

Etika psihoanalize

Ključne besede: etika, psihoanaliza, psihoterapija, endogena etika, cilji psihoanalize.

Povzetek: Avtor se na začetku sprašuje, od kod tolikšna odsotnost obravnave etičnih tem in dilem v psihoanalizi. Odgovor išče v njenih začetkih in ga najde v Freudovem (negativnem) odnosu do filozofije in religije ter v njegovi zapisanosti »znanstvenemu svetovnemu nazoru«. Nadalje ugotavlja, da je bila etična drža za »Freuda samoumevnost, o kateri ne kaže izgubljeni besedi«.—Endogeno etiko psihoanalize (Caruso) najde v psihoanalitski obravnavi občutkov krivde, zlasti pa v ciljnih psihoanalitske terapije. E. Frommu priznava mesto med tistimi, ki so v psihoanalizi prvi eksplicirali etične dileme, meni pa, da se nekatere dileme, ki jih Fromm obravnava kot etične, dajo razrešiti na strokovni ravni.—Skupni imenovalec etičnih premislekov najde v etičnem imperativu: Človek, postani, kar si!

Ethics in Psychoanalysis

Key words: ethics, psychoanalysis, psychotherapy, endogenous ethics, goals of psychoanalysis.

Abstract: In the beginning, the author puts forward the question of absence of the analysis of ethical dilemmas in psychoanalysis. He seeks the answers in its beginnings and finds it in Freud's commitment to "scientific worldview". Furthermore he comes to a conclusion that for Freud "ethical stance was a given and therefore Freud believed there is no need to spill ink over it".—He finds endogenic ethics of psychoanalysis (Caruso) in the psychoanalytic analysis of feelings of guilt, especially in the goals of psychoanalytic therapy. He acknowledges the primacy of Erich Fromm in the midsts of authors who were the first to explicate ethical dilemmas, but he nevertheless believes, that some of the dilemmas can be successfully resolved on the level of psychoanalytic theory. He finds the lowest common denominator of ethical reflexions in categorical imperative: Man, be, what you are!

Uvod

»V ,terapevtski etiki' je prvo težišče v terapevtski odgovornosti do njegovih pacientov, drugo v vrednotenju njihove življenjske situacije in vedenja, tretje pa v odgovornem terapevtskem ravnanju do lastne vesti in do družbe.«

Hilarion Petzold, »Tree of Science« (1991: 37)

Če listamo po znanem in uradno priznanem slovarju psihoanalize (Laplanche, Pontalis, 1977) in po nič manj uglednem uvodu v osnovne pojme psihoanalize (Nagera, 1978), bomo pod črko E in M zaman iskali kakršnokoli izjavo o etiki ali morali, tudi med osnovnimi pojmi psihoanalize je ne najdemo. Med bibliografijo Freudovih spisov prav tako ne najdemo naslova, ki bi napovedoval kakršnekoli etične premisleke. Tudi kasnejša psihoanalitska literatura se etičnih vprašanj izrecno skorajda ne dotika. Le Etiko psihoanalize, ki sem jo izbrskal iz obširne literature, je napisal človek (Sas, 1974), ki je močno zamajal vse štiri temelje psihoanalitske zgradbe. Kako je to mogoče, ko pa Freud sam na toliko mestih vendarle da vedeti, da ga je pri napornem delu za novo znanost motivirala globoka etična drža:

»Večina ljudi ne živi v peklju, v nekakšnem onstranstvu, temveč tu na zemlji: Schopenhauer je to pravilno videl. Namen mojih spoznanj, mojih teorij in metod je bil, da se tega pekla oza-vejo, da bi se ga lahko osvobodili« (Freud v Russell, 1981: 213). Kako je torej mogoče, da se človek s tolikšnim etičnim nabojem domala fobično izogiba etike ter njenih izvedenk? Odgovor je v Freudovem odnosu do religije in filozofije ter v njegovi zapisanosti »znanstvenemu svetovnemu nazoru«, v katerem ni prostora za »razodetje, intuicijo in divinacijo« kot vir človeškega

*JANK BOHAK · MAG · SCI · PSIHOTERAPEVT; ✉ KOSARJEVA 54, 2000 MARIBOR; BOHAK-JANKO@SIOL-NET

spoznanja. Znanstveni svetovni nazor »trdi, da ni nobenega drugega vira spoznanja sveta, kot je intelektualna obdelava skrbno preverjenih opazovanj, kar torej imenujemo raziskovanje, poleg tega pa nobeno spoznanje v razodetju, intuiciji ali divinaciji. /.../ Ni dopustno reči, da je znanost eno območje človeških duševnih dejavnosti in da sta religija in filozofija drugi, tej vsaj enakovredni, ter da se znanost v ti dve ne sme vmešavati. Vse imajo enako pravico do resnice, zato je vsakemu človeku na voljo izbira, od kod bo zajemal svoje prepričanje in kam bo usmeril svoje verovanje. Takšen nazor velja za posebej izbranega, tolerantnega, vseobsegajočega in osvobojenega ozkosrčnih predsodkov. Žal je nevzdržen, vsebuje vse škodljive plati neznanstvenega svetovnega nazora in mu je praktično enak. Je že tako, da resnica ne more biti tolerantna, ne dopušča nobenih kompromisov in omejitev, da ima raziskovanje vsa področja človeške dejavnosti za svoja lastna in da mora biti neizprosno kritično, če si želi kakšna druga moč košček tega prilaistiti« (Freud, 1932, 1982: 586). V tej Freudovi kategorični trditvi je čutiti duha druge polovice 19. stoletja in zveni podobno aprioristično kot izjava Berlinske zdravniške družbe: »Prisegli smo uveljaviti resnico, da v človeškem organizmu ni nobenih drugih dejavnih sil, razen splošnih fizikalno-kemičnih« (Bohak, 2006: 8).

To je dediščina razsvetljenstva, ki so ga v 19. stoletju poglobljali Feuerbach, Marx, Nietzsche in Freud. V skladu s totalitarno postavko znanstvenega svetovnega nazora so upali na preraščanje oz. odmiranje religije: »Proti 'poldnevu kulture', se pravi z začetkom razsvetljenstva pred dobrimi dvesto leti, se kulturno vedno bolj prevladujoči meščan trga iz otroško ponižne pasivne vpetosti in izročnosti skrivnostno duhovnim nadsvetovom ter jih kot odrasel, samozavesten in aktivno osvajajoč doživlja kot zgolj mrtvo materijo. Bog ni več merilo vseh stvari, marveč človek sam. Odtlej ne velja več 'verujem, torej sem', marveč 'mislim, torej sem'. Ostanke vere se zdijo kot neodraslost, za katero je človek sam kriv« (Gascard, 1993: 36). Odgovore na vprašanja, ki jih je svoj čas iskal v religiji, mu bo dala znanost kot edini vir novih spoznanj. V skladu s tem duhom časa je Freud radikalno obračunal z religijo v svojem spisu *Die Zukunft einer Illusion*. Odnos med psihoanalizo in religijo je opredelil v znanem stavku: če lahko z uporabo psihoanalitične metode pridobimo nov argument proti vsebinski resnici religije, je to *tant pis* (toliko slabše) za religijo, toda zagovorniki religije se bodo z isto pravico poslužili psihoanalize pri vrednotenju aktivnega pomena religioznega nauka (Freud, 1996). S tem Freud implicitno priznava religiji, da utegne imeti »afektiven pomen«, danes bi rekli mentalno higienski pomen, da torej ni nujno bolezenski izraz, prisilna nevroza. Hkrati pa si jemlje pravico izreči sodbo o poslednji resnici nekega religioznega pojava, v smislu: Religija ni nič drugega, kot ... Seveda pa tudi takratni teologiji še ni bilo dovolj jasno, da v človeškem ravnanju in izkustvu ni mogoče objektivno ugotoviti nadnaravne moči. Odnos med teologijo in psihoanalizo ter svojo osnovno etično držo Freud izrazi še v manj znanem pismu evangeličanskemu teologu Pfisterju: »Psihoanaliza ni niti religiozna niti nasprotno, marveč je nepristranski instrument, ki ga lahko uporablja tako duhovnik kot laik, samo da se to dogaja v službi osvobajanja trpečih /.../« (Gorres, 1988: 49). S tem je Freud seveda mislil na psihoanalitsko tehniko, medtem ko mu v svojih teoretskih spisih ni uspelo ohranjati te areligioznosti.

Tudi Freudov odnos do filozofije je bil v celoti odklonilen, čeprav na nekaterih mestih pohvali mnenje določenega filozofa. V svojem zavračanju filozofije gre tako daleč, da jo ima za obliko blodnje in jo primerja z blodnjami paranoikov. Filozofiji tudi očita, da precenjuje moč svojega mišljenja in da ne izpolnjuje kriterija znanstvenosti, saj se izogiba podrobnemu empiričnemu delu ter na dogmatičen način razvija zaprte poglede na svet. S pridihom sarkazma piše: »Sploh nisem za fabrikacijo svetovnih nazorov. To prepuščam raje filozofom, ki brez takšnega potokaza, ki jih informira o vsem, ne znajo potovati skozi življenje /.../. Vemo, v kako majhni meri je doslej uspelo znanosti osvetliti uganke tega sveta; vse nerganje filozofov pri tem ničesar ne spremeni. K spremembam lahko sčasoma pripomore le potrpežljivo nadaljevanje dela, ki vse podredi zahtevi gotovosti« (Walbl, 1981: 79).

Ti uvodni premisleki so bili potrebni, če želimo razumeti, kako je bil Freud otrok svojega časa tudi v svojem oklepanju »znanstvenega« svetovnega nazora, in zakaj je psihoanalizi lastna »endogena etika«, kot pravi Caruso. Morda je pa tudi z moralo podobno kot z življenjskim smislom ali z zdravjem. O zdravju se pogovarjamo toliko bolj, kolikor manj ga čutimo, in smisel življenja iščemo toliko bolj, kolikor manj doživljamo svoje bivanje kot smiselno. Etična drža je bila za Freuda samoumevnost, o kateri ne kaže izgubljati besed.

Res je tudi, da ni imel najboljšega mnenja o izvoru morale. Slednjega je videl v človekovi primarni nedokončanosti in posledični odvisnosti od drugega človeka. Človeški mehanizem je namreč sprva nesposoben, da si z motorično akcijo zadovolji svoje libidinozne in oralne potrebe. Odvisen je od sočloveka, od matere, ki mu potrebo zadovolji ali ne. Tej primarni funkciji zadovoljitve potrebe se kmalu pridruži sekundarna funkcija razumevanja. Ob reakcijah drugega otrok spoznava sebe. Ujemanje potreb in reakcij otroka in matere opiše Freud s podobo ključavnice in ključa. Ko se otrok uči vplivati in razumeti materine reakcije, se nauči do življenjskega sporazumevanja s človekom, kar mu bo služilo kot trajen vir spoznanja in morale (Freud, 1972). Po Eriksonu je to obdobje učenja, jemanja, sprejemanja in zaznavanja odločilnega pomena za oblikovanje človekovega prazaupanja. To je izkustvo, ki bo za vedno vplivalo na človekovo identiteto in na njegov odnos do sveta ter bo postalo odločilen dejavnik pri oblikovanju človekovega »zahtevnostnega nivoja«, kar pa je že etična kategorija. Desetletja kasneje piše Freud: »V primerjavi z živalmi se zdi človekovo intrauterino življenje skrajšano; kot nedokončan je poslan v ta svet. S tem pa se vpliv realnega zunanjega sveta zelo poveča. Zgodaj se spodbuja diferenciacija med jazom in onim, pomen nevarnosti zunanjega sveta se okrepi in vrednost objekta, ki te edini lahko zaščiti pred temi nevarnostmi in ti nadomesti izgubljeno intrauterino življenje, se izredno dvigne. Biološki vidik vzpostavi torej prve signale nevarnosti in ustvari človekovo potrebo, da bi bil ljubljen« (Freud, 19: 271).

Če se naj jaz ohrani pri življenju, mora biti ljubljen; biti mora predmet ljubezni drugih in ljubezni do sebe. Toda jaz ni niti od drugih niti od sebe ljubljen, kakršen je, marveč kakršen naj bi bil za zagotavljanje domnevnih človeških odnosov. Ljubim se lahko le toliko, kolikor mi uspeva identifikacija s svojim idealnim jazom. Toda zato moram izrinjati tako svoje moralne poteze kot vzroke sovraštva do samega sebe; izrinjeno pa se vrača v obliki napačno lokaliziranih občutkov krivde ali v njihovih psihosomatskih ekvivalentih. Če pride do nasprotja med zaznanim jazom in zahtevami nadjaza, se zahtevani nivo poveča, z njim pa se povečajo tudi konflikt, bojazen in občutki krivde. Biti neljubljen sam pri sebi in pri drugih je neusahljiv vir občutkov krivde, dokler ostane človekova vest vezana na konkretne zahteve nadjaza. Le neljubljeni so krivi, povzema Caruso (1972) dinamiko med odvisnostjo in občutki krivde. Pri tem je treba poudariti, da je zanj krivda pravni oz. religiozni pojem, občutek krivde pa psihološki pojem, ki je zgodovinsko morda še neizbežen kot marsikakšno drugo trpljenje, etiološko pa vezan na obdobje odvisnosti, zato ne sme postati osnovno načelo občutja sebe. Slaba vest je v naši kulturi morda še neizogibno razvojno obdobje, ne smemo pa je imeti za normo bivanja. Občutek krivde je za Carusa vedno znamenje nasprotja med realnim in prevzetim jazom. Priznava sicer, da je zadostno oblikovan nadjaz *conditio sine qua non* za psihoanalitsko zdravljenje in da imajo občutki krivde v terapiji kdaj tako pozitiven pomen kot bolezenski pritisk. Odprto pa pušča vprašanje, ali naj človek za morebitno krivdo stoji in jo prizna. Takšen vtis namreč daje v nekaterih izvajanjih, medtem ko na drugih mestih zavzema dovolj jasno stališče, da mora človek stati za svojo preteklo krivdo oz. odgovornostjo in se ne umikati v alibi lastne nevednosti, družbene represije ali splošno veljavne morale neke družbene skupine oz. nekega časa, v smislu: To so vsi delali, to je bilo ukazano ali: Tega takrat nisem vedel.

Tudi eksistencialno usmerjen Odermatt (1980) opozarja na nevarnost, da bi vso človekovo krivdo skrčili na občutke kot produkte tiranskega nadjaza, ki ga mora človek prerasti. Pri tem se sklicuje na Freudovo zahtevo, da se človek dokoplje do zrelega jaza, ki se po eni strani trezno

in iskreno zaveda nagonskih potreb, a se zmore odločiti, kako bo z njimi ravnal: ali jih bo neposredno zadovoljil, zadovoljitev odložil ali se jim bo morda odpovedal in jih sublimiral v kulturne stvaritve. Drugi nevarnosti podlegajo danes tisti kritiki, ki prelagajo del ali vso osebno odgovornost na družbene ustanove, zlasti na državo in Cerkev, ki sta »hudobni materi«, odgovorni za vse, kar zakrivi posameznik. Nanju prenašajo svoja infantilna pričakovanja, po drugi strani pa jima očitajo, da ne dovolita posamezniku, da bi odrasel in izrazil svojo posebnost. Poleg minulega socializma tudi sodobna skrbniška država prevzema poteze kolektivnega vračanja v svet otroških pričakovanj. Odermatt opozarja tudi na tako imenovano eksistencialno krivdo, ki je v tem, da je človek ostal samemu sebi dolžan nekaj, kar bi bilo potrebno za nadaljnji razvoj njegove osebnosti: »Potlačena in podzavestna eksistencialna kriza se ne kaže le v strahu; tudi psihosomatske težave, depresije in občutje splošne nesmiselnosti ter eksistenčne praznine so pogosti simptomi nerealizirane krivde. Prav pri teh simboličnih izrazih krivde običajno ne gre za njeno potlačitev, ki bi si jo človek nakopal s prestopom neke norme. Običajno gre za mnogo težje razumljivo krivdo, ki je v tem, da si ostal svojemu življenju v nekem starostnem obdobju, osebni ali poklicni situaciji dolžan to, kar bi bilo potrebno za nadaljnji razvoj osebnosti. V nekaterih primerih je ta krivda v pomanjkanju poguma, da bi se pregrešil v smislu kolektivnih norm. Psihoterapija ne more odpuščati krivde, tudi nima moči, da bi človeka odrešila krivde. Iz lastne prakse vem, da lahko to zelo pogosto privede človeka k pravim razsežnostim njegove krivde; usposobi ga, da vidi, kaj je ostal samemu sebi dolžan. S tem pa mu šele odpre možnost, da smiselno ravna s svojo krivdo« (Odermatt, 1980: 67).

Poglobljeno razumevanje krivde, ki se po eni strani ne usmerja po enostransko samoumevnih družbenih normah, po drugi strani pa problematike ne reši s pomočjo psiholoških kategorij niti je ne projicira zgolj v družbene derivate pomembnih otroških avtoritet, postavlja človeka pred velike zahteve. Posameznik ne bo nikoli več deležen srečne varnosti kolektiva, da so njegova spoznanja in odločitve vzvišene nad vsak dvom. To pa mnoge ljudi tako obremenjuje, da se počutijo preobremenjene. Preobremenitve pa so nevarne. Lahko namreč vodijo k temu, da se prizadeti ljudje nekega dne nepremišljeno podredijo kakršnimkoli avtoritetam, ki jim povedo, kaj je prav in kaj je narobe ter jih s tem z eno potezo osvobodijo hudega duševnega bremena – lastne odgovornosti. In zdi se, da to dandanes storijo tako tisti, ki se zavežejo organizacijam desničarskega radikalizma, kakor tudi tisti, ki se oklepajo religioznega fanatizma sekt ali fundamentalizma svetovnih religij. Eni in drugi so podobni mladostnikom, ki v borbi za lastno identiteto zavračajo vse, kar prihaja od staršev, povsem nekritično pa sprejemajo vrednote skupine ali subkulture.

Teh zapletenih dilem Caruso še ni spoznal. Po njegovem poteka razvoj moralnega čutenja od razumevanja v odvisnosti k razumevanju v odgovornosti. Psihoanaliza je uspešna toliko, kolikor postane pacient bolj zavesten, bolj odgovoren. Tudi Caruso (1972) priznava, da lahko rast k razumevanju, k odgovornosti med psihoanalitskim procesom človeka privede do spoznanja neke krivde. Te krivde mu psihoanaliza ne more odvzeti. Kar zmore, je samo to, da analizira genezo občutkov krivde z namenom, da jih razreši v novo odgovornost medčloveških odnosov. Ta odgovornost se ne ujema vedno s pravnimi normami, niti z ustaljenimi običaji ali religioznimi dogmami. Vendar je ta odgovornost prilagojena stvarnosti toliko, kolikor upošteva socialno učinkovitost veljavnih norm. Odgovornost se lahko upira veljavnim normam, ne more pa jih ignorirati. S tem se Caruso zelo približa Odermattovemu gledanju in Kohlbergovi avtonomni moralni. Tako je pogosto v življenju: v teoriji se razhajamo, praksa pa nas povezuje. Odgovornost je v tem pogledu vidik ozaveščanja in s tem osvobajanja; odgovornost je lahko vedno le zavestna in v njej ni prostora za nepojasnjene, napačno lokalizirane ali izrinjene občutke krivde.

V procesu zapoznelega socialnega zorenja ali v psihoterapevtskem zdravljenju se lahko človek sooči z lastnimi držami in dejanji, ki jih sedaj zavrača. Zavesten človek odkrije, da ga dosežena zavest sodi. Opravičilo »nisem vedel« zanj ni dopustno, kajti neodgovornost je prav v zeleni nevednosti. Morda je prej menil, da izpolnjuje svojo dolžnost ali da ravna celo krepostno;

sedaj pa spoznava, da je ravnal heteronomno in da je bilo to zanj kar najbolj udobno (Caruso, 1972). Odermatt bi tem Carusovim izjavam nedvomno prikimal in morda pripomnil: »Da, prav v tem je njegova eksistencialna krivda.«

Etične in »etične« dileme

V človeški zgodovini so bili vedno prisotni posamezniki različnih poklicev z veliko mero človeške integritete, ki so opravljali psihoterapevtsko dejavnost. Toda sodobno psihoterapijo je utemeljil zdravnik-psihiater. Pacienti, ki so prihajali k njemu in njegovim kolegom, so trpeli za simptomi, ki so jih ovirali v vsakdanjem življenju. Cilj prvotnega psihoterapevtskega zdravljenja se v osnovi ni razlikoval od cilja medicine: če je bolnik simptome odpravil, se na primer osvobodil prisilnih misli, ritualov, hudih bojazni pred določenimi situacijami, živalmi ali predmeti, je veljal za ozdravljenega.

Psihoanalizi je kmalu postalo jasno, da je simptom pogosto sicer najbolj dramatično znamenje nevrotične motenosti, da pa bo potrebno analizirati pacientov značaj in mu pomagati k novi usmeritvi, če naj mu zagotovi trajno in ne le simptomatsko olajšanje. Poleg tega se je na Freuda in njegove prve kolege obračalo vedno več ljudi, ki niso trpeli za nobenim od običajnih psihiatričnih simptomov, marveč za »težavami življenja«, kot pravi H. S. Sullivan (1968). Seveda so vedno obstajali ljudje, ki so se počutili manjvredne in negotove; ki so živeli v nesrečnem zakonu ali jim je delo pomenilo le biblično prekletstvo in nikakršnega zadoščenja. Pomoč so iskali pri duhovniku, prijatelju, filozofu ali pa so si dopovedali, da je to pač njihov »križ«, ki jim ga je usojeno nositi v tej »solzni dolini«, o čemer pričajo mnoge poslikave na panjskih končnicah tudi pri nas. Drugi, opremljeni z manj zreli načini obrambe, pa so svoj »križ« blažili z nadomestnimi zadovoljitvami v obliki najrazličnejših omam, izmikanj s trdimi soočenji, z begom v bolezen in podobno.

Novost psihoanalize je bila v tem, da je zgradila celostno teorijo o oblikovanju značaja. S tem je bila dana razlaga življenjskih težav, kolikor koreninijo v strukturi značaja, hkrati pa tudi dana možnost in upanje za spremembe. Odtlej je psihoanaliza postopoma premikala svoje težišče od golega zdravljenja nevrotičnih simptomov k premagovanju življenjskih težav oz. k »analizi značaja«, če uporabimo naslov klasičnega Reichovega dela.

Psihoanaliza si ni s tem svojega dela prav nič olajšala, kajti pri simptomatskem zdravljenju je preprosto določiti njegov cilj in ugotavljati uspeh ali neuspeh, medtem ko je pri odprti pozornosti človekovemu značaju in ob njegovem zrcaljenju v življenjskem aranžmaju pogosto težje določiti vzrok njegovega trpljenja. E. Fromm (1946) navaja več primerov, v katerih etično vprašanje tako zaostri, da postane dovolj nazorno in se mu analitik ne more izogniti. Fromm je bil gotovo med prvimi, ki so v psihoanalizi eksplicirali etične dileme, le da se v nekaterih primerih ne morem izogniti vtisu, da bi bilo nekatere mogoče rešiti že na tehnično-strokovnem nivoju.

Frommovo tradicijo nadaljuje – med drugimi – Richter, ki v svoji knjigi Učenje solidarnosti ugotavlja: Videz zunanje uspešnosti, prestiž moškosti in pretirana prilagoditev v svetu dela se izkažejo kot slepeča fasada dejanskega neuspeha, ki ostaja dolgo prikrit. Ta tip človeka, ki tako sijajno funkcionira v naši družbi in je poleg tega še pojem spolne atraktivnosti, je verjetno najbolj bolan. Kajti nihče drug – če odmislimo zasvojenca z drogami – ne uničuje lastnega telesa s takšno usodno premočrnostjo kot prav on (Richter, 1979).

Fromma bi lahko dopolnili še s temi besedami: Če psihoterapevt želi, da človek v procesu psihoterapije najde sebe in svojo pot, potem mu seveda ne more ponujati svojih pogledov, vrednot ali celo svetovnega nazora. V skladu s še vedno veljavnim Freudovim »načelom abstinence« je naloga psihoterapevta, da pacientu pomaga pri njegovem vedno globljem zavedanju podzavestnih vsebin, konfliktov in s tem tudi odločitev, ki jih od njega zahteva stopnja doseženega osebnostnega razvoja in konkretne življenjske situacije. Vloga psihoanalitika je tudi, da pacientu zaupa, da bo v pravem času izbral zase pravo rešitev. Ne tistega cenenga upanja, ki se rado pre-

pušča iluzijam in verjame, da je človeku vse mogoče in da zanj ni meja. Psihoanalitik je lahko po značaju celo pesimist – morda je boljši izraz realist – kakršen je bil Freud, pa bo vendar človek upanja. Če psihoanalitik zmore zaupati svojim pacientom, jim bo najlažje stal ob strani pri razreševanju njihovih etičnih dilem.

S tem smo mislili na dileme konkretne klinične prakse. Razmejitev med etiko in psihoterapijo kot dvema samostojnima disciplinama je najkoncizneje določil A. Adler (1989: 67): »Če me vprašaš, zakaj moraš biti zaščitnik svojega brata, ti ne morem odgovoriti. Lahko ti pa povem, zakaj mi postavljaš prav to vprašanje.« Boljšega razumevanja tudi danes ne bi mogli podati.

Cilji psih^oanalize kot izraz njene end^ogene etike

Endogeno etiko psihoanalize najlažje razberemo iz ciljev psihoanalize. O njih, sicer bolj mimogrede, govori že Freud, ko na primer pravi, da je cilj psihoanalize »nezavedno napraviti zavestno«, ali »kjer je bilo ono, naj postane jaz«. Nekje drugje pravi, da skuša analiza vzpostaviti ugodne psihološke pogoje za ego funkcije. Konkretnije opiše cilj obravnave v (znova) pridobljeni »sposobnosti za delo, ljubezen in življenje«. Ana Freud (1974) pa opozarja, da je treba »enakomerno posvetiti analitsko pozornost nezavednim deležem vseh treh psihičnih instanc«, torej jazu, nadjazu in onemu. Med temi instancami naj pride do »harmoničnega ravnotežja«. V nadaljnjem razvoju psihoanalitične teorije so pomembno pozornost posvečali sistematizaciji ciljev psihoanalitskega zdravljenja. McGkashan in Miller (1992) jih povzemata v osmih točkah:

1. Odstranitev razvojnih blokad. Vključuje najprej porast prazaupanja in občutka varnosti. Človek ne doživlja sveta več kot esencialno slabega in hudobnega; paranoidne bojzani se zmanjšajo na minimum; internalizira se primarno dober introjekt; človek zmore prenašati zadovoljstvo in polnost drugih ljudi, ne da bi jim zavidal.

Vest se osvobodi arhaičnih, primitivnih introjektov nadjaza, iracionalnih občutkov dolžnosti in moralnega perfekcionizma; pridobi pa sposobnost čutenja ustreznih občutkov krivde. Nadjaz postane tolerantnejši, bolj ljubeč, razumevajoč in integriran v celoto osebnosti.

Separacija in individuacija: človek zmore razlikovati lastna čustva in misli od misli in čustev drugih; lahko se loči brez bojzani pred izgubo ljubezni; zmore reči ne brez bojzani in občutkov krivde; z dobrim občutkom lastne avtonomnosti jemlje svoje življenje vedno bolj v svoje roke; zaveda se vpliva lastnih staršev na lastno čutenje in vedenje in lahko pusti svoje otroke, da zazivijo svoje življenje.

S konstruktivno agresivnostjo postane prodoren in ne čuti bojzani pred neuspehom; lahko je boljši od staršev.

Na področju spolnosti čuti svojo spolno identiteto in sprejema svoje odraslo, spolno telo; sposoben je orgazma, medtem ko se mu ni treba prisilno ukvarjati s spolnimi fantazijami.

2. Aspekti selfa. Odgovornost: človek se doživlja kot akter lastnih dejanj in se ne čuti neustrezno izpostavljenega tujim silam; prevzema odgovornost za lastne impulze, afekte in dejanja; stoji za svojimi odločitvami. Sposobnost, da se vidi kot akter in ne kot žrtev, ga vodi k sočutju, empatiji in k težnji, da popravi, kar je morda pogršil.

Identiteta: človek doživlja koheziven občutek samega sebe; ima občutek sebe kot kontinuuma v času, kot nosilca zgodovinske in kulturne dediščine; kljub različnim razpoloženjem in stopnjam aktivnosti ohranja občutek identitete.

Občutek vrednosti samega sebe: lahko se ima rad in se spoštuje; je relativno neodvisen od zunanjega zrcaljenja in sprejemanja drugih, je tudi relativno neobremenjen s tem, da bi moral druge ljudi idealizirati. Ima zdrav ego ideal in lahko priznava druge ljudi, ne da bi jih moral razvrednotiti.

Svojo prejšnjo motenost naj bi integriral v kontinuiteto lastnega doživljanja in je naj ne bi

odcepil ali izrinil; naj bi se zavedal, za kakšno motnjo je šlo, in kako je do nje prišlo.

3. Odnos do soljudi. Intra- in ekstravertiranost: avtistično ukvarjanje s seboj in shizoidni umiki se občutno zmanjšajo; komunikacija z drugimi predstavlja posamezniku pomemben vir zadovoljstva; je odprt in pripravljen za pogovor ter si zna vzeti čas za probleme drugih.

Po uspeli analizi človek bolj stvarno ocenjuje svoje starše; manj jih obsoja in manj idealizira; pri njih odkrije nove, dotlej neznane poteze. Lahko se odpove želji, da bi se starši spremenili; neustrezno in prisilno ukvarjanje z njimi stopi močno v ozadje. Lahko opusti stare družinske mite oz. ideologije in sprejme generacijsko mejo.

Z vrstniki je lahko prijatelj, pri čemer zna stopnjevati med znanstvom in intimnim prijateljstvom. Lahko doživlja sebe kot del skupine in pri tem nima občutka, da izgublja svojo individualnost in samostojnost.

Sposoben je empatije: lahko si natančno predstavlja čustvene izkušnje pomembnih soljudi; zmore prehodno in delno identifikacijo, ne da bi se moral povsem zliti z drugimi.

Dosežena intimnost mu omogoča, da vzpostavi trajen odnos z ljubezenskim partnerjem, ki ga ne doživlja krvoskrunsko; zna uživati človeško bližino, zna pa biti tudi sam; zna sprejemati in ceniti ljubezen drugega; zmore medsebojnega dajanja in prejemanja.

Cilj analitičnega zdravljenja je tudi generativnost: težnja človeka, da bi nekaj zapustil naslednji generaciji – bodisi lastne otroke bodisi produkte dela; želja, da bi to, kar je doživel in izkusil, predal otrokom. Generativnost pomeni tudi ljubezen do bližnjega in pravo skrb za soljudi.

4. Sprejemanje realnosti. Nadaljnji cilj psihoanalize je zmanjšana onnipotenca: da znamo sprejeti lastne slabosti in meje. Da si lahko priznamo, kako nismo nobena izjema, ki bi ji pripadal poseben status. Lahko se odpovemo želji, da bi nas imeli brezpogojno radi, in zahtevi, da nam pripada odškodnina za prestando trpljenje. Lahko opustimo ojdipsko grandioznost in priznamo vezi drugih ljudi. Ne čutimo več potrebe po nadzorovanju drugih ljudi.

Enako pomembna je sposobnost žalovanja: da znamo sprejeti izgube, ki nam jih nalaga življenje, tudi lastno smrtnost; neizbežnost spremembe in konflikta. Uvid v nesposobnost, da bi lahko prihodnost povsem načrtovali in nadzorovali. Sposobnost hrepenenja!

Nadzor impulzov in frustracijska toleranca: razvijemo sposobnost aдекватne odpovedi, lahko rečemo ne lastnim skušnjavam in zapeljevanju drugih; uvid, da nas otroške želje neizbežno frustrirajo. Toleranca v razočaranju, bojazni, nesreči in trpljenju!

Lahko opustimo sekundarne bolezenske koristi, destruktivno zavist, zahtevnost in ljubosumnost; prav tako sadistične želje po nadzorovanju drugih kakor tudi mazohistične drže samopomilovanja in samopravičnosti ter vlogo žrtve.

Cilj analize je tudi izboljšana realitetna kontrola: da znamo razlikovati notranje zaznave in občutke od zunanjih, fantazijo od stvarnosti, da prepoznavamo svoje transfere v vsakdanjem življenju; končno sta tu ljubezen do resnice in odkritosrčnost.

5. Doživljajska polnost in živost. S tem mislimo na razvito sposobnost identificiranja lastnih čustev in njihovega poimenovanja; sposobnost doživljanja različnih, ustreznih čustev in razpoloženj, ki so diferencirana, pristna in relativno stabilna, tudi občutja notranje moči, energije, spontanosti in navdušenja.

K doživljajski polnosti in živosti spada tudi sposobnost »regresije v službi jaza«; sprejemanje lastnih želja po odvisnosti in pasivnih težnjah; da si znamo priznati svojo nemoč, tudi sposobnost radosti, uživanja in sprostitve.

6. Mehanizmi soočanja. Cilj psihoanalize je tudi nadomestitev razvojno zgodnejših, manj zrelih obrambnih mehanizmov (cepitev, projektivna identifikacija, shizoiden umik, pasivna agre-

sija) z zrejšimi (reakcijska tvorba, izolacija, premik, racionalizacija, izrinjanje, sublimacija) ter njihovo bolj prilagojeno in manj stereotipno funkcioniranje. Analiziran človek naj bi zmožel ustrezne in ustvarjalne spremembe v svojem okolju, npr. menjava delovnega mesta ali poklica, zmožel naj bi ustrezne ločitve ter trezen premislek o morebitnih patoloških posledicah identifikacije s poklicno vlogo.

7. Integrativne kapacitete. Dobre in slabe reprezentance selfa in objektov se sintetizirajo v ambivalenco; zato človek ne potrebuje več idealiziranja in razvrednotenja, vse ali nič kot doživljajske kvalitete. S tem postane tudi mišljenje bolj realistično. Toleranca za ambivalenco, nasprotja in dvom se poveča.

Izboljša se tudi kognitivna ekonomija: sposobnost mišljenja s karakteristikami sekundarnega procesa; vsiljive želje in afekti manj motijo miselni potek. Na mesto agiranja stopi spominjanje in, če je primerno: verbalizacija; načrtno, predvidljivo ravnanje postane prevladujoče.

Človek je sposoben ohranjati napetost med racionalnim in iracionalnim. Sposoben je tudi doživljanja primarno procesnega mišljenja in v njem uživati ter morda tudi ustvarjalno delovati. Tudi značajska struktura postane fleksibilnejša: pripravljenost na nove izkušnje ob ohranjanju dobro vzpostavljene identitete naraste.

8. Avtoanalitične sposobnosti. Mnogi avtorji poudarjajo, da je cilj analize dosežen, ko ta postane psihični avtomatizem in preide v samoanalizo. Le da pri psihičnem avtomatizmu ni poudarka na zavestni psihični aktivnosti, medtem ko je samoanaliza zavestno in živo zanimanje za lastne in tuje psihične poteke; za vzroke in pomene psihičnih konfliktov, avtodestruktivnih ravnanj, nevrotičnih objektivnih izbir, sprožilnih dejavnikov itd.

Med pomembnejše cilje analize štejemo tudi razrešitev transferne nevroze: ko analiziranec ne prenaša več na analitika doživljajskih kvalitet doživljanja pomembnih oseb zgodnjega otroštva; čustva neenakosti do analitika izginejo ob spoznanju, da je tudi analitik človek z osebnostnimi kvalitetami in slabostmi; psihična energija, ki jo je investiral v transferno nevrozo, mu je spet na voljo za druge odnose.

Če skušamo tako razčlenjene cilje psihoanalize kot terapije povzeti v enem samem stavku, izrazimo tudi njen etični imperativ: Človek, postani, kar si!

Ni realno pričakovati, da bo analiza v polni meri dosegla opisane cilje; s tem bi zapadli analitičnemu perfekcionizmu. Zato tako v preteklosti kot v sedanjosti ni manjkalo glasov, ki so svarili pred pretiranimi pričakovanji analitičnega zdravljenja. Opisani cilji so smernice, ki igrajo pomembno vlogo v predstavah psihičnega zdravja v procesu psihoanalitske terapije. Če bi želeli v polni meri doseči opisane cilje, bi podlegli nestvarnim upom, da je analiza kot ogenj, iz katerega človek izide povsem prerojen kot ptič feniks. Psihoanaliza ne proizvaja popolnih bitij. Zadovolji se s tem, da človeka osvobodi neznosnih bojazni in ga usposobi za odrasle objektne odnose. Znamenje duševnega zdravja se pokaže tudi, ko človek spozna in sprejme svoje omejitve, ki jih ne more preseči. Pred *furor sanandi* je svaril že Freud. Na mnogih mestih opozarja na njene meje; ko na primer govori, da je njen uspeh že v tem, če ji uspe nevrotično trpljenje spremeniti v navadno trpljenje, ali ko govori o narcistični prizadetosti človeka ob spoznanju, da ne bo nikdar postal popoln gospodar v lastni hiši. Izmed številnih definicij psihoanalize mi je zelo blizu Carusova (1972), ki pravi, da je psihoanaliza umetnost krpanja raztrgane življenjske zgodbe. Vemo, da zakrpana obleka ni nikdar nova, toda če jo je zakrpal skrbna in ljubeča roka, se v njej ni mogoče sramovati. Greje nas lahko povsem enako kot nova. Še skromnejše cilje zdravljenja ji pripisuje – tudi v Sloveniji zelo znani – Lacan, ko aforistično ugotavlja, da lahko psihoanaliza včasih celo zdravi.

Sklep

V prvem delu smo govorili o tem, kako je bil Freud »otrok svojega časa« v svoji naivni veri, da je svetovni znanstveni nazor mogoč. V svoji dogmatski veri, da »ni nobenega drugega vira spoznanja sveta, kot je intelektualna obdelava skrbno preverjenih opazovanj«, ni mogel drugače kot gojiti omalovažujoč odnos do filozofije in religije. Tudi z vidika sodobnega pojmovanja znanosti lahko njegovemu odnosu do znanosti marsikaj oporekamo.

Kljub temu pa bi težko našli katerega izmed njegovih sodobnikov, ki bi toliko vplival na filozofsko in religiozno mišljenje sedanosti kot prav on, in sicer z znanostjo, ki jo je utemeljil. Dal ji je tudi imanentno oziroma endogeno etiko, ki jo najlažje razberemo iz ciljev psihoanalize, kot jih je opredelil on sam in njegovi nasledniki. S tem ko je razvil metodo zdravljenja, ki se lahko zdi iz ekonomskega in časovnega vidika potratna, je dal vedeti, kaj mu pomeni človek in odnos do človeka, ne da bi mu bilo treba karkoli reči o njem kot najvišji vrednoti.

Naj sklenem svoja izvajanja z odlomkom iz pesnitve pesnika, ki naj nam služi kot svarilo, da se lahko najlepše kulturne stvaritve – vključno s psihoterapijo – sprevržejo v svoje nasprotje:

*Šel je popotnik skozi atomski vek
in srečal človeka, ki mu je razstavil dušo.
Razstavil jo je, sestaviti je pa ni več znal.
Popotnik je plačal, kar je bil dolžan,
zložil razstavljeni dušo v kovček –
in šel naprej.*

(Matej Bor, *Šel je popotnik skozi atomski vek*) □

Literatura

- Bohak, J. (2006). Freud in njegova dediščina. *Dialogi*, 9, 7-14.
- Caruso, I. (1972). *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*. Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg.
- Freud, S. (1932/33). *Über eine Weltanschauung, Neue Folge der Vorlesungen in die Psychoanalyse*. Vorlesung, Studienausgabe Fischer, Frankfurt am Main.
- Freud, S. (1972). Entfurf einer Psychologie; v: I. Caruso (1972) *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*. (122-126) Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg.
- Freud, S. (1986). *Hemmung, Symptom und Angst*. Zbrana dela XIII : 235-289.
- Freud, S. (1996). *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- Freud, A (1974). *The ego and the mechanisms of defence*. International university press.
- Fromm, E. (1946). *Psychoanalyse & Ethik*.
- Gascard, J.R. (1993). Renesansa eksorcizma. *Znamenje*, 5-6, 36.
- Görres, A. (1988). Psihoanaliza, klasična in krščanska antropologija: *Znamenje* 1(49).
- Heinermann Bernd (1991). *Tree of Science*, ZAK-Theo.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1977). *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- McGlashan & Miller (1982). *Zielvorstellungen der Psychoanalyse*.
- Mertens, W. (1992). *Einführung in die psychoanalytische Therapie*. Kohlhammer, Urbantaschenbücher, Stuttgart.
- Nagera, H. (1978). *Psychoanalytische Grundbegriffe*. Fischer Handbücher. Frankfurt am Main.
- Odermatt, M. (1980). Krivda in izkustvo krivde danes. *Znamenje* 1, 67.
- Richter, H. E. (1979). *Lernziel: Solidarität*. Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg.
- Ringel, E. (1989). Nasprotja med psihoterapijo in religijo. *Znamenje* 1:67.
- Russell, J. (1981). *Družbena amnezija: Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*. Ljubljana: CZ.
- Sas. T (1974). *Etika psihoanalize*. Beograd: Kultura.

Sullivan, H.S. (1968). *The Interpersonal theory of psychiatry*. W.W.Norton & Co.

Waibl, E. (1981). *Hobbes und Freud, Über eine philosophische Voraussetzung zu Freuds Kulturtheorie: Texte*, Innsbrucker Arbeitskreis für Tiefenpsychologie.

