

REZ MODERNE: MARTIN HEIDEGGER IN SIGMUND FREUD

Ali je mogoče prijeti za samo jedro moderne, ali natančneje, za hrbtenico refleksije prve polovice 20. stoletja tako, da primerjamo dve nasprotujoči si poziciji, ki sta modernost skušali premisliti do obisti? Z namenom, da zarišemo postulate moderne in modernosti, bomo skušali na izrazito elementarni ravni zajeti to jedro tako, da bomo naskicirali primerjavo med filozofijo Martina Heideggerja in psihoanalizo Sigmunda Freuda. To skico postavljamo pred bralca zato, ker želimo prikazati na potenco nekega premisleka, ki je tema dvema pomembnima mislecema moderne in modernosti skupen in zato toliko bolj pomenljiv. Gre za *das Unheimliche*, ki ga morda velja že zaradi tega, ker v njem pride do neslutene kolizije hermenevitične in psihoanalitične pozicije, postaviti za nevralgično točko moderne.

237

Praznina

Psihoanaliza in fenomenologija stopita na prelomu stoletja v luknjo, v praznino,¹ saj začenjata na izpraznjenem prostoru, ki se je oblikoval po zgodovinskem

¹ O temi praznini kot objektu umetnosti 20. stoletja glej odlično študijo francoskega psihoanalitika Gerarda Wajcmana, *Objekt stoletja*, Zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007.

rezu razsvetljenstva. Ta je zaslužen za izbris, za negacijo, za uničenje dotedanjih veljavnih avtoritet oziroma absolutov, pa naj si bodo ti postavljeni v obliki države (vladar), vere (bog) ali intimne sfere družine (oče). Na prelomu stoletja, torej v času nastanka in konsolidacije psihoanalize in fenomenologije, je na mesto tradicionalnih vzorcev mišljenja, ki so svojo nesporno legitimacijo pridobivali iz absoluta (ali bolje rečeno, absolutov v vseh njegovih preoblekah), stopil um. Resnica sama pa je potihoma enačena z umom, ki se organizira in konsolidira v znanstveni sferi. Ta deluje po načelih abstrakcije, matematično-racionalističnega mišljenja, preverljivosti in eksaktnosti. Ko govorimo o psihoanalizi, ki se vzpostavi kot alternativna metoda za zdravljenje posameznikov z analizo, in fenomenologiji, ki s svojo maksimo »*K stvarem samim!*« odpira individualen način mišljenja, vselej govorimo o načinu mišljenja, ki izvira iz razsvetljenske ideje.

238

Če bi bilo potrebno, to sicer jasno povezavo z razsvetljenstvom, dokazovati, bi bilo zato verjetno najbolj pripravno, da bi analizirali odnos, ki sta ga imeli fenomenologija in psihoanaliza do znanosti (kot novega absolutu) in do religije (kot figure zahajajočega, preteklega absolutu). Ti odnosi so, na obeh straneh, milo rečeno problematični, napeti, ambivalentni, večinoma pa jih lahko beremo skupaj, saj so tesno prepleteni. Freud je znotraj psihoanalize kot vzpenjajoče se znanosti vseskozi zagovarjal eksplicitno ateistično pozicijo: ta znanost bo religijo, ki jo na večih mestih omenja kot eno največjih »sovražnic« psihoanalize, premagala in domala pokončala. Religijo obsoja in kritično analizira zgolj kot iluzijo, kot svetovni nazor, ki izvira iz neke infantilne želje. Nanjo pogleda iz »znanstvenega« zornega kota, ki ga sedaj zaseda psihoanaliza, saj ta deluje po načelih znanosti in je vključena v znanstveno polje. Psihoanaliza bo tudi brez težav dokazala, da je religija zgolj iluzija. Znanost, po drugi strani, ni nikakršen privid, ampak ima v lasti polje objektivne realnosti. Še več: psihoanaliza je izrazito znanstvena, saj je tudi sam objekt njenega preučevanja domala oblikovan kot objektivna realnost. Freud sklene svoj tekst *Prihodnost neke iluzije* z namigom, da je psihični aparat strukturiran v skladu z objektivnim, znanstvenim spoznanjem. Psihoanalizi je torej med drugim dano, da kot znanost z razlago psihičnega aparata človeštvo ozdravi religije, te iluzije,

ki preprečuje spoznavanje človeka in njegovega psihičnega aparata.² Ta štartna pozicija je v polnosti – razsvetljenska.

Heideggerjevo sidrišče je, pričakovano, popolnoma nasprotno. Če sledimo eni od njegovih izjav o religiji,³ je polaganje upov v znanost, ki je značilno za po-razsvetljenski, moderni čas, le nova oblika religije. Znanost sama je stopila na mesto, ki jo je nekoč zasedala religija, in Heidegger bo do te nove religije kritičen. Zakaj gojiti tako odklonilen odnos? Če poenostavimo, lahko rečemo, da je zanj znanstveni doživljaj oziroma znanstveni svet preozek, osiromašen koncept v primerjavi z življenjskim svetom, do katerega vodita poezija in poetično mišljenje. V njegovem delu lahko nasprotje med znanstveno (teoretično) in umetniško (poetično) naravnanoostjo prebiramo kot eno bolj profiliranih tematik, h kateri se vselej znova vrača. Življenjski svet je svet doživljanja in doživljavaev, ki ga znanstveno mišljenje nikakor ne more zapopasti v celoti: temu svetu zato v njegovem delu pripada primat, človek v njem pa je razumljen kot zgodovinski jaz. Temeljno določilo človeka je po Heideggerju, tudi v obdobju konca metafizike in prevlade znanstvenega mišljenja, ostalo isto: to je njegova *umrljivost*. Ljudje smo to, kar smo, ker umiramo: smrt nam je položena v zibelko. Človek postane smrtnik takrat, ko zmore umirati; šele takrat, ko zmore smrt iz njenega bistva, postane človek. Več indicev pa kaže v smeri, da se ravno ta opredelitev človeka kot smrtnika izkazala za vzvod, da je Heidegger v svojo misel vpeljal pojem četverja. Z njim v korpus svoje misli ponovno vpotegne s strani znanosti izbrisane, zradirane bogove. Domala v istem zamahu, ko znanosti odreka vsako legitimnost o »pravem«, celostnem razumevanju sveta, v ta svet vpelje četverje kot kraj združevanja ljudi in bogov, neba in zemlje. Četverje, kjer se po Heideggerju sveti jasnina sveta, lahko odpira in razgrinja le pesniška govorica, logični svet znanosti do njega ne more prodreti. Samo pesniška govorica lahko nakaže razmerja med ljudmi in bogovi, zemljo in nebom; vsi ti »elementi« sveta odsevajo eden v drugem, samo

2 Prim. z Ana Žerjav, *Ateizem v psihoanalizi, od Freuda do Lacana*, v: Problemi, številka 7/8, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008.

3 Povzeto po dokumentarnem filmu o Martinu Heideggerju, *On the way to thinking*, 1975.

njihova vzajemnost in zrcaljenje omogočajo, da kompleksnost četverja⁴ sploh obstane. Heideggerjeva misel, ki premišlja konec metafizike, kritiko znanosti in vznik četverja ob prednjačenju pesniške govorice, je tako različna v primerjavi s Freudom, da že te izhodiščne razlike postavljajo obe refleksiji na kar se da ločena bregova.

Metoda

Vendar lahko razlike, ki jih je mogoče potegniti njima, najbolj korenito zaostriamo na podlagi metodologije, ki sta ju *na novo* zastavila vsak na svoji strani. Pred tem pa velja opozoriti še na eno skupno točko. Čeprav sta Freud in Heidegger črpala iz dveh sočasnih, vzporednih vednostnih bazenov, ki sta si nasprotujoči in v izhodiščni naravnosti različni – govorimo o psihologiji in filozofiji, je na zastavitev njune metode deloma vplivala ista filozofska figura: Franz Brentano. Husserl, Heideggerjev učitelj, velja za Brentanovega učenca, četudi je poslušal njegova predavanja na dunajski univerzi samo dve leti (1884–1886). Znano je, da je bila prav Brentanova disertacija tista ost, ki je Heideggerja pripeljala do tega, da je želel vstopiti v filozofijo.⁵ Freudove povezave z Brentanom po drugi strani niso tako jasne in tudi niso tako eksplicitno datirane. Poleg dejstva, da je Freud študiral na isti univerzi, na kateri je predaval Brentano, vendar ne v istih časovnih intervalih 80. let 19. stoletja, obstaja baje samo ena osebna anekdota o njunem poznanstvu.⁶ Brentano naj bi Freuda, ki je bil po njegovih osebnih zagotovilih tedaj njegov učenec, kot prevajalca priporočil avstrijskemu filozofu Theodorju Gromperzu. Za nas pa je indikativno, da se je Brentanova misel v Freudovem delu prijala predvsem kot negacija, medtem ko je za Heideggerja verjetno pomenljivejša, saj je ta preko nje vstopil na področje ontološkega spraševanja.

4 O širini četverja kot ene osrednjih tem Heideggerjeve filozofije, glej: Julian Young, *The fourfold, v: The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, 1993.

5 Več o tem Martin Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, Phainomena številka 13-14, Ljubljana 1995.

6 Povzemam po: Philip Merlan, *Brentano and Freud*, v *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 3, str. 375–377, University of Pennsylvania Press 1945.

Kot Brentanov osrednji prispevek sicer štejemo za opisno psihologijo oziroma za neko osnovno platformo, po postavitvi katere so se lahko začeli oblikovati drugačni, še ne videni korpusi mišljenja, kot je bila fenomenologija.⁷

Freud je imel prav enačenje zavesti in psihe, ki ga potrjuje tudi Brentano, za tipični filozofski predsodek, ki ga je treba preseči. Zato je sam namesto enačaja v človekov psihični aparat postavil razlike in ga diferenciral: »... *psihoanaliza ne more umestiti bistva psihičnega v zavest, temveč mora zavest razumeti kot eno izmed lastnosti psihičnega, ki se pridružuje drugim lastnostim ali pa izostane.*«⁸ Psihoanalizo je utemeljil na osrednji predpostavki obstoja nezavednega, do katere ga je pripeljalo tudi klinično opazovanje pacientov. Kot že termin pove, nezavedno pokriva tiste duševne vsebine, ki se odvijajo brez intraspekcije, brez zavesti posameznika. Freud je samo konceptualizacijo nezavednega deloma spreminjal, spreminjala pa se je tudi celostna slika duševnega aparata. Če vzamemo v zakup, da ima ta termin pri Freudu lahko več pomenov, da se lahko po eni strani giblje od pomena pridevnika (*nezavedne misli, nezavedne predstave*) do pomena samostalnika (*nezavedno* kot ne-zavestni del duševnega aparata), in da ima ob tem še različne terminološke uporabe, vidimo, da gre za zapleteno shemo. Zato bomo spet primorani poenostaviti in sprejeti kot začasno opredelitev ta zapis: »*Nezavedno je redna in neogibna faza v procesih, ki utemeljujejo našo psihično dejavnost; vsak psihični akt se začne kot nezaveden in lahko tak ostane ali pa se razvije in napreduje v zavest, pač glede na to, ali naleti na odpor ali ne.*«⁹

S procesom potlačitve, na katerega lahko gledamo kot na obrambni mehanizem, duševni aparat iz zavestnega v nezavedno premakne tiste duševne vsebine, ki so

7 Več o tem glej Dean Komel, *Misel Franza Brentana in ontološke perspektive Husserlove in Heideggrove fenomenologije*, v: *Intencionalnost in ontologija, razprave o filozofiji Franza Brentana*, 2002 in Tine Hribar, *Fenomenologija 1 (Brentano, Husserl, Heidegger)*, Slovenska matica, Ljubljana 1993.

8 Sigmund Freud, *Jaz in Ono*, v: *Metapsihološki spisi*, 2. pregledana in dopolnjena izdaja, Studia Humanitatis, Ljubljana 2012, str. 311.

9 Sigmund Freud, *Nekaj pripomb k pojmu nezavednega v psihoanalizi*, v: *Metapsihološki spisi*, 2. pregledana in dopolnjena izdaja, Studia Humanitatis, Ljubljana 2012, str. 29. Glej tudi daljšo študijo v tem zborniku z naslovom *Nezavedno*.

zanj neugodne, lahko so boleče ali celo nevarne. Duševni procesi težijo – spet poenostavljemo – k ugodju oziroma se ravnaajo po načelu ugodja.¹⁰ Delovanje nezavednega je pri zdravem človeku moč opaziti skorajda vsakodnevno, primeri so »*lapsus linguae, spominske in govorne napake, pozabljanje imen itd.*«. Nezavedno ne sledi istim zakonom delovanja zavestnega dela duševnega aparata – psihoanaliza se je prvotno z mehanizmi, z zakoni nezavedne duševne dejavnosti soočila ravno preko interpretacije sanj, kjer je Freud pokazal na razliko med latentno in manifestno vsebino sanj.

242

Nezavedno v vsej svoji kompleksnosti (po drugi strani pa – izjemni enostavnosti) je temeljna domneva psihoanalize, ki je tudi korenito spremenila pogled na modernega človeka: človekovo ravnanje je sedaj odvisno od nekih neznanih, prikritih, temnih, ne-ozaveščenih sil, ki do tedaj niso dobile ustreznega mesta v filozofskih in drugih obravnavah človeka; psihoanaliza pa je v tej luči nemara edina, ki je (poleg hipnoze) razvila tehniko, ki omogoča prebrati te ukrivljene in premeščene slike nezavednega, tega neizbrisljivega spomina. Človekova duševnost je skozi perspektivo psihoanalize tako vsaj dualna, človek pa je na vrhuncu moderne koncipiran kot osebnost, ki ga bistveno preči dihotomija neznanega in znanega, skritega in vidnega – v kar lahko na hiter način vpelje tudi občutek *das Unheimliche*. Eden ključnih očitkov, ki vse od začetkov psihoanalize letijo na Freuda, je, da se je nezavednemu veliko obširneje posvečal kot zavesti. Vendar se je sam teh očitkov otepal vselej s postavitvijo novih tez oziroma dognanj psihoanalitične teorije, ki so se močno naslanjale tudi na psihoanalitsko prakso, ki jo je ob teoriji razvijal Freud. Tako kot je na nezavedno pogledal iz več vidikov, je tudi svojo teorijo duševnega aparata večkrat spremenil ali dopolnjeval. Zdi se, da je najbolj obveljala shema iz spisa *Jaz in ono* (1923), kjer je podal tripartitno shemo psihičnega aparata, ki se »deli« na ono (*Es*), jaz (*Ich*) in nadjaz (*Über-Ich*). Prehitro pa bi sklepali, če bi

10 Prav teoretska umestitev načela ugodja v silnice delovanja psihičnega aparata bo pri Freudu nakazala na možne prelome in drugačno branje njegovih zastavkov tega psihičnega aparata v celoti, saj bo v spisu *Onstran načela ugodja* v to kompleksno konstalacijo umestil tudi strukturirano, dualno sliko gonov.

zavestno in nezavedno »porazdelili« po tem modelu – vendarle to temno polje duševnega aparata ni tako enostavno strukturirano.

Freud je bil vselej luciden in natančen preučevalec svojega psihičnega aparata. Delovanje nezavednega in njegovih mehanizmov je preučeval preko sanj, prostih asociacij, fantazij, idej, vicev in spodrseljajev. Nezavedno se kaže ravno na teh mestih: skozi popačitve, potlačitve, zabrisane sledi in premestitve. Jaz je tisti, ki izvaja cenzuro in prestavlja, premika nezavedno, tako da je to vedno dislocirano. Zaradi tega stalnega delovanja zavesti, ki briše in premika, premešča in prestavlja, mora nezavedno zaobiti jaz in se v analizi prikazati v oblikah, ki preživijo težki boj s cenzuro zavesti. Vendar pa ne glede na to, kako poglobljena in dolgotrajna je analiza, četudi se ta izvaja kot praktični *tete-a-tete* med analitikom in pacientom ali na teoretski ravni kot zapis predpostavk in raziskovanje psihičnega aparata, samo nezavedno v neki celostni, nepremeščeni in nepreluknjani podobi, ne bo nikoli prišlo do izraza. Kot koncizno zapiše Dolar: »*Nezavedno pomeni ravno dejstvo, da kaj takega nikoli ni mogoče.*«¹¹

To ne pomeni, da bi se psihoanaliza zaradi tega odpovedala svoji glavni domnevi, ki je obenem tudi osrednji objekt njenega preučevanja. Celotna psihoanalitična obravnava je usmerjena k identificiranju in razumevanju nezavednega oziroma nezavednih pomenov. Za Freuda je psihoanaliza sicer pomenila združitev treh sfer: raziskovanje psihičnega aparata, teorijo in zdravljenje.¹² S tem namenom je morala oblikovati ne samo novo metodo preučevanja psihičnega aparata, ki temelji na obširnem pridobivanju informacij o pacientu in naknadnem interpretiranju njihovega vedenja, ampak tudi novo terminologijo, da je lahko svojo vednost koherentno strukturirala. V svojem raziskovalnem fokusu ima psihoanaliza skoraj neštavno množico aspektov, entitet, mehanizmov in struktur psihičnega aparata, ki jih je znotraj psihologije opredelila popolnoma na novo.

11 Mladen Dolar, *Spremna študija*, v: Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, prevod Samo Krušič, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 104.

12 Italijanski filozof Umberto Galimberti je opozoril, da je možno Freudovo trodelno shemo, ki jo preide človek pri psihoanalizi – simptom oziroma bolezen, analiza in zdravljenje – v končni fazi kljub Freudovemu ostremu nastopi proti krščanstvu reducirati ravno na trodelno krščansko strukturo greha, pokore in ustajenja.

Če naštejemo le nekatere in začnemo pri užitku, gonih in libidu, in nadaljujemo pri travmah, fantazijah, perverziji, nevrozah in psihozah, nas to kmalu pripelje do transferja, inhibicije, sublimacije in potlačitve. Ob tem pa uvidimo, da znotraj korpusa psihoanalize ti mehanizmi, te entitete psihičnega na različnih mestih trčijo in se stečejo v seksualnost.

Seksualnost

Če bi rekli, da se je Freud s psihoanalizo trudil predvsem v smeri, da bi celostno razložil vedenje posameznika, za katerim se skriva cel diapazon motivov, ki so kompleksnejši in obsežnejši od običajne predstave, in bi vse te motive speljali zgolj v potlačeno seksualnost, bi ga veliko preveč poenostavili. Gotovo pa je seksualnost ena od centralnih fokusov psihoanalize in družbena graja, ki jo je dvigovala psihoanaliza, je letela predvsem na ta specifično drugačen prikaz (modernega) človeka, katerega delovanje so kar naenkrat usmerjale sile, ki jih je zahodna civilizacija dejavno skušala sublimirati. Freudova teorija seksualnosti je kompleksna in mogoče jo bomo najlažje zgrabili tako, da navedemo enega boljših povzetkov, ki ga je podajal psihoanalitik Balmès:

»Kaj je seksualno in kaj ni? Freud začne z razglašanjem znatne razširitve koncepta s serijo dobro znanih tez, ki pa jih sodobna kultura, kljub hitro naraščajočemu potrjevanju, ne priznava zares:

- obstaja (polimorfno perverzna) otroška seksualnost;
- izhodiščni smoter seksualnosti ni reprodukcija, temveč užitek;
- obstaja seksualnost, ki je neodvisna od genitalnosti, namreč pluralnost gonov z njihovim nenavadnim kroženjem, telesno geografijo in slovnico;
- analitični simptom je seksualna zadovoljitev;
- vsaka subjektivna pozicija se definira glede na materino kastracijo. «¹³

13 François Balmès: *Seksualno*, Problemi 4-5, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2010, str. 6.

Iz tega Balmèsovega branja Freudovega orisa seksualnosti lahko izpostavimo vsaj dvojje: 1. namen seksualnosti pri človeku ni razmnoževanje kot pri vseh drugih bitjih, ampak doseganje ugodja in 2. Freudova teorija seksualnosti z ugodjem bistveno trči na lacanovskega Drugega. Zgleda, da takrat, ko Freud zapiše besedo užitek, meščanska morala tega nikakor ne more požreti in skoči na okope. Mogoče lahko to še boljše razumemo, če ob *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* iz leta 1905 vzamemo v roke še Freudov spis *„Kulturna“ spolna morala in moderna nervoznost* iz leta 1908, kjer lahko preberemo: »Naša kultura je v splošnem osnovana na zatonu gonov«¹⁴ in tudi »Človekovo seksualno vedénje je pogosto vzor za vse njegove siceršnje načine reagiranja v svetu«.¹⁵ Freud iz tega novega branja človekovega delovanja na generični ravni nato potegne še en sklep, ki se dotika njegovega časa: moderna nervoznost, sodobna nevrestenija, izvira prav iz tega »kulturnega« tlačenja seksualnosti, iz te domala večne sublimacije, ki jo od posameznika zahteva zahodna družba. Če spet nekoliko dvignemo pogled na širšo sliko vpeljave in vloge seksualnosti pri Freudu, lahko ta ovinek zaključimo z dvema začasnima sklepoma: 1. Freud prvi koherentno umesti seksualnost v splošno delovanje psihičnega aparata, kjer se veliko posveča prav razlagi delovanja (seksualnih) nagonov; 2. Freud prvi celovito pogleda na človekovo delovanje skozi optiko seksualnosti, pri čemer ta nikoli ni zastavljena kot pojasnjevalni, končni odgovor, ampak kot vselej odprto, pertinentno vprašanje. V tem je nenazadnje njena potencialnost. Seksualnost psihoanalizi ni služila kot banaliziran odgovor na vse normalne ali deviantne psihične (in družbene) pojave; Freud se jo je posluževal kot paradigmo, ki jo je treba vsakič znova artikulirati.

Če je seksualnost ta »dejavnost« duševnega aparata, ki jo lahko v tej naši poenostavljeni shemi povezujemo z nagoni (*Trieb*) in njihovo zadovoljitvijo, Freud v svojem delu ves čas vleče še eno pomenljivo vzporednico, ki se jo da

14 Sigmund Freud, *„Kulturna“ spolna morala in moderna nervoznost*, v: Spisi o družbi in religiji, Društvo za teoretsko psihoanalizo – Zbirka Analecta, Ljubljana 2007, str. 30.

15 Prav tam, str. 39.

razložiti iz domala radikalno drugačnih okvirjev in katerim posveča diametralno nasprotno teoretske obravnave. Ta »drugi« centralni fokus je želja. Če je osnovna poanta želje v tem, da nikakor ne more najti svoje zadovoljitve, ji stoji nasproti v psihičnem aparatu nagon, ki kriči po takojšnji potešitvi. Freud se je v nekaterih klasičnih spisih (*Interpretacija sanj*, *Vic in njegov odnos do nezavednega*) posvečal prvenstveno želji in njenim poskusom zadovoljitve, do katerih nikoli ne pride – lik histeričarke je nenazadnje lik ženske, ki nikoli ne more zadovoljiti svoje želje, na drugi strani pa je obsežno pisal o nagonih in njihovi premočrtni poti k zadovoljitvi (*Tri razprave o teoriji seksualnosti*, *Onstran načela ugodja*), do katere mora vselej priti, pa čeprav v obliki inhibicije ali zvrnja, v prav tako klasičnih delih psihoanalize. Željo in nagon lahko tako jemljemo kot dve vzporedni poti, okrog katerih se konstituira psihoanalitična doktrina.

246

Zaradi metodološkega okvirja psihoanalize, ki je na preučevanju nekaterih pacientov oziroma na izolaciji določenih entitet in mehanizmov znotraj psihičnega aparata iz posamičnega sklepala na splošno, brez da bi ob tem imela možnost klasične ponovitve preiskusa, kot ga zahteva naravoslovna doktrina, so nekateri do nje gojili veliko skepso. Freudova psihoanaliza je ob tem postavljala tako odmevne trditve, da se je kritičnega pretresa njene vsebine in njene metodologije lotilo nenavadno veliko filozofov in znanstvenikov. Nenazadnje imajo teoretske trditve, da je možno vsako psihopatologijo zvesti na potlačeno seksualnost, lahko po videnju nekaterih resne družbene posledice. Freud je s somišljeniki iz klasično vzpostavljene igre za oblikovanje in afirmacijo teoretskega znanja tudi izvrigel poiskus ter ga nadomestil z nekoliko nenavadnimi, da ne rečemo »sumljivimi« viri, kot so bile interpretacije sanj, literatura in primeri vsakodnevnega življenja. Zato je glavni očitek, ki je letel na psihoanalizo, da je tako osnovana vednost vzpostavljena na veliki razliki, na preveliki diskrepanci med teorijo in dokazi, ki jih ni mogoče nadomestiti s trdnimi in neomajanimi podatki. Popper je psihoanalizi ostro odrekal status znanosti zato, ker proti njej ne moremo zbrati nobenih dokazov, ki bi lahko postavili pod vprašaj njeno resnico. Freud se je s podobnimi zavrnilnimi stališči spopadal večino svojega teoretskega angažmaja. Namesto da bi manko dokazljivosti največje predpostavke psihoanalize, nezavednega, v takih klasičnih znanstvenih okvirjih imel za pomanjkljivost psihoanalize, jo je

prikazoval v nasprotni luči. Psihoanaliza je namreč po Freudovem prepričanju ravno z vpeljavo nezavednega v polje psihologije iz te vednosti naredila znanost: »Medtem ko psihologija zavesti ni mogla preseči onega nepopolnega, očitno od nečesa drugega odvisnega niza, je drugo pojmovanje, ki psihično pojmuje kot v sebi nezavedno, omogočilo, da psihologijo izoblikujemo v naravnoslovno znanost podobno drugim znanostim.«¹⁶ Kot trdi Freud, lahko že zaradi same psihoanalitične tehnike, ki vzdrži vsako kritiko, znanost kot taka obstane.

Hermenevtika faktacitete

Heidegger je svojo filozofsko mišljenje znotraj fenomenološkega okvirja oblikoval ravno na negaciji znanosti in znanstvenega mišljenja. S fenomenologijo se je srečal v prvem letniku študija, ko je prebiral Husserlove *Logične raziskave*. Husserl je na začetku 20. stoletja položil temelje fenomenologije kot nove filozofske veje, ki sledi znani maksimi »K stvarem samim!«. Nekje v istem času, kot se začne formirati psihoanaliza, se v filozofiji začenja mišljenje, ki želi razkriti samo tisto najbolj evidentno, kar se nam lahko v mislih sploh pokaže. Fenomenologija je osnovana na predpostavki, da se nam s tem, ko se nam pokaže to evidentno, pokaže tudi stvar sama, kot jo je moč neposredno uvideti. Kot je znano, ta veda o fenomenih zasleduje nekaj, čemur pravimo fenomenološka stvar sama (*die Sache selbst*), ki ni kantovska stvar na sebi (*das Ding an sich*), ampak je prav fenomen in nič drugega, kar bi lahko izhajalo iz metafizične tradicije ali bilo z njo primerljivo. Fenomenologija zahteva vrnitev mišljenja k stvarem samim, predvsem pa kliče k mišljenju stvari v njihovi biti. Fenomenologe je, če vzamemo Brentana, Husserla in Heideggerja kot najbolj prominentne, vselej družila enotna rdeča nit: sveta s svojim mišljenjem ne želijo ne interpretirati ne spreminjati, ampak ga želijo razumeti iz njegove biti.

Heidegger se je vpisal v filozofske anale prav z obuditvijo vprašanja po biti: veliko pred tem pa se je pravzaprav spustil v fenomenologijo tako, je že na začetku stvari

16 Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*« prevedel Robert Vouk, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2000, str. 31.

obrnil na glavo. Oddaljil se je od Husserlove transcendentalne fenomenologije, saj je zavrnil vlogo deskriptivne psihologije. Namesto postopnega opisovanja, kot ga je predlagal Husserl, je pri opredeljevanju objekta mišljenja zagovarjal prepoznanje, čisto doživetje in s tem stal na poziciji, da je potrebno usmeriti misel v uvid v doživljaj. Sam ta doživljaj kot dogodek izhaja iz hermenevitične intuicije. Heidegger uvede hermenevitično znotraj svojega mišljenja ne kot vedo o interpretaciji, ampak kot vedo, ki daje razlago sporočilnosti. V hermenevitični se namreč ob prenovi, ki se zgodi z Diltheyem in Schleiermacherjem, namesto vprašanja »*kako brati*« neki tekst oziroma interpretirati njegovo besedilo ali kakšno drugo umetniško celoto, sedaj postavi vprašanje »*kako sploh sporočati*«. S tem vsebinskim zasukom se hermenevitična na novo zastavi; tej novi postavitvi je imamenentna tudi težnja, da postane splošno sprejeta metoda vseh humanističnih ved. Heidegger v hermenevitično prinese ontološki obrat, saj hermenevitično na najširši ravni enači s samo ontologijo in jo tudi poimenuje drugače: pravi ji hermenevitična fakticitete. Hermenevitična tako ne govori več le o sporočilnosti, ampak se njeno področje bistveno razširi in postane bolj fundamentalno: njen fokus postane eksistenca oziroma človekovo življenje kot tako.

248

Heidegger bo znotraj tako razumljenje, pred drugačene fenomenologije, opredelil tri ključne (metodološke) momente. Zanj je izhodiščna, prva stopnja fenomenološke metode fenomenološka redukcija, kateri sledita konstrukcija in destrukcija. Sama redukcija sedaj ne nastopa več kot pri Husserlu, ampak je tu bistveno usmerjena na prehod: prav na tem koraku se naredi korak od bivajočega k biti. Z redukcijo, konstrukcijo in destrukcijo Heideggerjevo mišljenje teži k čim večjemu odklonu od bivajočega in k čim bolj intenzivni napotitvi k biti. Vse tri korake pa Heidegger vpelje kot nekakšno troedinost, saj jih definira enotno, kot »*redukcijsko konstrukcijske destrukcije*«. *Bit in čas* se začne ravno z destrukcijo filozofije kot ontologije. Heidegger bo od svojega zgodnjega obdobja, ki ga zaznamuje kot vsebinski klicaj ravno *Bit in čas*, do obrata (*Kehre des Denkens*) v 30. letih, in nato do zrelega ter poznega obdobja, vselej gojil ostro kritiko do znanstvenega mišljenja in s strani znanosti ustvarjenega sveta. Hermenevitično fakticitete ali filozofijo kot tako ne bo nikoli želel oblikovati kot znanost. Husserlovo transcendentalno fenomenologijo, ki ima te ambicije, bo Heidegger prav iz tega

zornega kota ostro kritiziral, saj naj bi ta z absolutizacijo teoretiške naravnosti podlegla znanstvenosti in s tem izgubila svojo spoznavni potencial. Z obratom pa se bo tudi Heidegger vedno bolj oddaljil od teh vprašanj. Obdobje obrata namreč kaže linijo prehoda od zgodnjega Heideggerja do njegovega poznega obdobja, ki se najbolj plastično zgodi z opustitvijo terminologije analitike tubiti iz *Biti in časa*, opustitvijo mišljenja biti in časovnosti iz horizonta smrtnosti tubiti. Po obratu se Heidegger približuje poetičnemu mišljenju, ki ga najpogosteje išče v delu Rilkeja, Trakla in Hölderlina, in predsokratski misli Heraklida, Parmenida in Anaksimandra. Heideggerjevo sidrišče ob biti pa skozi celoten opus ostaja tudi bivaajoče, resnica kot aletheia, tubit in bit-v- svetu, dogodje, tehnika, postavlje, umetnost in seveda govorica. Med te odlikovane teme se na vzporednem tiru vpisuje tudi premišljevanje o entiteti med domačim in nedomačim, ki se sicer pojavlja v različnih terminoloških različicah, najbolj sredinska in prevladujoča pa je *das Unheimliche*.

Hermenevtika v psihoanalizo

Če se za trenutek ozremo na celoto zahodne tradicije in primerjamo Heideggerjevo hermenevtiko s Freudovo psihoanalizo z odtisom, ki sta ju naredili na najbolj generični ravni družbenega, lahko ugotovimo, da je hermenevtični doseg občutno manjši od psihoanalize. Heideggerjeva stava je pri vsem tem že izhodiščno jasna: filozofija ne more spreminjati družbe. Znotraj eksistencializma, kamor so (ob njegovi ostri kritiki) prištevali Heideggerja, se je njegovo delo sicer vpelo v neko popularno težnjo po premisleku bivanja človeka, vendar njegov doseg na družbeni ravni še zdaleč ni primerljiv s psihoanalizo. Ta je predstavljala izrazito odklonilno pozicijo do dotedanjega mišljenja in etike ter ponujala drugačno razumevanje človeka, nato pa še obrnjen pogled na religijo, politike in znanosti. Kot smo že nakazali zgoraj, se je psihoanaliza postavila v neposreden boj z religijo kot sistemom iluzoričnih prepričanj. S preučevanjem seksualnosti je temeljito zatresla moralne koordinate zahodnega človeka. Tako je bila psihoanaliza v prvih petdesetih letih označena kot »večni outsider«, do katere nihče ni bil ravnodušen: ali so njene pionirje slavili kot izjemne raziskovalce ali

so jih prezirali kot perverznejše, ki želijo spriditi otroke in družino kot osnovno družbeno celico, nato pa še celo družbo kot tako.

Na ozkem, teoretskem polju pa je po drugi strani tudi veljalo, da se je veliko filozofov, psihologov, psihoanalitikov in drugih intelektualcev odločilo združevati psihoanalizo in filozofijo, ki je izhajala iz Hedeiggrovega mišljenja.¹⁷ Ali je prišlo do kakršnegakoli podobnega združevanja tudi pri samem Heideggerju in Freudu? Medtem ko Freud v svojem delu nikoli ne referira ali omenja Heideggerja, se ga mlajši Heidegger parkrat dotakne v svojih predavanjih, vendar venomer le s slabšalnim tonom: psihoanaliza je zanj zgolj pretiran biologizem, apliciran na človeka, Freud pa je le neka manjša figura v zgodovini metafizične subjektivitete.¹⁸ Heidegger se je s psihologijo in psihopatologijami, pa tudi s psihoanalizo kot tako, ukvarjal na pobudo Medarda Bossa v seriji predavanj, ki jih je imel za analitike, zdravnike in študente v Švici v 60. letih. Namen teh predavanj je bil postaviti filozofske temelje same zdravniške prakse, oziroma, povedano drugače, ontološko in fenomenološko prevpraševati teorijo in prakso medicine, psihologije, psihiatrije in psihoterapije. Na rednih tedenskih srečanjih so je zbiralo od petdeset do sedemdeset slušateljev, ki so se srečevali s filozofskim prevpraševanjem fenomenov, kot so bit, jasnina, bit-v-svetu, telo, tesnoba, stres, grška filozofija in drugi termini Heideggerjevega mišljenja. Seminarji so bili za slušatelje težavni; Boss je o prvih srečanjih pripomnil, da je Heidegger spominjal na marsovca, ki je slučajno pristal na zemlji in zemljane uči, kako se tu prebiva. Za nas je zanimiva predvsem prigoda, ki se je zgodila na prvem predavanju in jo je Boss povzel takole: »Serija seminarjev se je začela 8. septembra 1959 s Heideggerjevim predavanjem v velikem avditoriju psihiatrične klinike Univerze v Zurichu, znane kot „Burghölzli“. Izbira lokacije se je pokazala kot dokaj neugodna.¹⁹ Pravkar prenovljeni avditorij

250

17 Glej delo: Michael Thompson, *The Truth About Freud's Technique: The Encounter With the Real*, Psychoanalytic Crosscurrents, 1995.

18 Več o tem glej: David Farrell Krell, *Das Unheimliche: Architectural Sections of Heidegger and Freud, v: Architecture, Ecstasies of Space, Time, and the Human Body*, State University of New York Press 1997.

19 Boss pri svojem opisu uporabi izraz »inauspicious«, kar lahko prevajamo tudi kot zlovešče, nesrečno.

je imel tak hipermoderen, tehnološki videz, da njegova atmosfera enostavno ni bila primerna za Heideggerjevo mišljenje. Zato se je naslednje, drugo predavanje odvijalo v moji hiši v Zollikonu. Vsa sledeča predavanja so tam nato potekala celo naslednje desetletje.«²⁰

V tem okolju se torej pričinja Heideggerjevo desetletno seminarno delo, ki se je na več mestih dotaknilo psihoanalize, vendar ostajajo ti dotiki dokaj fragmentarni: ne moremo reči, da je Heidegger znotraj teh seminarjev ponudil nek poglobljen odgovor na psihoanalizo, prej bi lahko trdili ravno nasprotno. Poglejmo za ilustracijo nekaj referenčnih zapisov: »Torej, analiza v Freudovem smislu je redukcija v smislu razpustitve [Auflösung], zato da lahko razvijemo vzročno razlago.«²¹ Ob kritičnem pretresu Freudove metode pa nekaj strani naprej njegovo celotno delo misli iz stališča objektivnosti, o kateri smo govorili že zgoraj: »Freudova metapsihologija je aplikacija neokantovske filozofije na človeka. Po eni strani združuje naravoslovne vede, po drugi strani pa Kantovo teorijo objektivnosti.«²² V izredno redkih pasusih, kjer sploh omenja psihoanalizo ali Freuda, pa pravi tudi tole: »Psihoanaliza se bežno spogleduje s tubitjo samo preko načinov padanja in nuje. To konstitucijo postavlja kot avtentično človeško in objektivizira (človeka) s svojimi „nagoni“ [Triebshaftigkeit].«²³ Cinično bi tako lahko s Heideggerjevega zornega kota rekli, da je njegova misel ontološka, Freudova pa povsem ontična in zato zanj premalo pertinentna. Morda pa velja to že izhodiščno izrazito Heideggerjevo negativno držo²⁴ do psihoanalize brati tudi iz umanjkanja nekega bolj poglobljenega uvida v to drugačno polje: med drugim so tudi njegovi številni

20 Medard Boss, *ibid.*, str. XII.

21 Martin Heidegger, *Zollikon Seminars, Protocols – Conversations – Letters*, Northwestern University Press, Illinois 2001, str. 148, prevod M. K. B.

22 M. Heidegger, *ibid.*, str. 260, prevod M. K. B.

23 M. Heidegger, *ibid.*, str. 220, prevod M. K. B.

24 Več o tem glej tudi Martin Heidegger, *Tri pisma Martina Heideggerja Karlu Löwithu*, Phainomena 1997, VI/19-20, kjer Heidegger na str. 109 zapiše tudi: »Že od davna sem se prav malo zanimal za psihoanalizo, iz tega razloga, ker se mi ni zdela dovolj relevantna načelno filozofsko, glede centralnih problemov. Becker in Vi pa sta že od začetka mojo hermenevtiko faktičnosti prikrojila psihološko in moje delo potisnila v perspektive, v katerih se ni nikoli gibalo.«

učenci, ki so se poglobljeno srečevali s psihoanalizo, dokaz tega, da je stik med hermenevtiko in psihoanalizo mogoč.

Zavest

252

Če izhajamo iz opusov Freuda in Heideggerja, lahko kot ključno zagato, ki preprečuje, da bi se med hermenevtiko in psihoanalizo vzpostavila bolj konsistentna povezava, za to že izhodiščno okličemo pojmovanje zavesti. Ob tem, da je psihoanaliza večino svojega preučevanja namenila nezavednemu, je duševno tudi tesno povezala s telesnim, somatskim. Tako zapiše Freud: »Potem se seveda kar samo ponuja, da v psihologiji poudarimo te somatske procese in v njih vidimo tisto pravo bistvo psihičnega, zavestnim procesom pa pripišemo drug pomen, kar pa zavrača večina filozofov, kakor tudi mnogi drugi, in razglašajo, da je nezavedno psihično nesmisel.«²⁵ Kar Heidegger počne znotraj Zollikonovih seminarjev, je ravno to: v psihoanalizi išče zgolj ostanke drugih filozofij in njeno celoto ter v istem zamahu njeno metodo in nosilne pojme diskvalificira in opredeljuje natanko kot ta nesmisel, ki se kaže kot podaljšano neokantovstvo. Če ostanemo na področju neke zasilne opredelitve zavesti, bi lahko rekli, da se ta znoraj psihoanalize opredeljuje v celostni sliki duševnega aparata mogoče najenostavneje prav v razliki do nezavednega, znotraj Heideggerjeve filozofije pa lahko v grobem rečemo, da se zavestno skuša čim bolj povezati z bitjo. Če torej Heideggerjevo osnovno definicijo tubiti, ki *Dasein* opredeljuje kot odprto, neko odprto za bit, beremo na tej ravni zelo dobesedno in poenostavljeno, lahko vidimo, da je izrazito nasprotno temu, kako Freud razume zavest. Tudi če znotraj psihoanalize govorimo v neki poenostavljeni shemi o zavestnem in nezavednem, se tu znotraj Freudovega opusa ne bomo direktno spraševali o biti ali o bivajočem, ampak bomo raje pogledali, kako delujejo mehanizmi in procesi znotraj teh dveh osnovnih polov. In medtem ko je Heideggerjeva filozofija vselej naravnana na bit, je neka osnovna kritična gesta, ki je številnim preprečevala stik med fenomenologijo in psihoanalizo ta, da v nezavednem »ni« biti. Kar posledično za

25 Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*; ibid. str. 30.

nekateri pomeni, da psihoanaliza zaradi takega konceptualnega okvirja zavesti sploh ne morem misliti.

Če še enkrat dvignemo pogled izven pojmovanja zavesti na širšo raven odnosa med filozofijo in psihoanalizo, nas nekateri prepričujejo o nemožnosti vsakega njunega stika. Fredric Jameson tako psihoanalizo zaradi njene praktične naravnosti ostro ločuje od filozofije. Psihoanalizo zanj namreč ne moremo uvrščati ne v filozofijo, ki želi ustvariti nek koherenten in permanenten sistem (mišljenja), ne v teorijo, ki parazitira na sistemih filozofije, ki jih skuša zrušiti. Psihoanaliza je izven teorije in filozofije zato, ker tvori enotnost prakse in teorije, ker je vselej v gibanju in se prilagaja situaciji. Če torej na psihoanalizo pogledamo iz dveh skrajnih pozicij, fenomenološke in marksistične, lahko vidimo, da obstaja nek minimalni konsenz, da psihoanalizi kot taki težko vsilimo nekatere zvrsti mišljenja, ki so ji bile »prilicene«, in se vršijo samo v filozofiji. Seveda pa ne velja prezreti, da psihoanaliza doživlja v filozofiji številne odmeve.

Človek in smrt

Vendarle je pri Freudu in Heideggerju kljub nasprotnim pozicijam v razumevanju zavesti v njunem delu na bolj generični ravni, to je v pojmovanju človeka, mogoče spet najti neke korelacije. Pri definiranju človeka je to stičišče lahko vloga smrti. Kot ugotavlja Havi Carel,²⁶ je smrt pri obeh odločilnega pomena za opredelitev eksistence človeka. Smrt s svojim nabojem deluje na človeka in ga opredeljuje kot končnega in omejenega. Ob tem Carel tudi pristavlja, da pri obeh velja, da smrt osvetljuje ponavljanje kot bistveni koncept za razumevanje časovnosti in tudi smrti. Njuno pojmovanje smrti pa je mogoče podobno brati tudi na etični ravni. Freud postavlja smrt predvsem v negativni konotaciji, saj je zanj *nagon smrti* izvor destrukcije in nasilja, smrt sama pa znotraj življenja ostaja negativna, čeprav neodpravljiva plat življenja, ki je nezavednemu v obliki lastne smrti nepredstavljiva in zato nemogoča kot taka. Nekateri so Freudov

26 Havi Carel, *Life and Death in Freud and Heidegger*, New York & Amsterdam: Rodopi, 2006.

»imperativ« življenje je priprava na smrt brali kot etični poziv k prepoznavanju izgube in končnosti, v čemur je Carel našla tudi neke vznike nove etične struje. Za Heideggerja ima smrt bolj pozitivni podton, če smemo uporabiti ta Carelov izraz, saj si tubit s srečevanjem, prepoznavanjem smrti odpre pot do svoje lastne avtentičnosti. Pri tem ne velja pozabiti, da je Heidegger v *Biti in času* smrti namenil celo prvo poglavje drugega odseka, kjer podaja podrobno fenomenološko analizo smrti in jo vmešča v eksistencialne analitike. Umiranje tu opredeli kot fenomen, smrt pa ontološko fiksira kot vselejmojost, pri čemer je sama smrt v najširšem smislu za fenomen življenja. Po drugi strani pa Freud na več mestih o smrti in z njo povezanimi občutki pove, da ta v nezavednem ne more priti do izraza. Če Heidegger misel smrti jemlje za izhodišče tega, da se tubit odpre, smrt sama za Freuda nikoli sploh ne pride do pravega ozavedenja: »Stavek „Vsi ljudje so umrljivi“ se sicer šopiri v učbenikih logike kot primer splošne trditve, vendar ne prepriča nikogar; za predstavo o lastni umrljivosti je danes v našem nezavednem prav tako malo prostora kot nekoč.«²⁷ Oba sta se s smrtjo veliko ukvarjala in postavila celo specifične terminske fiksacije, ki naj bi razplastili mišljenje smrti na več ravneh: najverjetneje bi se dalo celo pokazati na neke bolj eksplicitne skupne ravni njunih razumevanj ob natančni analizi dveh terminov, in sicer *biti-k-smrti* in *nagona smrti*.

Kako pa Heidegger in Freud izven tega okvirja opredeljujeta človeka? Ob izhodiščni točki, ki je postavljena preko smrti, ostajata na neki podobni liniji, saj nihče od njiju ne operira s klasičnim, metafizično zaznamovanimi termini in raje ponudila svojo opredelitev: Heidegger večinoma govori o tubiti kot tistem odprtem, Freud pa o mehanizmih, strukturah in načelih delovanja duševnega aparata. Heidegger eksistenco ne razume v tradicionalnem, metafizičnem pojmovanju kot *existencia*, ampak jo povezuje izključno s človekovo eksistenco kot *Ek-sistenco*. Ta je pojmovana kot zadržanje v resnici biti, v »jasnini biti« (*Lichtung des Seins*). Človek ni pojmovan kot subjekt, ki mu stoji nasproti objekt. *Ek-sistenca* dobesedno pomeni stati zunaj sebe v odprtost biti, v kateri se razkriva ta bit tega tu-ja (kot *tubit*). Človek je za Heideggerja torej tubit, tubit kot eksistenca

27 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, ibid, str. 213.

oziroma svoja lastna izpostavljenost. Tako pojmovana eksistenca je bistvo človeka kot tubiti, ki je nadalje kot izpostavljenost, kot odprtost, postavljena v svetu z namenom, da postavi vprašanje o biti. Oziroma, povedano drugače: glavna esenca tubiti (in s tem človeka) je postavitev vprašanja po smislu biti. V sredini 30. in 40. let pa človeka opredeli kot najgrozljivejše bitje, das *Unheimlichste*. Vse te dikcije se znotraj poznega obdobja Heideggerjeve filozofije prelomijo in postavijo z nekoliko spremenjenimi formulacijami, saj človeka tu opredeljuje iz razlike do neskončnosti bogov, ko človeka prvenstveno okliče za smrtnika. Za našo tukajšnjo bolj hitro primerjavo lahko sedaj vzamemo eno od številnih Freudovih opredelitev človeka, ki se nekoliko približa prav tej Heideggerjevi, ko pravi, da je človek kot bog, ki sebi natakne proteze in umetne podaljške. Človek je tako izvirno v manku, v pomanjkanju tega, kar ima bog, in želi to nadomestiti s praktično uporabo svojega vedenja.

Iz širšega vidika pa lahko njuno razumevanje (moderne) človeka postavimo na dve zelo globoki liniji razreza: prva je nezavedno, ki stoji med njima najverjetneje kot glavna ločnica, druga pa je seksualnost. Ali, kot zapiše Derrida v članku *Geschlecht: Seksualna diferenca, ontološka diferenca*:

»Brez posebnih težav lahko opazimo, da Heidegger o spolu govori kar se le da malo in da o njem morda sploh nikoli ni govoril. (...) Vse se dogaja tako, kot da, če bi temu sledili naprej, seksualna diferenca ne bila na višini ontološke difference: v pogledu vprašanja smisla biti bi bila tako nepomembna kot katerikoli razlika že, kot določeno razločevanje, ontični predikat.«²⁸

Kot pravi Derrida, dejstvo, da tubit nima spola (oziroma da je nevtralna, asexualna), pa tudi to umanjkanje vprašanja seksualne razlike v času, ko je seksualnost postala »*obči topos vseh besedičenj*«, kažeta na neko arogantno in naduto gesto Heideggerjeve misli. Heidegger je o seksualnosti molčal, tako Derrida, in ta molk ni brez pomena, ta molk je določen *statement*. Vendar je vseeno mogoče reči, da obstaja neka minimalna raven mišljenja o seksualnosti: to Derrida najde v terminu *Geschlecht* (njen pomen je spol, rasa, družina, potomstvo

28 Jacques Derrida, *Geschlecht: Seksualna diferenca, ontološka diferenca*, Problemi 4-5/1995, letnik XXXIII, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1995, str. 209.

itd.), ki ga je Heidegger uporabljal v poletnem seminarju leta 1928 ob podajanju analitike tubiti.

Tesnoba

Ustavimo se še pri občutku, afektu, stanju ali razpoloženju, ki je bistveno označilo čas moderne in ki predstavlja nemara najbolj evidentno točko potencialnega spoja njunega mišljenja: to je tesnoba, *Angst*. Če si dovolimo zadeve nekoliko poenostaviti, in rečemo, da je smrt za Freuda in Heideggerja temeljno določilo človeka nasploh, potem je tesnoba tisto temeljno počutje, ki človeka zaznamuje v prostoru in času moderne. Koncepta tesnobe bosta stala pri obeh – pričakovano – paralelno nasproti. To razliko lahko izluščimo že iz njunega osnovnega izhodišča: Heidegger se bo tu veliko bolj naslanjal na filozofsko tradicijo, kamor med večje mislece tesnobe uvrščamo Svetega Avgušтина in Kierkegaarda, Freud pa bo ob običajni psihološki opredelitvi seveda podal v celoti novo, psihoanalitsko stališče, ki ga bo močno naslonil na svoja klinična opazovanja.

Heidegger se najbolj evidentno posveča tesnobi v *Biti in času*. V nasprotju z (ontičnim) strahom tesnoba ni usmerjena na določen objekt ali dogodek: če je strah vselej določen, je tesnoba neka razpoka, nek prelom, ki se v tubiti pojavi že samo zaradi konstitucije *biti-v-svetu*. Tesnoba je eksistencialno-ontološko pomembno, temeljno počutje tubiti. Zakaj? Eksistencialna analitika tubiti izpostavi bit tubiti tako, da poišče najizvirnejšo možnost razklepanja tubiti. Najbolj poenostavljen način tega razklepanja, s katero pride na »svetlo strukturna celota iskane biti«, je analiza fenomena tesnobe. Tesnoba je temeljno počutje tubiti, ki izvira od znotraj in prebuja oziroma spravlja na plano neko specifično nelagodje, da ne rečemo grozljivo nedomačnosti, kar Heidegger zapiše z nemškim terminom *das Unheimliche*. Tubit je naenkrat vržena v nedomačnost, ko se vsakodnevne stvari odmaknejo in se prikaže brezno tesnobe; tesnoba pa obenem preprečuje tubiti, da bi se povezovala s svetom in s sabo na vsakodnevni način. Tubit v trenutku nastopa tesnobe izgubi interes za svet, ki ga sedaj preko same tesnobe uvidi v celoti: od nastopa te zareze naprej lahko tubit na svojo eksistenco šele dobro pogleda od zunaj. Tesnoba je tista, ki prežene tubit iz udomovljenosti, domačnosti. Domači,

znani svet postane *unheimlich*, spremeni se v nedomači in tuji svet, tubit pa v trenutku ne more biti več v skrbi zanj. Tesnoba in *unheimlich* sta v Heideggerjevi zgodnji filozofiji skrita, vendar fundamentalna načina biti, ki sta konstitutivna za specifično formiranje odprtosti same tubiti. Ko se v tesnobi soočamo s specifično ravno samih sebe, naseljujemo neko tuje, še ne videno perspektivo, ki tesnobo samo razlikuje od vseh drugih razpoloženj. Kot je dejal Heidegger, vstopimo skozi tesnobo v neko zelo odlikovano razpoloženje, ker se v tesnobi počutimo *unheimlich*.

Freudov psihoanalitski pogled na tesnobo bo seveda nasproten, neprimerljiv s Heideggerjevim, vendar lahko obenem, v svoji drugi opredelitvi, nakazuje na nekatere podobnosti. Prva razlika med njima je gotovo ta, da je Freud svojo teorijo tesnobe postavil na osnovi kliničnih opazovanj pacientov, na osnovi teh opazovanj je tudi postavil več teorij o tesnobi, razlikoval pa je več vrst tesnobe. Za tukajšnjo rabo bo verjetno dovolj, če rečemo, da se je Freud tesnobi najbolj eksplicitno posvečal v tekstu *Inhibicija, simptom in tesnoba*, za katerega Lacan v svojem deset seminarju o tesnobi pravi, da se posveča vsemu drugemu – razen tesnobi. Že iz tega zapisa lahko slutimo, da je Freudova misel o tesnobi kompleksna in razdrobljena na obrobne obravnave ter zato, nemara prav tako kot Heideggerjeva, nekonsistentna. Pri obeh se je ta tematika pojavljala v različnih kontekstih in v različnih spisih, tudi zato ta naš kratki prikaz nima nobene druge ambicije, kot to, da nakaže neke fragmente, ki so za oba bistveni. V omenjem spisu je Freud tesnobo opredelil kot afekt, ki nastopi ob neki nevarnosti, kar je obveljala kot njegova »druga teorija tesnobe«, ki jo lahko na generalni ravni ločujemo od prve, kjer je nakazoval, da je tesnoba izkaz potlačenega seksualnega afekta. Tesnoba pa je lahko tudi spontana reakcija, ki nastane ob notranji ali zunanji travmatični situaciji. Čeprav ostaja v teh opredelitvah pri Freudu tesnoba zgolj signal, zgolj nek provizorični znak, ki nakazuje na nekaj večjega v psihičnem aparatu, in je kot taka brez objekta, pa bo Freud razlikoval tudi številne oblike tesnobe. Tako je med drugim omenil kastracijsko tesnobo in tesnobo, ki nastopi ob smrti – vendarle pa bo vsako njeno »podvrsto« tudi skrbno definiral, namreč kastracijska tesnoba nastane kot posledica nevroz, spet druge, kot recimo ta ob smrti, pa so posledica psihoze. Freud pa se bo k sami analizi *das Unheimliche* podal tudi zato, da bi

dognal, kaj je tisto jedro »... ki omogoča, da znotraj tesnobnega prepoznamo nekaj kot „grozljivo“.«²⁹ Attribute same tesnobe v tem spisu tako že izhodiščno povezuje z grozljivim, tesnobo postavlja tesno ob bok *das Unheimliche*.

Pri Freudu je tesnoba afekt, ki kaže na različne odgovore psihičnega aparata. Lacan pa bo takemu konceptu tesnobe dodal profiliran, izdelan in zelo pomenljiv okvir: to je dom in iz njega izvirajoča domačnost. Lacan bo Freudovo branje tesnobe kot signala prestavil na drugi nivo in ga bo tesno povezal z *das Unheimliche*. Lacanova morda središčna izjava, ki povezuje tesnobo in domačnost, gre takole »Fenomen tesnobe nastane, ko v okvirju vznikne heimlich. Zato je lažno reči, da je tesnoba brez objekta.«³⁰

Das Unheimliche

258

S tem nakazilom se premikamo k zadnji etapi te zasilne primerjave Heideggerjevega in Freudovega dela. V grobem, na robovih, bomo pretresli njuno mišljenje *das Unheimliche*, ki je pri obema nekaj izmuzljivega, nekaj težko zapopadljivega, nekaj, kar se giblje na robu domačega in nedomačega, varnega in grozljivega. Ali lahko rečemo, da je prav *das Unheimliche* tisto nekaj, kar lahko združuje tako različna misleca?

V nemški besedi *das Unheimliche* se skriva pomenska večplastnost, ki gre dalje od običajnega slovenskega prevoda, ki pod to besedo razume nekaj nedomačega, strašljivega, grozljivega, tesnobnega in skritega, ki nas preganja. Zaradi te dvoumnosti, pa tudi zato, ker se je kot teoretski termin že zasidral v sodobni filozofiji, ga puščamo neprevedenega. *Das Unheimliche* je torej nek preostanek, neka izmuzljiva minimalna prisotnost, ki se ga ne da zvesti na racionalne postulate merljivega in dejstveno preučljivega razumskega nagiba znanosti. Njegov »vznik« postavlja v širši čas meščanskega preporoda, kot so antika, renesansa, razsvetljenstvo in moderna, pri čemer lahko najbolj

29 Freud, ibid. str. 291.

30 Lacan, ibid. str. 82.

ekspliciten začetek in ekspanzijo pripišemo obdobju 18. stoletja.³¹ Na hitro zgleda *das Unheimliche* kot temni, črni brat razsvetljenskega projekta, ki je hotelo z razumom osvetliti spoznavno polje človekovega bivanja in se je moralo pri tej strukturi ustaviti, obmolkniti, saj je ni zmoglo racionalno prijeti in podvreči spoznavnemu procesu. Z nastopom moderne in njenih idej napredka, presežka in novosti, ki fungirajo kot sintagme razsvetljenstva, pa postane *das Unheimliche* morda nek dominanten in reprezentativen, inherentni del same moderne. O tem med drugim priča odtis, ki ga je pustil na delu Heideggerja in Freuda.

Če začnemo biografsko, lahko ugotovimo, da je med prvima objavama na to temo pri obeh minilo osem let. Freud je po dolgih letih potegnil iz predala spis, kjer je začel svojo pionirsko analizo te specifične vrste grozljivega, in je tako napisal leta 1919 izdani esej, ki velja med njegovim opusom za enega bolj spekulativnih. Heidegger se bo k tej temi večkrat vračal, najbolj eksplicitno lahko to vprašanje najdemo v treh njegovih delih: *Biti in čas* (1927), *Uvod v metafiziko* (1935) in *Predavanja o Hölderlinovi himni Ister* (1942), omembe pa se pojavljajo znotraj njegove celotne misli. Nobeden od njiju pri svoji analizi ne referira na drugega. David Farrell Krell ugotavlja,³² da bi se moral Heidegger med vsemi Freudovimi spisi posvetiti ravno eseju *Das Unheimliche*. Do sredine dvajsetih let prejšnjega stoletja, ko je Heidegger predaval o tematikah iz *Biti in časa* ter prvič pisal eksplicitno o *unheimlich*, je imel različne možnosti, da je prebral Freudov spis, ki je do tedaj izšel v štirih različnih edicijah.³³ Čeprav ravno Farrell Krell ugotavlja, da Heideggerjeva fenomenološka analiza strahu in tesnobe v predavanju iz leta 1925 zelo spominja na Freudov nabor izkušanja strukture *das Unheimliche* iz drugega

31 Pri tem se naslanjamo na vsaj dva avtorja: na Nicolasa Roylea in njegovo monografijo *The Uncanny* (Manchester University Press, Manchester 2003) ter Mladena Dolarja in njegov članek *Strah hodi po Evropi* (v: *Strel sredi koncerta*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2012).

32 Glej njegovo knjigo, kjer se ukvarja ravno z vprašanjem *das Unheimliche* pri Freudu in Heideggerju: David Farrell Krell, *Archeticture: Ecstasies of Space, Time and the Human Body*, State University of New York Press, 1997.

33 Leta 1919 v reviji *Imago*, 1922 – S. K. S. N., 1924 prvo znotraj G. S. in nato še v reviji *Dichtung und Kunst*.

dela njegovega spisa, ni mogoče zatrdno vedeti, ali je Heidegger prebral ta Freudov spis ali ne.

Druga paralela, na kateri iščemo podobnosti ali razlike pri obravnavi *das Unheimliche*, je področje, kamor ga umeščata: pri obeh gre za isto besedo, ki se vpenja v neko zadržanje, ki se giblje na meji domačega in nedomačega, vendar ga Heidegger pripenja na razpoloženje človeka nasploh, mogoče lahko rečemo, da ga povezuje z neko ontološko ravno človeka, Freud pa ostaja bolj na področju estetike, čeravno na tisti njeni plati, ki ostaja bolj zanemarjena, saj se estetika nerada ukvarja z nečim »protislovnim, odbijajočim, mučnim«. Medtem ko bo ta Heideggerjev ontološki projekt povezal *das Unheimliche* z domom kot takim, pa se Freudova teoretska fiksacija ves čas giblje na neki prostorski ravni, na meji med domačim in nedomačim, vendar je ta tako evidentna, da je sploh ne postavlja pod vprašaj. Verjetno ravno zato to »prostorsko podstat« pušča teoretsko dokaj odprto in se raje posveča predvsem literaturi in drugim primerov vznika tega občutka iz vsakdanjega življenja, dom in opredeljevanje neke domačnosti pa bosta pri njem ostajala na robu. Tudi če se bo Heidegger pri svojih eksplikacijah deloma naslanjal tudi na literaturo (predvsem na Sofoklejevo Antigono), bo o mišljenju *das Unheimliche* govoril takrat, ko se bo ukvarjal z razumevanjem tubiti in njene odprtosti ter z vprašanjem doma, ki ga bo ravno tu najbolj eksplicitno zastavil. K vprašanju doma se bo, tudi preko mišljenja *das Unheimliche*, Heidegger bolj intenzivneje vračal v dveh različnih momentih svojega mišljenja: sprva v *Biti in času*, torej skozi eksistencialno analitiko tubiti, kasneje pa v času po obratu, kjer ga bo postavil v horizont bitnozgodovinskega mišljenja in samega prebivanja. V *Biti in času* bo nedomačnost kot posebno »vrsto« tesnobe, *Unheimlichkeit*, mislil eksplicitno kot »ne-biti-dom« (*das Un-zuhause*). Heidegger v tem prvem obdobju povezuje *das Unheimliche* z dvema večjima področjima, ali, bolje rečeno, fenomenoma: prva je tesnoba, drugi je dom. Ker je bit tubiti dana kot *bit-v-svetu*, ki se kaže kot odprtost tubiti, je sama tesnoba tista, ki pokaže tubiti pravi obraz sveta: svet se tubiti pokaže šele preko nedomačnosti tesnobe. Tesnoba in nedomačnost sta skupaj z nekim izrazito abstraktnim pojmom doma tako za Heideggerja že pri prvi obravnavi

das Unheimliche ključnega pomena, tematika doma pa ostaja centralna tudi pri dveh predavanjih, kjer se bo ukvarjal s tem vprašanjem.

Freud bo sicer omenjal izraz »*unheimlich* hiša«, torej hiša, v kateri straši, deloma bo govoril tudi o domačnosti sami, vendar pa doma kot takega v svojem širokem naboru primerov, kjer pride na dan to grozljivo, to nedomače, ne bo posebej izpostavljajal. Skorajda lahko rečemo, da dom kot tak zanj v povezavi s tem občutkom ni neka prominentna tema: čeprav se *unheimlich* sicer pojavi takrat, ko naj bi nekaj skritega, zakritega, prišlo na dan, ko to domače začne drseti proti nedomačemu in grozljivemu, lahko to občutje (ne glede na dom kot tak) zbuja tudi odrezani udi, animizem, magija, čarovništvo, kastracijski kompleks, nenamerno ponavljanje itd. Če skušamo torej Freudovo in Heideggerjevo razumevanje *das Unheimliche* primerjati glede na njuno področje umeščanja te tematike, lahko vidimo, da smo pri enem postavljeni bolj na področje ontologije, pri drugem bolj v polje estetike.

261

Kar ju pri njunem mišljenju te entitete povezuje, je to, da bosta oba, ne glede na razlike, vstopala v to polje takrat, ko bosta obravnavala tesnobo, ne pa strah. Strah je za oba, poenostavljeno povedano, nekaj, kar preži s strani zunanjega okolja in je pokazatelj tega, da nas nekaj ogroža. Freud na začetku svojega spisa *Das Unheimliche* pravi, da želi identificirati »... to skupno jedro, ki omogoča, da znotraj tesnobe prepoznamo nekaj kot „grozljivo“.«³⁴ Pri Heideggerju imamo pri bolj površnem branju *Biti in časa* celo občutek, da je *Unheimlichkeit*, s katerim tu operira in do katerega pride znotraj analiza fenomena tesnobe, le neka posebna podzvrst tesnobe. Redki interpreti tega pasusa *Biti in časa*, pa se strinjajo, da velja že to začetno Heideggerjevo opredelitev ločevati od splošne definicije *unheimlich* kot nekega »čudnega, pošastnega občutka«, saj izgleda, da Heidegger ne referira zgolj na nek občutek, ampak na *unheimlich*, ki odkriva posebno plast človekove eksistence in njegovega bistva.

Čeprav bosta tako oba pri ožjenju svoje analize o *das Unheimliche* temu dodajala pridevnike, kot so grozljivo, strašljivo, nedomače, skrito in prikrito, ostaja pri obeh tesnoba glavna podstat, na katero se *unheimlich* najbolj prilepi. Kar pa ju

34 Freud, *Das Unheimliche*, ibid, str. 291.

v obravnavi te strukture še povezuje, je to, da jo nihče od njiju ne dokončno opredeli in definira. Oba nizata primere, podajata podrobne analize, opisujeta in krožita okrog te izmuzljive strukture, nakazujeta vse njene možne oblike, vendar končno definicijo izpustita. Tako je ta umankana dokončna fiksacija, ki pokaže na pravo naravo *das Unheimliche*, še dodatna skupna raven.

Kar pa ju korenito razlikuje, in tu se bomo strinjali z analizo Katherine Wilthy,³⁵ je status, ki ga dodeljujeta tej strukturi: pri Heideggerju gre za koncept, ki je domala imanenten človekovi eksistenci, pri Freudu gre za občutek. *Unheimlich* je pri Heideggerju v celoti del njegovega ontološkega projekta in čeprav na prvi pogled zgleda strukturiran na podoben način kot Freudov občutek *unheimlich*, pri njem ne gre zgolj za neko zadržanost, ki vznikne naključno. Tubiti je že izvirno zadano, da se kot tisto odprto zave svoje končnosti in ravno iz razumevanja te končnosti postane, je *unheimlich*. *Unheimlich* je vpisan v osnovno kodo tubiti zaradi njene odprtosti, je imanenten koncept, ki zajame človeka. Še več: Heidegger ravno termin *das Unheimliche* na več mestih izbere za to, da poda – morda edino? – definicijo človeka, ko zapiše, da je »človek najnedomačnejše (*das Unheimlichste*)«. ³⁶

Zato lahko v zadnji instanci, ko primerjamo Freuda in Heideggerja, rečemo, da se Freudov pacient/človek občasno počuti *unheimlich*, Heideggerjeva tubit pa enostavno je *unheimlich* in se temu »biti« *unheimlich* nikakor ne more izmuzniti. Prav zato lahko govorimo o Heideggerjevem in o Freudovem razumevanju *das Unheimliche*, ki ju ne velja enostavno enačiti in površno združevati. Sama substanca *das Unheimliche* ostaja pri njiju v temelju različna, drugačna. Vendarle pa je ta širina te entitete, te nasilne geste, ki gre od zajetja samega bistva (moderne) človeka pri Heideggerju, do tega, da postane znotraj psihoanalize mišljen kot neka ključna točka moderne, ki stopi na izpraznjeno mesto svetosti in absoluta, vidna ravno v tem, da postane

35 Glej njeno doktorsko dizertacijo: Katherine Wilthy, *Heidegger on Being Uncanny*, ProQuest, UMI Dissertation Publishing 2011.

36 Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 150.

potencialna združevalna, skupna hrbtna stran dveh tako različnih projektov, kot sta psihoanaliza in fenomenologija.

Z neko detajlno analizo, ki smo jo opravili na drugem mestu,³⁷ je možno *das Unheimliche* izpostaviti kot skupni imenoalec modernosti, kot ta enotujoč temelj, za katerega se zdi, da bistveno določa prostor ob koncu metafizičnega mišljenja, prostor 20. stoletja, ki ga prečijo tesnoba, nedomačnost, brezdomovinskost, kar lahko mislimo z določujočima mislecema tedanjega časa, Martinom Heideggerjem in Sigmundom Freudom.

37 Glej Mateja Kurir Borovčič, *Arhitektura v filozofiji; Refleksija arhitekture kot sodobne umetniške forme v hermenevtični in strukturalistični filozofiji dvajsetega stoletja*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013; Mateja Kurir Borovčič, *Arhitektura arhitekture – O pomenski zgradbi besede arhitekture od antike do modernizma*, Phainomena XXI/80-81, Ljubljana 2012.
