

Igor Škamperle

## Molitev in psihoanaliza

Dvajseto stoletje, ki je s tehnološkim napredkom in krizo zavesti svojevrstna metafora modernega človeka, je zaznamovano z neko posebno vednostjo, ki naj bi po splošnem mnenju zadala smrtni udarec religioznemu verovanju: ta vednost je psihoanaliza. Njen rojstni datum je Freudova *Razlaga sanj* iz leta 1900.

Problematika nam je znana, njene razsežnosti pa preobširne, da bi o njih v celoti razpravljali. Nakazal bom le nekaj dilem ali prijemov, s katerimi je mogoče, kakor se mi zdi, ohraniti ali celo približati obe govorici, psihoanalitično in, pogojno rečeno, teološko. Gre za govorici, ki sta po Freudovem pohodu na področje religiozne zavesti obrnili hrbet druga drugi. Še več, prav psihoanaliza naj bi s svojim "topološkim" miselnim prijemom dokončno razgalila psihično ekonomijo religiozne zavesti in prodrla v njene najgloblje, sublimne tančice. Grobi freudizem naj bi bil v tem pogledu celo pronicljivejši in uspešnejši od marksistične kritike ideologije. Kljub takim ali drugačnim ocenam pa ostaja dejstvo, da so se psihoanalitične implikacije dotaknile širokega epistemološkega polja. Posebno poglavje predstavljata na primer sodobna antropologija in komparativna religiologija, kjer so psihoanalitične raziskave in koncepti odigrali pomembno vlogo. V tem pogledu je zanimiva tudi Jungova misel, ki jo pri nas žal premalo poznamo. Toda vrnimo se k jedru problema: ali se religiozna in psihoanalitična govorica dejansko izključujeta? Na prvi pogled se zdi, da o tem ni dvoma. Že krajša poglobitev v problem pa nam pokaže, da je sama ta izključujočnost simptomatična in vredna razmisleka. Dovolj ilustrativni so že prvi Freudovi teksti o religiji, v katerih se jasno pokaže, da Freud o religiji ne more razpravljati "neprizadeto". Ves poznejši razvoj psihoanalize potrjuje, da sta si s teološko govorico pravzaprav zelo sorodni. Zdi se celo, kot bi nestrpnost, ki vlada med njima, izhajala iz nekakšne domneve, da si obe govorici lastita isto vednost: gre seveda za specifično

vednost, ki ji v psihoanalitičnem žargonu pravijo "analitska". Ta se razlikuje od vseh drugih oblik znanstvenega diskurza, saj je njen specifični predmet subjektivna vednost o samem sebi ter o pogojih, ki sploh omogočajo kakršno koli pozitivno vednost. Konkretnije, in prav v tem je tista srž, ki v psihoanalitični teoriji učinkuje kot "praksa" in to teorijo postavlja na privilegirano mesto, a ji ga hkrati tudi odvzema: psihoanaliza je vednost o transferju in užitku. Skratka, vednost o presežnem.

Poglejmo nekaj vzporednic. Spoznanje, ki je v teologiji in religiji logičnemu govoru nezapopadljivo, ker je posledica navdiha ali razodetja, se v psihoanalizi pojavi kot presežek običajne "pozitivne" vednosti. V tradicionalnem pogledu se ta presežek pojavi kot posledica specifične (spovednične) situacije, ki jo zahteva analiza. Ta situacija (med analitikom in analizirancem) pa ni nujna, saj njen učinek izhaja iz intersubjektivnega razmerja, ki ga povezuje transfer psihične investicije. To je bistveno. Brez transferja, ki se sproži v takem razmerju in za katerega analitikova fizična prisotnost ni nujno potrebna, saj transfer omogoči že formalna struktura razmerja (odnos do besedila, predpostavljene učitelj itd.), ne pride do učinka presežne vednosti in užitka. Zanimivo je seveda to, da je vednost, s katero imamo opraviti, absolutna: vsak ugovor je sprejet kot posredni dokaz za njeno izvirno veljavo. V tem je freudizem podoben marksizmu. Zgovorna je šala, ki pravi, da marksizem in psihoanalizo družijo neka zelo splošna poteza, namreč to, da je z njima mogoče vse razložiti. Zgodovina obeh to nedvomno potrjuje. Toda ali ne gre pri tem le za svojevrstno sprevernitev teološke govornice? Prav "topološka" misel govori temu v prid. Če pa je tako, se moramo primerjave lotiti drugače kakor običajno. Z drugimi besedami: psihoanalize ne moremo imeti za obliko "poganske" misli. Tudi očitki, da gre za psihologistični organicizem, biologizem ali ateistično obliko mišljenja, so lahko le pogojni. Z vrsto subtilnih prodorov v zavest in v nezavedne ali prisilne oblike ravnanja ter z zapopadenjem užitka, včasih tudi sprevernjenega, ki ga taka psihična ravnanja omogočijo, je psihoanaliza pokazala izjemno bližino ne le z judovsko-krščansko mislijo, ampak z njeno celotno psihično in mentalitetno konstitucijo. Kako vstopiti v to — vsekakor nevarno — bližino?

Najprej tako, da obe govoric, psihoanalitsko in religiozno (molitev), vzamemo resno v njunem tradicionalnem, to se pravi ortodoksnem pomenu. Obe nam pripovedujeta, da je kakršno koli resnico, to je stvar samo, mogoče zapopasti edino s pomočjo označevalne artikulacije: z govorom, znamenjem, obredom itd. Očitek religiji, da gradi na pastoralnih napotkih, kako naj se človek poglobi vase, kjer bo našel svoj skriti zaklad, niso utemeljeni. Vsaka resna teologija v subjektivni notranjosti ne vidi prav nikakršnega "zaklada", zato je tudi ves personalizem s polstoletne distance videti malone smešen. Razumljiv je predvsem v kontekstu tedanjega — politično obremenjenega — katolicizma. Danes lahko spet jasneje vidimo, da je moč teologije natanko v njeni tradicionalnosti, ostreje rečeno — v dogmi, v kateri je resnica najbolj popolno izražena. V psihoanalitičnem žargonu to pomeni, da je notranjost ali resnična intima ali srečanje z božjim mogoče le prek radikalne povnanjenosti, prek simbolizacije, ki jo omogočajo govorica (molitev), obred (zakrament) in ne nazadnje institucija (Cerkev). Celotna ta razsežnost je bila izpovedana že z Abrahamom v prvi Torini knjigi (*Genesis*), nato pa z Janezom, ko se skrivni, apofatični Bog razodene v Logosu oziroma v ontološkem bivanju Besede.

Zdaj pogledjmo še na drugo stran: ali ni bilo natanko to epohalno odkritje teoretske, predvsem lacanovske psihoanalize? Namreč dejstvo, da je vsakršna notranjost možna le tako, da se "dogodi" simbolizacija - povnanjenost v označevalni strukturi, proces identifikacije itd. Vse, kar je pred to ravnjo, ostaja v redu imaginarnega ali zrcalnega stadija. Tudi "globine" nezavednega, ki jih je odkrila Freudova pionirska analiza, je Lacan oplitvil tako, da jih je razbral kot diskurzivno strukturo. Obstaja pa razlika: psihoanaliza je onkraj pozitivnih entitet (Abrahamov Božji glas; Učlovečenje) razpoznala "izpraznjena mesta", neke vrste strukturno matrico. V njihovo substancialnost ne verjame.

Nakazani vzporednici med psihoanalitičnim govorom in molitvijo sta dovolj zanimivi, da bi v tej smeri nadaljevali. Toda pred tem bi rad opravil, kot se za ortodoksijo spodobi, "vrnitev k izviru...", ki je tako v teologiji kot v psihoanalizi *conditio sine qua non*. V tem se lepo vidi, kako teološka je v resnici psihoanalitična vednost. Z drugimi besedami: resno velja vzeti tisto, kar je tako v eni kot v drugi govoric

obvezno izhodišče, absolutni nezmotljivi izvir ali predpostavka. Mislim seveda na oba očeta, Freuda in Boga v nebesih. Lahko se gremo psihoanalizo brez prvega in molimo brez drugega, toda s tem smo že — to nam je vsem jasno — zakoračili v krivoverstvo, kar lahko prevedemo kot nerelevantnost. Skratka, zašli bi stran od resnice. S tem nočem reči, da moramo razpravljati strogo znanstveno, saj je bilo natanko to tisto, kar se je s Freudom pretrgalo. Bog, o katerem govori Freud, je Mojzesov Bog, to se pravi psihološki Bog oziroma Bog določene zavesti in nezavednega, s čimer se je natrgala vez, ki je nekako od Platona naprej povezovala različne diskurze o metafizičnem. Ko skušamo zapopasti tudi drugi konec oziroma tistega pravega Boga, ki lahko obstaja le tako, "da je" ("Jaz sem, ki sem"; 2 Mz 3, 14)), pa se velja spomniti, da tudi teologija premore svojo distanco, ki jo duhovito izraža šala o treh rečeh, ki jih Bog ne ve: koliko žensk je devic, od česa živijo frančiškani in tretje, kot glavna neznanka — kaj mislijo jezuiti? Ostajamo torej na področju razpravljanja, vere in psihologije, to se pravi v ločenosti in ne-celosti. Do zedinjenja pridejo le mistiki, in lacanovci v realnem.

Začnimo z epistemološko dilemo: kakšen je spoznavno-teoretski status psihoanalize? Freud se je s tem vprašanjem pogosto ukvarjal in psihoanalizi skušal zagotoviti status znanosti. Tak poskus so *Metapsihološki spisi*. Nasploh velja, da je Freudova teoretska zgradba metodološko koherentna in sama do sebe konsekventna, kar bi bil lahko zadosten pogoj za znanstveno govorico. Freudova genialnost ni bila le v tem, da se je dokopal do resnično novih odkritij na področju človeškega dušeslovja, ampak da je ta odkritja obravnaval presenetljivo objektivno in jih znal v izvrstnem induktivnem slogu povezati v splošno teorijo. Iz histeričarkinih fantazij in obsesionalčevih drobnih prisilnih dejanj smo dobili nauk o človeku. Nauk, v katerem se je to naše stoletje prepoznalo nad vsemi pričakovanji, tudi, to je Freud že vnaprej pojasnil, na način besnega zanikanja. Zanikanje (*Verneinung*) je prvi indic, ki dokazuje, da smo podrezali v občutljivo mesto, ki nas, najverjetneje nezavedno, močno prizadeva. Pri razgrnitvi psihoanalitične gnoseologije moramo to upoštevati. Obe polarno nasprotni stališči, tako pozitivno kot negativno, sta tedaj, ko gre za ocenjevanje spoznavnoteoretskih zmožnosti

psihoanalize, že v naprej obsojeni na neobjektivnost. V obeh poudarjenih primerih imamo namreč opraviti s transferjem. To moramo vzeti v zakup. Isto načelo je treba upoštevati tudi pri ocenjevanju tistih psihoanalitičnih odkritij, ki so zanimiva za religiologijo, konkretno, za problematiko molitve. Tudi v tem primeru ne moremo pričakovati neposrednih navezav in aplikacij. Zanimivo pa je pogledati, na katerih mestih je Freudova konceptualna zastavitev "šibka". Presenetljivo so to prav ključne sestavine psihoanalitične teorije. Izpostavil bi tri: libido, transfer in, s splošno besedo, problematiko religije. Njihova problematičnost je v tem, da je Freud natanko na teh mestih najtežje objektivni, pogosto pa to sploh ni več in odkrito popušča svoji, če tako rečem, osebni psihični naravnosti. Gre natanko za tisto lastnost, ki sem jo omenil na začetku: resda je Freud v svojih razpravah o religiji in simbolih teoretsko šibek, ker nekaterih stvari in izročil preprosto ne pozna, toda, z gledišča psihoanalize, to v ničemer ne škodi njegovemu nauku. Teoretsko pomanjkljivost nadomesti njegova osebna, iniciacijska in razodevajoča investicija, v kateri je, implicitno, že vse navzoče, zaradi česar bo za naslednike nepreseženi vzor in edini pravilni učitelj. Zgodovina psihoanalitičnega gibanja je presenetljivo podobna, vsaj v metafori, zgodnjemu krščanstvu. Množica odklonov od ortodoksije je neobhodno pomenila popolno izgubo "stvari same"; naj gre za gnostike, montaniste in arijce ali pa, v psihoanalizi, za Adlerja, Junga in vrsto poznejših šol, v vsakem primeru je odklon od edinega izvira, ki je utemeljen z avtoriteto razodetja in gradi na transferju, razumljen kot polom. Ni možnosti, da bi resnico korigirali, da bi, denimo, izvirnemu nauku dodali komplementarno teorijo. Tako edina koherentna razlaga kakor tudi edini možni razvoj misli morata, če želita ostati znotraj polja "resnice", izhajati iz samega izvira; nadaljnji miselni razvoj je mogoč le s kar se da strogo "vrnitvijo" k izvorni predlogi oziroma z zvestobo do utemeljitelja. V psihoanalizi si je za komplementarno teorijo prizadeval Jung. Leta 1912 je izšlo njegovo delo *Transformacije in simboli libida*, ki je pomenilo uvod v nujen razhod s Freudom, s tem pa se je Jung de facto poslovil tudi od edine prave, ortodoksne psihoanalize. Paradoks je v tem, da je bil prav Jung najboljši Freudov učenec, dokler je ostal zvest učitelju. Kakršna koli opozicija izvirnemu nauku — nauku, ki je podprt z avtoriteto tistega, ki ga izjavlja — v psihoanalizi ni možna,

zato je moral Jung tudi formalno izstopiti iz Mednarodnega psihoanalitičnega združenja. Temu se reče izobčenje. Nadaljnji paradoks je v tem, da Freud v vsem življenju praktično ni imel naslednika: vsi, ki so mu ostali zvesti (Ferenczi, Abraham, Jones, Brill...), kot samostojne osebnosti v psihoanalizi ne pomenijo praktično nič. Morda ni naključje, da je Lacan lahko začel šele v trenutku, ko je Freud umrl.

Vrnimo se k Jungu. Znano je, da sta se s Freudom razšla zaradi različnih pogledov na libido, to se pravi na enega od temeljev psihoanalitične vednosti. Freud je vztrajal na temeljni seksualnosti libida; od tega ni odstopal pod nobenim pogojem. Jung je libido razumel kot splošno življenjsko energijo, ne da bi zanikal seksualno libidinalno naravnost; zavrnil je le, tudi na podlagi analize sanj in simbolov, njeno izključujočnost. Toda Freudu je šlo natanko za to izključujočnost. Sprava ni bila možna in doktrinarnega spora ni bilo več mogoče ločiti od osebnostnega. Jung je bil že v tem zgodnem obdobju (1911—12) blizu tradicionalnim vitalističnim teorijam. Je Freud to slutil in zato še bolj vztrajal na seksualni izključnosti? "Zgraditi moramo jez..." je ob neki priliki zaupal Jungu. Saj vemo, pred čim. Pred mračnjaštvom, seveda.

Glede transferja so bili Freudovi nastavki daljnosežni. Močno so vplivali še na strukturalistične debate v šestdesetih in sedemdesetih letih. K problematiki transferja se je vrnil Lacan, na primer v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*, in transfer vključil v topologijo subjekta. Gre za kompleksen sklop, ki vključuje nezavedno, odnos do t.i. velikega Drugega in libidinalno investicijo ali željo ter njen objekt. Koncept velikega Drugega se je izkazal za zelo uspešnega. Njegovo poenostavljeno shemo lahko odlično apliciramo na vrsto družbenih dejavnosti in intersubjektivnih razmerij. Zdi se, da za velikega Drugega velja Einsteinova definicija, ki pravi, "da je neka teorija toliko pomembnejša, čim preprostejše so njene predpostavke in čim širše je polje njene aplikabilnosti". S topologijo velikega Drugega, za katerega prizadeti subjekt predpostavlja, da je nosilec določenih pozitivnih entitet (vednosti, izkustva, moči...), in zaradi tega nezavedno veže nanj transferno libidinalno investicijo, je bilo naenkrat moč razložiti celo vrsto razmerij, ki vključujejo iracionalno verovanje, omogočajo pa učljivost, zaupanje v

zdravnika, vrača, duhovnika, pokornost do političnega voditelja itd. Koncept Drugega je transzgodovinski. Tako pri pitagorejcih kot pri indijskih jogijih srečamo postavko, da je za vsakega, ki si želi pridobiti resnično vednost, malone nujno, da vstopi v razmerje učitelj — učenec. Kar se v tem razmerju prenese, je natanko transferna vednost (o sebi, pa tudi to, da moraš sebe zapustiti — poiskati objekt v Drugem). Vsakdo, ki bo prišel za teboj, bo moral ponoviti isti postopek. Zavedanje tega pomeni izstop iz transfernega razmerja: učenec je postal adept, posvečen je v skrivnost, za katero ve ali sluti, da jo, poleg "vsebine", bistveno označujejo hierarhična psihološka razmerja. Pozicija analitika daje vedeti, da je ta veliki Drugi, v vlogi katerega se znajdejo različni empirični subjekti, v resnici le učinek strukture. Njegova vloga je predpostavljena, vse pozitivne ali substancialne lastnosti so zato transferni učinek. Kljub temu analitikova pozicija ne spremeni dejstva, da je za učinek te strukture potrebno pristati na dejansko vlogo Drugega kot Gospodarja (očeta, učitelja itd.). Prav na tej točki, ki nekako spodbija relativizacijo označevalne strukture, s tem mislim na speljavo strukture na množstvo arbitrarnih diferencialnih členov, ki svojo entiteto dobivajo iz medsebojnih razlik, je, tako kot nekoč Freud, v strukturalizmu šestdesetih let trmasto vztrajal Lacan. Zakaj?

Psihoanaliza je vprašanje velikega Drugega razumela v okvirih topologije subjekta, njegove psihične ekonomije in vstopa v simbolni red. Diskurz filozofije, pri tem mislim tudi na Derridaja, se je trudil, da bi to mesto Drugega, ki implicira neke vrste hierarhičnost oziroma nekompatibilnost označevalnega reda, ukinit. Velikega Drugega lahko razumemo kot ontoteleološkega Boga ali Absolutno vednost. Gre za pozicijo tavitološke avtoritete, ki je tudi v političnem smislu obvladovala evropsko misel skoraj dvatisoč let. Modernizem se je na vse kriplje trudil, da bi to jedro razbil in pokazal njegovo nekonsistenco. Rezultat te razgradnje naj bi bila nemoč priseganja na kakršno koli substancialno avtoriteto (politično, vednostno itd.). Stališče psihoanalize v teh debatah pa je bilo paradokсно: hierarhične vloge kot drugega mesta, ločenega od sebe, ki ga subjekt v svoji topologiji potrebuje ali predpostavlja, ni mogoče ukiniti, dasiravno mesta ali vloge Drugega ne moremo zvesti na ontološko pozitivacijo. Vsakdo, ki se znajde na tem mestu (vzgojitelj,

zdravnik; neka vednost...), je zapolnil mesto, ki je strukturnega reda; predpostavlja ga individualna forma subjektivnosti.

Lacan je funkcijo Drugega izpeljal iz procesa simbolizacije, ki ji je subjekt podvržen kot bitje govornice. Zdi se mi, da je z vztrajanjem na nesimetričnosti, na nekompatibilnosti simbolnega polja (vsakega diskurza, tudi nezavednega, kolikor je nezavedno strukturirano kot govorica), Lacan bližje tradicionalni filozofiji in predvsem teologiji kot moderna razgradnja metafizike od Nietzscheja naprej, v nekem smislu pa celo od celotnega kartezijanstva. V dobro znanem (psihoanalitičnem) žargonu je entiteta, ki prevzame mesto privilegiranega označevalca (Gospodarja), zgolj dozdevek, saj ji funkcijo zagotavlja mesto, na katerem se je znašla, na primer specifično med- ali znotrajsubjektno razmerje in transfer. A to ne spremeni dejstva, da se brez tega zamika v simbolnem polju, ki zahteva hierarhični preskok in je izraz subjektive iztrganosti od "polnosti stvari same", polje smisla ali pomena, ki je vselej označevalno posredovano, ne more udejaniti. Vsaka simbolizacija zahteva določeno hierarhizacijo.

Morda še to: klasična psihoanaliza je bila cinična. Učinek transferja v odnosu do Drugega (analitika) je pripisovala nezavednemu vzgibu, ki se pojavi, ker smo nekoč vsi bili otroci, v transfernem (ljubečem in zaupnem) odnosu do svojega "prvega" Drugega, navadno staršev. Strukturalizem je to empirijo skušal preseči.

Preden nadaljujemo, si velja ogledati še tretjo problematično sestavino, ki se navezuje na prej omenjeni (libido in transfer). Freud je menil, da so religija ali "višji duhovni proizvodi" le oblika sublimacije in pretvorbe v temelju seksualnega libida. To pretvorbo zahteva civilizacija, ki je, v celoti gledano, pretanjen prisilni mehanizem. Freud je v tem iskal vzrok za nevroze, ki po njegovem niso le obolenja, marveč normalno stanje človeštva. Freudovi religiološki spisi *Totem in tabu*, *Prihodnost neke iluzije* ter *Mojzes in monoteistična religija*, pa tudi druge analize psihološkega ustroja, ki je značilen za religiozne prakse (koncept identitete vtisa, ki ga omogoča obred, sublimacija, Nadjaz, potlačitev, razprave o melanholiji), so za verujočega človeka nehvaležna preizkušnja. Kako odgovoriti na ta "smrtni udarec" molitvi?



Freudov odnos do religije je zanimiv in morda najbolj problematičen. Močno vprašljiva je namreč njegova aprioristična redukcija, ki duhovnost (duhovnega človeka) izenači s psihološkim ravnanjem. Od antike naprej je bil osnovni antropološki obrazec telo-duša-duh, ugotovitev, da so v človeku prisotne tri ravni bivanja: telesna ali hilična (hyle, snov), psihična (psyche) in duhovna ali pnevmatična. Psihoanaliza ugotavlja, da je slednja le pretvorba prvih dveh, pri čemer te preobrazbe ne gre razumeti alkimistično, kot substancialno metamorfozo, ampak je duhovnost navadno le simptomatičen odgovor na neko pomanjkanje, preusmeritev psihične investicije, lahko tudi zaradi telesne ali psihološke stiske. Če bi sledili tej poti, bi se naša razhajanja povečala. Zato se mi zdi zanimivejše pogledati neko drugo Freudovo ujetost v lastne "pogoje možnosti". Freud o religiji ne more govoriti neprizadeto (kdo to zmore?). Toda zakaj? Kaj se skriva za tem? Kaj so ti njegovi "pogoji možnosti"? Se je v Freudovem nezavednem paradoksnno izrazilo jungovsko nezavedno, ki individualno pogojenost presega? Da je v nezavednem prisotno več kakor zgolj individualno potlačeni material, bi vsaj deloma priznal tudi Freud. Toda ostanimo na polju ortodoksije; pri Freudu, njem, absolutnemu začetniku, ki ni imel predhodnikov, bomo našli nekaj, česar, vsaj zdi se tako, ne moremo odvojiti od bistva psihoanalize, pa naj gre za njen zgodovinski ali vsakokratni prerez: podobo očeta. Freud razpravljanje o religiji, kot nalašč, kot bi bilo tu navzoče nekaj, kar ni le predmet formalne analize, nenehno povezuje s to ključno, v vseh pogledih odločujočo potezo.

Freud očeta ščiti, to vemo. Ne bori se proti njemu tako kot Nietzsche ali Jung. Z očetovo podobo je očaran in tega ne skriva. Od lastnega odkritja Ojdipovega kompleksa (v incestuoznih sanjah l. 1897), prek spisa *Totem in tabu*, do Mojzesa je za Freuda oče tista figura, ki je ni mogoče racionalizirati. Tudi izida zgodnjega spisa *Totem in tabu*, ki ga je Freud pisal v polemičnem ozračju razhajanja z Jungom, to se pravi z "mehkejšo" varianto glede odnosa psihoanalize do religije, ne gre iskati v trditvi, s katero Freud cinično končuje spis, da je bila na začetku akcija (očetomor), ampak v njegovi očaranosti nad posredno uveljavitvijo Zakona, to se pravi Besede. Iz celotnega spisa je razvidno,

da je Freud hotel zajeti izvir človeške psihe, zato je dejanje očetomora predpostavil, in, kot pravijo interpreti, na ključnem mestu, ko naj bi primitivna horda napadla živalskega očeta, tudi sam zapadel mitski govornici ("Nekega dne so se bratje združili..."). To nas opravičuje, da v dejanju očetomora, ki ga je Freud pripisal prvotni hordi, prepoznamo prisposodbo za ločenost ali iztrganost iz organske (ontološke) enovitosti. Seveda te organske celovitosti tudi "prej" ni bilo. Akt vzpostavitve človeške skupnosti se ujema z radikalnim rezom, z ločitvijo od izvirne polnosti, ki je nikoli ni bilo, zaradi česar je ta akt tudi poskus, kako prek Besede ali zakona (obreda, povnanjenosti...) misliti drugost, ki je boleča rana mojega človeškega vznika. Zgodba o očetomoru ni nič drugega kot psihoanalitična verzija teološke pripovedi o izvirnem grehu. Tu je ortodoksni Freud veliko bližji Bogu in molitvi kakor trume humanističnih psihologov: ontološko bivati pomeni biti v grehu, v ne-spravi, v nenehni napetosti, v dramatični zavezanosti Besedi ali Zakonu in apofatični Podobi, ki jo v psihoanalitičnem kontekstu predstavlja odsotni oče.

Figura očeta, ki je realno živ in nezapopadljiv, ki smo mu z dejanjem umora (iztrganosti od njega) zavezani, ne da bi bili za to sami krivi, očetu, ki se mu mora iz večne zadolženosti v spravo žrtvovati sin-slehernik, ujet v topologijo nezavedne krivde in zapovedujočega Nadjaza, ta vznemirljiva figura očeta, ki kot senca spremlja Freudovo početje in mu iz lastne izkušnje spregovarja tam, kjer naj bi artikuliral splošno teorijo, Freudovo znanost neogibno spreminja v vednost. Psihoanaliza ni znanost, čeprav naj bi prav ona kot prva zmogla misliti nezavedne pogoje možnosti, iz katerih poleg nje same vznikajo tudi druge znanosti. Ne more biti znanost, ker nima definicije objekta. Slednje seveda ne more imeti, ker je analiza (nezavednega) pač brezkončna.

V romanu *Opus nigrum* pisateljice Margueritte Yourcenar lahko preberemo lepo oznako glavnega junaka Zenona, renesančnega zdravnika in alkimista: "prva faza Vélikega dela je zahtevala vse njegovo dotedanje življenje". Na stara leta smo še vedno v prvi fazi, ujeti v nigredo, ki v jungovski perspektivi predstavlja neobelodanjeno nezavedno. Druga faza v alkimističnem opusu je albedo — belina ali obelodanjenje. Sledijo

si še druge faze (viriditas, citrinitas, rubedo), vse do končnega zlata, filozofskega kamna ali popolnosti duše. Jung je tu ubral drugo pot kot Freud in analizi zoperstavil sintezo, s tem pa je v proces transformacije osebnosti vpeljal določeno finalistično perspektivo, ki jo je v veliki meri prevzel prav od alkimije. Oblikoval je pojem reintegracije zavesti in nezavednega v sebstvo (Selbst), ki je več kot osebna individualnost. Toda prav tu se mi zdi, da ortodoksna psihoanaliza (Freud—Lacan) odpira razsežnost, ki je paradoksnost bližja (jezuitski) teologiji, kot pa zmorejo biti še tako dobrohotna in glede filozofije narave plodna ter daljnosežna Jungova izvajanja. Kljub zadržkom, ki jih pred Freudovimi spisi občuti teološko izobraženi bralec, je v njih, v primerjavi z govorico evropske filozofije zadnjih dvesto let, moč razbrati neki temeljni premik glede obravnave Boga. Ambivalentnost moramo, kot rečeno, vzeti v zakup. Gre za premik od monizma k Drugemu, to se pravi za dovolj radikalno predrugačenje subjektive topologije. Namesto imanentističnega Enega, spinozistične substance in panteističnih nastavkov ontoteleologike, psihoanaliza v središče subjekta postavlja razcep, ki je v osnovi reaktualizacija judovsko-krščanske napetosti: v meni govori živi Drugi, ki me transcendirata, sama psiha je vezana na ta prostor, ki je prisoten na način odsotnosti. Psihoanaliza vztraja, da je to mesto v temelju prazno, da je zgolj topološka forma subjektivnosti. Molitev veruje, da je prek te razsežnosti možen nagovor; edini, ki transcendirata subjekt, s tem pa tudi kozmos in vsakršno vednost ali znanost. Psihoanaliza, tako kot je za krščanstvo dejal Karl Barth, ne nosi pomiritve, ampak dramo. V tej podobnosti sta obe, tako Cerkev kot psihoanaliza, priči nekega razodetja, ki ju presega.

Kapitalno odkritje, da je Drugi mesto transcendence v subjektu, ni bilo deležno pozornosti, ki si jo zasluži. Z zornega polja teologije se lahko vprašamo, ali je glede na vse, kar vemo o človeku, še kje pripravnejše mesto ali način, da bi se Bog razodel človeku? Ali ni bil ves judovski in nato krščanski zastavek v primerjavi s poganskimi kulturi (člaščenjem narave in predmetov) natanko v zamejitivi božjega na to subjektivno razmerje?

Svojstven paradoks je, da se Jung temu razmerju nikakor ni mogel približati. Zanj ostaja relevanten prostor realnost duše (psihe),

v ta okvir pa sodi tudi t.i. udejanjajoča se zgodba nezavednega ("Moje življenje je zgodba o samouresničevanju nezavednega", pravi na začetku svojih *Spominov*). Jung je zaradi tega, navzlic izvrstnim analizam mitov, obravnavi religije, simbolov, mistike in obširnimi interpretacijam alkimije, ves čas ostal v polju monizma. Kljub nekaterim izjemnim raziskavam, ki jih bo najbrž odkrila šele prihodnost (tak je njegov poslednji veliki spis *Mysterium coniunctionis*), ostaja Jungov načeloma "pozitiven" pristop k religiji močno dvoumen. Jung je religijo odobral kot prakso, ki pripomore k humanizaciji in boljšemu počutju posameznikov, s tem pa se docela izgubi metafizična razsežnost — to, za kar nam v resnici gre. Martin Buber in nekateri drugi judovski teologi so Jungu očitali, da je zaradi "realnosti duše", s katero naj bi Jung ostal znotraj gnostičnega obzorja, zapostavljen "večni Ti", to pa je natanko tista razsežnost, ki se udejanja v molitvi. Psihoanaliza, tudi Jungova, naj bi bila zato sokriva za Božji somrak in duhovno revščino modernega človeka.

Očitek je prehud. Psihoanaliza je resda moderna oblika gnostičnega samogovora, osiromašenega za vzvišenost in svetost. Res pa je tudi, da se je z razgradnjo zavesti in s presežnimi plastmi nezavednega omajala fenomenološka kritika religije. Percepcija ni edini kriterij bivajočega. Izčrpanemu novoveškemu umu je nezavedno, s tem ko je spodneslo njegovo osrednjo vlogo, odprlo nov prostor; paradokсно pri vsem tem je, da se je ta prostor onkraj cogita izkazal za racionalnega, ki nastopa v formi govornice in iz prostora sogovornika. Ali ni to dovolj presenetljivo? Se je s tem pokazala relevantnost prednovoveških oblik umnega nagovora (nous, noesis), logosa in Previdnosti (Pronoia)? Naj rečemo, da je psihoanaliza spet odkrila, da se v najglobljih plasteh duše stvari dogajajo na način zgodbe in osebnega nagovora? Zdi se, da človek ni zmožen misliti resnice zunaj teh koordinat. S tem pa smo res blizu molitvi. Presežnost je seveda lahko le nakazana, lahko je podan prostor zanjo. Ne more biti v domeni pojma niti topologije, čeprav jo oba omogočata. Kjer se psihoanaliza ustavi in zahteva, da se ozremo na to, kar smo odkrili, mistična molitev začenja.