi in iz lastne zavesti izrinjenimi vsebinami.

Obrambni mehanizem projekcije in projektivne identifikacije pa nam tudi odgovori na vprašanje, kako je mogoče, da lahko doživljamo in opisujemo Boga tako agresivnega in maščevalnega, pa naj si gre za starozaveznega Jahveja ali krščanskega Boga, ki nezveste in grešne obsoja na večne peklenske muke. Ta mehanizem projekcije, po katerem projiciramo v Boga lastne nesprejemljive in pogosto nezavedne vsebine, je opisoval že filozof Schopenhauer in za njim mnogi drugi. Pravilno so ugotavljali, kako si človek ustvarja svojega boga oz. bogove po svoji podobi. Miselno napako pa so zagrešili s pogosto sklepno sodbo: Bog ni nič drugega kot ... Tej napaki se tudi Freud ni izognil, ko je imel religijo zgolj za prisilno nevrozo, ker so ga nekateri krščanski rituali spominjali na kompulzivno motnjo prisilne nevroze. Da je Bog neskončno več od človekovih projekcij v to belo platno vse presegajočega Bitja, priznavajo znanstveniki in religiologi. Za ponazorilo naj navedem Hustona Smitha, ki ugotavlja, da so Grki, Rimljani, Sirijci in večina drugih sredozemskih ljudstev o značaju svojih bogov menili predvsem dvojje: nagnjeni so k amorarnosti in do ljudi so bolj ali manj brezbrizni. Medtem pa so Judje v obeh točkah mišljenje svojih sodobnikov postavili na glavo: »Medtem ko olimpski bogovi neutrudno zalezujejo lepe ženske, Bog Sinaja bdi nad sirotami in vdovami. Mezopotamski Anu in kanaanski El hodita po svojih osamljenih poteh, Jahve pa izgovarja Abrahamovo ime in osvobodi njegovo ljudstvo iz suženjstva, v Ezekielovi viziji pa s posebnim zanimanjem opazuje otožno judovsko pregnanstvo v Babilonu« (Smith, 1996: 169). Lep primer preseganja mehanizma projekcije v zgodovini verstev.

S svojim agresivnostnim potencialom pa skuša človek opraviti še z drugo, najbolj arhaično obrambo: z obrambnim mehanizmom *cepitve* ali *splitinga*. Dojenček neobhodno potrebuje predstavo dobrega objekta, dobre mamice, saj čuti, da brez nje ne bi preživel. Ker pa njegova dejanska mamica ni vedno samo »dobra«, saj mu kdaj ne ustreže takoj, ali ga pusti predolgo čakati, poraja ta frustracija v njem jezo in bes, ki pa je ne sme usmeriti v objekt (starša), saj bi ga s tem nekako izničil in izgubil. Tako usmeri ta bes vase in če te arhaične obrambe ne prerase v kasnejšem življenju v druge ljudi ter čuti nekako takole. Če bi bil dovolj dober, bi me mamica imela rada. Ker pa mi ne ustreže in me torej nima dovolj rada, sem slab. Tu se začenjajo poškodbe samopodobe. Če takšen človek v odrasli dobi pride v psihoterapijo, neredko pripoveduje najprej o »zlati mamici« in »zlatem ateku«, ki se mu pa kmalu spremenita v pošasti, saj sta mu prizadeli najhujše rane. In ker kmalu začne prenašati vsebine zgodnjega otroštva na psihoterapevta, se mu tudi sprva »čudovit psihoterapevt« ob nujni frustraciji, nesporazumu ali majhni nerodnosti spremeni v slab objekt, ki ga je pustil na cedilu, ga izdal in podobno. Ker pa to počno sovražniki, se je treba pred njimi zavarovati. To pacient stori tako, da zbeži, prekine psihoterapijo ali pa agira svoj sovražen odnos do psihoterapevta, saj je vendar napad najboljša obramba. K arhaični obrambi *cepitve* pa se zatekamo kdaj tudi v svojih odraslih odnosih, čeprav smo jo že bolj ali manj presegli. Ne nazadnje se to dogaja tudi na politični sceni, ko si nekdanji soborci ali politični somišljeniki postanejo sovražniki, potem ko so drug drugega preveč prizadeli z razhajanjem lastnih interesov po moči in oblasti ali tudi bolj oprijemljivih materialnih koristih. Mehanizmi demokracije so sicer dobra varovalka, da se agiranje arhaične obrambe *cepitve* ne sprevrže v zločesto nasilje, toda do razrednega ali zunanjega sovražnika se je vendar treba boriti »z vsemi sredstvi«.

Freudovi dediči so psihoanalizi dodali še drugo programsko usmeritev: Kjer je bil *nadjaz*, naj postane *jaz*. V psihoterapevtskem procesu je to neredko pomembnejši fokus od prvega. V našem

nadjazu so kot v dediču ojdipovega kompleksa spravljene vse otroške zapovedi, prepovedi, vse, kar smo v otroštvu slišali, da je prav ali da ni prav, da se spodobi ali da se ne spodobi. Morda je imel v otroštvu še ustrezno funkcijo, da nas je z obdobjem latence umiril in smo se lahko posvetili pridobivanju šolskega znanja. Tudi pred marsikakšno nevarnostjo nas je zaščitil. Toda v odraslosti je postal naš nezaveden tiran: vzbuja nam občutke krivde, če ne izpolnujemo njegovih rigidnih in neprilagojenih zahtev, z njimi se mučimo in kaznujemo, vedno znova razvrednotimo že tako kilavo samopodobo. V skrivenčenih oblikah pa lahko aktivira v nas različne, običajno le psihične, sadomazohistične konstelacije, ki pa nezavedno prežijo, da se bodo lahko tudi motorično aktivirale. A v psihoterapevtskem procesu je ozaveščanje tega nezavednega tirana še težje in zahtevnejše opravilo kot ozaveščanje *onega*. Pacienti leta in leta tožijo, kako se ne morejo prepustiti osvežilnemu spancu, kako se zjutraj prebujajo bolj zmučeni in izžeti, kot so legli k počitku. Neredko se prebujajo povsem preznojeni. Potem, ko so do dobra izključili telesne vzroke ali možne bolezni in verjetnost, da bi v teh nočnih morah podoživljali otroške travme z razvojno najzgodnejšim strahom pred izničenjem, šele po dolgih letih trdega dela začenjajo razumeti in čutiti, da je jutranja izžetost posledica celonočnega divjanja tiranskega nadjaza s samokaznovanjem in samorazvednotenjem.

Prispevek psihoanalize s klasičnim psihoanalitičnim setingom je razmeroma skromen tudi zaradi njenega dometa, saj gre praviloma za več let trajajoče zdravljenje, v katerem se vzpostavijo normalna razmerja moči med instancami psihičnega aparata. Če je to zdravljenje uspešno, se jaz toliko okrepi, da postane vsaj v zadovoljlivi meri »gospodar v lastni hiši«, se pravi, da se lahko uspešno pogaja z ozaveščenimi impulzi *onega*, zahtevami *nadjaza* in zahtevami *vsakdanjega življenja*.

Domet psihoanalize se je sicer razširil na več oblik skupinskega setinga kakor tudi na več poskusov psihoanalitičnega »setinga za laike«, ki prehaja v oblike samopomoči. Eden od takšnih dokaj uspešnih poskusov je Moellerjev model partnerskega pogovora (Moeller, 1995), ki je v prevodu njegovega priročnika naletel na dokajšen odmev tudi pri slovenskih bralcih. Tudi psihoanaliza kot orodje družbene kritike je pomemben prispevek k ozaveščanju represivnih družbenih struktur in notranjih bojazni pred avtonomijo in odgovornostjo, ki jih lahko povzamemo v Frommovo sintagmo »*escape from freedom*«, s katero se še najbolj približa Dostojevskemu. Zaradi te notranje drže je človek v večni skušnjavi, da prinese in položi svojo svobodo in avtonomijo pred noge velikega inkvizitorja, ki se mu ponuja v podobi političnega mogotca ali religioznega fundamentalista (če se omejimo na zunanji svet in tu ne izpostavljam posebej notranji svet tiranskega nadjaza).

Aplikacije psihoanalize, ki presegajo klasičen seting, se odvijajo pretežno na racionalni ravni. Ker ogovarjajo človeka kot racionalno bitje, imajo svojo upravičenost in učinkovitost, njihova meja in nemoč pa se pokažeta pri težjih osebnostnih motnjah in najzgodnejših travmah oz. razvojnih deficitih, kjer se je klasičen psihoanalitični seting izkazal za edino učinkovitega, in zanj velja znana, večkrat potrjena izkušnja: »There is no other way« (Ni druge poti).

Izkušnjo, kako je lahko človek na tem, da povsem izgubi »*status gospodarja v lastni hiši*«, sem neredko doživel v dolgoletnem opravljanju psiholoških pregledov. Če mi je pacient na Rorschachove predloge odgovarjal pretežno z agresivnimi in s seksualnimi odgovori, sem vedel, da je v hudi stiski in nujno potreben takojšnje pomoči. In pogosto me je potem, v stiku s svojo lastno stisko in začuden nad lastnimi odgovori, prosil: »Pomagajte mi, meni se bo zmešalo.« Takšen dogodek pa mi je pomenil tudi novo potrdilo, da so v človeku dve vrsti nagonskih sil, s katerimi toliko težje avtonomno in odgovorno upravlja, koliko bolj pomanjkljivo razvite ali oslABLJENE spričo psihične konstelacije so njegove funkcije jaza.

Novo upanje prihaja od izjemnega zanimanja za duhovnost v zadnjem desetletju ali dveh. To zanimanje pa ima dva predznaka: progresivnega in regresivnega. Če duhovna pot ali duhovna praksa ne prispeva k človekovemu ozaveščanju v »*tukaj in zdaj*«, če ne zagotavlja uspešne hoje

v smeri transpersonalne zavesti, marveč pospešuje razvojno zgodnejše oblike simbiotičnega zlivanja, je regresivna (Jäger, 2005: 54). To pa ne velja za klasične, preskušene oblike mistične duhovnosti tako v treh velikih monoteističnih kot v vzhodnih verstvih, kjer v skladu z izvirno mistično izkušnjo Bogu ne pripisujejo osebnostnih atributov. Če je K. Rahner pred desetletji zapisal: Kristjan prihodnosti bo mistik ali pa ne bo kristjan, pa vodilni duhovni voditelji dandanes poudarjajo, da človek prihodnosti bo mistik ali pa ga ne bo. Kar pojasnijo v svoji temni viziji, lahko psihoanalitično razumemo takole. Vsi etični pozivi svetovnih verstev človeku, naj »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« so ostali na nivoju neintegriranega nadjaza, zato niso mogli zagotoviti boljšega poteka zgodovine, kot ga poznamo. Šele vzpon človeka na transpersonalni mistični nivo mu bo omogočil, da visokih etičnih zahtev ne bo občutil kot represije lastnega nadjaza nad seboj, marveč kot najbolj naravno težnjo lastnega transpersonalnega jedra. Tako lahko razumemo še dokaj negotovo tipanje za človekom prihodnosti Teiharda de Chardina (Chardin, 1978), medtem ko Šri Aurobindo isti proces nadaljnje hominizacije človeka opisuje bolj jasno in meni, da sta zanj potrebna dva pogoja: »Potreben je posameznik in več posameznikov, ki so sposobni najti in zreti sebe v Duhu ter se razviti in preustvariti po njegovi podobi, potem pa posredovati svojo idejo kot tudi moč te ideje množici. Istočasno pa je potrebna množica, družba, ki je sposobna sprejemati in voljna slediti temu cilju, ne da bi bila spričo lastnih naravnih pomanjkljivosti in spričo svoje pomanjkljive pripravljenosti prisiljena, da se ustavi na poti in umakne nazaj, preden more dospeti do odločilne spremembe« (Aurobindo, 2004: 321). S tem odgovarja tudi na staro dilemo kje začeti: pri posamezniku ali pri družbi.

Dotlej pa bomo tudi etično zahtevo Dalajlame »*Moji interesi so tvoji interesi*« kot edino možnost preživetja v času globalizacije in usodnih klimatskih sprememb doživljali kot zahtevo pomanjkljivo integriranega nadjaza. □

Literatura

- Adler, A. (1999). *Smisel življenja*. Ljubljana: Sophia.
- Assmann, J. (2007). *Monoteizem in jezik nasilja*. Univerza v Ljubljani: Fakulteta za družbene vede.
- Aurobindo Šri (2004). *Človeški cikel*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Dalajlama (2000). *Etika za novo tisočletje*. Ljubljana: Učila.
- De Chardin, P. T. (1978). *Pojav človeka*. Celje: Mohorjeva družba.
- Dostojevski, F. M. (1976). *Bratje Karamazovi*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Freud, S. (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*: Zbrana dela, zvezek 14.
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*: Zbrana dela, zvezek 14.
- Freud, S. (1933a). *Warum Krieg*: Zbrana dela, zvezek 16.
- Freud, S. (1923). *Das ich und das Es*. Zbrana dela, zvezek 13.
- Fromm, E. (1981b). *Ihr werdet sein wie Gott*. Reinberg bei Hamburg: Rowohlt.
- Fromm, E. (1981). *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Reinberg bei Hamburg: Rowohlt.
- Jäger, W. (2005). *Vsak val je morje*. Petrovče: Društvo Znamenje.
- Moeller, M. L. (1995). *Resnica se začne v dvoje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Smith, H. (1996). *Svetovne religije*. Maribor: Obzorja.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze* (1996). Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije (Slovenski standardni prevod).
- Tašner, V. (2003). *Religija in nasilje*. Univerza v Ljubljani: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo (diplomsko delo).