

JankoBOHAK\*

## ***Ljubezen je otrok svobode***

### ***Love is a Child of Freedom***

#### **Povzetek**

V prvem delu opisuje avtor – opirajoč se na Moellerjevo delo »O ljubezni« – deidealizirano ljubezen. V drugem delu izpostavi izvore nesposobnosti za ljubezen in skicira koncept zrelega ljubezenskega odnosa, ki ga povzame s stavkom: »Biti zrel pomeni biti sposoben premakniti se iz iluzij k resničnosti, ne da bi pozabili resničnost.« Zrela ljubezen je ljubezen, ki poleg občutka povezanosti vključuje tudi močan občutek ločenosti.

V sklepnem delu odkrije avtor svojo – se pravi psih oanalitično – predstavo zrelega ljubezenskega odnosa. Pri tem se posluži evangeljske podobe in eksemplarično pokaže, kako lahko v partnerskem odnosu življenje pridobimo ali ga izgubimo.

#### **Ključne besede**

Ljubezen, svoboda, idealizacija, psihoanaliza, zrel partnerski odnos.

#### **Abstract**

In the first part the author describes de-idealized love, referring to Moeller's work »About love«.

In the second part he points to the sources of incapability for love and sketches the conception of a mature love relationship, which he sums up in the statement: »To be mature means to be able to move from illusion to reality and the other way around without completely disenchanting the illusion and without forgetting the reality.« We can say that a mature love is the love that besides the feeling of oneness also s a strong feeling of separateness.

In the final part he serves us an image from the gospel and exemplary shows how we can either gain or lose a life in partnership.

#### **Key words**

Love, freedom, idealization, psychoanalysis, mature partner relationship.

*Vsako psihoanalitično zdravljenje je poskus osvoboditi potlačeno ljubezen.*

*S. Freud*

Star francoski pregovor pravi: 'Ljubezen je otrok svobode' (L'amour est l'enfant de la liberte). Neverjetno, kako ljudska modrost hrani slutnje in spoznanja, za katera potrebuje človek, preden jih zares razume, dolga desetletja osebnostnega razvoja. Razume tako, da osvobodi svojo ljubezen spon bojazni in ogroženosti ter da brez večjih težav prenaša to svobodo pri tistih, ki ga imajo radi.

O ljubezni je bilo mnogo povedanega, a še vedno nimamo zadovoljive teorije ljubezni. Pravijo, da je Platonovo delo Simpozij najvplivnejše evropsko delo o teoriji ljubezni. V Simpoziju (1983) navaja znano legendo o tem, da so bila človeška bitja ustvarjena kot 'zaokrožene celote'. Sestavljena so bila iz treh spolov: moškega, ženskega in hermafrodiškega. Imela so dva obraza, štiri roke, štiri noge in dva spolna organa. Lahko so hodila naprej in nazaj. Ker pa so skušala 'splezati v nebesa', so ogrožala bogove, zato je dal Zeus vsakega predstavnika človeške rase presekati na dvoje. Tako smo postali ljudje heteroseksualni, homoseksualni ali lezbični pari. Po nasilni razdvojitvi sta oba dela nekdanjega človeka želela priti nazaj skupaj tako, da sta ovila roke drug okoli drugega in se združila v objemu. Ko pesnik Aristofan v svojem uvodu v Platonov Simpozij (1983) komentira to legendo, poudari, da smo bili na začetku eno in da je ljubezen preprosto ime za željo in težnjo po celoti, po enosti.

Aristofanov pogled na ljubezen pa se na moč ujema z 2500 let mlajšim, psihoanalitičnim pogledom na ljubezen. Gre za to: ljubezen je ponovno odkritje prvobitnega stanja veličastne popolnosti, enosti, ki sega nazaj v zgodnje otroštvo. Izvira iz nasilne, travmatične ločitve. Posledična rana se zaceli z erotično navezanostjo. To naredi ljubezen za prototip protitravmatskega procesa in je v resnici antiteza travme. Zato je vsaka ljubezen tudi poskus ponoviti idealno srečo intrauterinega oceanskega občutka. Ta izkušnja geneze življenja v ljubljenju nas usmerja hkrati nazaj in naprej: ponavlja naše lastno rojstvo, nakazuje pa tudi rojstvo našega notranjega sebstva, o katerem so pred psihoterapijo, čeprav na različne načine, govorile svetovne religije, zlasti krščanstvo in budizem. V evangeliju beremo, kako težko so ljudje razumeli Jezusovo učenje, da se mora človek ponovno roditi.

## **Odstrta ljubezen**

Idealizacija partnerja, čustev in pogosto tudi samega sebe je sestavni del psihodinamike ljubezni. Prevladuje univerzalno olepševanje ljubezni, čeprav se tu in tam v njenem opisovanju pojavi tudi njena temna stran. Naša nezavedna metoda je jasna: svoj pogled osredotočimo na luč ljubezni, da bi se borili proti njeni senci, in se tu in tam poslužimo njene sence, da bi zasenčili njeno luč. Zato lahko rečemo, da je tudi naše videnje ljubezni bolj v službi psihične stabilizacije kot v službi spoznavanja stvarnosti, kakršna v resnici je.

Michael Lukas Moeller (1988) opiše devet tančic, s katerimi prekrijemo pravo naravo ljubezni in se tako oklepamo njene idilične podobe. Po njem jih povzemam in komentiram.

### **1. Sreča in nesreča porajata druga drugo**

»Pod nebesi lahko vidimo lepoto kot lepoto le zato, ker je tam tudi grdota,« poudarja Lao Ce (2007) pomembno dejstvo, da naše zaznavanje izkušenj temelji na primerjavi. Srečo, ki jo tudi Freud enači z ljubeznijo in jo ima za 'tranzitorno izpolnitev', lahko zato doživimo v vsej polnosti

le, če vemo, kaj je nesreča. Zato Moeller (1988) poudarja, da sta zanj dva bistvena elementa duševnega zdravja: poleg sposobnosti doživljanja izpolnjujoče ljubezni tudi sposobnost doživljanja globoke nesreče. In se sprašuje dalje: »Če torej čista sreča ne more biti med bistvenimi cilji v človeškem življenju, ker mora biti zmeraj povezana z izkušnjo njenega nasprotja, kaj naj zavzame mesto hrepenenja po blaženosti?« In odgovarja: »Po mojem mnenju mora to biti izkušnja nasprotij, se pravi izkušnja intenzitete življenja.« In priznava, da kadar je srečen, tudi sam ne sprejema rad tega stališča. Velja pa si zapomniti: »Kdor ni sposoben doživeti globoke nesreče, tudi globoke ljubezni ne zmore doživeti, kajti kjer je močno sonce, so tudi močne sence.« To resnico je poznal že Nietzsche (1999): »Sreča in nesreča sta sestri dvojčici, ki skupaj odraščata.«

## 2. Ljubezen in agresija

Zgodovina izvorov in vzrokov ljubezni nam pomaga razumeti, kako to, da se ljubezen tako pogosto kaže kot ambivalentna, da se z ljubeznijo hkrati, do iste osebe, prepletajo impulzi sovraštva. Sovraštvo, pomešano z ljubeznijo, izvira deloma iz predhodnih razvojnih obdobij in temelji deloma na reakcijah ego-instinktov. Temelje lahko najde v resničnih in občasnih motivih. Tako opiše Freud (1994) tri vire ambivalentnih čustev, ki praviloma spremljajo vsak ljubezenski odnos: transferni vplivi zgodnjega otroštva, povsem legitimni ego-instinkti odraslega in nazadnje zunanji povodi oziroma konkretno aktualno doživljanje.

Tudi sodobni G. Bataille (1989) poudarja, da ljubezen že od začetka ne more nastajati brez agresije: »Moderna spoznanja s področja seksologija nagibajo k ponarejeni miroljubnosti diadnega odnosa s svojim diktatorstvom nežnosti in k zatajitvi vsake agresivne dinamike, brez katere na ljubezen ne moremo niti misliti niti je izkusiti. Povsem možno je, da ta naravni vidik agresije v ljubezni povzroča danes več občutkov krivde kot seksualna dimenzija ljubezni. V vsakem primeru je zatirana, moralno neodobravana; nanjo gledajo kot na motečo, nezrelo sestavino.« In Ana Freud (1998) pojmuje idealizacijo kot obrambo, usmerjeno specifično proti agresiji. Splošna idealizacija ljubezni nakazuje nezavedno prizadevanje, kako obdržati njene agresivne vsebine na povodcu. Kot sta ljubezen in užitek tipična motivatorja vojne, je očitno, da se želimo ubraniti grožnje tistih, ki so nam najbližji.

Tudi za ljubezen in agresijo velja že omenjena podoba o soncu in senci: 'Kjer luč sonca najmočnejše sije, tam so tudi sence najmočnejše.'

## 3. Ljubezen in odsotnost travme

»Sablja, skrita pod njenimi perutmi, te lahko rani,« pravi o ljubezni, avtor 'Preroka' in jo na ta način razlikuje od prijateljstva. Ljubezen je tudi obrambna struktura, naperjena proti osnovni travmi. Psihoanalitiki govorijo o erotičnem transferju kot obrambi proti psihotični konstituciji. Transfer lahko nastane v dolgotrajnem, globokem ljubezenskem odnosu, kakor seveda tudi v analitični situaciji. Stoller (1985) meni, da v spolnem vznburjenju uresničujemo svoje specifične infantilne travme z namenom, da bi jih zanikali in presegli: »Moja teorija ima seksualno vznburjenje za še en primer tega, o čemer so drugi govorili že pred tisočletji, namreč da ljudje niso zelo ljubeča vrsta in da to velja zanje še posebej, ko imajo spolne odnose. Kako slabo!« Stollerjeva negativna podoba ljubezni je podobno enostranska kot njena idealizirana podoba, saj premalo upošteva integrativno moč ljubezni. Več njegovih psihoanalitičnih kolegov pa meni, da je spolnost poslednje zavetje sodobnega človeka pred grozečim občutjem nezavarovanosti in vrženosti v ta svet. Osnovna travma sodobnika je tako očitno pomanjkanje občutja primarne zavarovanosti in udomačenosti v tem svetu.

### 3. Samo ljudje, ki se izognejo ljubezni, se lahko izognejo žalosti

'Samo ljudje, ki se izognejo ljubezni, se lahko izognejo žalosti.' Najprej mislimo pri tem na notranjo grožnjo, znano vsakomur, ki ljubi: 'Globlje ko se predajam ljubezni, tem močnejša ljubezen se bo razvila med nama, ter čim intenzivnejša in vse prežemajoča čustva bom imel, tem močnejše se bom moral soočiti z notranjo napetostjo, strahom in tesnobo, ki spremljajo morebitno izgubo.' Vemo tudi, da se ob izgubi ljubezenskega odnosa v nas mobilizirajo doživetja ločitev od najzgodnejših dni. Zato poraja ljubezen v nas dvojno tesnobo: prvo zaradi potencialne izgube v sedanjosti, drugo pa zaradi ponovne oživitve preteklih separacijskih travm oziroma izgub. Tudi zato smo najbolj ranljivi takrat, ko ljubimo.

Groza osamljenosti v ljubezenskem odnosu pa se ne nanaša le na grozečo ali dejansko izgubo. Osamljenost spremlja vsako krizo partnerskega odnosa, in ko sta partnerja v njej, ne vesta zagotovo, ali gre za krizo rasti ali za grozeč brodolom. Anton Čehov zato vsakemu, ki se boji osamljenosti, svetuje, naj se raje ne poroči. Tobias Brocher (1962) omenja štiri krize osamljenosti v dvoje. Prva kriza je v razočaranju, da partner ne more izpolniti pričakovanj, zaradi katerih smo ga izbrali. Drugi krizi osamljenosti botruje strah, da ne bomo mogli preseči sence lastne preteklosti in se spremeniti tako, da bi poglobili svojo skupnost v dvoje. Tretja kriza se razvije iz resignacije, obupa in depresije zaradi trajnih sporov ter vedno večjega pomanjkanja resnične bližine in intimnosti. To doživetje osamljenosti se pogosto konča z resno psihosomatsko boleznijo ali z begom iz zakona. Do četrte in zadnje krize osamljenosti pa pride, če se zakonca v skupnem staranju ne moreta v pogovoru ozirati na prehojeno pot, na svoje skupno živeto ali neživeto življenje.

### 5. Nesreča nadvlada v ljubezni

S kratkim orisom osamljenosti, skozi katero se mora prebiti vsak ljubezenski odnos, smo se dotaknili že pete tančice, opirajoč se na pesimistično Freudovo stališče, da je na koncu nesreča v ljubezni močnejša od doživete sreče. To pa zato, ker se celo največje in najbolj uspele ljubezni v nezavedni primerjavi s podobo ljubečega roditelja zdijo le drugorazredne. Starš morda ni bil posebno ljubeč, marveč ga je takšnega naredilo otroško hrepenenje po njem in otroška potreba po idealizaciji, po dobrem objektu.

Ko se velika otroška ljubezen preoblikuje v ljubezen do novega partnerja, vsebuje prenos tudi vse s tem povezane občutke krivde, ki vodijo do erotičnih zavor, kar močno prispeva k deseksualizaciji stalnih razmerij.

Ko postane partnersko razmerje boleče, ponovno oživijo in se usmerijo na partnerja tudi druga negativna otroška čustva, kot je bila morebitna premajhna pozornost, zavist, podcenjevanje in otroški bes. Avtor Emocionalne inteligence (Goleman, 1996) meni, da le 20 % naših čustvenih vzgibov sprožijo aktualne situacije, medtem ko gre pri drugih 80 % za prenos iz neke druge, bolj ali manj pretekle, zlasti pa otroške situacije, ki pa jo naše nezavedno doživlja kot sedanjost in jo s sedanjo situacijo dejansko zlepi.

Balint (1981) poudarja, da je veličino primarne ljubezni in drugih otroških oblik ljubezni praktično nemogoče doživeti v kasnejši odrasli dobi.

### 6. Erotika je povezana z življenjem tudi v umiranju

Tesno povezanost med ljubeznijo in smrtjo odkriva njena šesta tančica. Vsak, ki je v celoti okusil življenje, ve za neizmerno združevalno moč ljubezni in smrti. Če je ljubezen najvišja oblika bivanja, potem nezavedna podobnost s smrtjo sledi le iz vzajemne vrste nasprotij, ki se, kot je

znano, stikajo. Tako ljubezen kot smrt se nanašata namreč na razpad ega. Bataille (1989) pravi: »Težnja po ljubezni, gnana do svojih meja, je težnja po smrti ... Življenje se neprestano nadaljuje, ampak samo zato, da bi pogoltnilo to, kar je ustvarilo ...«

Skrivnostno povezanost med erosom in tanatosom so ljudje slutili že v preteklosti; mnogi pesniki so jo mojstrsko izrazili, med njimi tudi naš Gradnik (1967):

'Pil sem te in ne izpil, Ljubezen.  
Ko duhteče vino sladkih trt  
vžil sem te, da nisem bil več trezen  
in da nisem vedel, da si Smrt.

Zrl sem v strašne teme tvojih brezen:  
in ker bil pogled je moj zastrt  
od bridkosti, nisem vedel, Smrt,  
da si najskrivnostnejša Ljubezen.'

Kot vidite, je psihoanaliza – pač v skladu s svojim metodičnim arzenalom – dojela prvi del resnice, namreč da je del bistva intenzivne ljubezni razpad ega in da razkroj individualnosti v ljubezni ne ogroža le ljudi z zgodnjimi motnjami in posledičnimi krhkimi vezmi ega. Drugi del Gradnikove resnice, da utegne biti smrt 'najskrivnostnejša Ljubezen', pa je pridržana slutnjam pesnikov, najglobljim človeškim sanjam in upom ter veri vernikov.

Omenimo še, da je za ego ogrožajoča stran ljubezni na nezavedni ravni posebej grozljiva. Pravijo, da je potreba po kontroli – tako samokontroli kot kontroli partnerja – in posledična nezmožnost predanosti najmočnejša ovira ljubezni v današnjem času. Drugi razlog, zakaj je moč ljubezni minimalizirana, je stoletja trajajoč proces civilizacije zahodne družbe. Že Freud (1994) je ugotavljal, da kultura temelji na zatiranju nagonov. Omenjeni proces civilizacije je gradil superego: družbena prisila se je internalizirala v samoprisilo, ki se je izrazila v naraščajočem zaviranju človekovih nagonov in čustev. Če imamo vsa čustva pod kontrolo in če so intenzivna čustva zreducirana na ustrezno, družbeno zeleno jakost, je nevaren demon ljubezni ukročen kot udomačen tiger, ki nam je iz roke. S tem pa smo se že dotaknili napetosti, ki jih ne poraja dinamika ljubezni kot taka, marveč zunanje, socialno okolje.

## 7. Razvrednotenje in zavist v ljubezni

'Tisti, ki ljubi, ceni svojega ljubljenega preko vsake meje.' To 'precenjevanje objekta ljubezni' je sestavni del njene univerzalne idealizacije, ki pa ima tudi svojo temno stran: ker enega in edinega tako visoko vrednotimo, izgubijo vsi drugi dobršen del svoje vrednosti; na nek način jih s tem razvrednotimo in podcenjujemo. Tudi zato se prijatelji tistih, ki so se pravkar zaljubili – da ne govorimo o nekdanjih partnerjih in partnerkah –, počutijo zapostavljene, odrinjene na stranski tir. V njih se poraja zavist; njihove zavisti pa se bojijo tudi zaljubljeni sami. To ilustrira eden najslavnejših ljubezenskih parov na svetu, Shakespearova Troilus in Kresida (IV. dej., 4. scena) (1970):

TROILUS: »Ljubim te, Kresida, tako čisto,  
da te bogovi jezni, ker jaz tebe  
častim bolj, nego mrzle ustnice  
častijo nje, zdaj meni odvezemajo.«

znano, stikajo. Tako ljubezen kot smrt se nanašata namreč na razpad ega. Bataille (1989) pravi: »Težnja po ljubezni, gnana do svojih meja, je težnja po smrti ... Življenje se neprestano nadaljuje, ampak samo zato, da bi pogoltnilo to, kar je ustvarilo ...«

Skrivnostno povezanost med erosom in tanatosom so ljudje slutili že v preteklosti; mnogi pesniki so jo mojstrsko izrazili, med njimi tudi naš Gradnik (1967):

'Pil sem te in ne izpil, Ljubezen.  
Ko duhteče vino sladkih trt  
vžil sem te, da nisem bil več trezen  
in da nisem vedel, da si Smrt.

Zrl sem v strašne teme tvojih brezen:  
in ker bil pogled je moj zastrt  
od bridkosti, nisem vedel, Smrt,  
da si najskrivnostnejša Ljubezen.'

Kot vidite, je psihoanaliza – pač v skladu s svojim metodičnim arzenalom – dojela prvi del resnice, namreč da je del bistva intenzivne ljubezni razpad ega in da razkroj individualnosti v ljubezni ne ogroža le ljudi z zgodnjimi motnjami in posledičnimi krhkimi vezmi ega. Drugi del Gradnikove resnice, da utegne biti smrt 'najskrivnostnejša Ljubezen', pa je pridržana slutnjam pesnikov, najglobljim človeškim sanjam in upom ter veri vernikov.

Omenimo še, da je za ego ogrožajoča stran ljubezni na nezavedni ravni posebej grozljiva. Pravijo, da je potreba po kontroli – tako samokontroli kot kontroli partnerja – in posledična nezmožnost predanosti najmočnejša ovira ljubezni v današnjem času. Drugi razlog, zakaj je moč ljubezni minimalizirana, je stoletja trajajoč proces civilizacije zahodne družbe. Že Freud (1994) je ugotavljal, da kultura temelji na zatiranju nagonov. Omenjeni proces civilizacije je gradil superego: družbena prisila se je internalizirala v samoprisilo, ki se je izrazila v naraščajočem zaviranju človekovih nagonov in čustev. Če imamo vsa čustva pod kontrolo in če so intenzivna čustva zreducirana na ustrezno, družbeno želeno jakost, je nevaren demon ljubezni ukročen kot udomačen tiger, ki nam je iz roke. S tem pa smo se že dotaknili napetosti, ki jih ne poraja dinamika ljubezni kot taka, marveč zunanje, socialno okolje.

## 7. Razvrednotenje in zavist v ljubezni

'Tisti, ki ljubi, ceni svojega ljubljenega preko vsake meje.' To 'precenjevanje objekta ljubezni' je sestavni del njene univerzalne idealizacije, ki pa ima tudi svojo temno stran: ker enega in edinega tako visoko vrednotimo, izgubijo vsi drugi dobršen del svoje vrednosti; na nek način jih s tem razvrednotimo in podcenjujemo. Tudi zato se prijatelji tistih, ki so se pravkar zaljubili – da ne govorimo o nekdanjih partnerjih in partnerkah –, počutijo zapostavljene, odrinjene na stranski tir. V njih se poraja zavist; njihove zavisti pa se bojijo tudi zaljubljeni sami. To ilustrira eden najslavnejših ljubezenskih parov na svetu, Shakespearova Troilus in Kresida (IV. dej., 4. scena) (1970):

TROILUS: »Ljubim te, Kresida, tako čisto,  
da te bogovi jezni, ker jaz tebe  
častim bolj, nego mrzle ustnice  
častijo nje, zdaj meni odvzemajo.«

KRESIDA: »So mar bogovi nevoščljivi?«

PANDARUS: »So, so, so, so – to je jasno ko beli dan.«

KRESIDA: »Je res, da moram zapustiti Trojo?«

TROILUS: »Res, žalibog.«

KRESIDA: »In s Trojo Troila?«

TROILUS: »Trojo in Troila –«

KRESIDA: »Saj ni mogoče.«

TROILUS: »In kar na mah, ko sreča odbija  
pravico do slovesa, ne dopušča  
odlašanja, jemlje up ustnicam,  
da se še snidejo, neusmiljeno  
hromi objeme in duši prisege,  
še preden jih naš dih ječe rodi.«

Prisilna ločitev ljubezenskega para se pripisuje zavisti bogov. V uvodnem mitu je prav ta božanska zavist velike moči, združene ljubezni, privedla do razdelitve človeških bitij na dva spola. Pri Shakespearu pa postaneta hrepenenje in neizpolnjenost – v resnici sama ljubezen – rezultat povsod prisotne zavisti, ki je tako globoko brezno, da ga je treba zakriti s tančico. Tudi ta zavist se ne poraja le iz aktualne situacije odrinjenosti in razvrednotenja, marveč zajema vso življenjsko zgodovino, odnos s starši in rivalstvo med sorojenci. Sociolog Helmut Schoeck (1973) je opisal celotno socialno življenje z doživljanjem zavisti. Da je nekaj na tem, je zaslutila tudi slovenska ljudska modrost pred psihoanalitičnimi in sociološkimi analizami, in to lapidarno izrazila: Če bi zavist gorela, bi ne potrebovali drv.

## 8. Omejevanje samouresničevanja

Pogosto poudarjamo, da nas ljubezen osvobaja s tem, da postanemo resnično to, kar smo, in da nam podari redek občutek svobode. Njen prispevek k naši integriteti je nedvomno v močni izkušnji njene moči in energije. Spregledati pa ne smemo drugega učinka, ki je prav tako pomemben: »Če se navežem na partnerja, se vežem tudi na določen samorazvoj. Sodobni francoski filozofi ne pojmujejo identitete kot naprej dano strukturo, marveč kot specifičen način razvoja. Tako si z začetkom ljubezenske navezanosti zapečatimo tudi svojo identiteto. S stališča intenzivne nezavedne zveze se individualna identiteta pojavi kot artefakt opazovanja posameznika,« ugotavlja Jürg Willi (1981).

Prav zaradi navezanosti omejuje ljubezen mnogovrstne razvojne možnosti v podobni meri kot dejstvo, da imamo svoje starše raje, kot bi imeli katere druge, in da imamo svojo domovino raje, kot bi imeli katero drugo deželo. Danes povzroča velik del odpora do ljubezni nezavedno zaznana utesnjenost selfa, posebej pri ljudeh, ki čutijo, da so v svojem osebnostnem razvoju v zaostanku. Gre za nadaljnji paradoks ljubezni, namreč da po ljubezni še zlasti hrepenijo tisti, ki si želijo večjo svobodo notranjega razvoja. Ker pa jim ljubezen ne more nuditi tolikšne stopnje svobodnega razvoja, kot si ga želijo, se je včasih bojijo. Presenetljiva je ugotovitev, da je v vseh deželah največ ločitev približno po štirih letih, kar nam vsiljuje sklep, da naj bi ljubezen povsod po svetu trajala približno enako dolgo. Poleg postopnega slabljenja erotične privlačnosti se v tem času očitno tudi zaostri notranje nasprotje med samouresničevanjem in skupno partnersko identiteto.

Tako torej ljubezenska energija po eni strani prispeva k našemu samouresničevanju, po drugi strani pa ga omejuje.

## 9. Ljubezen kot kontraproduktivna regresija v storilnostno naravnani družbi

Vemo, da moč ljubezni premika gore. Celo moderni management se poslužuje moči ljubezenskega partnerstva, ki spodbuja delovni učinek. Na ta način skuša doseči maksimalni dobiček. Na soproge gledajo namreč kot na bistven dejavnik motivacije zaposlenih na vseh hierarhičnih nivojih – tako bi zagotovili njihovo neutrudljivo predanost. S tem ko se postavlja ljubezen vedno bolj v službo družbenih potreb, je oropana svoje prvobitne edinstvenosti in prične služiti socialni rutini. Ljubezen se kaže posredno ali neposredno kot prilagojena oblika storilnostno naravnane družbe – in sicer do te mere, da postane celo ljubljenje obramba proti ljubezni sami, s tem ko se v postelji poslužujemo tehnik doseganja orgazmov.

Ljubezensko doživljanje pa se po svoji naravi slabo ujema z zahtevami vsakdanjega življenja, kjer funkcioniramo, če hočemo biti uspešni in prilagojeni, po sekundarnih procesih, medtem ko se v ljubezni v veliki meri prepuščamo primarnim procesom in regresiji, se pravi, da se z nivoja odraslih spustimo na otroški nivo. Otroštvo pa ni le prostor bojazni in travm, marveč je tudi zibelka bogatega človeškega vsemirja, neizčrpen vir igre in ustvarjalnosti. Ko se moramo zaradi vseobsegajoče funkcionalizacije družbe podrediti načelu uspešnosti, zanikamo temelje svojega otroštva, ki pa so nujno potrebni pri odkrivanju ljubezni. Zato je ljubezen tako nekompatibilna s sodobnim življenjem.

S tem smo le nekoliko odgrnili devet tančic, s katerimi radi zagrinjamo ljubezen, ko skrbimo za svojo psihično stabilizacijo. To odstiranje tančic lahko povzamemo v misel, ki jo najdemo že pri prvem madžarskem psihoanalitiku, Ferencziju (1984): »Razvoj objektne ljubezni in sprejemanje bolečine ob spoznavanju zunanjega sveta predstavljata enoten, nedeljiv proces.« Čudno, kako nas ta psihoanalitična spoznanja spominjajo na evangeljsko 'strmo in ozko pot, ki vodi v življenje'. S tem pa ljubezni nismo razvrednotili; še vedno dajemo prav Aristofanu (v Platon, 1983), da je ljubezen 'od vseh bogov /.../ najprijaznejša človeku, je njegova pomočnica in zdravilna sila.'

### Nekaj mejnikov v razvoju človekovih ljubezenskih sposobnosti

Pol stoletja po začetkih psihoanalize je Fairbairn (1952) prepričljivo izpostavil otrokovo težnjo, da vzpostavi odnos s človekom kot njegovo primarno potrebo. Po Fairbairnu je naš pogled na otrokov razvoj v mnogih pogledih še vedno podoben Freudovemu, vendar smo s tem premaknili težišče na otrokov odnos z objektom in na vlogo, ki jo v tem odnosu igrata ljubezen in občutek varnosti. Zato lahko trdimo, da zdrav otrokov razvoj zagotavlja tudi zdrav razvoj njegovih ljubezenskih sposobnosti.

Odnos z materjo ali z nadomestno materjo pa je za otroka bistven tudi zato, ker se le z njegovo pomočjo izogne avtistični izolaciji, ki mu grozi od vsega začetka, in si le v njegovem okviru začne ustvarjati svoj notranji svet, svojo psihično strukturiranost. Postopoma in le opirajoč se na odnose z ljudmi, se otrok izvleče iz začetne nediferencirane konfuznosti, lahko razvija vedno zrelejše odnose z ljudmi ter si ob tem izgrajuje svoj psihični aparat.

Otrokova potreba po človeškem odnosu, da lahko ne le fizično, marveč tudi psihično preživi in se razvija, je tako velika, da se porodi v otroku zelo hitro tudi skrb za dobrobit objekta, se pravi nekaj, kar bo kasneje, seveda na mnogo bolj zreli ravni, pomembna sestavina zrelega ljubezenskega odnosa (Fonda, 1997).

V mojih krogih pogosto slišim izjavo, da v psihoterapevtskem delu komaj še naletimo na 'pravega nevrotika', da je vedno več šibko, se pravi osebnostno mejno strukturiranih pacientov. Ta diagnoza 'mejno strukturirana oseba' se mi zdi podobno ohlapna in široka kot diagnoza 'rak' v medicini. Pa tudi podobno prognostično negotova. Kljub svoji ohlapnosti in prešibki diferenci-



aranosti pa nam je danes vendarle dovolj koristna za terapevtsko delo. Vsekakor gre za ljudi, ki so utrpeli motnje v zgodnjih razvojnih obdobjih; pri tem je šlo prav za motnje v njihovem prvem ljubezenskem odnosu. O natančnem izvoru in razvoju teh motenj pa imajo avtorji, ki jih opisujejo, različna mnenja.

Nekateri menijo, da so njihove matere premalo empatične, zato niso zmogle regresije, v kateri bi ponudile svojemu otroku dovolj dobro simbiozo. Drugi jih opisujejo kot preveč vsiljive ali oblastne. Spričo preveč vsiljive matere se mora otrok odpovedati lastnim motivacijam; prilagodi se tako, da ne izraža več svojih potreb. S tem pa otrok namesto 'pravega', razvija lažno, napačno sestvo. Chessik (v Rohde-Dachser, 1989: 155–156) opiše matere oseb z mejno strukturiranih osebnostno strukturo tako: »/.../ so inteligentne in pretirano zaščitniške; to so matere, ki so svoje bojzani in svojo čustveno obubožanost uspešno skrile za psevdo altruistično držo. Ta drža pa se povezuje s strogo in pogosto okrutno, čeprav neizrečeno zahtevo, da se otrok razvija v skladu z njihovimi pričakovanji. Prav ta zmes pretirane nege in psevdo dajanja, povezana z neizrečeno zahtevnostjo, pa povzroča v otroku kaos, ki se kasneje izrazi v šibki psihični strukturi.«

Iz povedanega vidimo, da mejne motenosti ne pripisujemo specifičnemu travmatičnemu dogodku, marveč procesnemu dogajanju, v katerem so se otrokove težnje po avtonomiji oblikovale na konflikten način. Motnje teh teženj po avtonomiji poudarja zlasti Mahlerjeva (1991), medtem ko se Searles (1986) osredotoči na kakovost ljubezenskega odnosa med materjo in otrokom. V drugem letu otrok že zaznava mater kot ločeno osebo in si želi, da bi mati znala sprejemati njegovo ljubezen in občudovanje. Celoten Searlesov koncept temelji na prepričanju, da gonilna sila človeškega bistva ni toliko v prizadevanju, kako se izogniti bojznim, marveč v prizadevanju, kako se izraziti na ljubeč in konstruktiven način. To otroško prizadevanje pa zadene v prazno, če mati zaradi svojih psihičnih omejitev ne zmore sprejemati teh otrokovih čustev. Razlogi so lahko različni: takšna mati je praviloma v svojem otroštvu izkusila, da izzove s svojimi ljubezenskimi čustvi pri svoji materi bojazen in zavračanje, zato je globoko v sebi prepričana, da je njena ljubezen destruktivna in brez vrednosti, bodisi ker jo je sama morala tako zgodaj izriniti, bodisi ker je ni mogla zadovoljivo ločiti od drugih arhaičnih impulzov, kot je sovraštvo, bodisi ker je svojo mater doživljala kot nezanesljivo in 'slabo' bodisi ker otroška idealizacija že tako nizko samospoštovanje matere še dodatno zamaje.

Kjer se na otrokovo ljubečo pozornost mati odziva z emocionalnim umikom, ostane otrok poln ljubezni, a brez človeka, v katerega bi lahko svojo ljubezen izlil. To stisko otroka lahko primerjamo z doječo materjo, ki nima otroka, v katerega bi se z olajšanjem izlilo mleko iz napetih dojk. In Searles (v Rohde-Dachser, 1989: 165) nadaljuje: »Je vrsta bojzani v človeku, za katero doslej nisem vedel: strah, da nimaš nikogar, ki bi mu ljubezen, ki jo čutiš lahko izrazil. Otroki, ki mora to izkusiti, doživijo globoko zarezo v svojem izkustvu sveta in razvoju jaza. Kar je bilo prej dobro, je sedaj naenkrat slabo, zato obtiči v temi emocionalne negotovosti, samorazvrednotenja in obupa. Kajti najbolj dragoceno, kar bi lahko podaril, ni bilo le zavrnjeno kot nevredno in nevarno, marveč življenjsko ogroža sam ljubezenski objekt. Ostajata dva človeka – mati in otrok – in oba se bojita njune medsebojne ljubezni, zato si jo izražata na morbidne načine, ki se navzven kažejo kot sovraštvo ali ravnodušnost.« Ti otroci bodo kot kasnejši pacienti tožili nad notranjo praznino, ki jo tesno povezujejo s subjektivnim doživljanjem, da niso sposobni resnične ljubezni.

Rohde-Dachserjeva (1989: 166–167) pripoveduje o pacientki, ki je oba svoja otroka kmalu po rojstvu oddala v rejo, ker jima je hotela prihraniti usodo, ki jo je sama doživljala pri svoji materi. Psihatri in psihologi so kot sodni izvedenci podprli njeno odločitev, in zapisali: »Njena odločitev je zrelo priznanje materine lastne čustvene nezadostnosti – očitno jo je dovolj prepričljivo

predstavila, da se niso niti spraševali, kakšno pomoč bi ji morda lahko ponudili. Vedeli so pač, da je ženska z mejno osebnostno strukturo notranje razklana in kaotična, z nepremostljivim občutkom zavrženosti, neljubljenosti, nezaželenosti in nevrednosti, da doživlja neprestano grozo pred lastno notranjo destruktivnostjo, da je njen notranji svet silno krhek in zato silovito ranljiv.« (Gostečnik, 1997) In podobno kot je bila etična odločitev te matere, je lahko visoko etična odločitev ženske, da ne bo imela otrok.

Mati je proti svoji volji postala središče duševne moči. Moeller (1988) pravi, da živimo v 'moškem matriarhatu'. Protislovni pojem pove tole: v 'družbi brez očetov vloge' (naslov Mitscherlichove knjige) ostaja mati bolj ali manj sama z otroki. Toda ta matriarhat se je vzpostavil proti njeni volji; dejstvo pa je, da ostaja pretežno sama kot identifikacijska podoba tudi za sinove, ki potem kot odrasli moški ostanejo globoko prežeti z njeno podobo, medtem ko jim očetova podoba ostane prebleda, če ne povsem nejasna. Ko govorimo o razvojnih poškodbah, izgleda kot da je mati izvir zla, kot da je ona vsega kriva. V resnici pa ni ničesar kriva, saj je prav ona prva žrtev družbe, ki jo pušča bolj ali manj samo z bremenom vzgoje otrok. Ona nosi križ za nas vse. Toda kar moramo reči o 'premalo dobrih materah', zveni pogosto zares grdo. Vendar če iz potrebe po boljšem razumevanju zdrknemo v očitajočo držo, smo s tem že v obrambni poziciji. Če mi kdo nekaj očita, predpostavlja, da bi lahko to bolje storil. Pri razvojnih poškodbah in psihičnih defektih pa ne moremo ničesar več izboljšati. Gre le še za to, da svojo duševno bedo in nemoč vzdržimo in se z njo spravimo. Le tako se nam bo zacelila. Tudi Jezus je vsaj v treh konkretnih situacijah tvegala konflikt s svojimi sodobniki, s tem ko jim je kategorično odrekel pravico, da kakor koli sodijo o moralni krivdi soljudi: o krivdi ljudi, na katere se je podrl stolp, o krivdi sleporojenega, ki ga je ozdravil, in nazadnje o krivdi hotnice, ki so jo privedli k njemu in mu nastavili past. V takšnih situacijah je pokazal, kaj pomeni, kar je vedno znova poudarjal (Moeller, 1991: 37–38): »Ne obsojajte in ne boste obsojeni. Opuščajte in odpuščeno vam bo ... S kakršno mero namreč merite, s takšno se vam bo odmerilo.«

Kako se razvojni deficiti zgodnjega otroštva prenašajo in znova oživijo v partnerskem odnosu in v družini, imamo natančno in poglobljeno opisano v delu Gostečnika, Človek v začaranem krogu (1997). Začaran krog ali prisila ponavljanja je prav v tem, da se najdeta moški in ženska, ki sta si po svoji psihični strukturiranosti praviloma komplementarna, in sicer z nezavednim ciljem, da si s ponovitvijo znane psihične atmosfere iz otroštva zacelita otroške travme tako, da najdeta nov, drugačen in bolj zadovoljiv razplet. Košček psihodinamike prenosov iz otroškega doživljanja v partnerski odnos opisuje na zgoščen, mestoma že aforističen način angleški psihiater Laing (1983: 20):

'Ko je bil Jack še majhen,  
je hotel za večno ostati pri svoji mami,  
in ga je bilo strah, da ga bo zapustila;

ko je nekoliko zrasel,  
je hotel biti daleč proč od svoje mame  
in ga je bilo strah,  
da ga bo za vedno hotela obdržati pri sebi;

ko je odrasel, se je zaljubil v Jill  
in je hotel za vedno ostati pri njej  
in ga je bilo strah, da ga bo zapustila;

ko je postal nekoliko starejši,  
ni hotel večno ostati pri Jill  
in ga je bilo strah,  
da bo ona hotela večno ostati pri njem  
in da jo je strah,  
ker noče večno biti pri njej;

Jack povzroča Jill strah, da jo utegne zapustiti,  
ker je njega strah, da bi ga ona utegnila zapustiti.'

Toda pot do 'zadovoljivega razpleta' drame, ki se v neštetih inačicah odvija dan za dnem, je enaka kot v psihoterapiji: najprej morata partnerja podoživeti otroške bojazni, razočaranja in stiske. Gostečnik (1997) navaja sedem stopenj zakonskega konflikta, ki me po svoji psihodinamiki spominjajo na fazno predelavo izgube ali delo žalovanja. In dejansko gre za predelavo izgube, saj jima je zaljubljenost pričarala silne upe in pričakovanja, da bosta v medsebojnem stapljanju in idealizaciji nadoknadila natančno to, česar v otroštvu nista povsem opravila. Toda to, za kar nas je otroštvo bodisi prikrajšalo bodisi nam je dajalo preveč in predolgo, tega ni mogoče na neposreden način nadoknaditi v nobenem ljubezenskem odnosu. Če partnerja zmoreta opraviti to naporno delo žalovanja, ne da bi se prej razšla ali se spričo svoje ranljivosti drug pred drugim dokončno zaprla in osamila, postopno preraščata dotlej nerazrešene otroške konflikte in bojazni ter s tem zorita v zrel ljubezenski odnos.

## Zrel ljubezenski odnos

Kaj lahko rečemo o zrelem ljubezenskem odnosu, ne da bi skicirali nov kliše, ki bi za pare pomenil novo 'Prokrustovo posteljo'?

Psihoanaliza je dolgo poudarjala, da je sposobnost genitalne ljubezni izraz zrelega objektivnega odnosa. Tako je pač sklejala iz svoje teorije. Toda izkazalo se je, da so narcistično moteni moški pogosto izredno genitalno dejavni, ne zmorejo pa trajne ljubezenske navezanosti in predanosti, saj so v sebi preveč prežeti z občutji nepomembnosti, zanemarjenosti in čustvene prikrajšanosti; pretirano so ranljivi in občutljivi za vsako nerazumevanje in nepotrjenost. Po drugi strani pa naletimo na spolne motnje pri neprimerno manj motenih nevrotičnih osebah, ki še niso razrešile nekaterih nevrotskih bojazni. Balint (1981) je menil, da vključuje pristen ljubezenski odnos poleg genitalne zadovoljitve tudi idealizacijo, nežnost in posebno obliko identifikacije, pri čemer postanejo partnerjevi interesi, želje, čustva, občutja in slabosti skoraj tako pomembni kot lastni – ali bi takšni naj bili (Kernberg, 1998). S tem opozori tudi na pomen integracije predgenitalne nežnosti z genitalno zadovoljitvijo. Lichtenstein (po Kernberg, 1998: 63) ugotavlja, da ni enoumne korelacije med emocionalno zrelostjo (ki jo opredeli kot sposobnost vzpostavljanja stabilnih objektivnih odnosov) in genitalnim orgazmom. Izrazil je dvom, da je »spolnost najzgodnejše in najosnovnejše sredstvo, ki ga ima odraščajoča oseba na voljo, da doživi potrditev stvarnosti lastnega bivanja«.

Kako je z že omenjeno idealizacijo v ljubezenskem odnosu? Balint (1981) se pridružuje Freudovemu mnenju, da za dober ljubezenski odnos idealizacija ni brezpogojno potrebna. S Freudom se ujema v trditvi, da je idealizacija v mnogih primerih ovira za razvoj ljubezenskega odnosa. Medtem pa David in Chasseguet-Smirgel (1985) poudarjata, da igra idealizacija pomembno vlogo v ljubezenskem odnosu, saj stanje zaljubljenosti obogati človekov self in njegovo libidinozno zasedbo. Gre za vprašanje, koliko idealizacije naj preživi zaljubljenost, v kateri gre za tih, nezaveden dogovor, da bo vsak partner igral za drugega vlogo idealnega objekta, in da bo drugemu

zrcalil globoko skrito primitivno otroško grandioznost. On za njo zaigra vlogo idealnega očeta in ji zrcali podobo najlepše in najboljše ženske na svetu, v zameno pa mu ona zaigra komplementarno vlogo, v kateri tudi on lahko iluzorno uresničuje odnos s svojo notranjo idealno materino podobo, ki mu prav tako zrcali njegovo otroško grandioznost. Te skupno podeljene iluzije okrepijo njuno stapljanje.

Po dolgotrajni in naporni preobrazbi v zrelo ljubezen pa sta partnerja sposobna, da doživljata – obenem in brez prevelikega konflikta – soprisotnost iluzorne in resnične dimenzije odnosa. Zrel je, kdor se zna ustrezno premikati iz iluzije v resničnost in obratno, ne da bi iluzijo razblinil in ne da bi na resničnost pozabil. Lahko rečemo, da je zrela ljubezen tista, pri kateri je – poleg občutka stapljanja – dovolj trden tudi občutek ločenosti. Na ločenih področjih lahko doživljamo partnerja kot samostojno osebo s svojimi željami, potrebami in svojo individualnostjo. Na stopljenih področjih pa se vanj lahko vživimo in ga bolj polno dojemamo, kaj čuti, kaj želi in kaj potrebuje, kakšen je – in mu isto sporočamo o sebi. Pri nezrelih ljubezenskih odnosih pa je zavest ločenosti šibka in partnerja doživljamo le kot del sebe, kot podaljšek sebe ali pa sebe kot del njega. Ker je partner bolj ali manj le funkcija naših potreb, je zelo malo prostora za njegove individualne značilnosti, želje in potrebe (Fonda, 1997). Vsekakor je izraz zrelega ljubezenskega odnosa tudi intimnost, saj je slednja po Sullivanu 'tiste vrste odnos med dvema človekoma, ki omogoča potrjevanje vseh komponent osebne vrednosti'. (v Fromm, 1974: 99)

Mnogi se sprašujejo, ali je spolna strast le znamenje zaljubljenosti ali zgodnjih obdobij ljubezenskih odnosov in jo postopoma zamenja bolj ali manj intenziven odnos 'naklonjenosti', spolnost pa postane zgolj 'rutina', 'navada'? Kernberg (1998: 71) odgovarja, da ostane ljubezen pri nekaterih parih tudi dolga leta skupnega življenja strastna. Poudarja pa, da spolna strast ni enako kot ekstatično razpoloženje, značilno npr. za adolescenco. Spolna strast se izrazi tudi tako, da imaš subtilno, a globoko, samozadostno in samokritično zavest o lastni ljubezni do drugega človeka, medtem ko ti je povsem jasno, da ostajamo ljudje drug za drugega navsezadnje skrivnost, in sprejemaš dejstvo, da so neizpolnjena hrepenenja cena, ki jo moramo plačati, če se povsem vežemo na ljubljenega človeka. Kot pravi Gradnik (1967: 21):

'Spojila v eno sva se v bolečinah,  
ki nihče jih ne vidi. Dva vodnjaka  
oddaljena vrh zemlje sva. V globinah  
se vendar eden v drugega pretaka.'

Tako se nam je tudi zorenje ljubezenskega odnosa pokazalo kot 'ozka in strma pot, ki vodi v življenje'. Evangelij pa govori tudi o tem, da utegnemo svoje življenje izgubiti, če ga hočemo za vsako ceno obdržati. Menim, da ga lahko v partnerskem odnosu izgubimo na več načinov. Lahko ga izgubimo tako, da ostajamo ujeti v prisile ponavljanja otroških vzorcev doživljanja in neopravljenih razvojnih nalog, drug drugemu pa očitamo, da ne izpolnjuje naših upov, ki so bili v otroštvu morda upravičeni, sedaj pa gotovo niso.

Za prototip takšne izgube življenja navajam Kuntnerja (1979: 43):

'Jaz pravim,  
da si kalna reka,  
ti praviš,  
da sem kalna reka jaz.  
Jaz pravim,  
da si mrzla reka,  
ti praviš,  
da sem mrzla reka jaz.'

Možne so seveda številne variacije na to temo. Šibkejši partner lahko leta in desetletja, poln občutkov krivde, odgovarja močnejšemu: »Res je, jaz sem kalna reka; imaš prav, jaz sem mrzla reka,« ne da bi se zavedal svoje ujetosti v otroško prisilo ponavljanja, ko si je zagotavljal naklonjenost objekta tako, da je zatajil svoj pravi jaz in svoja pričakovanja. Sedaj pa je njegova tehnika preživetja mazohistična drža.

Partnerja pa lahko spoznata in začutita, da je ta oblika odnosov preveč boleča in ju nikamor ne vodi, pa iz resignacije skleneta nekakšen tih dogovor, da bosta odslej bivala skupaj le še kot dvoje vzporednih človeških samot, in se vsak po svoje reševala. Tedaj izgubljata svoje življenje na način, kot je E. Kästner (1967) dejal za 'Nekatere zakonce':

'Ponoči so ujeti v postelje in rahlo vzdihujejo,  
medtem ko njihove sanje kujejo iz postelje in blazin  
verige in krste.  
Najsi hodijo, sedijo ali ležijo, v dvoje so.  
Nagovorili so se. Namolčali so se,  
sedaj je čas ...'

Prisila ponavljanja pa jim lahko slika iluzijo, da bodo v naslednjem ljubezenskem odnosu doživeli popolno izpolnitev otroških hrepenenj, zato se neutrudno zaljublajo in 'odljublajo', ne da bi opazili, kako pri tem enako izgublajo svoje življenje kot prvi in drugi.

Še teže prepoznamo izgubljanje življenja v četrti, navzven povsem prilagojeni in uspešni obliki ljubezenskega odnosa. Fromm (1974: 101) meni, da gre pri tem za dezintegracijo ljubezni v zahodni družbi: »Ljubezen kot obojestransko spolno zadovoljstvo in ljubezen kot 'skupinsko delo' in zavetje pred osamljenostjo sta 'normalni' obliki dezintegracije ljubezni v sodobni zahodni družbi, družbeno pogojena bolezen ljubezni.« Kaj pa sploh manjka tej ljubezni, se lahko vprašamo? Iz nadaljnje Frommove pripovedi zvemo, da gre pri tem za uspešno obliko bega pred intimnostjo in partnerskim konfliktom, ob hkratnem podrejanju družbenim prisilam moralnosti, storilnosti in potrošništva.

Kljub vsem razlikam pa se ljudje brez težav ujemamo z osnovnim sporočilom svetovnih verstev, kakor tudi s sporočilom tistih, ki so se vrnili iz dežele smrtne sence in imajo za seboj obsmrtno izkušnjo: »Tu smo zato, da se ljubimo ... Prijazni moramo biti, strpni, si darežljivo služiti. Vem, da le z ljubeznijo dosežemo največjo možno radost.« (Eadie, 1996: 140) Razlika je le v tem, da smo iz otroštva prinesli vsak svojo ljubezensko izkušnjo in nam vseživljenjsko usklajevanje te izkušnje povzroča veliko težav. Strinjam pa se s Frommom (1974), da je umetnost ljubezni ena sama: gre za osnovno melodijo, ki ji vse življenje dodajamo 'variacije na isto temo'. Če jo obvladamo v partnerskem odnosu, jo bomo obvladali tudi v drugih medčloveških odnosih. In seveda obratno. S tem ko si s svojim življenjem pišemo vedno nove variacije na isto osnovno temo lju-

bezni, pa postajamo vedno bolj to, kar v resnici smo. Razvoj ljubezenskih virov je tesno povezan z našim osebnostnim razvojem, z našo individuacijo. Zato lahko sklenem svoja izvajanja z rabi-jem Susja, ki je malo pred svojo smrtjo dejal: »V prihodnjem svetu me ne bodo vprašali, zakaj nisem postal Mojzes. Vprašali me bodo, zakaj nisem postal Susja.« ( Moeller, 1991: 7) Lahko si pa predstavljam nadaljevanje te anekdote. Lahko si predstavljam, da bodo v prihodnjem svetu koga vprašali: »Kako to, da si postal Mojzes? In si pri tem naprezanju, da se v velikih čevljih ne bi spotaknil, tako bedno pozabljal na Susjo? Čisto dovolj bi bilo, če bi postal Susja!«

## Literatura

- Balint, M. (1981). *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Klett & Cotta.
- Bataille, G. (1989). *The tears of Eros*. San Francisco: Citylights books.
- Brocher, T. (1962). *Eine kleine Elternschule*. Stuttgart: Klett.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1985). *The ego ideal: a psychoanalytic essay on the malady of the ideal*. London: Free Association Books.
- Eadie, B.J. (1996). *V objemu svetlobe*. Ljubljana: MK.
- Fairbairn, R. (1952). *Psychoanalytic studies of the personality*. London: Tavistock Publications.
- Ferenczi, S. (1984). *Bausteine zur Psychoanalyse: Theorie*. Bern: Verlag H. Huber.
- Fonda, P. (1997). *O vlogi stapljanja v ljubezni*. V Ljubezen, 5. Bregantovi dnevi, Ljubljana: Psihoterapevtska sekcija SZD.
- Freud, A. (1998). *The best interest of a child*. NY: The Free press.
- Freud, S. (1994). *Schriften über liebe und sexualität*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Fromm, E. (1974). *Umevanje ljubezni*. Ljubljana: CZ.
- Goleman, D. (1996). *Emotionale Intelligenz*. München Wien: Carl Hanser Verlag.
- Gostečnik, C. (1997). *Človek v začaranem krogu*. Ljubljana: Frančiškanski družinski center.
- Gradnik, A. (1967). *Pesmi*. Ljubljana: CZ.
- Kastner, E. (1967). *Kastner für Erwachsene*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Kernberg, O. F. (1998). *Liebesbeziehungen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kuntner, T. (1979). *Jaz pravim*. V zbirki: V lesu ogenj. Ljubljana, MK.
- Laing, R. D. (1987). *Knoten*. Reinbek: Rowohlt.
- Lao Ce (2007). *Dao De Jing: življenje življenjske sile skozi izžarevanje notranje moči*. Ljubljana: Amalietti & Amalietti.
- Mahler, M. (1991). *The psychological birth of the human infant: symbiosis and individuation*. London: Maresfield Library.
- Moeller, M. L. (1988). *On love V*: International journal of Psychotherapy, 3. (1), 15–22.
- Moeller, M. L. (1991). *Die Liebe ist das Kind der Freiheit*. Reinbek: Rowohlt.
- Nietzsche, F. (1990). *Beyond good and evil*. London: Penguin Books.
- Platon (1983) *Lysis. Symposium. Gorgias*. Cambridge: Harvard University Press.
- Praper P. (1997). *Objektna ljubezen*. V Ljubezen, 5. Bregantovi dnevi, Ljubljana: Psihoterapevtska sekcija SZD.
- Rohde-Dachser, C. (1989). *Das Borderline Syndrom*. Bern: Verlag H. Huber.
- Schoeck, H. (1973). *Die lust am schlechten Gewissen*. Freiburg: Herder.
- Searles, H. (1986). *My Work with Borderline Patients*. Northvale, NJ: Aronson.
- Shakespeare, W. (1970). *Troilus in Kresida*. Ljubljana: DZS.
- Stoller, R.J. (1985). *Observing the erotic imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Willi, J. (1981). *Die Zweierbeziehung*. Reinbek: Rowohlt.