

Miran Možina¹ in Bernard Stritih²

Jakob Levy Moreno za naš čas: za nova razmerja med znanostjo, umetnostjo, duhovnostjo in vsakdanjim življenjem

Jacob Levy Moreno for our time: for new relationships between science, art, spirituality, and everyday life

»Prostor sebstva [...] je spontanost [...] Ker Človekova zgodovina kaže na to, da lahko svojo ustvarjalnost razvija neomejeno [...], potem mora obstajati neko razmerje med idejo človekovega sebstva in idejo univerzalnega sebstva ali Boga.«
(Moreno, 1947, str. 9)

Povzetek

V članku opisujeva tiste dele Morenovega opusa, ki niso ozko vezani na psihodramo in ki so pogosto prezrti. V njih mu je uspelo vzpostaviti nova razmerja in presečišča med znanostjo, umetnostjo, duhovnostjo ter vsakdanjim življenjem. Njegovo izvirno terapevtsko filozofijo je možno zaobjeti s treh vidikov: sociodinamike, sociometrije in sociatrije. Ta znanstveni pristop je bil vedno prežet z aksiologijo, to je z duhovnim in etičnim vidikom, ki predstavlja središče njegove idejne konstrukcije. V Morenovem filozofskem pojmovanju znanosti lahko zaznamo močan vpliv Kierkegaarda in Bergsona. Z osvetlitvijo Morenovega pojmovanja jaza, sebstva, socialnega atoma, tele, kulturnega atoma in kulturnih konzerv, boleznih in smrti, poskuša pripomoči k lažjemu razumevanju njegovega pomembnega pojma terapevtske družbe, ki ga je sicer nejasno definiral. Članek zaključiva z opisom Morenove eksperimentalne teologije, ki je predhodnica enega najnaprednejših trendov v sodobni o kompleksnosti – nevrofenomenologiji.

1 Mag. Miran Možina, psihiater in psihoterapevt, Univerza Sigmunda Freuda z Dunaja - podružnica v Ljubljani, miranmozina.slo@gmail.com

2 Doc. dr. Bernard Stritih, psiholog in psihoterapevt, Fakulteta za socialno delo Univerze v Ljubljani, bernard.stritih@gmail.com

Ključne besede: sociodinamika, sociometrija, sociatrija, aksiologija, socialni atom, tele, kulturni atom, kulturna konzerva, jaz, sebstvo, terapevtska družba, bolezen, smrt, eksperimentalna teologija, religiozna konzerva, nevrofenomenologija

Abstract

In this article, we describe those parts of Moreno's oeuvre that are not closely related to psychodrama and that are often overlooked. In them, he managed to establish new relationships and interfaces between science, art, spirituality and everyday life. His original therapeutic philosophy can be captured from three perspectives: sociodynamics, sociometry, and sociatry. This scientific approach has always been imbued with axiology, that is, with the spiritual and ethical aspect that forms the centre of his conceptual construction. In Moreno's philosophical conception of science, we can see the strong influence of Kierkegaard and Bergson. By illuminating Moreno's conception of ego, self, social atom, tele, cultural atom and cultural cans, disease and death, we are trying to facilitate an understanding of his important concept of a therapeutic society, which he otherwise only vaguely defined. We conclude with a description of Moreno's experimental theology, which is the forerunner of one of the most advanced trends in modern complexity science - neurophenomenology.

Key words: sociodynamics, sociometry, sociatry, axiology, social atom, tele, cultural atom, cultural can, self, therapeutic society, disease, death, experimental theology, religious can, neurophenomenology

Extended abstract

1. Introduction

After showing in our first article on Moreno how he developed psychodrama at the crossroads of art and everyday life, this article focuses on how he managed to establish new relationships between science, art, spirituality, and everyday life. Moreno was a »scientist who thought philosophically« (Markič, 2008, p. 86). This means that his research focus was not only on observing, collecting and classifying and conducting and interpreting experiments, but also on argumentation, conceptual analysis and historical aspects, i.e. in considering how to tackle the problem and how to define it in such a way as to be accessible to scientific research. He also questioned fundamental epistemological and methodological assumptions, developed a synthesis of different approaches, and on the meta-level questioned the conflicts that constantly arose between his image of man and that drawn by the science of his time.

Groterath warns that if the philosophical and anthropological roots of Moreno's oeuvre are ignored, there is a danger that his psychotherapeutic techniques »will become subject to manipulation in the hands of those who use them unrelated to the source and thus without ethical basis.« (Groterath, 2000, pp. 11)

2. Moreno's therapeutic philosophy and axiology

Moreno's therapeutic philosophy encompasses three aspects - theoretical, empirical and practical:

- Moreno called the first aspect *sociodynamics* and includes the theory of microsocial relations by distinguishing between the levels of the individual, group, society and the cosmos.
- The second aspect is *sociometry*, which is a methodology for exploring these relationships in everyday and therapeutic contexts. At the practical action-research level, Moreno designed sociometry to be »qualitatively contained in the quantitative« (Moreno in Buer, 1989, p. 227). He believed that the use of the sociometric approach as a quantitative method does not nullify or neglect qualitative aspects, but treats them as a unity. In the process itself, one perspective is at the forefront, the other in the background.
- The third aspect is *sociatry* and encompasses practical methods such as improvisational theatre, role-playing, group psychotherapy and sociodrama or psychodrama.

Moreno's scientific approach has always been imbued with axiology, that is, with the spiritual and ethical aspect that represents the centre of his conceptual construction (see Scheme 1) (Buer, 1989, p. 15). He himself sometimes called it *socionomy*, but mostly *sociometry*, which of course causes confusion, as the same word denotes two different logical levels of his model.

It is therefore crucial that in the circle of Moreno's therapeutic philosophy we do not ignore its centre or meta level - axiology, the spiritual and ethical level of his work, which has all the characteristics of the »ethics of participation« (Kordeš, 2004, 2005; Možina and Kopal, 2005; Šugman Bohinc, 2005; Možina, 2009). On the one hand, for Moreno, spontaneous Kairos was crucial, a creative experience that one initially experiences only for a moment after risking a leap into the unknown, confusion, and often contact with mental pain. On the other hand, with the help of therapeutic work in the here and now, he wanted to implement such social practices that would help correct those »epistemological assumptions of Western culture« (Bateson, 2019) in the twentieth century that drove the world into conformism, political intrigue, bureaucratization, totalitarianism and war.

Moreno, like Freud (1981), wondered how to identify and evade the phenomena of mass psychology that restricted freedom and that spread like high tides in the first half of the twentieth century. They both realized that an individual can find his orientation only through disciplined thinking and dialogue, similar to what Greek philosophers had already done. The twenty-year-old Freud tried to adopt as correctly as possible the methodology of the exact sciences from which medicine originated, and devoted himself to explaining the intrapsychic dimension of the individual, leaving aside the group and social aspects.

For Moreno, understanding the therapeutic action of the group was much more important. This may make it easier to understand why he described his meeting with Freud in 1912 with a crude metaphor: »The professor is obviously suffering from constipation, and I realized that it is better to have diarrhoea.« (Buer and Schmitz-Roden, 1999, p. 121). In his autobiography, he described how, after a Freud's lecture on dreams in 1912, Freud asked Moreno what he was doing. The answer was:

«Well, Dr. Freud, I start where you leave off. You meet people in the artificial setting of your office. I meet them on the street and in their homes, in their natural surroundings. You analyze their dreams. I give them the courage to dream again. You analyze and tear them apart. I let them act out their conflicting roles and help them to put the parts back together again.» (Moreno, 1982, p. 71)

Moreno has often been compared to Socrates, who, in his opinion, was the first to use a role-playing technique with his students. Thus, when reading Socrates' dialogues, we find ourselves thinking of the network of social relations in which they took place. If we are willing to agree with Gadamer that only Plato devoted himself to philosophy as »pure knowledge«, which he described as a theoretical ideal of life (Gadamer, 1991, p. 26), then Moreno with his psychodrama approach is certainly much more Socrates' than Plato's heir.

3. **The influence of Sören Kierkegaard and Henri Bergson on Moreno's philosophy of science**

Moreno looked at his work through the prism of Kierkegaard's distinction between the three stages of the relationship to oneself, fellow human beings and God (Fürst and Halmer, 1990). He saw the meaning of moving from the *aesthetic stage* as a pure sensory existence in a world without realizing oneself, into an *ethical* and *religious* existence that includes self-determination and self-sufficiency. Like Kierkegaard, he rejected Hegel's philosophical system as a glorious building of thought (and all similar systems) that rises to the sky, and leaves no room in it for the philosopher himself. He saw the greatest paradox of thinking

in wanting to discover something that one just can't think of.

Another thinker who significantly influenced Moreno's oeuvre was his contemporary Henri Bergson (1859-1941) primarily for his emphasis on activity and critique of »careful and unaffected reasoning« (Bergson, 1983). Bergson understood life as a continuous flow of events - as growth, coexistence, outgrowth, as the development of internally complex and increasingly complete forms - and maintaining life at a certain stage of development as an extremely sensitive and complex process that is accessible to reason only in individual components and relationships through words, thus creating dead images that are discontinuous.

Bergson believed that the problem with reason is that it corresponds only to the discontinuity of the material world. But life is basically continuous, so reason cannot comprehend it. The intellect can only use language, it tears and splits the world, and it operates timelessly. The intellect is theoretical, it looks at the world geometrically. The intellect can take into account space, but not time. Life, however, is practical and takes into account place in time - and here intuition intervenes. The spatial breakdowns made by reason have a certain meaning, of course, but they hinder a true understanding of life. The time of physical theory is not the right time, but a kind of spatial metaphor; the real, intuitive time is called by Bergson »duration«. In memory, the conscious mind achieves a kind of contact between the past and the present. It follows from all this that only through intuition can an individual come into contact with some general characteristics of life, so intuition should be an indispensable step, whenever a person reaches the edge of the known and seeks the path to the new, unknown. The intuitive activity of the human mind is directly attuned to the world, so it does not break down experience into parts, but seeks different experiential pathways to perceive the whole.

4. **Moreno's conceptions of self, social atom, tele, cultural atom, cultural can and therapeutic society**

Moreno's problematization of the notion of self stretches from the very beginnings of his work, when he discovered the importance of the human encounter (1915), to the time he worked in the Mittendorf refugee camp (1917). His starting point was surprisingly simple, but by no means naive: that the individual in interpersonal relationships not only expects and demands something for himself, but also offers and is willing to give something. Thus, he did not conceive of sociometry as social engineering, but as creating opportunities for »social bargaining«, that is, for multifaceted exchanges and connection that should serve individuals in their joint creative pursuits of the »good life«.

Moreno did not teach meditative techniques, but helped people get to the point or »centre« where they discovered the possibilities of mystical experiences for themselves. He was convinced that they happen to every person in everyday life, but few know how to recognize and use them. According to Moreno, the central point cannot be the self, but it is accessible to modern man only through the »fully thought-out self« (»Das Ich, zuende gedacht«). By this he meant a fully developed self that develops its unique spontaneous and creative expression in constant confrontation with the challenges of everyday life.

In his rebellion against the »plague of the self«, Moreno created the concept of »social atom«, which he defined in his book *Who Will Survive* as follows: »The social atom, as the smallest unit of social structure, consists of all the relationships of a man with fellow human beings who are connected with him in any way for a certain period of time.« (Moreno in Petzold, 1979, p. 60) The social atom consists of people in our lives and the »tele« or forces of attraction / repulsion / indifference that arise between us, while the »cultural atom« is made up of the roles of the individual and the relationships between these roles (Daniel in Prosen and Pahole, 2013).

As early as the beginning of the twentieth century, Moreno prophetically pointed out the emergence of »unbridled individualism« (Giroux, 2006, 2008) or »narcissistic culture« (Lasch, 2012), which towards the end of the 20th century and the beginning of the new millennium, seen for instance in extreme right-wing deviations into neo-fascism (Giroux, 2018, 2019), has grown to unimaginable proportions. With the concept of the social atom, Moreno opened up new possibilities for the people of today, who suffer from the plague of the self, to find a new relationship with the world. They can afford a thorough »self-inventory« by re-asking questions of their external boundaries and the extent of their control and awareness.

Like Kafka, Moreno was convinced that one of the ways to bridge the gap between science, art, and spirituality was a new understanding of disease within his axiology. When an individual falls ill, it is then they are most aware of the contradictions of their own life and social environment. For Moreno, illness was not just a mental pathology or a malfunction of the body, but a valuable living space and time in which one of the most important insights can enter a person's existence, namely that they are not the self-lord of their life, but rather a caretaker, gardener, a servant of something wider, which they cannot fully comprehend, and which they could see in the cultural development of our civilization only in the form of various deities. So it is not only important that we do not try to lock the notion of disease into Procrustes' bed of the biomedical model and separate it from what Husserl called the phenomenology of the living

world, but that it is crucial to see it as an inevitable phase in solving existential and sociocultural distress.

The last example of Moreno's attitude to illness was his behaviour on his deathbed. When he was tied to his bed due to a stroke and then suffered from an intestinal infection, his doctor prescribed a strict diet, but to the horror of his relatives he decided to drink only water and became more and more weak. He announced: »I have done my job, you have taken it over and you will continue it. I can die now.« (Yablonsky in Geisler, 1999, p. 68) Thus he even celebrated his end and avoided social death.

Although the definition of therapeutic society remains vague and difficult to understand throughout Moreno's oeuvre, it is clear that he, unlike Freud, who focused on intrapsychic causes of human suffering and mental health problems, paid much more attention to social and cultural aspects. Like Hölderlin, he saw how consumerism transforms the unsacred to the (seemingly) sacred, and how, despite fascinating advances in technology, a deficit widens in the ethical and spiritual spheres of society. The most important risk factor for him was not only (too) fast and excessive changes related to technological development, which overtake human adaptability, but he also considered that the main problem is that people stubbornly persist in established, traditional behavioural patterns that no longer correspond to the new social conditions.

In this regard, he liked to use the metaphor of »cultural can«, with which he wanted to point out that the changed social circumstances do not only require new »technical skills«, such as in traffic or when using new information and communication tools, but also calls for changes in the whole network of cultural representations and values. Like Kafka, he was aware that unrecognized or unaccepted opportunities to develop new patterns of thinking and behaviour not only create internal and interpersonal conflicts, but also cause the emergence of experiential gaps that evoke anxiety. In order to fill them, people can quickly and massively opt for the most absurd ideas, which instead of anxiety associated with openness to the unknown, bring them a sense of certainty, power and clear (for example, revolutionary, totalitarian) vision. Meanwhile, the creative individual who, instead of eating cultural cans, thinks with his head and makes different decisions than the masses, becomes increasingly suspicious and a convenient target for accusations.

Undoubtedly Moreno contributed a lot to the enrichment of psychotherapy, psychiatry, social work and education, but, like Bateson (2019), he also saw the need for global change, which is possible only by changing fundamental cultural assumptions of unlimited growth. In addition to self-restraint, he saw as humanity's urgent task the search for the coexistence of diverse cultures and

was aware that a society that would achieve this could only be non-hierarchical or heterarchical, unstable and vulnerable.

5. **Moreno's experimental theology**

Moreno, who was all his life first and foremost a scientist and only secondarily a mystic, did not accept enriching science with metaphors of religious tradition, but insisted that science must define its relationship to God. Although the gap between institutionalized religions and science in his time seemed insurmountable, he constantly sought (similarly to Francisco Varela later) to connect empirical science with the spirituality or religiosity he lived. According to him, the Buddha and Christ were »experimenters«, as were the great theologians after them, so he called his work »experimental theology« and stressed that it did not focus on theological knowledge of God, which is fatally fixed in the form of »religious cans«, but the »experimental embodiment« of God.

By combining quantitative and qualitative methodology and experimental theology, Moreno was a forerunner of one of the most advanced trends in complexity science today - neurophenomenology as defined by Francisco Varela in the early 1990s (Varela, 1996; Varela, Thompson and Rosch, 1993) and Bateson's »epistemology of the sacred« (Bateson and Bateson, 1987). Both Moreno and Bateson and Varela showed that even so called exact, naturalistic scientific thought can enter the realm of the religious or the sacred without devaluing it. They set the starting point from which we modern psychotherapists can include religious, spiritual and mystical aspects in our epistemologically integrative therapeutic practice (Bohak, 2011), research (Černetič, 2018) and in caring for our personal and spiritual development (Možina, 2015).

6. **Conclusion**

Moreno remained on the threshold of science for the rest of his life because his ideas did not fit the prevailing scientific paradigm of his time, but on the other hand the medical, educational and cultural institutions he came into contact with could not completely reject his work and ideas. He far surpassed his contemporaries in how he was able to take into account the complexity of social systems with his therapeutic philosophy. When various experts and scientists tried to include his ideas, most of them were more or less unhappy because the »science of complexity« (Možina and Kordeš, 1998) had not yet been developed, but adhered to the definition of their fields of work in accordance with Cartesian dualism and other resulting dualisms, for example medicine deals

with body, psychology with psyche, social work with social context etc. Systems theories as part of the science of complexity allow us to re-evaluate Moreno's work much more comprehensively and connect it to the concepts like self-organization, autopoiesis, deconstruction etc. (e.g. Campbell and Draper, 1995; Milošević, 2018).

Moreno shows us that culture can only be embodied and embedded in a life in which the individual, instead of the certainty of unreflected repetition of cultural patterns, accepts the uncertainty of the moment and develops »certainty into uncertainty« (Možina, 2010). For Moreno the starting point of thinking and scientific approach was our own experience. He was convinced that only by changing social roles can an individual discover the reality of others from within, and that speaking and thinking only complements and ultimately completes and makes sense of experiential wholes. The only knowledge that can serve humanity for survival is the kind of knowledge that enables the most direct experience of the moment of life. The most valuable moments can happen when we are exposed naked in sickness and in the face of death. He discovered that for coexistence in a social environment where there is no dominant value orientation, it is not enough to perform social roles correctly, but every person must face the challenge of embodying, shaping and realizing their creative potentials as part of the social atom.

1.

Uvod

Potem ko sva v prvem članku o Morenu prikazala, kako je razvil psihodramo na stičišču umetnosti in vsakdanjega življenja, se tem članku osredotočiva na to, kako mu je uspelo postaviti nova razmerja med znanostjo, umetnostjo, duhovnostjo in vsakdanjim življenjem. Moreno je bil »znanstvenik, ki je razmišljal filozofsko« (Markič, 2008, str. 86). To pomeni, da njegov raziskovalni fokus ni bil le na opazovanju, zbiranju gradiva in klasifikaciji ter na izvajanju in interpretiranju eksperimentov, temveč tudi na argumentiranju, pojmovni analizi in zgodovinskem vidiku, torej v razmisleku, kako se sploh lotiti problema in kako ga definirati tako, da bo dostopen znanstvenemu raziskovanju. Prav tako se je spraševal o temeljnih epistemoloških in metodoloških predpostavkah, razvijal sintezo različnih pristopov in se na metaravni spraševal o konfliktih, ki so stalno nastajali med njegovo sliko človeka in tisto, ki jo je risala znanost njegovega časa.

2.

Nevarnost prezrtja Morena

Groterathova z eklatantnim primerom opozarja, da v kolikor pride do prezrtja filozofskih in antropoloških korenin Morenovega opusa, obstaja nevarnost, da bodo njegove psihoterapevtske tehnike, »postale predmet manipulacije v rokah tistega, ki jih uporablja brez povezave z izvorom in s tem brez etične osnove. Ne bi se smelo zgoditi, a se vseeno dogaja. Znanе so neprijetne peripetije, kot je primer, ki ga je povedal kolega iz Južne Amerike: psihodramske tehnike uporabljajo celo za pripravo in izpopolnjevanje mučiteljev.« (Groterath, 2000, str. 11)

Moreno je nekoč na vprašanje, zakaj je njegova ključna knjiga *Kdo bo preživel?* napisana v »skrivnostnem, zahtevnem in skoraj kodiranem jeziku«, odgovoril: »Na vsaki strani sem pustil svoj prstni odtis z vsemi slovničnimi napakami, ki se lahko posrečijo samo tujcu, z vsemi smešnimi, neangleškimi tvorbami, s sem ter tja izpuščenimi vejicami, občasnim ponavljanjem (v obup recenzentom). Vse to sem napravil namenoma, da bi jasno sporočil vsem potomcem, da te knjige, razen mene, ni mogel napisati nihče.« (Moreno v Buer, 1999, str. 14)

V tem duhu je Buer za moto svojega poglavja v knjigi o Morenovi terapevtski filozofiji postavil njegovo misel, ki jo je izrekel, potem ko je bil že uveljavljen in znan: »Nobene kontroverznosti ni v zvezi z mojimi idejami, saj so splošno sprejete. Jaz sem kontroverznost.« (Moreno v Buer, 1999, str. 13) Buer nato poudari, da je Morenov način pisanja bolj podoben govoru, poročilu, pripovedi, odgovoru na vprašanje, sporočilu, povabilu, nagovoru, pridigi, čemur se ni izogibal niti v svojih znanstvenih tekstih. Zato je pomembno, da ga ne poskušamo razumeti samo z vidika psihoterapije, psihologije, psihiatrije, socialnega dela

ali kakšne druge discipline in ne spoznavamo njegovega opusa zgolj posredno iz del njegovih potomcev, četudi so njegove ideje do potankosti dodelali in operacionalizirali. Velika verjetnost je, da bomo namreč prezrli prav tisto, kar je želel, da bi doumeli in nadaljevali njegov veliki projekt, v katerem je poskušal najti nova razmerja in presečišča med znanostjo, umetnostjo, duhovnostjo in vsakdanjim življenjem. Če hočemo dojeti njegov prstni odtis, tako v njegovih zgodnjih pesniških kot tudi v kasnejših angleških tekstih, moramo pustiti do besede njemu samemu, si nataktni njegova očala in tako tvegati srečanje z njegovo kontroverznostjo. Nagrada za ta dodatni trud bo bogato poplačana, saj se nam bo pokazalo, kako pomemben je njegov opus za naš čas.

Študiji, ki so jo napisali Buer in soavtorji (Buer, 1999), je vstop v Morenovo kontroverznost v veliki meri uspel, zato se bova v nadaljevanju, podobno kot tudi drugi avtorji (npr. Giacomucci, 2021), večkrat sklicevala nanjo. Bralcu omogoči, da se priključi Morenovim notranjim in zunanjim dialogom, npr. z njegovimi dunajskimi »tovariši«, prijatelji in nasprotniki, pa tudi s svetniki, modreci, preroki, geniji, filozofi, umetniki iz preteklosti. Da ga ne bi prezrli, pa pomaga tudi s tem, da so prikazane tiste povezave, ki preko nekaterih znanstvenih teorij (npr. psihoanaliza, marksizem, kritična teorija Frankfurtske šole) in družbenopolitičnih gibanj (npr. anarhizem, nova družbena gibanja) na smiseln način vodijo iz preteklosti v naš čas.

Psihoanalitik Raul Schindler, ki je bil v drugi polovici dvajsetega stoletja ena osrednjih avtoritet za skupinsko delo in terapijo v srednjeevropskem prostoru, je v recenziji Morenove knjige *Osnove sociometrije* zapisal: »Če primerjamo razvojne spremembe v obdobju od leta 1934 do 1966, potem se zdi, da prinaša nova filozofija večje pridobitve, kakor pa zgolj razširitev metodičnih postopkov. To [...] zahteva nove osebne opredelitve - skupaj z Morenom raziskovalcem je potrebno sprejeti tudi Morena pesnika in filozofa.« (Schindler, 1971, str. 1) Z upoštevanjem Morena kot pesnika in filozofa sicer še ni mogoče v celoti razrešiti hermenevtičnih in metodoloških težav pri vnašanju njegovih idej in metod v sodobni zemljevid psihoterapevtske znanosti in prakse, vendar se na ta način lahko izognemo poenostavitvam in prezrtju bistvenih vidikov njegovega opusa.

3.

Morenova terapevtska filozofija in aksiologija

Buer poudarja, da Morenov prispevek ni zgolj znanstveni, duhovni in umetniški, temveč da se njegov osebni pečat kaže predvsem v tistem, kar je sam poimenoval z različnimi pojmi, kot so »terapevtska filozofija«, »temeljna življenjska filozofija« (angl. underlying philosophy of life), »filozofija medosebnih

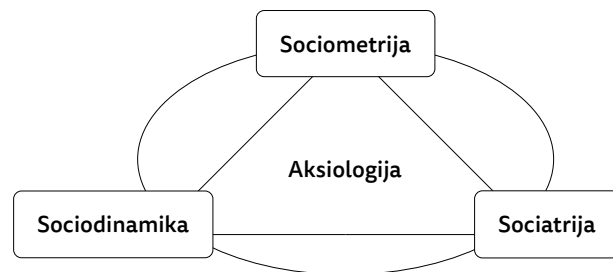
odnosov« in ki je zanj predstavljala »teoretično podlago« za njegov celotni terapevtski pristop (Moreno v Buer, 1999, str. 14). Zaobjamemo jo lahko s pomočjo treh vidikov - teoretičnega, empiričnega in praktičnega:

- Prvega je Moreno poimenoval *sociodinamika* in vključuje teorijo mikrosocialnih odnosov z razlikovanjem med ravno posameznika, skupine, družbe in kozmosa.
- Drugi vidik je *sociometrija*, to je metodika raziskovanja teh odnosov v vsakdanjih in terapevtskih kontekstih. Na praktični akcijsko raziskovalni ravni je Moreno sociometrijo zasnoval tako, da je »kvalitativno vsebovano v kvantitativnem« (Moreno v Buer, 1989, str. 227). Menil je, da uporaba sociometričnega pristopa kot kvantitativne metode kvalitativnih vidikov ne izniči niti jih ne zapostavlja, temveč jih obravnava kot enotnost. V samem postopku je enkrat v ospredju en vidik, drugič drug.
- Tretji vidik pa je *sociatrija*, ki vključuje praktične metode, kot so improvizacijsko gledališče, igranje vlog, skupinska psihoterapija in sociodrama oziroma psihodrama.

Ta znanstveni pristop je bil pri Morenu vedno prežet z *aksiologijo*, to je z duhovnim in etičnim vidikom, ki predstavlja središče njegove idejne konstrukcije (glej shema 1) (Buer, 1989, str. 15). Sam jo je včasih poimenoval *socionomija*, večinoma pa sociometrija (Moreno, 1962), kar pa seveda povzroča zmedo, saj s tem ista beseda označuje dve različni logični ravni njegovega modela.

Shema 1

Morenova terapevtska filozofija in aksiologija (Buer, 1989, str. 15).



Ključno je torej, da v krogu Morenove terapevtske filozofije ne prezremo njenega središča oziroma meta ravni - *aksiologije*, duhovno etične ravni njegovega dela, ki ima vse značilnosti »etike udeležnosti« (Možina in Kordeš,

1998; Kordeš, 2004, 2005; Možina in Kobal, 2005; Šugman Bohinc, 2005; Možina, 2009). Po eni strani je bil za Morena ključen spontani kairos, ustvarjalno doživetje, ki ga človek sprva doživi le za trenutek, potem ko je tvegala skok v neznano, zmedenost in pogosto tudi stik z duševno bolečino. Po drugi strani pa je s pomočjo terapevtskega dela v tu in sedaj hotel udeležati take družbene prakse, ki bi pripomogle h korekciji tistih »epistemoloških predpostavk zahodne kulture« (Bateson, 2019), ki so v dvajsetem stoletju pehale svet v konformizem, politične intrige, birokratizacijo, totalitarizme in vojne.

Moreno je bil prepričan, da se je možno učinkovito upreti birokratskemu upravljanju človeškega življenja le z ustvarjalno in družbeno angažirano akcijo. Seveda ni bil izjema, temveč del številnih kreativnih protestov, ki so se v njegovem času porajali v filozofiji življenja, ekspresionizmu, pa tudi v mladinskem gibanju, gibanju za reformo življenja, reformski pedagogiki, poljedelskih komunah, zadružnih gibanjih itn. Diskusije in eksperimenti tistega časa so ponovno zanimivi, ker se je v njih artikulirala podobna kritika industrijskega napredka kot danes.

V dvajsetem stoletju poskusi korenitih reform in revolucij niso bili nobena redkost. Večina jih je potekala po podobnem scenariju - najprej je bilo potrebno vse skritizirati, osmešiti in razrušiti vrednostne norme, na katerih je nekaj temeljilo. Ko se je sistem omajal ali celo porušil, je prišlo do socialnega preobrata - zamenjali so se ljudje in preimenovali stare institucije. Vendar se je kmalu pokazalo, da »novo« sploh ni tako novo, kot je izgledalo in slej ko prej je sledilo razočaranje. Tako je na primer socialistični sistem, ki je veliko obetal, kmalu začel več trošiti kot proizvajati. Ljudje so se vedno znova znašli pred novo institucionalizirano fasado brez obljubljenega, kvalitetnejše vsebine, tako da se je na koncu njihovo trpljenje le še večalo.

Moreno se je podobno kot Freud (1981) spraševal, kako pravočasno prepoznati in se izmakniti pojavom množične psihologije, ki so omejevale svobodo in ki so se v prvi polovici dvajsetega stoletja kot valovi plime in oseke širili tako med bogatimi kot tudi med revnimi sloji prebivalstva. Oba sta spoznala, da posameznik lahko najde svojo orientacijo le z discipliniranim mišljenjem in dialogom, podobno kot so to delali že grški filozofi. Dvajset let starejši Freud je poskušal kar se da korektno prevzeti metodologijo eksaktnih znanosti, iz katerih je izhajala medicina, in se posvetil razlaganju intrapsihične razsežnosti posameznika, skupinski in družbeni vidik pa pustil ob strani.

Za Morena je bilo razumevanje in terapevtsko delovanje skupine veliko pomembnejše. Tako lahko morda lažje razumemo, zakaj je srečanje s Freudom leta 1912 označil z grobo metaforo: »Profesor očitno trpi za zaprtjem in ob njem sem spoznal, da je bolje imeti drisko.« (Buer in Schmitz-Roden, 1999, str. 121). V svoji

avtobiografiji je opisal, kako je po predavanju o sanjah, ki ga je imel Freud leta 1912, ta Morena vprašal, s čim se ukvarja. Odgovor je bil:

»Jaz začenjam tam, kjer ste vi nehali. Vi se srečujete z ljudmi v umetnem okolju vaše ordinacije, jaz pa na ulici in na njihovih domovih, v njihovem naravnem okolju. Vi analizirate njihove sanje, jaz pa jih opogumljam, naj sanjajo. Vi jih analizirate in trgate na kose, jaz pa jim omogočam, da odigrajo svoje konfliktne vloge in jih potem znova sestavijo. Učim jih, kako naj igrajo Boga.« (Moreno, 1982, str. 71; Buer in Schmitz-Roden, 1999, str. 123)

Disciplinirano mišljenje ter obravnavanje najbolj perečih vprašanj znanosti, duhovnosti, umetnosti in vsakdanjega življenja je za Morena pomenilo, da zapletene stvarnosti ne sme že vnaprej neupravičeno poenostaviti, s tem da znanost izdvoji iz celote. Iz te odločitve pa je sledilo, da ni ocenjeval enega področja z merili drugega in da ni uporabljal argumentov ene perspektive za omalovaževanje ali celo zanikanje tega, kar je lahko videl in doživel v drugi (da bi npr. zanikal svojo religioznost na račun znanstvenosti). To pa ni bilo niti preprosto niti nenevarno.

Morenovih reformnih prizadevanj ne moremo razumeti brez njegove aksiologije oziroma terapevtske filozofije. Oboje je bilo zanj v procesu uresničevanja nujno krožno povezano - filozofija se je zanj udejanjala v praksi in iz prakse je gradil filozofijo: »Filozofija mu je pomenila podobno kot klasičnim filozofom v zahodni tradiciji, to je osebno zavezano mišljenje o človeku, njegovem mestu in poslanstvu v svetu. Prevpraševanje se je zanj lahko porajalo iz religij, znanosti, umetnosti in vsakodnevnega življenja.« (Buer, 1999, str. 13)

Številne anekdote pričajo o tem, da je bilo Morenovo praktično delovanje vedno prepleteno s filozofiranjem in obratno. Ko je še kot študent prebiral dela velikih filozofov in mistikov, se ni omejil le na intelektualno sprejemanje novih informacij, temveč se je poskušal čim bolj vživeti v položaj in vlogo teh ljudi. Zato je tudi disciplinirano obravnavanje filozofskih vprašanj zanj pomenilo nenehno spremljanje dogajanja na različnih ravneh: mišljenje in čustvovanje, medsebojni odnosi v vsakdanjem življenju, religiozni simboli, delo in trgovina itn. Tudi njegovi članki in knjige niso bili pisani le za branje, temveč predstavljajo vedno tudi napotke za praktično delovanje in urejanje izkustev in vtisov, ki nastajajo pri takem načinu delovanja. Njegova žena Zerka Toeman Moreno (glej sliko 2) je zapisala: »Njegovih knjig skoraj ni možno razumeti, če človek sam kar naprej ne dela z njimi [...] Če pa nekdo prevzame Morenovo vlogo, potem se mu porodijo tudi take misli in odkrije, da je mogoče njegove spise brati drugače [...] Ko potem nekdo prične brati njegove publikacije na ta način, doživi presenečenje. Naenkrat začudeno reče sam sebi: 'Moj bog, saj je že vse tu!'« (Z. Moreno v Buer, 1999, str. 14)

Slika 2

Jakob in Zerka Moreno v Amsterdamu leta 1971.



Moreno se je pogosto primerjal s Sokratom, ki je po njegovem mnenju s svojimi učenci prvi uporabljal tehniko menjavanja vlog. Tako ob branju Sokratovih dialogov nehote pomislimo na mrežo socialnih odnosov, v kateri so se odvijali in ji tudi služili. Če smo pripravljeni pritrditi Gadamerju, da se je šele Platon posvečal filozofiji kot »čistemu znanju«, ki ga je označil kot teoretski življenjski ideal (Gadamer, 1991, str. 26), potem je Moreno s svojim psihodramskim pristopom vsekakor veliko bolj Sokratov kot Platonov naslednik.

Kako zvest je bil Moreno svojemu sokratskemu načinu, kaže spor z Martinom Bubrom, čeprav sta nekaj časa dobro sodelovala: »Buber in srečanje običita v knjigah. Delo je pisano abstraktno in v tretji osebi. Je abstrakcija živega in ne tisto živo samo. Buberjevo delo je intelektualiziranje tega, kar je smiselno le kot eksistenca. Pravi naslednik Baal Shema je lahko le novi Baal Shem.« (Moreno v Geisler, 1999, str. 58) Moreno je torej menil, da modreca Baal Shema, začetnika hasidizma, ni možno posnemati, temveč le razlagati ali pa biti nov modrec za svojo in prihajajočo dobo. V skladu s tem lažje razumemo, kako se v Morenovih tekstih prepletajo strokovnost in vodila za duhovno rast, ki pa nujno

vkjučujejo tudi vodila za razvijanje novih družbenih razmerij, v katerih je solidarnostna akcija pomembnejše socialno vezivo, kakor pa prizadevanja za vse večjo last in oblast.

4. **Morenova filozofija znanosti**

Veliko težje od opisa Morenovega metodološkega znanstvenega pristopa na praktični ravni pa je zajeti njegov prispevek k filozofiji znanosti, kjer je poskušal preseči dualistični razcep med pozitivistično znanostjo na eni strani ter umetnostjo in duhovnostjo na drugi. Za boljše razumevanje tega izjemno pomembnega doprinosa, katerega dalekosežni pomen je možno v polnosti razumeti šele v zadnjih petindvajsetih letih, ko je z razvojem nevroznanosti prišlo do novega spoja med naravoslovno objektivistično in fenomenološko paradigmo, si pogledajmo, kako sta na Morena vplivala filozofa Kierkegaard in Bergson.

4.1. **Vpliv Sörena Kierkegaarda**

Sören Kierkegaard (1813-1855) je bil odklonilen do znanstvenega pozitivizma, saj je bil prepričan, da se z znanstvenimi metodami, ki so bile takrat v rabi, ni možno približati eksistencialno pomembnim vprašanjem. Ko znanost obravnava le to, kar je splošno, zanemarja individualno in se predmetov svojega proučevanja znanost dotika le »od zunaj«. Človeka, še posebno njegova čustva in občutke, pa je možno razumeti le po poti eksistencialnega načina mišljenja, kar omogoča, da dojamemo človekov življenjski položaj »od znotraj«.

Moreno je na svoje delovanje do konca življenja gledal skozi prizmo Kierkegaardovega razlikovanja med tremi stadiji glede odnosa do samega sebe, soljudi in boga (Fürst in Halmer, 1990) ter videl smisel v prehajanju iz *estetskega stadija* kot čiste čutne eksistence, v kateri se človek izgublja v svetu, ne da bi uresničil samega sebe, v *etično in religiozno* eksistenco, ki vključujeta samoodločanje in samost. Podobno kot Kierkegaard je zavračal Heglov filozofski sistem kot veličastno miselno zgradbo (in vse podobne sisteme), ki se dviga do neba, v njej pa ni sobice za filozofa samega. Največji paradoks mišljenja je videl v tem, da hoče človek odkriti nekaj, česar samo ne more misliti, da torej trči ob svojo mejo.

V *Drobtinica*h je Kierkegaard (1982) opredelil razliko med genijem (npr. znanstvenim ali umetniškim genijem) in apostolom, s pomočjo katere bomo morda Morena lažje razumeli:

»Genij resda lahko prinese kaj novega, vendar to novo hitro izgine, saj ga človeštvo použije [...] Ker pa novost, ki jo prinese apostol, za razvoj človeštva ni anticipativna, temveč paradokсна, ostane za vselej, kakor tudi apostol ostaja za vekomaj [...] Apostol nikdar ne more do samega sebe na tak način, da bi

se zavedel svoje apostolske poklicanosti kot razvojnega dejavnika svojega življenja. Poklicanost apostola [...] od začetka do konca njegovega življenja stoji paradokšno zunaj njegove osebne identitete [...] Ob tem dejstvu apostol postane paradokšno različen od vseh drugih ljudi [...] Tisto novo, kar ima nemara povedati, pa je temeljni paradoks [...]« (Kierkegaard, 1991, str. 194-198) Zanimivo je, če s pomočjo Kierkegaardovega razlikovanja poskušamo Morena uzreti ne le kot genialnega znanstvenika - umetnika, temveč tudi kot apostola, ki svojega duhovnega poslanstva ni udeležjal zaradi osebne promocije, saj je le to presegalo njegovo osebno identiteto. Morda je prav zaradi apostolske primesi njegov genialni znanstveno umetniški opus tako poln paradoksov. Sodobniki apostola večinoma ne morejo v celoti razumeti. Smisel tega, kar oznanja, se ljudem pokaže šele veliko kasneje, ko se je oznanilo po poti vere že uresničilo. Tudi pri številnih zgodovinskih osebnostih s področij filozofije, znanosti in umetnosti lahko najdemo podobno vrsto apostolske predanosti in zavezanosti neki viziji, ki jo šele naslednje generacije uzrejo v vsej jasnosti kot novo kvaliteto, pogosto pa tudi kot nov tip medosebnih odnosov. Ob tem lahko na primer pomislimo na Nikolo Teslo, ki ni bil samo genij, temveč je njegov opus poln idej, izumov in vizij boljše kvalitete življenja za celotno človeštvo, civilizacijo in ekologijo (Milinković, 2010). Posebnost in pomen takih ljudi je, da obelodanijo ideje, ki niso samo plod logičnega razmišljanja, temveč lahko predstavljajo tudi intuitivne in izkustvene odgovore na ključna znanstvena, umetniško kulturna ali duhovna vprašanja določenega obdobja.

4.2. **Vpliv Henrija Bergsona**

Drugi mislec, ki je pomembno vplival na Morenov opus, je bil njegov sodobnik Henri Bergson (1859-1941) predvsem s svojim poudarjanjem dejavnosti in kritiko »previdnega in neprizadetega umovanja« (Bergson, 1983). Življenje je razumel kot kontinuiran tok dogajanja – kot rast, sožitje, preraščanje, kot razvoj notranje zapletenih in vse popolnejših oblik -, vzdrževanje življenja na določeni razvojni stopnji pa kot skrajno občutljiv in zapleten proces, ki je dostopen razumu le v posameznih sestavinah in medsebojnih odnosih preko besed, s čimer pa ustvarjamo mrtve podobe, ki so diskontinuirane:

»Zavest, ki se ravna po inteligenci, vidi pri notranjem življenju le to, kar je že izdelano in le nejasno sluti, kako se to oblikuje. Tako se od trajanja trgajo trenutki, ki nas zanimajo in ki smo jih nabirali vzdolž svoje poti. Samo te hranimo. In prav imamo, dokler gre le za akcijo. Toda kadar razmišljamo o naravi realnega, to še vedno gledamo v skladu z zahtevami našega praktičnega interesa in ne znamo več videti prave evolucije, radikalnega postajanja. Pri postajanju vidimo le stanja, pri trajanju trenutke [...] Taka je najbolj

presenetljiva iluzija, ki bi jo radi pretresli, namreč iluzija, da je nestalno mogoče misliti s posredovanjem stabilnega, gibljivo s pomočjo negibljivega [...] Druga iluzija je prvi kar se da blizu. Vsaka akcija teži k temu, da bi pridobila predmet, za katerega se zdimo prikrajšani, ali da bi ustvarila nekaj, česar še ni [...] Na področju akcije ni nič bolj legitimnega. Toda tak način govorjenja in mišljenja hočeš nočeš ohranjamo tudi tedaj, kadar razmišljamo o naravi stvari neodvisno od našega interesa.« (Bergson, 1983, str. 224)

Na ta način nastane iluzija reda povsod tam, kjer potekajo stvari v skladu z našimi pričakovanji, vse drugo pa smatramo za nered. Življenje samo pa teče dalje, premaguje najrazličnejše ovire, se ohranja tudi s katastrofami in dobiva vedno nove, bolj razvite oblike. Bistvo življenja je evolucija, ki poraja novo. To novo pomeni, da si tega prej nismo mogli predstavljati, kaj šele, da bi znanost to lahko predvidela. Bergson je videl v svetu dve veliki sili, na eni strani je vitalna sila, na drugi materialna, med njima poteka trajen boj, v katerem poskuša dejavni življenjski impulz premagati ovire, ki mu jih postavlja na pot neživa materija. V tem procesu življenjsko silo deloma oblikujejo materialne razmere, v katerih se izživlja, vendar pa ohranja svojo temeljno lastnost: svobodo akcije. Razvojne spremembe so plod trajnih stvariteljskih pobud, te pa težijo za določenimi novimi oblikami, ki dotlej še niso obstajale.

Bergson meni, da je težava z razumom ta, da ustreza samo diskontinuiteti materialnega sveta. Življenje pa je v bistvu kontinuirano, zato ga razum ne more dojeti. Intelekt se pri svojem delovanju lahko poslužuje le jezika, svet razdira in razčlenjuje, deluje brezčasno. Intelekt je teoretičen, na svet gleda geometrično, zanj obstoja prostor, čas pa ne. Življenje pa je praktično in poteka v času - tu pa poseže vmes intuicija. Prostorske razčlemba, ki jih opravlja razum, imajo seveda določen pomen, vendar ovirajo pravo razumevanje življenja. Čas fizikalne teorije ni pravi čas, marveč nekakšna prostorska metafora; resnični, intuitivni čas imenuje Bergson trajanje. V spominu zavestni um doseže nekakšen stik med preteklostjo in sedanostjo. Iz vsega tega torej sledi, da edino po poti intuicije posameznik lahko pride v stik z nekaterimi globalnimi značilnostmi življenja, zato naj bi intuicija pomenila nepogrešljiv korak, vedno kadar človek pride do roba znanega in išče pot k novemu, še neznanemu. Intuitivna dejavnost človeškega uma je neposredno uglašena s svetom, zato izkustva ne razstavlja, ampak išče različne izkustvene poti za dožemanje celote.

Bertrand Russell (1977) je v svoji knjigi *Modrost zahoda* Kierkegaarda in Bergsona označil kot pripadnika iracionalne tradicije, ki izvira od Rousseauja in romantičnega gibanja. Romantikom se je zdelo, da je znanstveni način življenja z laboratoriji in eksperimenti zadušil smisel za svobodo in prigode, ki ga negujejo umetniki. Ko je v sodobni znanosti prišlo do preloma med umetnostjo in

znanostjo, je bil to v primerjavi z duševnim razpoloženjem renesančnih humanistov, korak nazaj (Russell, 1977, str. 286).

Moreno je bil na začetku dvajsetega stoletja priča temu, kako znanstveni pozitivizem in objektivizem, ki se je začel uveljavljati že v obdobju razsvetljenstva, lahko uničuje kulturno raznolikost. Če namreč ljudje verjamejo v obstoj objektivne resničnosti, predstavljajo zanje razlike med kulturami zgolj različne načine obravnave te resničnosti. Razen zgodovinskih okoliščin svojega izvora, različne kulture nimajo nobene druge utemeljitve. Ker so v objektivnost verujoči prepričani, da je njihovo vedenje boljše, lahko na tej osnovi kulturne razlikosti v najboljšem primeru tolerirajo, ne morejo pa jim priznati njihove spoznavne (epistemološke) enakopravnosti. V skladu s tem je lahko zanje napredna samo tista kulturna preobrazba, ki se razvija v smeri družbe, ki temelji na znanstvenih spoznanjih, napačna pa tista, ki vodi v družbo, temelječo na subjektivizmu. Ker v objektivnost verujoči ali prepričani svojega poznavanja objektivne realnosti v nobenem primeru ne morejo zavriniti, lahko poteka prava kulturna preobrazba zanje le v eni smeri, družbeni konflikti pa zanje predstavljajo le boj med prav in narobe (Maturana, 1982).

Znanost, ki je v 20. stoletju postala tudi dejavnik vojaške in gospodarske moči, je podpirala ravno tiste predstave, ki so vodile v uniformnost mišljenja in so pomenile zanikanje kulturne raznolikosti:

»V kolikor mislimo, da živimo v objektivnem svetu, ki je dostopen našemu spoznanju, se zdi legitimno pričakovati, da bodo vse razlike med ljudmi izgubile svoj pomen, kakor hitro se bodo ljudje naučili opazovati svet objektivno in se tudi temu ustrezno vesti. Vera, da je to prava pot, je implicitno ali eksplicitno prisotna v vseh modernih političnih ali družbenih soočanjih, tako da vse stranke uporabljajo argument objektivnosti za zagovarjanje svojega stališča ter za netolerantnost in odklanjanje drugačnih pojmovanj [...] pri tem je vseeno, ali ljudje pripisujejo objektivnost religiozno mističnemu razodetju ali znanstvenemu raziskovanju.« (Maturana, 1982, str. 300)

Morenovo pojmovanje znanosti in udejanjanje znanstvenega raziskovanja ni nikoli šlo na račun zmanjševanja kulturne raznolikosti in se zato tudi ni ujelo v dilemo, kaj je pravilna in kaj napačna kulturna preobrazba. Prav tako pa je bil njegov prispevek inovativen tudi v zvezi Maturanovim opažanjem, da je bila znanost 19. stoletja pozorna predvsem na strukture in ne na opisovanje organizacije, to je na odnose in interakcije med deli sistema, ki omogočajo fenomene življenja (Maturana, prav tam). Moreno pa je težišče svoje pozornosti usmeril prav na kvaliteto odnosov in interakcij. Pri tem je bilo ključno, da je na začetku svoje kariere v prvi četrtini 20. stoletja črpal navdih iz inovativnih umetniških tokov, saj se v znanosti fenomenološki pristop še ni uveljavil.

V 19. stoletju se je vzporedno z industrijsko preobrazbo razširila tudi vera v moč znanosti. Nietzschejeva filozofija je pomenila svojevrsten vrh tega razvoja (Nietzsche, 2005). To je bil čas, ko je Moreno kot deček poslušal svojega rabina in doživel njegove čudotvorne duhovne vplive. S svojo praktično iznajdljivostjo in pridnostjo si je nato kot mladenič odprl vrata v svet takratne znanosti. Lahko si predstavljamo, kako velik korak je bil za otroke revnih židovskih družin vstop v univerzitetni študij. Tam pa so jih takoj poučili, da čudežev ni, da so to le izmišljotine in ostanki srednjega veka. Tako se je Moreno v času študija znašel v precepu, ki pa se je razrešil z doživetjem religiozno mističnega razsvetljenja, podobno kot se je tri leta prej zgodilo Carlu Gustavu Jungu (Storr, 1997). Prav tako se je v istem času nekaj podobnega dogajalo Franzu Kafki, ki je bil z Morenom tudi v osebnih stikih.

Jungu in Morenu je uspel miselni skok »navzgor«, na višjo raven abstraktnosti oziroma rekurzivnosti. To je obema omogočilo, da sta po eni strani ohranila stik z razpoko med znanostjo in duhovnostjo, po drugi strani pa prav v njej našla sidrišče, ki je služilo kot izhodišče za odkrivanje nove znanosti in novega sveta. Kafka pa se je ob podobni razpoki med umetnostjo in duhovnostjo uspel upočasniti ter na osebno angažiran način raziskovati nelagodje, v katerem so se mešale bojazni, strahovi, bolezen (zbolel je za tuberkulozo), občutki praznine, manjvrednosti in krivde, vse tisto torej, kar se »normalnim« ljudem, ki so brzeli po poteh napredka, ni zdelo smiselno in jim je bilo odveč.

5. Morenovo pojmovanje jaza

Moreno je ob koncu svojega evropskega obdobja, malo preden je zapustil Dunaj, napisal pamflet o pojmovanju »jaza«, ki je bil takrat že pomemben strokovni pojem. Ta besedica je bila hkrati tudi znak individualistične kulture, ki se je hitro širila. Opozoril je na protislovnost tega koncepta, ki ustvarja pravi labirint in s tem past, v katero se ne ulovijo le naivneži:

»Kuga Jaza razjeda človeštvo. Jaz je malik, kateremu žrtvujemo naravo. Vsak si domišlja, da je gospodar. Vsakdo bi bil rad sam svoj gospodar. Jaz postaja Jazozaver, namesto da bi ostal jaz [...] Malik Jaz vlada epohi [...] Edino sredstvo proti kugi je zopet Jaz. Ni možen beg ven iz Jaza, pač pa le navznoter. Kdor hoče iz tega labirinta, mora do njegovega konca. Do konca premišljen Jaz vodi iz labirinta v center.« (Moreno v Schacht, 1999, str. 217)

Podobno je tudi Jacques Lacan neutrudno opozarjal na to, da krepitev iluzije o sebi kot svobodnem in suverenem subjektu temelji na potlačevanju spoznanja o lastni nesvobodi in odvisnosti. Krepitev samorepresije pa vodi tudi v družbeno represijo in obratno (Lacan v Musek, 1985, str. 5). Ta mehanizem deluje tem bolj

perfektno, čim bolj je posameznik prizadet, saj mu omogoča ohranjanje občutka moči in samozaverovanosti, da se lahko vsak trenutek meri s komurkoli, a hkrati ostaja slep za lastno odgovornost, ko v tekmi doživi poraz. Moreno je tako že na začetku dvajsetega stoletja preroško opozoril na pojav »nebrzdanega individualizma« (Giroux, 2006, 2008) oziroma »narcisistične kulture« (Lasch, 2012), ki se je proti koncu 20. stoletja in na začetku novega tisočletja, vključno s skrajno desnimi odkloni v neofašizem (Giroux, 2018, 2019), razrasla do neslutnih razsežnosti.

Morenovo problematiziranje pojma jaz se vleče od samih začetkov njegovega dela, ko je odkril pomembnost človeškega srečanja (1915) in v čas, ko je delal v begunskem taborišču Mittendorf (1917). Njegovo izhodišče je bilo presenetljivo preprosto, a nikakor ne naivno: da namreč posameznik v medosebnih odnosih ne le pričakuje in zahteva nekaj zase, temveč tudi ponuja in je pripravljen dajati. Tako sociometrije ni zasnoval kot socialnega inženirstva, temveč kot ustvarjanje možnosti za »socialno barantanje«, se pravi, za večpomensko izmenjavo in povezovanje, ki naj bi služilo posameznikom v njihovih skupnih ustvarjalnih prizadevanjih za »dobro življenje«. Pri tem se v procesu iskanja in uresničevanja novih možnosti spreminja tudi to, kar ljudje iščejo.

Moreno se je iz protislovij gibanja po labirintu jaza reševal tako, da je po zgledu velikih mistikov iz preteklosti znal preiti iz običajnega, vsakodnevnega stanja zavesti v stanje, kjer življenjske dvojnosti izginejo in se odprejo možnosti kozmičnega doživetja enosti. V zvezi z mističnim doživljanjem je že leta 1909 zapisal tole misel: »Kdor je prišel do velike enotnosti, ta stalno ve, da je dvojnost le videz, ki izraža človeške mere, ne pa dimenzij boga. In človek, ki to doživi, skozi svoje življenje poskuša sodelovati v večjem kolesju.« (Moreno v Schacht, 1999, str. 210) Na drugem mestu leta 1971 pa je dodal: »Mene lahko vidite kot razcepljenega na veliko delov. Vendar me ne vidite. Vidite posamezne oblike, torze in ude, snov, iz katere sem narejen. Ne vidite pa me celega. Samo v redkih trenutkih prevzetosti, zamaknjenosti, ekstaze lahko zagledate celoto, eno, brezmejno, dovršeno bitje [...] Jaz in vsa bitja smo eno.« (prav tam)

Moreno ni učil meditativnih tehnik, temveč je pomagal ljudem priti do točke oziroma »središča«, kjer so sami zase odkrivali možnosti mističnega doživljanja, saj je bil prepričan, da se dogajajo vsakemu človeku v vsakdanjem življenju, le da jih malokdo zna prepoznati in se jim posvetiti. Metaforično je »središčno točko« opisal takole: »Človekovo postajanje se uresničuje po zakonih krogle. Ima središče, ki krmili. Tej točki pripadajo vsi krogi, iz nje so razvidne vse točke periferije.« (prav tam, str. 211)

Središčna točka po Morenovem mnenju ne more biti jaz, vendar je sodobnemu človeku dosegljiva le skozi »do konca premišljeni jaz« (nemško »Das Ich, zuende gedacht«). S tem je mislil na polno razviti jaz, ki razvije svoje unikatno

spontano in ustvarjalno izražanje v stalnem soočanju z izzivi vsakdanjega življenja. Za razliko od vzhodnjaškega koncepta duhovnosti, ki jaz razume kot oviro za doseganje razsvetljenja, je zastopal sufijsko pojmovanje mističnega uvida, do katerega lahko pride jaz, ki »ni le dedič celotnega univerzuma, temveč je več kot to - je rezultat interakcij z drugimi bitji [...] Hočemo, da jaz razvije prožnost, ki mu omogoči, da vključi celoto. Gre za nenavaden paradoks: Človek je kot osebnost najbogatejši takrat, ko je popolnoma neoseben; nenavadno je, da se šele takrat izrazijo vse kvalitete osebnosti.« (Khan v Schacht, 1999, str. 217)

Takšno pojmovanje o pomenu jaza je našlo odmev tudi pri glavnem slovenskem raziskovalcu teorije osebnosti: »Jaz je gotovo tudi psihosocialna tvorba [...] in tudi ideološki konstrukt, vendar je edino mesto, kjer se človek lahko gre samodejavnega in reflektivnega subjekta. Jaz je imaginarna, ideološka krparija, toda je tudi edino mesto, kjer lahko človek proizvede zavestno spoznanje, kjer lahko sploh gradi pojme, med drugim pojem o sebi.« (Musek, 1985, str. 7)

Moreno od mladeniških let dalje ni pripisoval velikega pomena množičnim religioznim obredom, ki so odpirali skupne poti do globokih mističnih doživetij ljudem prejšnjih generacij, medtem ko je za ljudi nove dobe videl kot možne le še individualne poti. Glede teh pa je bil kritičen do tistih načinov uporabe tehnik meditacije in kontemplacije, ki posameznika lahko odvrta od vsakdanjega življenja, in je poudarjal pomen spontanega in ustvarjalnega ravnanja v neposrednem življenjskem kontekstu: »Poskušal sem zasejati seme drobne ustvarjalne revolucije. To je imelo dvojni pomen. Bilo je preizkušanje ideje o živem Bogu v okviru moderne civilizacije in ne v varnem zavetju zunaj nje, kot na primer v afriških puščavah ali na indijskih ravninah. Prizadeval sem si za borbenega svetnika, ne za puščavnika.« (Moreno v Schacht, 1999, str. 221)

Morenov pristop je možno razložiti tudi z elementarno logiko jezika, kot jo je razvil Ludwig Wittgenstein (1976). Ta vzporednost ni slučajna, ker sta oba zrasla v podobnem okolju in istem času. Zaradi omejenih možnosti izražanja v jeziku (»O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati« (LFT 7)) je Wittgenstein opozarjal, da lahko z logiko jezika kot lestvijo pridemo le do točke, kjer jo moramo odvreči, če hočemo priti do pravega pogleda na svet: »Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi njih - na njih - povzpел iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, potem ko je splezal po njej.) Te stavke mora prevladati, potem bo videl svet pravilno.« (Wittgenstein, 1976: 6.54)

Morenovo pojmovanje spontanosti se ujema s trenutkom, ko odvržemo razlagalno lestev. Ta trenutek spontanosti ne more biti dejanje volje: »Volja ne more biti noben pojav (fenomen), kajti vsak pojav se vedno le zgodi, je od nas sprejet, a ni nekaj, kar mi storimo [...] Če jaz (normalno) tukaj pišem, grem, govorim in semkaj

gledam, si s tem prav tako malo prizadevam za izvedbo teh dejanj, kakor se mi obraz starega prijatelja zdi poznan [...] prizadevati si, težiti, odločiti se, to so dejanja volje, v tem se nam izgovarja volja, ona so tisto, na kar mislimo, kadar govorimo o volji.« (Wittgenstein v Ule, 1990, str. 65)

Tako kot ob pogledu na obraz starega prijatelja ni umestno in logično verjetno doživetje, ki bi ga opisal s stavkom - »zdi se mi poznan« - tako moje voljno prizadevanje ne more preseči meje lastne logike in vstopiti v dejanje, ki se vedno le zgodi. To je Moreno imenoval »spontanost«. Njegov pojem »ustvarjalnost« pa lahko razumemo prav v tem, da človek opusti prizadevanje, da bi se obvladal, temveč dopusti dogodek. To ne more biti povezano s širjenjem zavesti, ampak obratno, z odkrivanjem meja zavesti.

Moreno je v psihodrami znal pripeljati ljudi do točke oziroma trenutkov, ko so se z dopustitvijo dogodja lahko nasmejali »junaškemu jazu« in začutili radost »gole pojavnosti« ter se za trenutek znašli v svojem »središču«, ki ga je Jung imenoval »sebstvo« (Jung, 1989), kjer pa se je njihovo pojmovanje jaza preokvirilo in razširilo. Čeprav Moreno tega pojma (angl. self, nem. Selbst) ni uporabljal dosledno, temveč izmenično z jaz (nem. Ich), so jasne povezave, ki jih je poudaril med sebstvom, spontanostjo, ustvarjalnostjo in duhovnostjo: »Prostor sebstva [...] je spontanost [...] Ker Človekova zgodovina kaže na to, da lahko svojo ustvarjalnost razvija neomejeno [...], potem mora obstajati neko razmerje med idejo človekovega sebstva in idejo univerzalnega sebstva ali Boga.« (Moreno, 1947, str. 9)

V zvezi s trenutkom, ko se človek znajde v središču jaza, Petzold uporabi koncept »regresije«: »V regresiji v nediferencirano identiteto vsemogočnosti je upanje za klienta, da se doživi zdrav, še nerazkosan s travmami in da v terapevtskem delu vedno znova vstopa v nov proces rasti in socializacije.« (Petzold, 1979, str. 169) Odprejo se možnosti za odločitve, s katerimi lahko človek spreminja svoj zemljevid sveta ter ponovno opredeli svoje vloge. Ko tak trenutek mine, ima jaz na razpolago nove zemljevide za orientacijo v svetu in nove kriterije za vrednotenje samega sebe. To je paradoksalno doživetje, ko jaz v skrajnem položaju regresa in nemoči hkrati odkrije svoje stvariteljske potenciale.

Če Petzold poudarja pozitivni vidik regresa, pa obstaja tudi možnost t. i. »malignega regresa« (Balint, 1985) in pojavov, ki jih nekateri v jeziku sodobne psihologije in psihoterapije opisujejo kot »devalvacijo jaza«. Ta vključuje »retrogradno slabljenje višjih psihičnih struktur, torej kot regres - regres v oralno odvisnost in nebogljenost, regres v narcistično obdobje 'jaza' (npr. psihotična hipertrofija jaza), regres v dobo, ko so drugi sestavljali jaz (npr. v smislu znane iluzije introjiciranega drugega, 'jaz sem nekdo drug') in celo regres v predobjektno dobo (depersonalizacija, oceanična doživetja idr.) [...] Enako velja za obrambno delovanje: fine in relativno učinkovite obrambe so otežene zaradi tega, ker je naš

samoprestitž že kritično načet [...] In nekje v takšni situaciji nas lahko trajnejši neuspeh pripelje do kritičnega roba, kjer je naš duševni aparat postavljen pred usodno dilemo - ali ponovno devalvirati samega sebe in to preko kritične točke in s tem ponovno uravnovesiti zdaj že skrajno nizko podobo sebe z informacijami ali pa drastično spremeniti pogled na stvarnost.« (Musek, 1985, str. 30)

Strinjava se z Musekovim opozorilom, da je devalvacija jaza nevaren proces, vendar je ta nevarnost toliko hujša, če pristajamo na psihološko znanost, ki se poskuša ogradi pred svetom, ki jo obdaja in na ta način nevede in nehote vpliva na redukcijo človekove samopodobe in s tem na siromašenje življenja oziroma »fenomenologije življenjskega sveta« (Hribar, 1992). Filozof Edmund Husserl je s svojim fenomenološkim pristopom razvil tak znanstveni jezik, ki psihologiji omogoča dialog s filozofijo in da se po drugi strani neposredno sooči s temeljnimi fenomenom človekovega bivanja. V poglavju, kjer govori o potrebi po odstranitvi objektivističnih idealov iz znanosti o duši, je med drugim zapisal:

»Ni lahko preseči miselnih navad, ki imajo večstoletno tradicijo in se še vedno kažejo kot veljavne, čeprav jim izrecno nasprotujemo. Stare skušnjave se ponovno vračajo ne glede na principieline pomisleke, ki smo jih razvili v zvezi z lokalizacijo in kavzalnostjo [...] Le s popolnim opuščanjem pred-sodkov, kar lahko dosežemo le z nenadkriljivo radikalnostjo transcendentalne epohe, postaja možno resnično opuščanje tradicionalnih skušnjav [...] Le to je svetovno-zgodovinski proces, kar zgodovine ustvarjanja sveta ne bogati le kot nova znanost, temveč v vsem in vsakem bogati vsebino sveta. Vse zemeljsko ima svoje transcendentalne korelate, z vsakim novim odkritjem to postaja za raziskovalce človeka, psihologe, nova opredelitev človeka v svetu [...] Naravo lahko mislimo kot definitivno raznolikost. To idejo lahko vzamemo za temeljno hipotezo.« (Husserl, 1990, str. 237-243)

Husserlov učenec Emmanuel Levinas (1996) poudarja, da se fenomenologija ne bori le proti nihilizmu neke kulture, ampak proti »koncu sveta«. Prav jaz je tista iluzija, ki v strahu pred devalvacijo ne more prepoznati svojih omejitev, zato je po svoji imanentni logiki pripravljen v zadnjih krčih rušiti sebe in svet le zato, da bi ohranil občutek moči. Dušan Pirjevec je v svojem *Dnevniku* zapisal:

»Preseganje, premagovanje, problematiziranje subjektivitete je vse, kar govorim [...] Ta eksplikacija že dogajajočega se premagovanja stališča subjektivitete deluje [...] neprijetno za subjekt, ki seveda udari nazaj in ki očitno tem huje 'tolče' okrog sebe, čimbolj ga 'zgodovina' sama postopoma likvidira [...] v koncu subjekta, v koncu ideologije je nevarnost največja, vse je ogroženo. Subjekt in ideologija v svojem koncu ogrožata vse: to je, nič se preobrača v ničenje, v uničevanje, v unič.« (Pirjevec, 1986, str. 12)

Če človeku, ki doživlja devalvacijo jaza, pripišemo psihopatološko diagnozo (npr. psihoza), mu lahko hitro zmanjšamo možnosti za odprt dialog in s tem skrčimo njegov socialni manevrski prostor. Ko namreč njegovi najbližji dobijo potrditev, da je izvor duševne motnje v identificiranem bolniku in ne v njihovih odnosih ter širšem družbenem okolju, za svoj strah in tesnobo pred neznanim sicer dobijo pomirjujočo razlago, vendar v svojih interakcijah z »bolnim« svojem postanejo previdnejši, se odmikajo, izogibajo konfrontacijam in avtentičnemu stiku. Žal danes še bolj kot v Morenovih časih vidimo, da ne le uradna psihiatrija, temveč tudi druge stroke, ki sprejemajo psihopatološki pristop, na tej točki težko kritično ocenijo svoje postopke, ki kljub nedvomno dobrim namenom kaj hitro postanejo del celote (odnosnega sistema), ki zaradi dekontekstualizacije in krčenja dialoga deluje kot generator bolezni in ne zdravlja.

Ne le z drugačnim razumevanjem središčne točke, temveč tudi s svojo prakso, pa je Moreno psihoterapiji in psihologiji odprl drugo možnost. Pokazal je, da nemoč jaza ne pomeni nujno njegove devalvacije. Tisto, kar Musek opiše kot »retrogradno slabljenje višjih psihičnih struktur«, je razumel kot iskanje samega sebe v tistih doživljajskih sferah, ki jazu še niso bile dostopne in jih praviloma sam težko pozitivno ovrednoti. Zavrnil je analitični pristop in namesto tega podpiral »globinsko produkcijo«, v kateri se posameznikova duševna motnja pokaže predvsem kot odziv na družbene razmere. S tem je ljudem omogočal nove priložnosti, da z drugačnim razumevanjem družbenih okoliščin razvijajo drugačne odnose.

6. **Morenovo pojmovanje socialnega atoma, tele in kulturnega atoma**

V svojem uporu proti »kugi jaza« je Moreno ustvaril pojem »socialni atom«, ki ga je v knjigi *Kdo bo preživel* definiral takole: »Socialni atom, kot najmanjša enota socialne zgradbe, sestoji iz vseh odnosov nekega človeka s soljudmi, ki so z njim za določen čas na kakršenkoli način povezani.« (Moreno v Petzold, 1979, str. 60) Socialni atom so ljudje v našem življenju in »tele« oziroma sile privlačnosti/odbojnosti/indiferentnosti, ki nastajajo med nami, medtem ko kulturni atom sestavljajo vloge posameznika in odnosi med temi vlogami (Daniel v Prosen in Pahole, 2013).

Hilarion Petzold, ki se je tudi učil pri Morenu, je definicijo socialnega atoma razvil v smeri, ki lahko predstavlja most do novejših teoretskih konceptov:

»Človekova socialna matrica tvori življenjsko polje, v katerem človek lahko eksistira. Brez interakcije na integrativni, socialni ali psihološki ravni vlog, brez srečevanja s Ti in povezovanja v Mi, bi posameznik zapravil

človeško bit in bi lahko agiral le še na organizmično-animalni ravni somatskih vlog. Človek je to, kar je, na osnovi interakcij s soljudmi. Interakcijsko in odnosno mrežo nekega človeka je Moreno označeval kot 'socialni atom', s tem je razumel najmanjšo socialno enoto [...] Lahko rečemo, da človek ne le ima svoj socialni atom, ampak je, v skladu s kategorijami 'imeti in biti' francoskega avtorja Marcela, ustrezna formulacija, da človek tudi je socialni atom. Izguba interakcijskih partnerjev je istočasno izguba vlog in s tem redukcija jaza. Moreno je tako izgubo označeval kot 'socialno smrt': 'Smrt je funkcija življenja; je socialna realiteta [...] Ne gre le za to, kako umiramo od znotraj, temveč kako nas smrt zadene od zunaj'.« (Petzold, 1979, str. 60) S pojmom socialni atom je Moreno odprl nove možnosti za to, da bi današnji človek, ki boluje za kugo jaza, našel novo razmerje do samega sebe in sveta (Moreno, 2000a). Ko namesto predstave, da socialni atom »ima«, spozna, da pravzaprav »je« socialni atom, se jaz lahko razblini brez nevarnosti, da bi napravil samospoštovanje. Lahko si dovoli temeljito »samoinventuro« s ponovno zastavitvijo vprašanj svojih zunanjih meja in tega, do kje sega njegov nadzor in zavest.

Ko Moreno poudari, da je Jaz malik, kateremu žrtvujemo naravo, ter da si vsak domišlja, da je gospodar, lahko zagledamo vzporednice z razumevanjem jaza, kot ga je na osnovi kibernetike drugega reda razvil Gregory Bateson, ko pravi, da noben del interaktivnega sistema »ne more imeti enostranskega nadzora nad preostalimi deli oziroma nad katerimkoli drugim delom. Umske značilnosti so inherentne oziroma imanentne zbiru kot celoti. Celo v zelo preprostih samouravnavaajočih se sistemih je ta holistični značaj očiten.« (Bateson, 2019, str. 333)

V nadaljevanju Bateson navede še nekaj značilnosti jaza kot kibernetičnega, samouravnavaajočega se sistema: »Celotna samouravnavaajoča enota, ki obdeluje informacije, oziroma, kot pravim sam, 'misli' in 'deluje' ter 'se odloča', je sistem, čigar meje nikakor ne sovpadajo z mejami bodisi telesa bodisi tistega, kar se popularno imenuje 'jaz' ali 'zavest'; pomembno je vedeti, da so med sistemom, ki misli, in 'jazom', kakor si ga obče predstavljajo, številne razlike:

1. Sistem ni transcendentalna entiteta, kakor na splošno velja za 'jaz'.
2. Ideje so imanentne mreži vzročnih poti, po katerih potujejo pretvorbe razlik. 'Ideje' v tem sistemu so v vseh primerih najmanj binarne strukture. Niso 'impulzi', pač pa 'informacije'.
3. Ta mreža poti ni omejena z zavestjo, pač pa se razteza tako daleč, da vključuje poti vsega nezavednega duševnega dogajanja – tako avtonomnega kakor tudi potlačenega, tako živčnega kakor tudi hormonskega.
4. Te mreže ne oklepa koža, pač pa vključuje vse zunanje poti, po katerih lahko potujejo informacije; vključuje dejanske razlike, ki so imanentne 'predmetom' takšnih informacij. Vključuje poti zvoka in svetlobe, po katerih potujejo

pretvorbe razlik, ki so sprva imanentne stvarim in drugim ljudem – še posebej pa našim dejanjem.« (prav tam, str. 336)

Podobno kot Bateson, ki je »idejo« kot osnovno enoto informacije definiral kot »razliko, ki ustvari razliko« (prav tam, str. 334), je tudi Moreno videl v »ideji« ključni gradnik svojega eksperimentalnega pristopa: »Prav z eksperimentalnim utelešenjem ideje je možna najbolj izostrena koncentracija na stanje uma. S tem pa je omogočena tudi najnatančnejša izkušnja te ideje. To postane tudi bistveni pripravljalni korak za analitsko raziskovanje in spoznavanje ideje.« (Moreno v Schacht, 1999, str. 208)

Podobnosti med Batesonovo »kibernetiko jaza« ter Morenovim opisom socialnega atoma in mističnega doživetja, v katerem je možno v jazu odkriti središče sebstva, so očitne. Podobno kot je Bateson govoril o tirnicah informacijskih procesov, je Moreno opisoval kroge, ki se razprostirajo okrog središča sebstva v socialni prostor. Ravno s prepletenostjo krogov, ki obdajajo to središče, človek neprekinjeno sodeluje v socialnem dogajanju. To pa je hkrati povezano s človekovim doživljanjem časa, ki ni mehanično »kronološki«, temveč »kairotični čas« (Stern, 2004).

V Kafkovem opusu je Moreno našel pretanjene opise strahu in bojazni, ki sta neizogibno povezana z opuščanjem identifikacije z jazom in doživljanjem širše razsežnosti človeške eksistence. Hkrati pa je prišel do prepričljivih argumentov, da človek po poti individuacije ne more napredovati sam, temveč le v pogovoru in stiku z ljudmi, ki se začasno odrečejo svojim egocentričnim interesom, težnjam po lasti in oblasti ter odložijo svoje socialne maske in oklepe. Tako se lahko ustvarijo začasni odnosni vzorci, ki jih je Moreno opisoval s pojmi »so-zavest« in »so-nezavedno« (co-conscious, co-unconscious) oziroma »med-psiha« celotne skupine (Petzold, 1979, str. 165).

S tem Moreno ni zanikal eksistencialne danosti »samosti« (Makarovič, 2016) oziroma »samote« (Yalom, 2016), vendar je hkrati poudarjal, da ob tem oziroma prav zato človek lahko na novo odkrije bogastvo komunikacijskih možnosti. V procesu porajanja med-psihe ni možno ostati v kafkovskem svetu laži in še naprej misliti, da je jaz edino mesto, kjer človek lahko spoznava. Namesto tega posameznik lahko odkriva, da se proces spoznavanja oziroma mentalne aktivnosti dogaja na različnih mestih (z Morenovo terminologijo - kjerkoli v socialnem atomu), saj ni omejen s človekovo kožo. Moreno je z lastnim zgledom kazal, kako se mora človek v procesu individuacije v iskanju skladnosti s sozavestjo in sonezavednim oziroma medpsiho nujno učiti živeti z nemočjo, negotovostjo ter omejenostjo svojega jaza in zavestnega nadzora.

Morenov koncept »tele« pa je napovedoval tudi novo razumevanje terapevtskega odnosa, ki je danes empirično potrjeno s številnimi raziskavami o skupnih

dejavnikov v psihoterapiji (Možina, 2020, 2021ab). Metaanalize so pokazale, da je glavni junak psihoterapije klient (k učinku terapije prispeva kar 87%) oziroma t. i. »izventerapevtski dejavniki« (Lambert, 2013). Ti dejavniki so njegovi ali njeni viri, sposobnosti, moči, napor, vztrajnost, motivacija, zaupanje, stresne obremenitve, podpora bližnjih in v socialni mreži, članstvo v verski skupnosti, uspešno prebrodene krize v preteklosti ter naključni dogodki, kot so nova zaposlitev, ločitev idr. Poglejmo, kako je to Moreno zajel v pojmu »tele«:

»Psihiatri [...] poudarjajo, da so edini zdravilni agensi oni, da ves terapevtski tele izhaja iz njih in da ni nikjer drugje tako skoncentriran in učinkovit. Vendar pa so mi sociometrične študije pokazale, da je velik del terapevtskega tele razporejen po skupnosti ter da je ključno vprašanje, kako ga izkoristiti in usmeriti v prave kanale [...] Psihiater se mora postaviti v ozadje in postati pomožni jaz na distanci. Njegova vloga se mora skrčiti na prepoznavanje in izbiro, kdo bi lahko bil najboljši terapevtski posrednik [...] S tem izgubi vsa znamenja časti, ki si jih je pripisoval na osnovi predpostavke o lastni vsemogočnosti, osebnem magnetizmu in statusu svetovalca. Zdravnik, ki se s pacientom srečuje iz lica v lice, je postal zdravnik na distanci. Svojo vlogo je prilagodil dinamiki tele sveta.« (Moreno, 1977, str. 242-243)

Moreno nam torej sporoča, da glavni heroj terapije ni terapevt, temveč klient in njegove življenjske okoliščine v času terapije. Menil je tudi, da terapevtski tele ni enakomerno razporejen. Da bi postal učinkovit in da bi ga lahko usmerjali, pa je potrebna sociometrija, ki omogoči vpogled v socialni in kulturni atom.

7. Moreno o boleznih in smrti

Podobno kot Kafka je bil Moreno prepričan, da je eden od mostov za premoščanje prepadov med znanostjo, umetnostjo in duhovnostjo prav novo razumevanje bolezni v okviru njegove aksiologije. Ko zbolijo, posamezniki lahko namreč najbolj skeleče začuti protislovja lastnega življenja in družbenega okolja: »Namen ni, da človek postane zdrav, ampak da se bolezen pokaže, da postane bolan. Bolnik sam izganja svojo bolezen. Ponavljanje v iluziji ga osvobaja, kakor zaščitno cepljenje vpliva na nastanek protiteles. Bolnik stopa na pot pesnikov.« (Moreno, 1970, str. 71)

Bolezen za Morena nikakor ni bila le duševna patologija ali okvara v delovanju telesnega ustroja, temveč dragocen življenjski prostor in čas, v katerem lahko v človekovo eksistenco vstopi eno najpomembnejših spoznanj, da namreč ni jazozavrski gospodar svojega življenja, temveč prej oskrbnik, vrtnar ali (so) delavec v službi nečesa širšega, česar ne more do konca uzreti niti doumeti in kar je v kulturnem razvoju naše civilizacije lahko videl le v obliki raznih

božanstev. Torej ni samo pomembno, da pojmovanja bolezni ne poskušamo zapreti v Prokrustovo posteljo biomedicinskega modela in jo ločiti od tistega, kar je Husserl imenoval fenomenologija življenjskega sveta, temveč da je ključnega pomena zagledati jo kot neizogibno fazo v razreševanju eksistencialne in družbeno kulturne stiske.

V skladu z Metko Klevišar, ustanoviteljico Slovenskega društva hospic, ki se sicer nikjer ne sklicuje na Morena, bi lahko rekli, da je za vsakega človeka eden ključnih eksistencialnih izzivov, »kako udomačiti bolezen« (Klevišar, 1990):

»Ljubezen do samega sebe ni nikomur prirojena - nihče se ne ljubi že po naravi. Vsak si jo mora šele pridobiti. Sicer ostane nesposoben, da bi ljubil druge [...] Morda se nam zdi to na prvi pogled nekoliko nenavadno. Premislimo, ali se znamo dovolj ljubiti, kar pomeni, ali se znamo sprejemati; s svojimi sposobnostmi, s svojimi omejitvami, nevarnostmi, usodo, starostjo, s svojim spolom. Ali znamo reči da svojemu zakonu, svojim otrokom, svoji samskosti, svojemu stanju, položaju in poklicu, svoji zunanosti? Ali znamo reči da svoji bolezni?« (prav tam, str. 15)

Še posebno velik izziv pa je takrat, ko se srečamo z nemočjo, ker ni možna popolna ozdravitev, temveč le delno okrevanje, ali ko nam pot prekriža smrtonosna bolezen in se znajdemo ob postelji umirajočega: »Težko je vzdržati takrat, ko ne moreš ničesar več narediti, ničesar več dati, ničesar več obljubljeni. Nastopi trenutek, ko daš lahko samo še samega sebe: Svojo pripravljenost, da v tem težkem stanju ostaneš z bolnikom [...] V tem trenutku odpadejo vse maske [...] Ta ljubezen, ki je na pogled zelo pasivna, ničesar ne 'dela', je v resnici veliko večje dejanje kot ves zunanji blišč.« (prav tam, str. 55)

Klevišarjeva nadaljuje, da je žal v sodobni družbi odnos do hudo bolnih in umirajočih že tako razčlovečen, da večina ljudi ob njih ne vzdrži. Zato jih je treba iz »usmiljenja« odstraniti. Čeprav direktno ne pojasni, zakaj je za sodobne ljudi biti ob neozdravljivo bolnem človeku tako nevarno, to posredno nakaže s primerom Anthonyja de Mella, ki govori o vojaku, ki je kljub ukazu oficirja odšel po prijatelja, ki je obležal na bojnem polju. Vrnil se je z njegovim truplom, a tudi sam smrtno ranjen. Oficir ga je besno vprašal: »Povej, ali je bilo vredno [...] Umirajoči mož je odgovoril: 'Da bilo je vredno, gospod. Ko sem prišel k njemu, je bil še živ. In rekel mi je: Tom, vedel sem, da boš prišel.'« (prav tam, str. 56)

Ker Morena ni več med nami, si lahko samo domišljamo, kako bi se odzval na to zgodbo. Morda bi samo ostal rahlo ganjen v molku ali pa bi komentiral, da je po njegovem mnenju od fizične veliko strašnejša socialna smrt, ko človek ostane popolnoma sam ali zapuščen. Prav to je Tom preprečil, da se ni zgodilo njegovemu umirajočemu prijatelju, in svoje odločitve ni obžaloval, zdela se mu je edino smiselna.

Tudi Moreno je bil glede tega zgled do svojega zadnjega diha, torej tudi z načinom, kako je umrl. Ko je zaradi kapi ostal privezan na posteljo in je v nekem trenutku zbolel še za črevesno infekcijo, mu je zdravnik predpisal strogo dieto, sam pa se je na grozo svojcev odločil, da bo pil le še vodo in je iz dneva v dan vse hitreje hiral. Oznanil je: »Svoje delo sem opravil, vi ste ga prevzeli in ga boste nadaljevali. Zdaj lahko umrem.« (Yablonsky v Geisler, 1999, str. 68) Tako je slavil celo svoj konec in se izognil socialni smrti.

8. Moreno in terapevtska družba

Morenovega dela ni težko zreducirati na tehnike za zdravljenje posameznikov in skupin, medtem ko je veliko zahtevnejše nadaljevati njegova prizadevanja za »terapevtsko družbo«:

»Vsak človek sledi svoji goreči želji, vsak hoče dobro, pa vendarle skupnost kot celota razpada. Celo če bi vsak član naše družbe dosegel svetniško popolnost, bi bile interakcije svetnikov verjetno še vedno nepopolne. Dva svetnika morata razviti medsebojno harmonijo, če pa jih je več, morajo biti sposobni, da blagodejno delujejo kot skupina. Ob tem lahko jasno pokažemo smiselnost 'terapevtske družbe': to je uresničiti harmonično sožitje skupin med seboj različnih posameznikov.« (Moreno, 1974, str. 396)

Čeprav je ostala opredelitev terapevtske družbe v celotnem Morenovem opusu meglena in težko razumljiva, je jasno, da je bil Moreno za razliko od Freuda, ki se je usmeril na intrapsihične razloge za trpljenje in duševne težave ljudi, veliko bolj pozoren na družbene in kulturne vidike. Podobno kot Hölderlin je videl, kako potrošništvo nesveto pretvarja v (navidezno) sveto in kako se kljub fascinantom napredku tehnologije razrašča primanjkljaj v etični in duhovni sferi družbe. Najpomembnejši rizični dejavnik pa zanj niso bile le (pre)hitre in prevelike spremembe, povezane s tehnološkim razvojem, ki prehitevajo človekove adaptacijske zmožnosti, temveč je za glavno težavo smatral, da ljudje trdovratno vztrajajo v utečenih, tradicionalnih vedenjskih vzorcih, ki novim razmeram več ne ustrezajo.

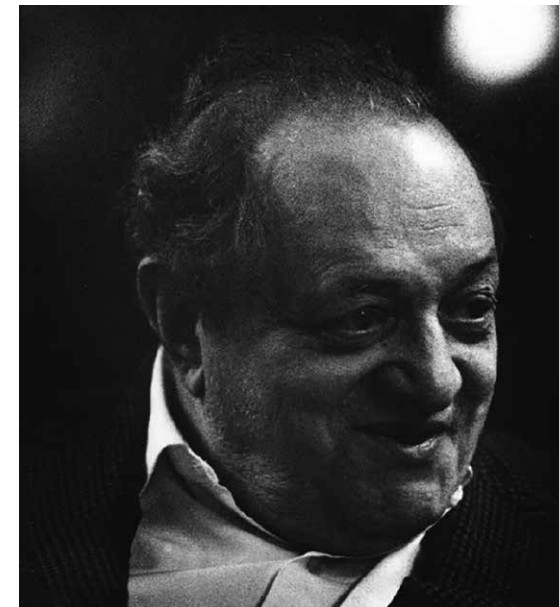
S tem v zvezi je rad uporabljal metaforo »kulturna konzerva«, s katero je hotel opozoriti, da spremenjene razmere od človeka ne zahtevajo le novih »tehničnih spretnosti«, na primer v prometu ali pri uporabi novih informacijsko komunikacijskih sredstev, temveč kličejo po spremembah v celotni mreži kulturnih predstav in vrednot. Podobno kot Kafka se je zavedal, da neprepoznane ali nesprejete možnosti za razvijanje novih vzorcev mišljenja in vedenja ne ustvarjajo le notranjih in medosebnih konfliktov, temveč vplivajo na nastajanje doživljajskih praznin, ki vzbujajo tesnobo. Da bi jih ljudje zapolnili, se lahko hitro in masovno

odločijo za najbolj nesmiselne ideje, ki jim namesto tesnobe, povezane z odprtostjo neznanemu, prinesejo občutek gotovosti, moči in jasne (na primer revolucionarne, totalitaristične) vizije. Medtem pa ustvarjalni posameznik, ki namesto uživanja kulturnih konzerv misli s svojo glavo in sprejema drugačne odločitve kot množice, postaja vse bolj sumljiv in priročna tarča za obtožbe.

Moreno je s svojo sociodinamiko razvil povsem originalne ideje, saj je že leta 1934 v svoji knjigi *Kdo bo preživel* napisal, da ga je bilo vse od njegovih mladostnih prizadevanj dalje najbolj strah, da bi padel v brezno iluzij in bi svoje življenje uporabil za izmišljanje umetnih načrtov boljše družbe (Moreno, 1962, str. 13). Menil je, da ni možna nobena prava terapija, dokler človeštvo ne postane celota, s čimer ni mislil, da bi moralo človeštvo dobiti »enotno svetovno vlado«, niti enotno znanost, kulturo in religijo, temveč na celoto v smislu »samoodločajoče svobodne vzajemnosti«. To je razumel kot zapleten proces, v katerem naj bi se dogajalo nenehno usklajevanje dinamik na osebno odnosni ravni in vseh drugih ravneh organizacije. Celota naj bi bila razmeroma pregledna zaradi jasnosti in sprotnega razčiščevanja spornih mest v konfiguraciji medsebojnih odnosov. To pa ne pomeni niti preglednih linearnih organizacijskih shem niti birokratskega določanja pooblastil in funkcij. Oblike sodelovanja bi bile lahko vsebinsko zelo raznolike, organizacijsko pa bi morale zagotavljati dovolj veliko kompleksnost za kreativno razreševanje tekočih in razvojnih problemov.

Slika 3

Jakob Levy Moreno v zgodnjih šestdesetih letih prejšnjega stoletja.



Georg Herbert Mead je leta 1938, skoraj istočasno kot Moreno knjigo *Kdo bo preživel*, objavil delo, v katerem je razvil podobno razumevanje o odnosu med posameznikom in družbo: »Vedenje posameznika je možno razumeti le v zvezi s celotno družbeno skupino, katere član je, ker so njegova individualna dejanja vključena v večja družbena dogajanja, ki presega posameznika in se tičejo tudi drugih članov te skupine.« (Mead v Kellner, 1986, str. 25) Po Meadovem mnenju je za medsebojno regulacijo vedenja potrebno, da partnerji v komplementarnih vlogah anticipirajo vedenjske odgovore svojih partnerjev. Mead je razrešil dilemo o odprtih možnostih za razvoj in bogatenje notranje vsebine človekovega doživljanja na ta način, da je uvedel zamisel notranjega dialoga s posplošenim drugim (se pravi s svojo predstavo partnerja). Taka predstava je skoraj identična z Morenovimi predpostavkami psihodrame kot ponovljenega samokorektivnega dialoga s partnerjem oziroma skupino.

Čeprav so številni Morenovi sodobniki videli in kritično ocenjevali ista družbena protislovja, pa lahko opazimo pomembno razliko:

»Moreno je šel vedno korak dlje od drugih. Le Reich in Jung, na drug način pa Fromm, Bloch in Landauer so posamezniki, ki so ga spremljali del poti: On je prenesel problem iz razmišljanja v delovanje in iznašel načine, kjer so bili vsi udeleženci na povsem življenjski način soočeni s temi dihotomijami in so bili prisiljeni delati na nov način [...] Tako se zdi, da je Moreno svojevrstna mešanica romantike in prosvetljenstva, mysticizma in racionalizma, puščavništva in aktivizma, religije in znanosti, poetičnega ekspresionizma in analitičnega eksperimentalizma. To, da je ta nezdržljiva nasprotja želel združiti, je njegova megalomanija; to, da je kljub stalnim neuspehom in kljub družbeni izolaciji vztrajal v tej Utopiji, je njegova veličina.« (Buer, 1989, str. 223)

Moreno je videl kot nujno vključevanje znanosti v vse družbene procese, v kolikor znanost oziroma znanstveno raziskovanje razumemo kot iskanje resničnosti, ki jo posameznik lahko doživi kot eksistencialno smiselno:

»V svojem konceptu socialnega raziskovanja vztraja predvsem na tem, da mora tudi znanstveno spoznanje končno postati iskanje resnice. Resničnost slehernega novega spoznanja se potrjuje, če ga udeleženi in prizadeti subjekti doživijo kot eksistencialno veljavna. V Morenovih konceptih socialnega raziskovanja gre vedno za samoraziskovanje udeleženih subjektov za boljše oblikovanje njihovega življenja. Le tovrstna motivacija navsezadnje ustvarja eksistencialno potrebo po resnici, ki je pogosto boleča in se le s težavo upira vsem težnjam po samoprevari.« (prav tam, str. 231)

Terapevtske družbe Moreno ni videl v obnavljanju starih institucij, ki ljudem ponujajo kulturne konzerve in jih napeljujejo v samoprevaro namesto v iskanje zanje eksistencialno veljavne »dejanskosti« in »resničnosti« (Černigoj, 2007). Namesto

tega je pokazal, kako se lahko posamezniku v skupini oziroma socialnem atomu odpreta ravni etičnega in duhovnega doživljanja. Zaradi vsega, kar mu je uspelo ustvariti v plodnem življenju, nimamo več pravice, da bi ob tem zamahnili z roko in rekli, da se to znanosti ne tiče. Če ga resno upoštevamo, se nam pokažejo številne poti, ki povezujejo njegovo delo z našo prakso in raziskovanjem ter odpirajo nove »etične horizonte« (Taylor, 2000), na ozadju katerih je možno lažje uzreti veličino in bedo tega, kar doživljamo danes (Možina, 2009).

Nedvomno je veliko prispeval k obogatitvi mnogih dejavnosti na področju psihoterapije, psihiatrije, socialnega dela in vzgoje, vendar je, podobno kot Bateson (2019), hkrati videl potrebo po globalni spremembi, ki je možna le s spremembo temeljnih kulturnih predpostavk, zaradi katerih je človeštvo z ekspanzivnim razvojem preseglo meje rasti, znotraj katerih je možno preživetje naše civilizacije. Poleg samoomejevanja naših »jazozavrskih« teženj je videl kot nujno iskanje soobstoja raznolikih kultur in se zavedal, da bo družba, ki bo to uresničila, lahko le nehierarhična oz. heterarhična, nestabilna in ranljiva.

9. **Morenova eksperimentalna teologija**

Moreno, ki je bil vse življenje v prvi vrsti znanstvenik in šele nato mistik, se ni sprijaznil s tem, da bi znanost bogatili z metaforami religioznega izročila, temveč je vztrajal, da mora znanost opredeliti svoj odnos do Boga. Čeprav je prepad med institucionaliziranimi religijami in znanostjo v njegovem času izgledal nerešljiv, si je stalno prizadeval (podobno kot kasneje Varela), da bi empirično znanost povezal z duhovnostjo oziroma religioznostjo, ki jo je živel. Po njegovem mnenju sta bila že Buda in Kristus »eksperimentatorja«, prav tako kot veliki teologi za njima, zato je tudi svoje delo poimenoval »eksperimentalna teologija« in poudaril, da v njenem središču ni teološko védenje o Bogu, ki je omrtveno fiksirano v obliki »religiozних konzerv«, temveč »eksperimentalno utelešenje« Boga:

»Ne da bi se zavedali teh metod (metod za spodbujanje spontanosti), so veliki teologi v skladu z njimi eksperimentirali, tako da so uporabljali svoje doživljanje kot gradivo in orodje, s katerim so raziskovali eksistenco in bistvo božanskega. S pomočjo ogrevanja z ene stopnje utelešenja na drugo so po koščkih poizkušali v prvi vrsti odkriti pomen eksistence same in ne toliko pomena lastnega bivanja. Kljub njihovim velikim naporom nam je tradicija prenesla samo dediščino religiozних konzerv; dejanska, dinamična spontanost in ustvarjalnost njihovih prizadevanj se je izgubila [...] Če bi lahko znova ujeli to, kar so izkusili, bi našli temelj za eksperimentalno teologijo – to je za operativen pristop k našemu odnosu do božanskega [...] pravi vir koncepta Boga je bil subjektivni proces izkušanja božanskega, ki se je razvijalo skozi

več tisoč let [...] in je bilo predano vsem ljudem v religioznih tradicijah.«
(Moreno v Schacht, 1999, str. 208-209)

Prav v psihodrami je Moreno videl priložnost za teološko eksperimentiranje, za subjektivni proces izkušanja Boga, saj ta »lahko prevzame podobo in se utelesi v vsakem človeku – epileptiku, shizofreniku, prostitutki, revnemu ali zavrženemu. Vsi lahko stopijo na oder kadar koli, ko pride trenutek inspiracije, in podajo svojo verzijo smisla, ki ga ima zanje veselje. Bog je vedno v nas in z nami, tako kot z otroci. Namesto da bi prišel z neba, pride k nam skozi vrata, ki vodijo na oder. Bog ni mrtev, Bog je živ, v psihodrami!« (Moreno, 2000b, str. 55-6)

S povezovanjem kvantitativne in kvalitativne metodologije ter z eksperimentalno teologijo je bil Moreno predhodnik danes enega najnaprednejših trendov v znanosti o kompleksnosti – nevrofenomenologije, kot jo je v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja opredelil Francisco Varela (Varela, 1996; Varela, Thompson in Rosch, 1993), naslanjajoč se na Batesonovo »epistemologijo svetega« (Bateson in Bateson, 1987). Tako Moreno kot Bateson in Varela so pokazali, da lahko tudi t. i. eksaktna, naravoslovna znanstvena misel vstopa na področje religioznega oziroma svetega, ne da bi ga razvrednotila. Hkrati sta postavila izhodišče, iz katerega lahko sodobni psihoterapevti religiozni, duhovni in mistični vidik na epistemološko integrativen način vključujemo v našo terapevtsko prakso (Bohak, 2011), raziskovanje (Černetič, 2018) pa tudi v skrb za lastni osebni in duhovni razvoj ter bogatenje vsakdanjega življenja (Možina, 2015).

10.

Sklep

Moreno je za časa svojega življenja po eni strani ostal na pragu znanosti, ker njegove ideje prevladujoči znanstveni paradigmi njegovega časa niso ustrezale, po drugi strani pa jih zdravstvene, šolske in kulturne institucije, s katerimi je prišel v stik, niso mogle v celoti zavriniti in pustiti pred svojimi vrati. Daleč je presegel svoje sodobnike po tem, kako je znal s svojo terapevtsko filozofijo upoštevati kompleksnost socialnih sistemov. Ko so različni strokovnjaki in znanstveniki poskušali vključiti tudi njegove ideje, se je to večini bolj ali manj ponesrečilo, ker »znanost o kompleksnosti« (Možina in Kordeš, 1998) še ni bila razvita, temveč so se držali opredelitev svojih delovnih področij v skladu s kartezijskim dualizmom in drugimi iz njega izhajajočimi dualizmi, na primer medicina obravnava telo, psihologija psiho, socialno delo socialni kontekst itn. Sistemske teorije kot del znanosti o kompleksnosti nam omogočajo ponovno, celovitejše ovrednotenje Morenovega dela (npr. Campbell in Draper, 1995), kot je to nedavno v našem prostoru uspelo Vladimirju Miloševiću (2018), ki je za razlago psihodrame uporabil teorijo avtopoeze in dekonstrukcije.

Morenu ni bilo težko razviti globokega razumevanja za Sokrata in dela različnih modrecev iz drugih kultur, ker je sam izviral iz židovske skupnosti, v kateri je bila še živa izkušnja enotnega, notranje povezanega sistema verskih idealov in kulturnih norm. S tem svojim izkustvom je potrkal na vrata evropske kulture, ki je bila bolj kompleksna, a je njen notranji ustvarjalni vir usihal. Ni si izmišljal utopičnih oblik družbenega življenja, temveč je mnogim ljudem odprl možnost preseganja človeške odtujenosti v njihovih odnosnih mrežah tu in zdaj. Postopki in projekti, ki jih je razvijal za delo z ljudmi, niso bili namenjeni doseganju pozitivnih ciljev v oddaljeni prihodnosti, pač pa neposredni obogatitvi življenja in ustvarjalnih potencialov ljudi v aktualnih človeških odnosih.

Moreno nam kaže, da je kulturno v pravem pomenu le tisto življenje, v katerem posameznik namesto gotovosti nereflktiranega ponavljanja kulturnih vzorcev sprejme negotovost trenutka in razvije »gotovost v negotovost« (Možina, 2010) ter prevzame svoj del odgovornosti za trenutke srečanja z drugimi ljudmi. Osebnost angažirano mišljenje in disciplinirano znanstveno obravnavanje vprašanj mu je pomenilo, da je potrebno izhajati iz lastnih doživetij, da šele z menjavanjem vlog posameznik lahko odkrije dejanskost in resničnost drugih od znotraj, da govorjenje in mišljenje le dopolnjuje in na koncu zaključuje ter osmišlja doživljajske celote, in da je vredno le tisto znanje, ki omogoča čim bolj neposredno doživetje trenutka življenja, ki se včasih pokaže najbolj presunljivo ravno takrat, ko je izpostavljeno golo v boleznih in pred obličjem smrti. Odkril je, da za sožitje v družbenem okolju, kjer ni več dominantne vrednostne orientacije, ne zadostuje korektno opravljanje socialnih vlog, temveč se mora vsak človek soočiti z izzivom, kako kot del socialnega atoma uteleša, oblikuje in uresničuje svoje ustvarjalne potencialne.

Viri

- Balint, M. (1985). *Osnovna griješka*. Naprijed.
- Bateson, G. in Bateson, M. C. (1987). *Angels Fear: Toward an Epistemology of Sacred*. MacMillan.
- Bateson, G. (2019). *Ekologija idej*. Beletrina.
- Bergson, H. (1983). *Ustvarjalna evolucija*. Cankarjeva založba.
- Bohak, J. (2011). Bog v psihoanalitski terapiji. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 5(3-4), 49-61.
- Buer, F. (1989). *Morenos therapeutische Philosophie* (2. izd.). Leske + Budrich
- Buer, F. (1999). *Morenos therapeutische Philosophie. Eine Einführung in ihre kultur- und ideengeschichtlichen Kontext*. V F. Buer (ur.), *Morenos therapeutische Philosophie: Zu den Grundideen von Psychodrama und Soziometrie* (3. izd.) (str. 13-45). Leske + Budrich.
- Buer, F. in Schmitz-Roden, U. (1999). *Psychodrama und Psychoanalyse*. V F. Buer (ur.), *Morenos therapeutische Philosophie: Zu den Grundideen von Psychodrama und Soziometrie* (3. izd.) (str. 119-166). Leske + Budrich.
- Campbell, D. in Draper, R. (1995). *Psychodrama and Systemic Therapy*. Karnac Books.
- Černetič, M. (2018). Čuječnost v krščanskih duhovnih praksah. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 12(3-4), 99-123.
- Černigoj, M. (2007). *Jaz in mi: Raziskovanje temeljev socialne psihologije*. IPSA.
- Freud, S. (1981). Množična psihologija in analiza jaza. V R. Močnik, *Psihoanaliza in kultura*. Državna založba Slovenije.
- Fürst, M. in Halmer, N. (1990). *Filozofija*. DZS.
- Gadamer, H. G. (1991). *Lob der Theorie*. Suhrkamp.
- Geisler, F. (1999). Judentum in Psychodrama. V F. Buer (ur.), *Morenos therapeutische Philosophie: Zu den Grundideen von Psychodrama und Soziometrie* (3. izd.) (str. 49-73). Leske + Budrich.
- Giacomucci, S. (2021). *Social work, sociometry, and psychodrama: Experiential approaches for group therapists, community leaders, and social workers*. Springer.
- Giroux, H. A. (2006). *The Giroux Reader*. Routledge.
- Giroux, H. A. (2008). *Against the terror of neoliberalism: politics beyond the age of greed*. Paradigm Publishers.
- Giroux, H. A. (2018). *American Nightmare: Facing the Challenge of Fascism*. City Lights Books.
- Giroux, H. A. (2019). *The Terror of the Unforeseen*. Los Angeles Review of Books.
- Groterath, A. (2000). Uvod. V J. L. Moreno in Z. T. Moreno, *Skupine, njihova dinamika in psihodrama* (str. 7-11). Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Hribar, T. (1992). Ontologija in fenomenologija življenjskega sveta. *Phainomena*, 1(2-3), 41-49.
- Husserl, E. (1990). *Kriza evropskih znanosti i transcendentalna fenomenologija - uvod u fenomenološku filozofiju*. Globus.
- Jung, C. G. (1989). *Spomini, sanje, misli*. DZS.
- Kellner, H. (1986). Der Beitrag von G. H. Mead zur Sozialpsychologie. V G. A. Kelly, *Die Psychologie der persoenlichen Konstrukte*. Junfermann.
- Kierkegaard S. (1982). *Filozofske mrvice*. Grafos.
- Kierkegaard, S. (1991). Razlika med genijem in apostolom. V M. Božovič (ur.), *Bog, učitelj, gospodar* (str. 193-205). Problemi-Razprave, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Klevišar, M. (1990). *Kako udomačiti bolezni*. Katehetski center.
- Kordeš, U. (2004). *Od resnice k zaupanju*. Studia humanitatis.
- Kordeš, U. (2005). *Znanost s stališča udeležnosti*. *Časopis za kritiko znanosti*, 33(221), 206-221.
- Lambert, M. J. (2013). The efficacy and effectiveness of psychotherapy. V M. J. Lambert (ur.), Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change (6. izd., str. 169-218). Hoboken, Wiley
- Lasch, C. (2012). *Kultura narcisizma*. Mladinska knjiga.
- Levinas, E. (1996). *Smrt in čas*. Nova revija.
- Makarovič, S. (2016). *Samost*. Društvo slovenskih pisateljev.
- Markič, O. (2008). Filozofija v kognitivni znanosti. *Družboslovne razprave*, 24(59), 85-98.
- Maturana. H. R. (1982). *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*. Friedr Vieweg & Sohn.
- Milinković, A. (2010). *Nikola Tesla, izumitelj za tretje tisočletje*. Ara.
- Milošević, V. (2018). *Psihodrama: sprememba skozi akcijo*. Primus.
- Moreno, J. L. (1947). *The Future of Man's World*. Psychodrama Monographs, 21. Beacon.
- Moreno, J. L. (1962). *Osnovi sociometrije*. Savremena škola.
- Moreno, J. L. (1970). *Das Stegreiftheater*. Beacon.
- Moreno, J. L. (1974). *Die Grundlagen der Soziometrie. Wege zur Neuordnung der Gesellschaft*. Leske + Budrich.
- Moreno, J. L. (1977). *Psychodrama Volume One* (4. izd.). Beacon.
- Moreno, J. L. (1982). Gedanken zu meiner Gruppenpsychotherapie. V H. Petzold (ur.), *Dramatische Therapie* (str. 70-79). Hippokrates.
- Moreno, Z. T. (2000a). Psihodrama, teorija vlog in koncept socialnega atoma. V J. L. Moreno in Z. T. Moreno, *Skupine, njihova dinamika in psihodrama* (str. 277-301). Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Moreno, J. L. (2000b). Psihiatrija dvajsetega stoletja: funkcija univerzalij – časa, prostora, realnosti in kozmosa. V J. L. Moreno in Z. T. Moreno, *Skupine, njihova dinamika in psihodrama* (str. 45-57). Inštitut Antona Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno.
- Možina, M. (2009). Etika udeležnosti: problem ni, kdo ima prav ali kaj je res, problem je zaupanje. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 3(3/4), 115-149.
- Možina, M. (2010). O psihoterapevtovi gotovosti v negotovost, dvojni vezi in paradoksih. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 4(1/2), 67-96.
- Možina, M. (2015). Uvodnik o duhovnih darovih. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 9(1-2), 5-22.
- Možina, M. in Kobal, L. (2005). Razvijanje stališča udeležnosti v psihoterapiji. *Časopis za kritiko znanosti*, 33(221), 195-205.
- Možina, M. in Kordeš, U. (1998). Obiranje sadov z Drevesa spoznanja. V H. R. Maturana in F. J. Varela, *Drevo spoznanja* (str. 219-248). Studia humanitatis.
- Musek, J. (1985). *Model referenčnega delovanja jaza*. Društvo psihologov Slovenije.
- Nietzsche, F. (2005). *Vesela znanost*. Slovenska matica.
- Petzold, H. (1979). *Psychodrama-Therapie*. Junfermann Verlag.
- Pirjevec, D. (1986). Dnevnik. *Nova revija*, 5, 7-62.
- Prosen, S. in Pahole, M. (2013). Človek kot igralec vlog: teorija vlog v psihodrami. *Kairos - Slovenska revija za psihoterapijo*, 7(1-2), 78-87.
- Russell, B. (1977). *Modrost zahoda: zgodovinski pregled zahodne filozofije v njenem družbenem in političnem okviru*. Mladinska knjiga.
- Schacht, M. (1999). *Morenos Philosophie und Mystik*. V Buer, F. (ur.), *Morenos therapeutische Philosophie: Zu den Grundideen von Psychodrama und Soziometrie* (3. izd.) (str. 207-224). Leske + Budrich.

- Schindler, R (1971). Die Soziodynamik in den Therapeutischen Gruppen. V A. Heigl-Evers (ur.), *Psychoanalyse und Gruppe*. Vanderhoeck.
- Stern, D. N. (2004). *The present moment in psychotherapy and everyday life*. Norton.
- Storr, A. (1997). *Feet of Clay*. Free Press.
- Šugman Bohinc, L. (2005). Epistemologija podpore in pomoči. *Časopis za kritiko znanosti*, 33(221), 167-181.
- Taylor, C. (2000). *Nelagodna sodobnost*. Študentska založba.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Znanstveni inštitut filozofske fakultete.
- Varela, F. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1993). *Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Mladinska knjiga.
- Yalom, I. D. (2016). *Rabelj ljubezni in druge psihoterapevtske zgodbe*. UMco.